

De betekenis van
Paulus' oproep tot de groet met

DE HEILIGE KUS

Deze uitgave is tot stand gekomen met financiële steun van Stichting Aanpakken en Stichting Ad Pias Causas.

ISBN 978-94-92183-37-8

NUR 700, 703

Uitgeverij Skandalon
Postbus 138
5260 AC Vught
E-mail: info@skandalon.nl
www.skandalon.nl

Afbeelding omslag: Paulus en Petrus mozaïek, Cappella Palatina, Palazzo dei Normanni, Palermo, Sicilië, Italië
Vormgeving omslag: Circe

© 2016 Rianne Voogd

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of op enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior permission in writing from the proprietor(s).

De betekenis van Paulus' oproep tot de groet met de heilige kus

*The meaning of the greeting with the holy kiss
summoned by Paul*

(with a summary in English)



PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad van doctor in de godgeleerdheid aan de
Protestantse Theologische Universiteit te Amsterdam en Groningen, op
gezag van de rector, prof. dr. M.M. Jansen, ingevolge het besluit van het
college voor promoties in het openbaar te verdedigen te Groningen op
donderdag 15 december 2016 des middags te 12.45 uur

door

Joanna Bernarda Voogd

geboren op 9 maart 1985
te Rasquert, gemeente Baflo

Promotoren: Prof. dr. R. Roukema
Prof. dr. A. Merz

WOORDEN VAN DANK

Een dissertatie schrijf je alleen, maar in het ontstaansproces mag je je ondersteund weten door veel mensen.

Ik wil mijn beide promotoren hartelijk bedanken voor hun deskundige begeleiding tijdens mijn promotietraject. Prof. dr. R. Roukema was vanaf het begin bij mijn onderzoek betrokken en wil ik bedanken voor het geschonken vertrouwen en zijn oog voor details. Eind 2013 werd Prof. dr. A. Merz mijn tweede promotor en haar wil ik dankzeggen voor de inspirerende constructieve feedback.

Ook wil ik op deze plek het College van Bestuur van de *Protestantse Theologische Universiteit* bedanken. Het bestuur maakt het mogelijk dat diverse jonge mensen, waaronder ikzelf, kunnen doorgroeien als theologen en academici door hen een aanstelling als promovendus/a te bieden.

Mijn oprechte dank gaat daarnaast uit naar dr. M. Misset - van de Weg die mij geholpen heeft mijn stijl te verbeteren: Jouw hulp heeft mij veel vreugde geschonken.

Verder wil ik een woord van dank richten tot dr. M. Klinker - De Klerck die het gehele manuscript in het eindstadium kritisch heeft doorgenomen en van waardevolle suggesties heeft voorzien.

In aanvulling op de al genoemde personen, wil ik in dit dankwoord mijn collega's zowel aan de *PThU* als aan andere universiteiten noemen. Gesprekken die ik heb gevoerd aan de koffietafel, tijdens een congres of vanachter het bureau hebben mijn gedachten gestimuleerd en de voortgang van mijn werk positief beïnvloed.

Eigenschappen die ik tijdens mijn promotietraject goed kon gebruiken heb ik geleerd in het gezin waarin ik ben opgegroeid. Trouw zijn aan de mensen die je vertrouwen geven, een flinke portie doorzettingsvermogen en passie voor de dingen waar je van houdt zijn kwaliteiten die mijn ouders en mijn drie zussen mij hebben voorgedaan en voordoen.

Ook dank ik mijn schoonfamilie voor de warme belangstelling voor mijn onderzoek en in het bijzonder mijn zwager die altijd bereid was vragen op het gebied van computerzaken te beantwoorden.

En bedanken wil ik ten slotte vooral Jacco. Van het meest dichtbij heeft hij meegemaakt wat het is om een proefschrift te schrijven, met de hoogtepunten, maar ook met de dieptepunten. Het luisterend oor, steeds opnieuw, de geheel eigen kritische interpretatie en verwoording van dingen die ik vertelde heb ik beschouwd als pareltjes. Ik heb het eerder gezegd, maar doe het opnieuw: dank je wel dat je de ruimte schenkt voor mijn passie.

In lumine tuo videmus lumen.

Rianne Voogd

INHOUDSOPGAVE

<i>WOORDEN VAN DANK</i>	<i>v</i>
<i>INHOUDSOPGAVE</i>	<i>vii</i>
<i>HOOFDSTUK 1 DE ZOEKTOCHT NAAR DE BETEKENIS VAN DE GROET MET DE HEILIGE KUS</i>	<i>1</i>
1.0 Introductie	1
1.1 Methode van onderzoek en verantwoording	2
1.2 Vier Paulijnse “kus”-passages	7
1 Tessalonicenzen	9
1 Korintiërs	13
2 Korintiërs	15
Romeinen	16
1.3 De brieven die geen oproep tot de groet met de heilige kus bevatten	19
1.4 Recapitulatie: Vier passages “Groet ... met de heilige kus”	20
1.5 Eerder onderzoek naar de groet met de heilige kus	21
K-M. Hofmann: een groet die ἀγάπη uitwisselt	22
K. Thraede: Een geïntensiverde groet	26
N.J. Perella: Een kus met mystieke betekenis	28
G. Stählin: Een liturgische kus	29
S. Benko: Een kus met zowel erotische als pneumatische betekenis	31
W. Klassen: De heilige kus die aan iedereen binnen de gemeenschap ἀγάπη presenteert	32
L. Edward Phillips: Een kus met pneumatische betekenis	35
M.P. Penn: De christelijke kus als teken van sociale grenzen	38
1.6 Conclusie	41
<i>HOOFDSTUK 2 EEN KUS MET MEER DAN ÉÉN BETEKENIS</i>	<i>44</i>
2.0 Introductie	44
2.1 De epistolaire betekenis van de groet met de heilige kus	46
Paulus als briefschrijver	46
Relatie auteur en secretaris	47
De kwestie van redactionele bewerking	48
Opbouw van de brieven	49
Brieven in het algemeen	50
Kussen aan het einde van brieven	51
Excurs: overeenkomsten in terminologie	54
Excurs: Overige vermeldingen van kussen in verband met brieven	57
De oproep tot de kus als onderdeel van de groeten	60
Excurs: 1 Petrus 5:14	64

Een mogelijk verband tussen de oproep tot de groet met een kus en προσκόνησις ...	66
De heilige kus, een element met een recapitulerende functie in de Paulijnse briefafsluiting	70
1 Tessalonicenzen.....	72
1 Korintiërs.....	74
2 Korintiërs.....	75
Romeinen	76
Conclusie.....	78
2.2 Wat maakt een kus heilig? De theologische betekenis van de groet met de heilige kus.....	80
2.3 De betekenis van de kus als onderdeel van Paulus' familiemetaforiek .	87
Familia Dei in de synoptische evangeliën	88
Lucas 7:36-50.....	90
Lucas 15:11-32.....	92
Marcus 14:44-45, Matteüs 26:48-49 en Lucas 22:47-48.....	93
Excurs: kussen in rabbijnse teksten	94
Paulus' gebruik van familiemetaforiek	97
R. Aasgaard	97
T.J. Burke	99
C. Gerber	100
1 Tessalonicenzen.....	103
1 Korintiërs.....	104
2 Korintiërs.....	104
Romeinen	105
Recapitulatie.....	106
Kussen en familiemetaforiek in de Schriften van Israël.....	107
Excurs: andere kussen in de Septuaginta	110
Jozef en Aseneth	113
Excurs: De achtergrond van de tekst	117
Familiemetaforiek in pagane bronnen	120
P.A. Harlands betoog en fictief verwantschap in epigrafisch en papyrologisch materiaal.....	120
Familietaal in enkele pagane teksten.....	123
Conclusie.....	127
2.4 De heilige kus in een hiërarchische samenleving.....	129
Excurs: Epictetus' visie op de Romeinse samenleving.....	133
Excurs: Een metaverhaal?.....	137
2.5 De groet met de heilige kus: Een rituele handeling?	141
2.6 Integratieve samenvatting	147

HOOFDSTUK 3 EEN KUS VAN GOD, EEN KUS VAN CHRISTUS EN EEN KUS VAN PAULUS; HET MOGELIJKE VERBAND TUSSEN HET SCHENKEN VAN GEEST EN KUSSEN 150

3.0 Inleiding 150

3.1 Een kus van Christus zelf? 151

Voorstanders van een verband tussen Jn 20:22 en de Paulijnse kuspassages..... 151

Tegenstanders van een verband tussen Jn 20:22 en de Paulijnse kuspassages..... 155

Recapitulatie..... 158

3.2 Jn 20:22 en het evangelie volgens Johannes..... 159

Het evangelie volgens Johannes..... 159

Johannes 20:22 162

Excurs: Jn 20:22 als deel van een ellips..... 171

Recapitulatie..... 172

3.3 Kon ἐνεφύσησεν opgevat worden als “hij kuste” in de eerste eeuw van de jaartelling? 174

Philo van Alexandrië als case study 174

Gen 2:7 en schepping door een kus 179

Recapitulatie..... 185

3.4 Een verband tussen kussen en de uitwisseling van geest in pagane, joodse en vroegchristelijke teksten 186

Jozef en Aseneth en Griekse novelles 186

Impliciete kussen in pagane teksten 189

De Oden van Salomo en Pistis Sophia 190

Recapitulatie..... 192

3.5 Recapitulatie: Werd een Paulijnse oproep geïnspireerd door een traditie bekend uit het Johannesevangelie? 193

HOOFDSTUK 4 DE PRESENTIE EN HET GEMIS VAN KUSSEN IN VROEGCHRISTELIJKE LITERATUUR 196

4.0 Inleiding 196

4.1 Het gemis en het gebruik van een kus in Paulijnse en na-Paulijnse geschriften..... 196

Galaten, Filippenzen en Filemon..... 196

Galaten 198

Filippenzen 200

Filemon..... 203

Na-Paulijnse brieven en literatuur 206

De invloed van Paulus op na-Paulijnse literatuur..... 206

Betwiste brieven: Kolossenzen, Efeziërs, 1 en 2 Timoteüs en Titus, en 2

Tessalonicenzen..... 208

Kolossenzen en Efeziërs 208

De Pastorale brieven..... 209

2 Tessalonicenzen.....	212
1 Petrus.....	214
De apocriefe brief aan de Laodicenzen, de pseudo-Ignatius brieven aan de Tarsianen en aan de Antiochenen.....	216
Kussen als onderdeel van niet-epistolaire na-Paulijnse literatuur.....	219
1) Kussen als onderdeel van de gemeentepraktijk in Handelingen en De Pastor van Hermas.....	219
2) Kussen als onderdeel van een liturgische praktijk: Justinus, Athenagoras, Tertullianus, Clemens van Alexandrië en Origenes.....	223
Excurs: kussen die mogelijk een verdere ontwikkeling tonen ten opzichte van eerder genoemde liturgische kussen?.....	228
3) Kussen als teken van verering: de apocriefe Handelingen.....	234
Recapitulatie.....	235

4.2 Wanneer is er sprake van een kus in het Nieuwe Testament?

Προσκυνέω nader bekeken.....	237
De visie van C. Jack.....	238
De betekenis van προσκυνέω.....	241
Excurs: Kushand en handkus.....	242
Twee nieuwtestamentische passages: Matteüs 28:9 en Handelingen 10:25.....	244
Excurs Ἀσπάζομαι.....	247
Recapitulatie.....	250
4.3 Conclusie.....	251

HOOFDSTUK 5 DE BETEKENIS VAN PAULUS' OPROEP TOT DE GROET

<i>MET DE HEILIGE KUS: SAMENVATTING EN EVALUATIE.....</i>	253
<i>BIBLIOGRAFIE.....</i>	262
<i>AFKORTINGEN.....</i>	288
<i>SUMMARY.....</i>	290
<i>CURRICULUM VITAE.....</i>	296
<i>REGISTER VAN NAMEN.....</i>	297

HOOFDSTUK 1

DE ZOEKTOCHT NAAR DE BETEKENIS VAN DE GROET MET DE HEILIGE KUS

1.0 Inleiding

“Groet alle broeders (en zusters)/elkaar met de heilige kus” is een oproep die vier keer voorkomt in het Nieuwe Testament. Deze vier passages komen voor in authentieke brieven van Paulus: in de eerste brief aan de Tessalonicenzen, in de eerste en tweede brief aan de Korintiërs en in de brief aan de Romeinen (1 Tes 5:26, 1 Kor 16:20, 2 Kor 13:12 en Rom 16:16). Deze passages verschillen onderling enigszins. Zo luiden de passages in de brieven aan de Korintiërs en de Romeinen:

Groet elkaar met de heilige kus

Ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ/ Ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν ἁγίῳ φιλήματι.

Terwijl Paulus in 1 Tessalonicenzen 5:26 schrijft:

Groet alle broeders (en zusters) met de heilige kus

Ἀσπάσασθε τοὺς ἀδελφοὺς πάντας ἐν φιλήματι ἁγίῳ.¹

In de andere drie authentieke brieven van Paulus, de brief aan de Galaten, de brief aan de Filippenzen en de brief aan Filemon wordt geen oproep gedaan tot een groet met een kus. In het Nieuwe Testament als geheel kan alleen in de eerste brief van Petrus een enigszins vergelijkbare passage worden gevonden, namelijk in 1 Petr 5:14: “Groet elkaar met de kus van liefde.”² Ook andere verwijzingen naar kussen zijn schaars in het Nieuwe Testament zodat het des te opvallender is dat Paulus in vier van zijn brieven tot deze groet met de heilige kus oproept. De passages zijn enigszins raadselachtig, omdat Paulus geen uitleg geeft bij zijn oproep tot kussen, niet in de directe context van de passages, noch in het geheel van de brieven waarin de oproep voorkomt. Mede daarom dringen zich allerlei vragen op:

¹ Later in dit hoofdstuk zal dieper worden ingegaan op de onderlinge verschillen tussen de passages.

² ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἀγάπης.

Waarom roept Paulus in vier brieven op tot kussen en niet in al zijn brieven? Is de oproep tot de groet met de heilige kus gewoon een onderdeel van Paulus' briefafsluiting en was dit misschien een briefconventie in zijn tijd? Waarom wordt de kus "heilig" genoemd, en wat is de betekenis van "heilig" in deze context? Waren mensen gewend te kussen in het dagelijks leven en refereert Paulus aan het dagelijks bestaan van zijn publiek? Heeft Paulus een handeling overgenomen uit een bestaande traditie of iets nieuws bedacht? Wat is de betekenis van een groet met een heilige kus? Op deze en andere vragen zullen in het vervolg antwoorden worden gezocht. Daarbij zullen bevindingen van andere onderzoekers die zich met deze vragen en dit onderwerp bezighouden, worden besproken. Dit betreft studies naar zowel de heilige kus die genoemd wordt in de Paulijnse brieven als naar kussen waaraan gerefereerd wordt in latere christelijke bronnen. Eerst zal echter aandacht besteed worden aan de onderzoeksmethode die in deze studie gehanteerd wordt. Daarna zullen de passages en de brieven waarin de oproep tot de groet met de heilige kus voorkomt centraal staan. Ook zal worden stilgestaan bij de nieuwtestamentische brieven die geen oproep tot kussen bevatten. Deze onderdelen tezamen vormen het eerste deel van dit hoofdstuk. Het tweede deel van het hoofdstuk zal bestaan uit de bespreking van het onderzoek dat al is gedaan naar de heilige kus en kussen in het vroege christendom.

1.1 Methode van onderzoek en verantwoording

Om antwoorden te vinden op de vragen rond de groet met de heilige kus waartoe Paulus oproept, staat in deze studie de onderzoeksvraag centraal:

Wat is de betekenis van deze groet met de heilige kus waartoe Paulus oproept binnen vroegchristelijke³ gemeenten?

³ De terminologische aanduiding voor gemeenten waarmee Paulus contact onderhoudt is niet onproblematisch. Ik kies voor de aanduiding "vroegchristelijke gemeenten" omdat de benaming "christelijke gemeenten" een anachronistische aanduiding zou zijn. Zie hierover bijvoorbeeld P.J. Tomson, *Paul and the Jewish Law. Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles*, Assen 1990, p. 27: "...'Christian' is the accepted indication for a source reflecting allegiance to any type of community professing messianic belief in Jesus. It must be used with care for earliest Christian history, for as far as Paul is concerned it is an anachronism." Zie ook p. 3 n. 16 van dezelfde studie waarin Tomson wijst op de eerste bronnen waarin de termen *χριστιανισμός* en *χριστιανοί* voorkomen.

Het is van belang om stil te staan bij de term betekenis in de vraagstelling, omdat niet zonder meer duidelijk is wat hiermee wordt aangeduid.⁴ Met de term *de betekenis* wordt in deze studie de betekenis bedoeld die Paulus die de oproep deed hieraan toekende én die de ontvangers van de oproep eraan verbonden. Hierbij moet worden aangetekend dat Paulus en de gemeenteleden de oproep tot de groet met de heilige kus waarschijnlijk in enige mate verschillend geïnterpreteerd hebben omdat twee mensen simpelweg nooit exact dezelfde perceptie van iets hebben. In deze studie zal de betekenis voor zover mogelijk onderzocht worden. Verder maak ik een onderscheid tussen de betekenis/ “meaning” en de betekenis in de zin van het belang/ “significance” van de oproep tot de groet met de heilige kus voor Paulus en zijn toehoorders. Mijn onderzoek richt zich in eerste instantie op de betekenis/ “meaning” van de groet met de heilige kus waartoe Paulus oproept, maar in het zoeken naar deze betekenis zal ook de betekenis in de zin van het belang/ “significance” naar voren komen.⁵ Op dit onderscheid ga ik in het nu volgende in.

Als inspiratie voor de methode van onderzoek heeft het boek *The Truth of History* van C. Behan McCullagh gediend.⁶ In dit boek beschrijft hij het zoeken naar de basisbetekenis van een tekst (“the basic meaning of a text”), waarvoor hij een soort stappenplan heeft ontwikkeld. Volgens Behan McCullagh is de basisbetekenis van een tekst *die* betekenis die

- niet in tegenspraak is met de semantische of syntactische regels van de taal waarin de tekst (of de passage) is geschreven;
- de mogelijke ambiguïteit die ontstaat door deze regels oplost;
- een coherent stukje informatie geeft dat goed in de context past;
- deze eerste drie functies beter uitvoert dan een andere lezing van de tekst;
- en overtuigend moeilijkheden om aan de eerste drie functies te voldoen, verklaart.

⁴ Vgl. J.J.E. Gracia, “Meaning”, in K.J. Vanhoozer (eds.), *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, Londen 2005, p. 492: “Meaning is one of the most disputed notions in contemporary philosophy, and the questions raised about it range over a wide spectrum of topics. Indeed, philosophers from very different traditions have gone so far as to doubt the existence of meaning altogether or the possibility of making sense of it... The most pertinent topics in a scriptural context have to do with what meaning is, whether there are limits to it, and what determines textual meaning.”

⁵ *Van Dale Groot woordenboek Engels-Nederlands*, Utrecht/Antwerpen 2008⁴, p. 1132 en p. 1708. Zie ook J.J.E. Gracia, “Meaning”, p. 492: “Meaning as Significance. In this sense, meaning is taken to involve importance, relevance, and consequences ... The meaning of X, for example, is the significance that X has for, say, Y.”

⁶ C. Behan McCullagh, *The Truth of History*, New York 1998, p. 135-144.

Wanneer een lezer de basisbetekenis niet kan construeren op basis van bestudering van de tekst alleen, dan moet de context waarbinnen een tekst is ontstaan, onderzocht worden. Wanneer dit nog niet leidt tot betekenisgeving, dan moet gepoogd worden de intentie van de auteur te reconstrueren. Dit alles tezamen zou kunnen leiden tot inzicht in de basisbetekenis van een tekst.⁷

Behan McCullagh maakt ook het onderscheid tussen “the basic meaning of a text” en “its significance”:

Once the basic meaning of a text has been understood, historians then reflect upon its significance. Texts are historically significant in several different ways. They provide evidence of the beliefs and attitudes of their author, and evidence of the society in which the author lived. They may have stimulated responses in those who read them, responses of interest to the historian.⁸

In deze studie onderzoek ik de (basis) betekenis (*meaning*) van de groet met de heilige kus waartoe Paulus oproept en hoop ik daarbij ook het belang (*significance*) van deze groet voor Paulus en de vroegchristelijke gemeenten op het spoor te komen. Hierbij moet worden opgemerkt dat hoewel beide vormen van betekenis van elkaar te onderscheiden zijn, ze wel met elkaar verbonden zijn.

Voor de beantwoording van de onderzoeksvraag worden bovendien methoden uit het historisch-kritisch spectrum gebruikt. Zo houd ik mij onder meer bezig met vormkritische vragen wanneer ik de epistolaire betekenis van de oproep tot de groet met de heilige kus onderzoek. Verder maak ik gebruik van sociaal-historische methodiek wanneer ik kussen die worden uitgewisseld in de Paulijnse gemeenten vergelijk met kussen die buiten deze gemeenschappen in de Grieks-Romeinse samenleving van de eerste eeuw n. Chr. gebruikelijk waren. Ook sta ik uitgebreid stil bij theorievorming en methodische vragen aangaande de bestudering van rituelen.

In deze studie zal, met het gebruik van deze methoden, vooral de exegese van enkele passages uit het Nieuwe Testament een belangrijke plaats innemen, met de nodige aandacht voor de context: het zo goed

⁷ Wanneer nog steeds geen basisbetekenis gevonden kan worden, dan kan dit de intentie geweest zijn van de auteur, of de auteur kan zich niet bewust geweest zijn van de moeilijkheid om de betekenis van zijn woorden te verstaan. C. Behan McCullagh, *The Truth of History*, p. 136.

⁸ C. Behan McCullagh, *The Truth of History*, p. 144.

mogelijk in kaart brengen van de wereld van en achter de tekst.⁹ De uitleg van de nieuwtestamentische tekstpassages die gepresenteerd zal worden in deze studie is feitelijk te definiëren als een constructie op basis van de combinatie van gegevens die voorhanden zijn, dat wil zeggen zowel de nieuwtestamentische passages zelf als andere teksten die ook refereren aan kussen in christelijke, joodse en pagane bronnen.¹⁰ Deze studie vertegenwoordigt de visie dat een auteur in zijn tekst elementen uit het dagelijks leven kan hebben verwerkt. De lezers zullen echter nooit meer de realiteit kunnen naderen waarin de auteur – in dit geval Paulus – leefde, maar wel kan gepoogd worden om op basis van de beschikbare data een zo geloofwaardig mogelijke constructie te bieden van een of meer elementen uit het veronderstelde leven dat is geleid. De uitspraak dat “a historical narrative in both its form and content is not a re-construction of the ‘past itself’ but is a con-struct that refers to the fictive discourse of other historians”,¹¹ wordt in deze studie onderschreven en vormt een basisuitgangspunt. Hierbij zij aangetekend dat dit niet iedere keer expliciet benoemd zal worden. De erkenning dat alleen een constructie mogelijk is, doet overigens niets af aan de waarde van zo’n constructie.

In de volgende paragrafen worden eerst de nieuwtestamentische passages geanalyseerd waarin de oproep tot de groet met de heilige kus voorkomt, met vooral een uitgebreide bespreking van grammaticale bijzonderheden en vertaalkwesties. Daarnaast wordt aandacht besteed aan de context waarin de oproep staat (de brieven) en gedaan is (de context van de eerste eeuw waarin Paulus en tijdgenoten leefden), en aan de mogelijke intentie van de auteur, Paulus.¹²

Deze studie is, zoals gezegd, niet het eerste onderzoek naar de betekenis van de groet met de heilige kus in brieven van Paulus, maar mijns inziens zijn er nog kwesties aan te wijzen die tot dusverre niet voldoende bestudeerd

⁹ E. Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, Grand Rapids 2003³; B.D. Ehrman, *A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, New York/Oxford 2008⁴, p. 17-55.

¹⁰ Met als uitzonderingen de Hebreeuwse Bijbel en de Septuaginta zullen bronnen worden geraadpleegd uit de eerste twee eeuwen vóór onze jaartelling tot de vierde eeuw na het begin van de jaartelling. Het doel is niet om alle verwijzingen naar kussen in deze periode te omvatten, maar om een beeld te schetsen van betekenissen die “kussen” konden hebben in Paulus’ tijd en context. Teksten zijn door mijzelf vertaald tenzij anders wordt vermeld.

¹¹ F.W. Burnett, “Historiography”, in A.K.M. Adam (ed.), *Handbook of Postmodern Biblical Interpretation*, St. Louis 2000, p. 110.

¹² De context waarin de oproep werd geuit en de mogelijke intentie van de auteur komen afwisselend in deze studie naar voren en niet per se in de genoemde volgorde.

zijn. Mijn indruk dat meer studie naar dit onderwerp relevant is, wordt ondersteund door de volgende visie van S. Schroer op historisch onderzoek:

...There are [nevertheless] more or less plausible, conclusive or reliable reconstructions. There is both good and bad historical work and criteria exist to make a differentiation. The complete historical picture is never ‘objective’, but if it is to be credible it must incorporate as many of the pieces of the puzzle as possible, not just a few.¹³

Zoveel mogelijk van de puzzelstukjes dienen gecombineerd te worden om te komen tot een zo volledig mogelijke constructie. Hoewel er altijd stukjes van de puzzel zullen blijven ontbreken, zijn er in ieder geval wel stukjes toe te voegen aan de puzzel “wat de betekenis van de groet met de heilige kus zou kunnen zijn geweest”. Met name gedetailleerde aandacht voor thema’s die gerelateerd zijn aan de groet met de heilige kus waartoe Paulus oproept, kan een aanvulling betekenen op het onderzoek tot dusverre. Voorbeelden daarvan zijn de plaats van de oproep in de brieven, de relatie met Paulus’ gebruik van familiemetaforiek en de mogelijke verbinding met een hiërarchische setting.

Het laatste grote onderzoek naar kussen binnen het vroege christendom is gedaan door M.P. Penn die de resultaten publiceerde in verschillende artikelen en zijn monografie *Kissing Christians. Ritual and Community in the Late Ancient Church*.¹⁴ Later in dit hoofdstuk wordt Penns werk uitgebreid besproken. Naar aanleiding van het boek *Kissing Christians* hebben verschillende onderzoekers hun enthousiasme geuit over al hetgeen gezien, gedaan en bereikt is, maar ook hebben zij kritische kanttekeningen geplaatst. Men is van mening dat met name de uitleg van bronnenmateriaal te beperkt is en meer chronologisch van opzet zou mogen zijn. Twee voorbeelden hiervan die de wenselijkheid van een chronologisch historisch georiënteerd perspectief illustreren, luiden:

¹³ S. Schroer, “We will know each other by our Fruits: Feminist Exegesis and the Hermeneutics of Liberation”, in S. Schroer, S. Bietenhard (eds.), *Feminist Interpretation of the Bible and the Hermeneutics of Liberation*, Londen 2003, p. 8. De haakjes [] zijn toegevoegd, en staan niet in de originele tekst. Schroer spreekt over “reconstructions”, mijn voorkeur gaat uit naar “constructions” – zie eerder in dit hoofdstuk.

¹⁴ M.P. Penn, *Kissing Christians. Ritual and Community in the Late Ancient Church*, Philadelphia 2005. De artikelen van Penn worden later in dit hoofdstuk vermeld bij de bespreking van Penns werk.

Penn's thematic approach may frustrate a bit those who may wish for a more chronological study.¹⁵

Penn moves quickly through a dizzying array of Christian literary evidence. This book proceeds thematically rather than chronologically, leaving some provocative questions of historical change only partially explored.¹⁶

In deze studie zal het bronnenmateriaal zo veel mogelijk chronologisch worden gepresenteerd. Hierbij ligt de focus expliciet op de vraag naar de betekenis van de groet met de heilige kus waartoe Paulus oproept.¹⁷ De passages waarin Paulus oproept tot groeten met deze heilige kus worden in de nu volgende paragraaf in detail besproken.

1.2 Vier Paulijnse “kus”-passages

De vier passages waarin opgeroepen wordt tot een groet met de heilige kus hebben veel met elkaar gemeen. Ze zijn alle vier te vinden aan het einde van de brieven waarin ze voorkomen. In alle vier wordt dezelfde werkwoordvorm van ἀσπάζομαι gebruikt: een imperativus aoristus tweede persoon meervoud: “Groet!” Ἀσπάσασθε is de meest voorkomende groetvorm in de Paulijnse brieven. Opvallend is dat deze groet vooral in de brief aan de Romeinen te vinden is. Naast de passages in Romeinen wordt

¹⁵ G. Kalantzis in een recensie van *Kissing Christians* in *Catholic Historical Review* 93 nr. 4 (2007), p. 892.

¹⁶ J. Wright Knust in een recensie van *Kissing Christians* in *Church History* 75 nr. 3 (2006), p. 653. Zie ook: Candida Moss, in een recensie van *Kissing Christians* in *RBL* 3 (2010), geraadpleegd op 19 Mei 2010 via www.bookreviews.org: “The rapid survey of evidence does leave the reader curious about the development of kissing over time. There are places where the reader might wish for Penn’s analysis to go into greater depth. His analysis of the Apostolic Tradition seems somewhat cursory and understated when one could reasonably argue that the catechumen’s initiation into Christianity culminates in the performance of the kiss. Similarly, despite the heady array of evidence and sources, there is little sense of the way that kissing functions differently within specific groups. A sense of the idiosyncrasies and eccentricities of different communities and regions is lacking from the text, although this may be largely the byproduct of the book’s thematic, rather than chronological, arrangement. These historically minded concerns are not Penn’s stated task, however, and it seems unreasonable to demand them from him. One longs, however, for an appendix directing the reader to the primary evidence.” Zie eveneens L. Edward Phillips: “In several places, I found myself in disagreement with Penn’s interpretations of ancient texts”, in een recensie van *Kissing Christians* in *Spiritus. A Journal of Christian Spirituality*, vol. 6 nr. 2 (2006), p. 274.

¹⁷ Waar M.P. Penn, *Kissing Christians*, p. 18-19, juist grotendeels vanaf ziet vanwege de volgens hem weinig beschikbare data.

deze groetvorm slechts in vier andere verzen gebruikt, in: 1 Tes 5:26; 1 Kor 16:20; 2 Kor 13:12 en Fil 4:21.¹⁸ Verder hebben de vier passages waarin Paulus oproept tot een groet met de heilige kus gemeen dat gebruik gemaakt wordt van de combinatie ἐν φιλήματι ἁγίῳ.¹⁹ Het bijvoeglijk naamwoord en het zelfstandig naamwoord staan in de dativusmodus vanwege de gebruikte prepositie; de woorden hebben een instrumentele betekenis.²⁰ In de combinatie wordt geen lidwoord gebruikt, waarschijnlijk vanwege de combinatie met de prepositie ἐν.²¹

Opmerkelijk is nog dat het zelfstandig naamwoord φίλημα in de brieven van Paulus alleen in de betreffende vier passages voorkomt. Ook in andere geschriften van het Nieuwe Testament is deze term zelden te vinden – de passage in 1 Petr 5:14 is al genoemd, daarnaast kunnen slechts twee andere passages genoemd worden: Lc 7:45 en 22:48.²² Opvallend is ook het bijvoeglijk naamwoord ἅγιος. Paulus refereert echter niet alleen aan de kus als heilig, maar ook aan bijvoorbeeld de wet, de Geest en de Schriften. Paulus' gebruik van terminologie rond heiligheid en de betekenis daarvan komt uitgebreid terug in hoofdstuk twee.

De vier passages met de oproep tot de groet met de heilige kus hebben bovendien geleid tot de volgende discussiepunten. Regelmatig is, vanuit de veronderstelling dat hiervoor bepaalde aanwijzingen kunnen worden gevonden in de brieven, geopperd dat de groet met de heilige kus in Paulus' tijd onderdeel uitmaakte van een liturgische praktijk of een introductie vormde op een liturgisch moment.²³ Zoals bijvoorbeeld aan het einde van 1 Korintiërs, waar naast de oproep tot de groet met de heilige kus onder andere ook de spreuk “maranatha” staat, wat volgens sommige onderzoekers een liturgisch element zou kunnen zijn.²⁴ Andere exegeten menen dat niets

¹⁸ Dit is opgemerkt door J.A.D. Weima, *Neglected Endings. The Significance of the Pauline Letter Closings*, Sheffield 1994, p. 108-109.

¹⁹ In 2 Kor 13:12 is de volgorde ἐν ἁγίῳ φιλήματι.

²⁰ Zie ook F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 2001¹⁸, p. 157 en 178-179 en P.M. Hensels, *Nieuwtestamentisch Grieks. Een beknopte grammatica*, Bussum 2008, p. 231-232.

²¹ F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, p. 202 en 205-206.

²² Deze passages worden besproken in hoofdstuk 2.

²³ H.J. Klauck, *Herrenmahl und Hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief*, Münster 1982², p. 356; R.P. Martin, *2 Corinthians*, (Word Biblical Commentary), Waco 1986, p. 502.

²⁴ Bijvoorbeeld F.F. Bruce, *1 and 2 Thessalonians*, (WBC), Waco 1982, p. 134. Bij de bespreking van de eerste brief aan de Korintiërs zal hier verder op in gegaan worden.

in de brieven van Paulus zelf de hypothese ondersteunt dat de groet met de heilige kus in zijn tijd als een liturgisch element functioneerde.²⁵

De vraag naar de oorsprong van de groet met de heilige kus binnen het christendom komt eveneens vaak naar voren en wordt verschillend beantwoord. Sommige exegeten veronderstellen dat Paulus de handeling waarschijnlijk in zijn gemeenten introduceerde,²⁶ maar anderen merken op dat het gebruik om elkaar te begroeten met de heilige kus door Paulus als bekend verondersteld wordt.²⁷ Ook zijn er onderzoekers die menen dat de oorsprong van deze begroeting in de kring van mensen rond Jezus moet worden gezocht. De kus die Judas aan Jezus geeft, zou een voorbeeld zijn van een kus die men gewend was elkaar te geven in deze groep.²⁸ Op al deze punten wordt later nader ingegaan. Dat er naast de overeenkomsten ook verschillen tussen de vier passages aan te wijzen zijn, zal hieronder in de bespreking van de afzonderlijke passages naar voren komen.

1 Tessalonicenzen

In Paulus' tijd was Tessalonica een welvarende stad, gesitueerd in de buurt van een handelsroute en zelf beschikkend over een haven. Paulus' verkondiging lijkt vooral gericht te zijn geweest op de armere bevolking in de stad, hetgeen onder andere af te leiden valt uit 2 Kor 8:2 waar Paulus spreekt over de gulheid van de armere gemeenten in Macedonië en uit 1 Tes 4:11 waar Paulus spreekt over "met uw handen [te] werken".²⁹ Kenmerkend voor de brief is ten eerste dat de gelovigen blijkbaar in de verwachting leefden van een ophanden zijnde "parousia" en er prangende vragen opkwamen over het uitblijven daarvan, en ten tweede dat in deze eerste brief aan de Tessalonicenzen Paulus niet eenmaal een passage uit de Schriften

²⁵ Zoals A.J. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, (The Anchor Bible), New York 2000, p. 341-342; W.F. Orr, J.A. Walther, *1 Corinthians*, (The Anchor Bible), New York 1976, p. 365 en J.M. Scott, *2 Corinthians*, (New International Biblical Commentary), Peabody 2003³, p. 263-264.

²⁶ A.J. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, p. 341-342; T. Holtz, *Der Erste Brief an die Thessalonicher*, (Evangelisch-Katholischer Kommentar), Zürich 1986, p. 272.

²⁷ W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, vol. 4 (EKK), Neukirchen/Vluyn 2001, p. 468 en p. 469 n. 247.

²⁸ Vgl. G. Stählin, "φύλω κτλ.", G. Friedrich (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 9, Stuttgart 1970, p. 140 en n. 246.

²⁹ In de betekenis van: met je eigen handen de kost verdienen; B.J. Lietaert Peerbolte, "Wachten op Jezus. De gemeente van Tessalonica", in J. Delobel, H.J. De Jonge (eds.), *Vroegchristelijke gemeenten. Tussen werkelijkheid en ideaal*, Kampen 2001, p. 16 en p. 19.

van Israël citeert. Hieruit lijkt te kunnen worden afgeleid dat zijn publiek niet met deze verhalen bekend was.³⁰

De eerste Tessalonicenzenbrief is chronologisch gezien de eerste brief waarin over een kus wordt gesproken: Ἀσπάσασθε τοὺς ἀδελφοὺς πάντας ἐν φιλήματι ἁγίῳ (5:26). Dit is interessant om op te merken, omdat, zoals eerder vermeld, de andere drie passages met een oproep tot de groet met de heilige kus enigszins anders zijn geformuleerd. Daar ontbreekt τοὺς ἀδελφοὺς πάντας, en wordt het Griekse ἀλλήλους gebruikt. De vraag is hoe dit verschil in formulering kan worden geïnterpreteerd. Er is geopperd dat τοὺς ἀδελφοὺς πάντας wellicht een empathischer lading had dan ἀλλήλους. Als er spanningen waren in de gemeente konden deze misschien opgelost worden door een heilige kus uit te wisselen waarvan niemand uitgesloten was.³¹ Ook is overgewogen of de oproep tot een groet met heilige kus uitsluitend gericht werd tot leiders van de gemeente (die in 1 Tes 5:12 genoemd worden), maar meestal wordt toch verondersteld dat de oproep aan “allen” is gericht.³² Hoewel regelmatig τοὺς ἀδελφοὺς πάντας en ἀλλήλους als equivalenten van elkaar worden gezien, is bijvoorbeeld A.J. Malherbe van mening dat dit in het geval van de passage in 1 Tessalonicenzen problematisch is.³³ Hij merkt op dat in vers 27 πᾶσιν τοῖς ἀδελφοῖς wordt gebruikt waar het niet de betekenis “elkaar” kan hebben.³⁴ Malherbe heeft de indruk dat Paulus zich richt tot een bredere kring dan alleen de primaire ontvangers van de brief. Een aanwijzing daarvoor is dat Paulus uitdrukkelijk aan de gemeente van Tessalonica vraagt om zijn groeten over te brengen aan alle broeders (en zusters). Malherbe veronderstelt dat dit vroege christenen in de omgeving van Tessalonica betreft die tot bekering zijn gekomen door Paulus’ eigen bekeerlingen nadat hij zelf de stad had verlaten. De groet met de heilige kus zou de band tussen deze twee groepen christenen versterken.³⁵ Deze visie van Malherbe lijkt een overinterpretatie. Hoewel het vocabulaire inderdaad anders is (τοὺς ἀδελφοὺς πάντας en ἀλλήλους), duidt dit mijns inziens een terminologisch verschil aan in Paulus’ formulering zonder noodzakelijk verschil in betekenis. Ik kom hierop terug in paragraaf 2.1.

³⁰ B.J. Lietaert Peerbolte, “Wachten op Jezus. De gemeente van Tessalonica”, p. 20.

³¹ F.F. Bruce, *1 and 2 Thessalonians*, p. 135.

³² F.F. Bruce, *1 and 2 Thessalonians*, p. 135.

³³ A.J. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, p. 341.

³⁴ Naar mijn mening lijkt “elkaar” als overdrachtelijke betekenis niet onmogelijk; het is een aansporing om de brief toch echt aan allen voor te lezen! Maar een meer letterlijke vertaling verdient wel de voorkeur.

³⁵ A.J. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, p. 341-342.

De uitdrukking τὸς ἀδελφοὺς πάντας roept een volgende vraag op, namelijk hoe dit vertaald moet worden. Heeft Paulus met τὸς ἀδελφούς uitsluitend mannen voor ogen (exclusief masculinum) of moeten zowel mannen als vrouwen zich aangesproken weten (inclusief masculinum)? Volgens R. Aasgaard kon Paulus wanneer hij ἀδελφοί gebruikt mannen en vrouwen bedoelen.³⁶ Hij wijst op drie verschillende moderne positiebepalingen ten aanzien van Paulus' gebruik van vormen van ἀδελφοί:

1. Paulus bedoelt uitsluitend mannen telkens als hij ἀδελφοί gebruikt (de positie van L. Fatum);
2. Paulus bedoelt mannen en vrouwen (de positie van K. Schäfer);
3. Paulus bedoelt mannen en vrouwen, maar er zijn enkele uitzonderingen (de positie van E. Schüssler Fiorenza).³⁷

Wanneer het geheel van Paulus' brieven in oenschouw wordt genomen, blijkt dat vrouwen in ieder geval een rol speelden binnen de gemeenschappen waarmee Paulus communiceert. Uit Romeinen 16 blijkt bovendien dat Paulus zich in zijn brieven tot mannen en vrouwen kon richten: in de lijst met groeten worden een aantal vrouwen bij name genoemd. Het lijkt daarom uitgesloten dat wanneer Paulus in Rom 16:16 oproept om elkaar te groeten met de heilige kus, hij op dat moment opeens alleen mannen aanspreekt en geen vrouwen binnen de gemeente.³⁸ Wanneer de oproepen in Rom 16:16 en 1 Tes 5:26 worden opgevat als inhoudelijk vergelijkbaar, dan kan geconcludeerd worden dat ook τὸς ἀδελφοὺς πάντας in 1 Tes 5:26 niet uitsluitend tot mannen is gericht, maar tot mannen én vrouwen.

Enkele andere elementen in de afsluiting van de eerste brief aan de Tessalonicenzen als geheel die om aandacht vragen omdat zij afwijken van de andere afsluitingen van brieven in het Nieuwe Testament zijn, bijvoorbeeld, de oproep tot gebed voor Paulus en zijn medewerkers zelf in 1

³⁶ R. Aasgaard, *'My Beloved Brothers and Sisters!' Christian Siblingship in Paul*, Londen/New York 2004. Zie ook P. Trebilco, *Self-designations and Group Identity in the New Testament*, Cambridge 2012, p. 24: "ἀδελφοί could be used in the wider context to refer to both men and women; that Paul generally uses ἀδελφοί inclusively is shown by a range of verses."

³⁷ L. Fatum, "Brotherhood in Christ: a Gender Hermeneutical Reading of 1 Thessalonians", in H. Moxnes (ed.), *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor*, Londen 1997, p. 183-197, K. Schäfer, *Gemeinde als 'Bruderschaft'. Ein Beitrag zum Kirchenverständnis des Paulus*, Frankfurt am Main 1989, E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York 1983. R. Aasgaard, *'My Beloved Brothers and Sisters!' Christian Siblingship in Paul*, p. 7 n. 13.

³⁸ In dit vers komt het woord ἀδελφοί niet voor.

Tes 5:25,³⁹ en daarnaast de bezwering van Paulus om de brief voor te lezen aan alle broeders (en zusters) (5:27) – in geen enkele andere brief komt een vergelijkbare oproep voor.⁴⁰ De verklaring dat een deel van de gemeente de brief voor zichzelf zou willen houden, moet worden afgewezen omdat nergens in de brief sprake is van spanningen in de gemeente die daarop wijzen. Aangezien de inhoud van een brief op verschillende manieren gecommuniceerd kan worden, lijkt Paulus te willen benadrukken dat deze brief daadwerkelijk aan alle gemeenteleden voorgelezen moet worden.⁴¹ Ook kan Paulus het voorlezen simpelweg benadrukt hebben omdat in die tijd niet iedereen zelf kon lezen.⁴² Soms wordt deze oproep ook aangegrepen om te concluderen dat, omdat de brief tijdens de bijeenkomsten zou zijn voorgelezen, de groet met de heilige kus dus in die bijeenkomst is uitgewisseld.⁴³ Het is zeker mogelijk dat de groet met de heilige kus inderdaad tijdens samenkomsten van de gemeente is uitgewisseld, maar dit kan niet worden afgeleid uit de oproep in vers 27. In dit vers staat niet dat de brief uitsluitend tijdens de samenkomst van de gemeente moet worden voorgelezen. Het is goed denkbaar dat ook op andere momenten een brief gedeeld kon worden. Uit de brieven van Paulus kan evenmin worden afgeleid dat de uitwisseling van de groet met de heilige kus gebonden was aan een specifieke gelegenheid, zoals de voorlezing van een brief of een samenkomst van de gemeente.⁴⁴

Een laatste opvallend afwijkend element is dat er, anders dan in bijna alle andere brieven van Paulus, geen groeten van anderen aan de gemeente in Tessalonica worden overgebracht.⁴⁵ Hieruit zou kunnen worden afgeleid

³⁹ Misschien enigszins vergelijkbaar is Kol 4:3, alleen staat dit vers niet in de eigenlijke briefsluiting. T. Holtz, *Der Erste Brief an die Thessalonicher*, p. 270.

⁴⁰ Alleen Kol 4:16 komt enigszins in de buurt.

⁴¹ T. Holtz, *Der Erste Brief an die Thessalonicher*, p. 274. P.G. Müller wijst op Paulus' belang dat alle gemeenteleden de brief horen, P.G. Müller, *Der Erste und Zweite Brief an die Thessalonicher*, (Regensburger Neues Testament), Regensburg 2001, p. 220.

⁴² E. Verhoef, *Tessalonicenzen. Een praktische bijbelverklaring*, (Tekst & Toelichting), Kampen 1995, p. 77.

⁴³ K-M. Hofmann, *Philema hagion*, Gütersloh 1938, p. 24.

⁴⁴ De vraag of deze groet wellicht alleen was voorbehouden aan navolgers van Christus zal aan de orde komen in het tweede hoofdstuk.

⁴⁵ Dit is ook het geval in de (deutero-Paulijnse) tweede brief aan de Tessalonicenzen en in de brief aan de Galaten, maar in deze laatstgenoemde brief komen überhaupt geen groeten voor. T. Holtz, *Der Erste Brief an die Thessalonicher*, p. 270.

dat Paulus ten tijde van het schrijven van de eerste brief aan de Tessalonicenzen nog aan het begin van zijn zendingsarbeid stond.⁴⁶

Tenslotte moet nog worden opgemerkt dat Paulus 1 Tessalonicenzen afsluit met de genadewens Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μεθ' ὑμῶν. Deze wens vervangt de conventionele Griekse groet om een brief af te sluiten [ἔρρωσο, ἔρρωσθε].⁴⁷

1 Korintiërs

De eerste brief aan de Korintiërs maakt deel uit van een reeks brieven die uitgewisseld zijn tussen Paulus en de gemeente in Korinte. 1 Korintiërs is in ieder geval niet de eerste brief in deze correspondentie, zoals blijkt uit 1 Kor 5:9 en 1 Kor 7:1.⁴⁸ De stad Korinte werd in 146 v. Chr. door Romeinse legers ingenomen en totaal verwoest. Gezien de strategische waarde van een Romeins bolwerk aan de Isthmus, besloot Julius Caesar in 44 v. Chr. om op die plaats een Romeinse kolonie te stichten. De stad werd herbouwd en kwam opnieuw tot bloei. Aanvankelijk werd zij bewoond door kolonisten – voornamelijk “vrijgelatenen” – uit Rome en andere Italiaanse plaatsen. De opbloeiende handel en welvaart trokken spoedig mensen aan uit andere windstreken, waaronder joden die tezamen een niet onbelangrijke joodse gemeenschap vormden. Zo was de bevolking van Korinte in verschillende opzichten gemengd. Inherent aan deze verscheidenheid was religieus pluralisme: “oude” Griekse en Romeinse religies, mysterie-godsdiensten en nationaal gebonden godsdiensten, zoals de joodse godsdienst.⁴⁹ De gemeenschap waar Paulus mee communiceerde leefde te midden van dit religieuze pluralisme.

⁴⁶ T. Holtz, *Der Erste Brief an die Thessalonicher*, p. 271: “...und noch keine handlungs- und kommunikationsfähige Gemeinde gegründet hat.”

⁴⁷ T. Holtz, *Der Erste Brief an die Thessalonicher*, p. 275. De genadewens in deze brief is verwant aan Rom 16:20 en 2 Tes 3:18. Het meest afwijkend is de genadewens in 1 Kor 16:23 e.v., omdat die uitgebreider is. Volgens Holtz duidt dit aan dat het mogelijk was te variëren met de slotwens: “Es ist aufschlußreich, daß Hebr. 13,25 und Offb 22,21 dem paulinischen Gruß genau folgen, während 1 Petrus 5,14 (und 3 Joh 15) mit dem Friedensgruß einen eigenen, wohl durch jüdische Gepflogenheit bestimmten Weg gehen.”

⁴⁸ 1 Kor 5:9: “Ik schreef u in mijn brief dat u niet moet verkeren met mensen die zich aan ontucht schuldig maken.”; 1 Kor 7:1: “Over de dingen waarover u hebt geschreven...”, H. Conzelmann, A. Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, Göttingen 2004¹⁴, p. 259 en p. 263.

⁴⁹ M.L. Soards, *1 Corinthians*, (NIBC), Peabody 2004², p. 4-5. Zie ook H. Hollander, “Een verdeelde gemeente. De christelijke gemeente in Korinte volgens de eerste brief aan de Korintiërs”, in J. Delobel, H.J. De Jonge (eds.), *Vroegchristelijke gemeenten*, p. 41-42.

Paulus schreef de eerste brief aan de Korintiërs waarschijnlijk tussen 53 en 55 n. Chr. vanuit Efeze.⁵⁰ In zijn brief laat hij onder meer weten dat hij zich bezighoudt met de inzameling van geld voor de gemeente in Jeruzalem en dat hij dat geld graag zelf naar Jeruzalem wil brengen. Andere onderwerpen die in de brief aan de orde komen, zijn bijvoorbeeld het huwelijk, het eten van voedsel dat gewijd is aan heidense goden, het aanwenden van spirituele gaven ten dienste van elkaar, en gedragingen tijdens samenkomsten. Paulus was, zowel door zijn eigen bezoek als door een brief van gemeenteleden die hij ontving na zijn vertrek uit Korinte, op de hoogte van problemen waarmee de Korintische gemeente kampte.

Met name het einde van deze eerste brief aan de Korintiërs heeft gezorgd voor veel speculatie over de betekenis van de groet met de heilige kus in relatie tot de viering van de maaltijd van de Heer. Vooral 1 Kor 16:22 speelt daarbij een grote rol: “Wie de Heer niet liefheeft, hij zij vervloekt. Maranatha!” In het bijzonder vanwege de aanwezigheid van zowel *anathema*, de maranathaspreuk en de oproep tot de groet met de heilige kus hebben exegeten zich afgevraagd in hoeverre het einde van deze brief als een inleiding moet worden gezien op de maaltijd: “At the end of 1 Cor (16: 20-22) the direction ‘to greet one another with a holy kiss’ is followed by the quotation of some words from the eucharistic service,”⁵¹ en “May we conclude that the epistle was read at the community meal? Is the latter opened or closed with the φίλημα, ‘kiss’?”⁵² Anderen hebben deze verbinding tussen de oproep tot groeten met de heilige kus en de viering van de maaltijd afgewezen omdat daarvoor de brief zelf te weinig bewijs biedt.⁵³ Bij deze laatste opvatting wordt in deze studie aangesloten omdat inderdaad niet aantoonbaar is dat er, in de tijd waarin Paulus oproept tot groeten met een kus, een verband bestond tussen de kus en een maaltijdsetting.

Paulus laat verschillende groeten klinken aan het einde van de brief (1 Kor 16:19-20): “De gemeenten van Asia laten u groeten. Veel groeten in de Heer, van Aquila en Prisca en van de gemeente bij hen aan huis. Alle

⁵⁰ M.L. Soards, *1 Corinthians*, p. 3; H. Conzelmann, A. Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, p. 267, dateren de brief in 54-55 n. Chr.

⁵¹ F.F. Bruce, *1 and 2 Thessalonians*, p. 134.

⁵² H. Conzelmann, *1 Corinthians*, (Hermeneia), Philadelphia 1975. Zie ook de genuanceerde overweging van H.J. Klauck die vermoedt dat in het einde van de eerste Korintebrief liturgische elementen zijn opgenomen. Ook merkt hij op: “Ein liturgisch-sakraler Charakter des heiligen Kusses scheint für Paulus und seine Gemeinde plausibler als das Gegenteil...”, H.J. Klauck, *Herrenmahl und Hellenistischer Kult*, p. 356.

⁵³ W.F. Orr, J.A. Walther, *1 Corinthians*, p. 365: “It may have had a place in first-century liturgy, but there is no evidence for this.”

broeders (en zusters) groeten u. Groet elkaar met de heilige kus.” En, “Deze groet schrijf ik met eigen hand.” Daarna volgen nog de eerder geciteerde vermaning in vers 22, en de genadewens: “De genade van de Heer Jezus is met u, en mijn liefde is met u allen in Christus Jezus”.⁵⁴

2 Korintiërs

De tweede brief aan de Korintiërs is wellicht de vierde brief die Paulus aan de Korintiërs schreef.⁵⁵ In 1 Kor 5:9 refereert Paulus al aan een door hem geschreven brief, dan is er 1 Korintiërs zelf en in 2 Kor 2:3 schrijft Paulus eveneens over een brief die hij eerder schreef. Deze laatste brief schreef hij na een teleurstellend bezoek aan Korinte, een bezoek waarin waarschijnlijk zijn autoriteit als apostel ter discussie stond.⁵⁶ Later hoort Paulus via Titus dat de mensen in Korinte tot inkeer zijn gekomen (2 Kor 7:5-7 en 13-16) en op dat nieuws reageert hij met het schrijven van de tweede brief aan de Korintiërs.⁵⁷ Uit deze brief blijkt duidelijk dat nog niet alle problemen zijn opgelost. De brief verschaft niet veel specifieke informatie over de gemeenschap in Korinte. Daarvoor is men aangewezen op de eerste brief aan de Korintiërs.⁵⁸

Eerder is al vermeld dat in 2 Korintiërs de woordvolgorde van de oproep tot de groet met de heilige kus enigszins anders is dan in de andere drie passages: het bijvoeglijk naamwoord en zelfstandig naamwoord zijn van plaats verwisseld. Dit roept de vraag op of er met deze volgorde wellicht bewust meer nadruk op het bijvoeglijk naamwoord “heilig” gelegd is. Een mogelijk verschil in nadruk kan niet worden afgeleid uit de andere woordvolgorde, omdat bij zelfstandig naamwoorden zonder lidwoord het

⁵⁴ 1 Kor 16:23-24.

⁵⁵ Ik kies hier bewust voor “wellicht”, omdat er verschillende hypotheses bestaan over de eenheid van 2 Korintiërs. Er wordt gedacht dat deze brief is samengesteld uit delen van verschillende brieven van Paulus. In deze studie echter wordt 2 Korintiërs behandeld als één brief. Zie ook P. Arzt-Grabner, *2. Korinther*, (Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament), Göttingen 2014, p. 148: “Der 2Kor ist mit größter Wahrscheinlichkeit von einem hier sehr emotional und seelsorglich engagiert agierenden Paulus bereits in ursprünglicher Einheitlichkeit verfasst und von der Gemeinde in Korinth auch so empfangen und gelesen worden.”

⁵⁶ R. Bieringer, “Een zelfbewuste gemeente. De Christelijke gemeente in Korinte volgens de Tweede Brief aan de Korintiërs”, in J. Delobel, H.J. De Jonge (eds.), *Vroegchristelijke gemeenten*, p. 55.

⁵⁷ J.M. Scott, *2 Corinthians*, p. 2-3.

⁵⁸ R. Bieringer, “Een zelfbewuste gemeente. De Christelijke gemeente in Korinte volgens de Tweede Brief aan de Korintiërs”, p. 60.

bijvoeglijk naamwoord vóór of na het zelfstandig naamwoord kan worden geplaatst zonder dat er een verschil in betekenis optreedt.⁵⁹

De oproep tot de groet met de heilige kus wordt in deze brief omlijst door aan de ene kant de vermaning van Paulus om de vrede te bewaren en eensgezind te zijn (vers 11) en aan de andere kant de zegen van de Heer Jezus Christus (vers 13). In 13:12 volgt na de oproep tot de groet met de heilige kus nog slechts: “U groeten alle heiligen”; andere groeten komen aan het slot van deze brief niet voor.

Romeinen

De brief aan de Romeinen is waarschijnlijk geschreven omstreeks het jaar 56 in Korinte. De gemeente in Rome werd niet door Paulus zelf gesticht, maar in de brief laat hij weten dat hij deze gemeenschap graag wil bezoeken.⁶⁰ Daaraan voorafgaand wil hij echter eerst naar Jeruzalem reizen.

In deze brief staat de oproep tot de groet met de heilige kus in hoofdstuk 16:16. In vergelijking met de andere drie brieven waarin deze groet voorkomt, valt op dat er na de oproep nog zeven verzen volgen vóór het einde van de brief. In de andere drie brieven volgen er niet meer dan één tot vier verzen.⁶¹ Een ander afwijkend element in vergelijking met de andere brieven is de lange lijst met groeten in Romeinen.⁶²

Sommige exegeten zijn van mening dat het zestiende hoofdstuk als een aparte brief moet worden beschouwd.⁶³ Argumenten die voor deze visie naar voren gebracht worden, zijn dat hoofdstuk 16 te abrupt volgt na vers

⁵⁹ P.M. Hensels, *Nieuwtestamentisch Grieks. Een beknopte grammatica*, p. 51.

⁶⁰ Een gemeenschap die bestaan kan hebben uit verschillende huisgemeenten, zie J.D.G. Dunn, *Christianity in the Making. Beginning from Jerusalem*, Michigan 2009, p. 870 en in het bijzonder n. 55.

⁶¹ Ik beschouw vers 23 als het einde van de brief, en veronderstel dat de verzen 25-27, de doxologie, in een later stadium zijn toegevoegd. Zo formuleert Paulus op geen enkele andere plek een dergelijke lange doxologie, en het gebruik ervan om een brief af te sluiten zou afwijken van Paulus' gebruikelijke stijl. Het is onzeker door wie de doxologie is toegevoegd en wanneer. Een goed overzicht van deze kwestie biedt J.A. Fitzmyer, *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*, (The Anchor Bible), New York 1993, p. 42-67 en p. 753. Zie ook J.D.G. Dunn, *Romans 9-16*, (WBC), Dallas 1988, p. 913.

⁶² R. Jewett, *Romans*, (Hermeneia), Minneapolis 2007, p. 951, merkt hierover op: “The combination of greetings to so large a number of persons and the use of the second person plural form in Romans is unparalleled, contributing to the establishment of a precedent that popularizes greetings in subsequent Christian letters.”

⁶³ T.W. Manson, “St Paul's Letter to the Romans- and Others”, in *Studies in the Gospels and Epistles*, Manchester 1962. Zie J.D.G. Dunn, *Romans 9-16*, p. 884-885.

15:33 dat als een gebruikelijke Paulijnse concluderende zegen gelezen kan worden. Ook lijkt hoofdstuk 16 een eigen karakter te hebben. In de teksttraditie bestaan bovendien verschillende volgordes voor de hoofdstukken van Romeinen. Zo biedt Papyrus 46 een volgorde waarin hoofdstuk 16:1-23 secundair lijkt te zijn, en toegevoegd is aan een vorm van Romeinen die uit vijftien hoofdstukken bestond, plus de doxologie. Daarnaast refereren vroege kerkvaders, zoals Irenaeus, Tertullianus en Cyprianus, noch aan het vijftiende noch aan het zestiende hoofdstuk, en ten slotte kan het zestiende hoofdstuk worden opgevat als een zelfstandige aanbevelingsbrief.⁶⁴ Ondanks deze argumenten voor het zestiende hoofdstuk van Romeinen als een zelfstandige brief kan ook goed verdedigd worden dat de brief aan de Romeinen als een geheel beschouwd moet worden, dus inclusief hoofdstuk 16 (zonder doxologie). Ook deze visie wordt met diverse argumenten onderbouwd. Enkele daarvan zijn dat het niet overtuigend is om 16:1-23 als een zelfstandige brief van Paulus op te vatten, gezien het feit dat die brief dan anders zou zijn dan alle andere brieven van Paulus; dat het woord *δέ* in 16:1 een verbinding aanduidt met het voorafgaande; en tenslotte kan niet onopgemerkt blijven dat Paulus al zijn brieven met een genadezegen besluit die ook voorkomt in 16:20.⁶⁵ Ook in dit onderzoek wordt hoofdstuk 16 opgevat als onderdeel van de brief aan de Romeinen.

Het is intrigerend dat Paulus ook in deze brief oproept tot de groet met de heilige kus. Hij heeft de gemeente waaraan de brief is gericht immers niet zelf gesticht en haar ook nog niet bezocht. Hoe is het te verklaren dat hij ook deze gemeente zonder enige uitleg kan oproepen tot de groet met de heilige kus en er dus vanuit lijkt te kunnen gaan dat zijn lezerspubliek begrijpt wat hij daarmee bedoelt?

Voor een antwoord op deze vraag zoom ik nogmaals in op de uitgebreide reeks groeten. De oproep tot de groet met de heilige kus wordt omringd door aan de ene kant de vraag om allerlei personen – die bij name genoemd worden – te groeten, en aan de andere kant brengt Paulus groeten over van alle gemeenten in Christus. Hierna laat Paulus nog een vermaning klinken (16:17-18), geeft uiting aan lof vanwege gehoorzaamheid aan het evangelie (16:19) en spreekt de genadewens uit (16:20). Enigszins onverwacht volgen dan opnieuw een aantal groeten (16:21-23), maar dit zijn

⁶⁴ J.A. Fitzmyer, *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 58.

⁶⁵ J.D.G. Dunn, *Romans 9-16*, p. 884. Zie ook J.D.G. Dunn, *Romans 1-8*, (WBC), Dallas 1988, p. lx.

– in tegenstelling tot de groeten voorafgaand aan vers 16 – geen groeten van Paulus aan de Romeinse gemeente, maar juist van mensen die blijkbaar bij Paulus zijn, zoals zijn medewerker Timoteüs.

Paulus' opvallend lange lijst met groeten moet worden gezien in het licht van het doel dat hij met de brief voor ogen heeft: de voorbereiding van zijn volgende missionaire stap. De brief is in die zin op te vatten als een ambassadeur van zijn theologie en Febe is degene die deze brief mag overbrengen (16:1). Zijn missie in het Oosten zit erop (zie 15:19-29), hij heeft zijn boodschap daar in veel gemeenten verkondigd en hij wil nu het evangelie ook in het Westen gaan verkondigen en met name naar Spanje reizen.⁶⁶ In de lijst met groeten worden diverse mensen genoemd die Paulus kent of lijkt te kennen, zoals Prisca en Aquila en Andronikus en Junia,⁶⁷ mensen die Paulus wellicht in de toekomst bij die missie naar Spanje van dienst kunnen zijn.⁶⁸ Van deze mensen – bekenden, medewerkers, waaronder Febe – nu kon verwacht worden dat zij al vertrouwd waren met de groet met een heilige kus, zoals ze ook met andere gebruiken en gewoonten van Paulus bekend geweest zullen zijn. Zij zijn in staat geweest om de groet toe te lichten.⁶⁹ Van daaruit bezien, is het wellicht minder verwonderlijk dat Paulus tot de groet met de heilige kus oproept in een brief aan een gemeente die hij niet zelf had gesticht noch bezocht.

⁶⁶ A. Merz, "Im Auftrag der Gemeinde von Kenchreä: Phoebe als Wegbereiterin der Spanienmission", in B. Becking, J.A. Wagenaar, M.C.A. Korpel (eds.), *Tussen Caïro en Jeruzalem*, Utrecht 2006, p. 92-93; A. Merz, "Phöbe, Diakon(in) der Gemeinde von Kenchreä – eine wichtige Mitstreiterin des Paulus neu entdeckt", in A.M. von Hauff (ed.), *Frauen gestalten Diakonie. Von der biblischen Zeit bis zum Pietismus*, Stuttgart 2007, p. 135. Zie ook D. Moo, *The Epistle to the Romans*, (The New International Commentary on the New Testament), Michigan 1996, p. 917-918; U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, vol. 3 (EKK), Zürich 1982, p. 133.

⁶⁷ Voor Prisca en Aquila zie ook 1 Kor 16:19.

⁶⁸ A. Merz, "Im Auftrag der Gemeinde von Kenchreä: Phoebe als Wegbereiterin der Spanienmission", p. 93.

⁶⁹ P. Lampe, *From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the first two centuries*, Londen 2003, p. 156, wijst erop dat Paulus door het groeten van wederzijdse bekenden ook vertrouwen probeert op te bouwen: "Precisely because Paul does not know the Roman Christian community as a whole, he asks this community to greet all his acquaintances in Rome. In this way they serve as references for him. He shows the community that he is already personally bound to them through many common friends. This builds trust."

1.3 De brieven die geen oproep tot de groet met de heilige kus bevatten

Al eerder kwam de vraag naar voren waarom Paulus in vier van zijn onbetwiste brieven oproept tot de groet met de heilige kus en niet in alle zeven? Daarbij kan de vraag worden gesteld waarom in de afsluitingen van de deuterio-Paulijnse en andere nieuwtestamentische brieven evenmin een oproep tot de groet met de heilige kus voorkomt.

Door diverse onderzoekers is geopperd dat aan het einde van de brief aan de Filippenzen de kus weliswaar niet genoemd wordt, maar wel het idee van een kus naar voren komt.⁷⁰ Te denken valt dan aan Fil 4:21: Ἀσπάσασθε πάντα ἅγιον ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ / “Groet iedere heilige in Christus Jezus”. Hoewel de overeenkomsten in vocabulaire duidelijk zijn aan te wijzen, is het ook evident dat een kus als term niet voorkomt en de passage ook zonder het idee van een kus een heldere betekenis heeft.⁷¹

Ook de brief aan de Galaten bevat geen oproep tot een groet met de heilige kus. Sommige exegeten, waaronder J. Weima, hebben de these ontwikkeld dat de oproep tot de groet met de heilige kus alleen voorkomt in brieven waarin conflicten een belangrijke rol spelen.⁷² Dit is een interessante theorie in relatie tot de brief aan de Galaten, aangezien in deze brief inderdaad veel aandacht is voor conflicten. Aan het eind van de brief aan de Galaten worden echter helemaal geen groeten genoemd, alleen een zegen (Gal 6:18). Op de brief aan de Galaten is de voorgestelde these dus in ieder geval niet van toepassing. Daarnaast is ook voor andere brieven de stelling niet overtuigend, want in bijvoorbeeld de eerste brief aan de Tessalonicenzen wordt wel tot een groet met de heilige kus opgeroepen terwijl conflicten er juist geen rol in lijken te spelen.⁷³ Kortom, Weima's visie dat de oproep tot de groet met de heilige kus “echoes the concern

⁷⁰ H. Gamble, *The Textual History of the Letter to the Romans*, Michigan 1977, p. 75 n. 88: “The question may be raised, in view of Paul’s use of this verb for greeting ..., whether Phil 4:21a might be a request for the exchange of the kiss, even though this is not specified. This is the only place outside the requests for the exchange of the kiss where the imperatival verb is used with a general object.”

⁷¹ Ook J.A.D. Weima, *Neglected Endings*, p. 112, is dezelfde mening toegedaan: “...it deviates substantially from the rather constant pattern of the ‘kiss greeting’ found elsewhere. Furthermore, the exhortation can stand on its own as a simple request for the readers to greet one another.”

⁷² J.A.D. Weima, *Neglected Endings*, p. 153.

⁷³ Ook voor de brief aan de Romeinen is Weima's stelling niet geheel overtuigend. Uit Romeinen 14 en 15 blijkt weliswaar dat er conflicten spelen tussen de gelovigen, maar deze kwesties lijken niet op de voorgrond te staan in het zestiende hoofdstuk van de brief waarvan de oproep tot de kus een onderdeel uitmaakt.

expressed in the rest of the letter closing and challenges the readers to greet each other in a manner that publicly testifies to the forgiveness and reconciliation that ought to characterize their relations with each other” overtuigt onvoldoende.⁷⁴

De brief aan Filemon bevat evenmin een oproep tot een groet met de heilige kus. De afwezigheid van deze groet wordt vaak verbonden met het feit dat de brief in eerste instantie gericht lijkt te zijn aan een individu en pas in tweede instantie aan een gemeenschap. In het eerste vers wordt eerst Filemon, de geliefde medewerker, genoemd en meteen daarna worden in vers twee Apfia, Archippus en de gemeente die bij Filemon thuis bijeenkomt aangesproken. Uit het vervolg van de brief wordt al snel helder dat Paulus in de eerste plaats met Filemon communiceert, zoals bijvoorbeeld duidelijk blijkt uit vers 20: καὶ ἀδελφέ / “kom, broeder”.

Er is geen duidelijk antwoord te geven op de vraag waarom in de deuter-Paulijnse literatuur en andere brieven in het Nieuwe Testament geen oproep tot de groet met de heilige kus voorkomt.⁷⁵ Wel zijn er opvallende raakvlakken aan te wijzen in de afsluitingen van de brief aan Titus en de derde brief van Johannes. In het laatste vers van de brief aan Titus valt te lezen: ἄσπασαι τοὺς φιλοῦντας ἡμᾶς ἐν πίστει / “Groet hen die ons liefhebben in geloof” (3:15) en 3 Joh 15: ἀσπάζου τοὺς φίλους κατ’ ὄνομα / “Groet de vrienden met naam”. Dit zijn de enige passages in het Nieuwe Testament die inderdaad enige verwantschap tonen met de groet met de heilige kus waartoe Paulus oproept (naast 1 Petr 5:14). In beide passages is namelijk gebruik gemaakt van een vorm van φιλέω in combinatie met ἀσπάζομαι. De groet aan vrienden komt overigens vaker voor aan het einde van brieven ten tijde van Paulus, terwijl dat moeilijker aanwijsbaar is voor de groet met een kus. Hier kom ik op terug in het tweede hoofdstuk.

1.4 Recapitulatie: Vier passages “Groet ... met de heilige kus”

Vier passages in brieven van Paulus maken duidelijk dat de oproep tot de groet met de heilige kus in verschillende gemeenten heeft geklonken. De oproep was noch eenmalig noch verbonden met één gemeente of één locatie, maar gold in diverse contexten en op verschillende momenten in de tijd. Dit

⁷⁴ J.A.D. Weima, “Sincerely, Paul: The Significance of the Pauline Letter Closings”, in S.E. Porter, S.A. Adams (eds.), *Paul and the Ancient Letter Form*, Leiden/Boston 2010, p. 332. Ook W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, vol. 4, p. 469 n. 247, is allerminst overtuigd: “Erst recht verfehlt ist die These von Weima...”.

⁷⁵ In hoofdstuk 4 kom ik uitgebreid terug op deze vraag.

lijkt erop te duiden dat Paulus de oproep tot de groet met de heilige kus als een passende oproep beschouwde voor de gemeenten waaraan hij schreef. Opgemerkt werd dat de oproep kleine variaties vertoonde in woordvolgorde en vocabulaire, maar daaraan zijn geen grote betekenisverschuivingen te verbinden. Iedere passage waarin de oproep voorkomt, is gerelateerd aan zowel de directe context (de omringende verzen) waarin deze staat, als ook aan de bredere context (de brief als geheel), zodat aan beide aandacht werd besteed. Dit leverde de volgende constatering op:

In 1 Tes 5:26 gebruikt Paulus de termen τὸς ἀδελφοὺς πάντας / “alle broeders (en zusters)”. Ik vermoed dat – zoals in de vertaling is aangeduid – hier zowel vrouwen als mannen bedoeld worden, hetgeen in overeenstemming zou zijn met de oproep in Rom 16:16, waar ook zowel mannen als vrouwen aangesproken worden.

Aan het einde van 1 Korintiërs onderscheiden diverse onderzoekers vaak liturgische elementen, terwijl anderen denken dat de brief zelf hiervoor te weinig uitsluitel biedt. In mijn bespreking sloot ik aan bij de laatstgenoemde opvatting.

In 2 Korintiërs viel vooral de variatie op in de woordvolgorde van de oproep tot de groet met de heilige kus en daarnaast de weinige groeten waartoe dit briefeinde zich beperkt (naast de oproep tot de groet met de kus, een groet van alle heiligen).

Bij de Romeinenbrief vroeg ik mij af in hoeverre het opvallend is dat Paulus oproept tot de groet met de heilige kus zonder deze verder toe te lichten aan een gemeente die hij niet zelf stichtte noch al had bezocht. Geopperd werd dat Paulus zijn oproep mogelijk niet verder uitlegt omdat uit zijn uitgebreide groetenlijst blijkt dat hij weliswaar niet met de gemeente in Rome, maar wel met individuele leden van die gemeente bekend was. Van deze mensen waarmee hij eerder te maken had, kon wellicht verwacht worden dat zij de oproep desgewenst zouden verklaren.

Alvorens over te gaan naar de nadere analyse van de mogelijke betekenissen van de groet met de heilige kus, wordt nu eerst een overzicht geboden van het onderzoek dat al is verricht door andere onderzoekers.

1.5 Eerder onderzoek naar de groet met de heilige kus

In deze paragraaf wordt het onderzoek besproken van een aantal auteurs die eerder onderzoek hebben gedaan naar de groet met de heilige kus en kussen binnen het vroege christendom. Achtereenvolgens wordt het onderzoek van acht auteurs besproken. Aan de hand van het overzicht van deze studies wordt geïnventariseerd welke vragen al zijn gesteld en beantwoord en waar

nog kansen voor verder onderzoek liggen. De besproken acht studies bieden een zodanig helder beeld van de huidige stand van het onderzoek dat naar overige studies zowel hier als in volgende hoofdstukken slechts verwezen zal worden.⁷⁶

K-M. Hofmann: een groet die ἀγάπη uitwisselt

In zijn *Philema hagian* uit 1938 doet Hofmann verslag van zijn onderzoek naar de heilige kus.⁷⁷ Hij begint zijn studie door de vijf nieuwtestamentische kuspasages zorgvuldig te analyseren, met als eerste die uit de eerste Tessalonicenzenbrief.

Hofmann stelt vast dat zoals de gemeenschap tussen de apostel en de gemeente zich uit in de voorbede (onder andere 1 Tes 5:25), zo ook de

⁷⁶ Dit betreft de studies van: C. Nyrop, *The Kiss and its history*, vertaald door W.F. Harvey, Londen 1901; A. Wünsche, *Der Kuss in Bibel, Talmud und Midrasch*, Breslau 1911; A.E. Crawley, "Kissing", in *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 7, New York 1914, p. 739-744; I. Löw, "Der Kuß", in *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 65 (1921), p. 253-276 en 323-349. Zie ook: I. Löw, "Der Kuß", in K. Wilhelm (ed.), *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich*, vol. 2, Tübingen 1967, p. 641-675; F. Cabrol, "Baiser", in F. Cabrol, H. Leclercq (eds.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Parijs 1925, p. 117-130; diverse artikelen van F.J. Dölger in *Antike und Christentum*, vol. 1-6, Münster 1929-1936 (ongewijzigde herdruk 1974-1976), waaronder: "Der Kuß im Tauf- und Firmungsritual nach Cyprian von Karthago und Hippolyt von Rom", in *Antike und Christentum* 1, (1929), p. 186-196 en "Der Kuß als Symbol einer religiösen Bruderschaft", in *Antike und Christentum* 3, (1932), p. 79-80; W. Lowrie, "The Kiss of Peace. A Declaration of Koinonia", in *Theology Today* 12 nr. 2 (1955), p. 236-242; A. Schimmel, "Kuß", in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, vol. 4, Tübingen 1960³, p. 189-190; G. Amad, *Le baiser rituel. Un geste de culte méconnu*, Beirut 1973; C. Buchanan, *The Kiss of Peace*, (Grove Worship Series nr. 80), 1982; E. Kreider, "Let the Faithful Greet Each Other: The Kiss of Peace", in *Conrad Grebel Review* 5 (1987), p. 29-49; J. Ellington, "Kissing in the Bible: Form and Meaning", in *The Bible Translator* vol. 41 nr. 4 Oktober 1990, p. 409-416; O. Best, *Der Kuss*, Frankfurt am Main 1998; M. Jaques, A. Standhartinger, M.P. Penn, "Kuß", in H.D. Betz, D.S. Browning (eds.), *RGK*, vol. 4, Tübingen 2001⁴, p. 1906-1908; S. Harst, *Der Kuss in den Religionen der Alten Welt. Ca. 3000 v. Chr. - 381 n. Chr.*, Münster 2004; S. Heid, "Der gebetsabschließende Bruderkuß im frühen Christentum", in H. Griezer, A. Merkt (eds.), *Volks Glaube im Antiken Christentum*, Darmstadt 2009, p. 249-259. Enkele auteurs bespreken in een hoofdstuk of kleine passage hun visie op de heilige kus, zoals bijvoorbeeld: J.C. Salzmänn, *Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1994, p. 58, p. 338 en V.A. Alikin, *The Earliest History of the Christian Gathering. Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries*, Leiden/Boston 2010, p. 255-260.

⁷⁷ K-M. Hofmann, *Philema hagian*, Gütersloh 1938.

verbondenheid tussen de gemeenteleden onderling zich moet uiten in een teken, namelijk de heilige kus. Omdat, anders dan in de andere passages, alleen in 1 Tessalonicenzen geen sprake is van ἀλλήλους vraagt ook Hofmann zich af in hoeverre hier misschien een specifieke groep gemeenteleden wordt aangesproken (de leiders). Toch concludeert Hofmann dat de hele gemeente wordt opgeroepen om de groet met de heilige kus aan alle broeders te geven. Dit staat immers in de brief en die moet worden voorgelezen aan deze gemeenteleden, hetgeen weer wel een taak is van de leiders.⁷⁸ Paulus lijkt hier overigens twee zaken tezamen te nemen die hij later opsplitst, namelijk de groet van de afzenders en de groet van de ontvangers onderling als teken van innerlijke gemeenschap tussen christelijke gemeenten (vergelijk 1 Kor 16:20a en b, 2 Kor 13:12a en b en Rom 16:16a en b). Hofmann acht het op grond van 1 Tes 4:9-11 niet aannemelijk dat vers 27 is toegevoegd vanwege onderlinge strijd in de gemeente van Tessalonica. In plaats van een groet, zoals gebruikelijk was in de afronding van brieven, sluit Paulus af met een genadewens. Deze genade heeft iedere christen nodig, en ook de heilige kus ontvangt haar specifieke betekenis vanuit deze genade, aldus Hofmann.

In de eerste brief aan de Korintiërs volgt de oproep tot de groet met de heilige kus na de groeten die de gemeente ontvangt van andere christenen. Wanneer zij worden opgeroepen elkaar te groeten met de kus, dan betuigt deze kus ook de verbondenheid met christenen van andere plaatsen (Hofmann wijst in het bijzonder op 1 Kor 16:20a). Het valt verder op dat Paulus in de briefafsluiting van 1 Korintiërs in vers 22 een vorm van φιλέω gebruikt waar misschien eerder een vorm van ἀγαπάω verwacht kon worden. Wellicht heeft Paulus hier voor φιλέω gekozen om aan te geven dat al wie de Heer niet liefheeft ook niet kan deelnemen aan de kus als een symbool van liefde en ook van de geloofsgemeenschap van degenen die de Heer liefhebben en toebehoren.⁷⁹ Daarnaast is de term “Maranatha” opvallend; in de *Didache* komt deze term ook voor in het avondmaalsgebed (*Didache* 10:6). Hofmann vraagt zich af in hoeverre deze term in 1 Korintiërs een liturgische term weerspiegelt en concludeert dat hij daarover geen zekerheid kan verlenen. Paulus sluit 1 Korintiërs af met een genadewens waarna hij nog een persoonlijke noot toevoegt door zijn liefde te betuigen. Met name dit laatste wijst er volgens Hofmann op dat Paulus’ brieven gelegenheidsgeschriften zijn die hij voor een specifieke situatie schreef.

⁷⁸ K-M. Hofmann, *Philema hagion*, p. 6.

⁷⁹ K-M. Hofmann, *Philema hagion*, p. 10.

In de tweede brief aan de Korintiërs valt Hofmann de samenhang op tussen beide versdelen in 2 Kor 13:12; in beide staat het begrip “heilig” centraal. Ook vindt hij het opvallend dat de zegenwens in deze brief trinitarisch is uitgebreid. Hieruit leidt Hofmann af dat deze wens al ten tijde van de tweede brief aan de Korintiërs door gemeenten in hun samenkomsten gebruikelijk was.

Tot slot bespreekt Hofmann de brief aan de Romeinen, waarvan hij het zestiende hoofdstuk als een onderdeel ervan beschouwt en alleen de verzen vanaf vers 25 als secundair. Het is zijns inziens echter niet geloofwaardig dat de brief afsluit met een groet van Quartus (Rom 16:23). Hij acht het mogelijk dat na vers 23 een afsluitende zegenwens heeft gestaan (zie vers 20b).⁸⁰

Het ontbreken van een oproep tot de groet met heilige kus in de brief aan de Galaten verklaart Hofmann door de spanningen die in deze brief aan het licht komen. Paulus laat ook zijn dank en voorbeden aan het begin van de brief achterwege. Moeilijker is te verklaren waarom in de tweede brief aan de Tessalonicenzen, die Hofmann als Paulinisch beschouwt, geen sprake is van een oproep tot de groet met een heilige kus. Wellicht moet de verklaring gezocht worden in de korte tijdsspanne die heeft gezeten tussen het schrijven van 1 Tessalonicenzen en 2 Tessalonicenzen.⁸¹ Hoewel het duidelijk is dat Paulus geen vast schema hanteerde voor het schrijven van zijn brieven,⁸² heeft Hofmann geen eenduidige verklaring kunnen vinden voor het ontbreken van de oproep tot de groet met de heilige kus in authentieke brieven van Paulus.⁸³

Hofmann besteedt veel aandacht aan het bijvoeglijk naamwoord “heilig”. Als teken van de gemeenschap van heiligen dient de heilige kus: alles wat de heiligen doen moet zelf heilig zijn.⁸⁴ Een begroetingskus werd weliswaar ook tussen verwanten en vrienden uitgewisseld, maar omdat Paulus ἅγιος heeft toegevoegd, is de heilige kus onderscheiden van een gewone begroetingskus.⁸⁵ Paulus heeft gemeenteleden willen oproepen die kus werkelijk uit te wisselen. Volgens Hofmann kon dit alleen plaatsvinden wanneer de gemeente was samengekomen en naar de brief luisterde, dus in de samenkomsten.⁸⁶

⁸⁰ K-M. Hofmann, *Philema hagion*, p. 18.

⁸¹ K-M. Hofmann, *Philema hagion*, p. 18.

⁸² K-M. Hofmann, *Philema hagion*, p. 20.

⁸³ K-M. Hofmann, *Philema hagion*, p. 19.

⁸⁴ K-M. Hofmann, *Philema hagion*, p. 23.

⁸⁵ K-M. Hofmann, *Philema hagion*, p. 23.

⁸⁶ K-M. Hofmann, *Philema hagion*, p. 24.

In de afsluiting van de brieven herkent Hofmann terminologie die hem aan een liturgische setting doet denken; specifiek vallen de uitroep “Maranatha!” (1 Kor 16:22) en de trinitarisch geformuleerde zegenwens (2 Kor 13:13) hem op. Hofmann denkt dat uit de eerste en tweede brief aan de Korintiërs ongeveer kan worden opgemaakt hoe de heilige kus een plek kreeg in de samenkomst van de gemeente. Zijn vermoeden luidt: omdat de heilige kus altijd in de briefafsluiting voorkomt, zal de lezing van de brief voorafgegaan zijn aan de uitwisseling van de kus. Vermoedelijk heeft de lezing van de brief de prediking vervangen en zal na de lezing de maaltijd begonnen zijn: vooral de laatste verzen van 1 Kor 16 wijzen op een verbinding met de maaltijd. Uit 1 Petr 5:14 maakt Hofmann op dat ook na Paulus een kus in de liturgie van de jonge christelijke gemeenten gebruikelijk was.⁸⁷

Een belangrijke kwestie in het onderzoek naar de betekenis van de groet met de heilige kus is een mogelijk verband tussen de kus bij Paulus en contemporaine kussen in het jodendom en de Hellenistische wereld. Hofmann is van mening dat de bijzonderheid van de heilige kus niet verklaard kan worden vanuit een vergelijking met contemporaine kussen in de Umwelt. Hofmann specificeert dat hoewel er een verband bestaat tussen de heilige kus en een begroetingskus, de heilige kus toch een andere lading heeft dan een verering- of huldigingsgebaar in het jodendom. De kus van Judas wordt door Hofmann bijvoorbeeld beschouwd als een eervolle begroetingskus die een leerling aan een rabbi geeft.⁸⁸ Ook vindt hij de heilige kus niet vergelijkbaar met de conventionele begroetingskus die in de keizertijd gebruikelijk werd in de Grieks-Romeinse wereld.⁸⁹ Hij concludeert enkel dat het ten tijde van het vroege christendom gewoon was elkaar ter begroeting te kussen. Hoewel Hofmann naar verschillende bronnen verwijst, is zijn bespreking van de vraag in hoeverre de heilige kus vergelijkbaar is met contemporaine verwijzingen naar kussen niettemin beperkt. Deze vraag wordt door latere onderzoekers dan ook weer opgepakt.

Verder speurt Hofmann naar de oorspronkelijke betekenis van kussen en constateert dat in het primitieve denken vooral de voorstelling van krachtoverdracht op de voorgrond stond.⁹⁰ Deze betekenis verbindt Hofmann vervolgens ook met de heilige kus: elke uiting van de christelijke gemeenschap, *koinonia*, is gegrond in de heilige Geest, ook de groet met de

⁸⁷ K-M. Hofmann, *Philema hagion*, p. 27.

⁸⁸ K-M. Hofmann, *Philema hagion*, p. 46.

⁸⁹ K-M. Hofmann, *Philema hagion*, p. 48.

⁹⁰ K-M. Hofmann, *Philema hagion*, p. 53.

heilige kus en deze draagt dus een pneumatisch karakter in zich. De bespreking van de oorspronkelijke betekenis van kussen door Hofmann is echter niet overtuigend omdat zijn bronnenmateriaal afkomstig is uit zeer verschillende contexten en perioden.⁹¹ Dit nodigt uit tot een kritischer doordenking van de vraag naar de oorsprong.

Samenvattend kan gezegd worden dat Hofmann de groet met de heilige kus beschouwt als een teken van verbondenheid binnen de christelijke gemeenschap, als een uiting van werkelijke *agape* die gegrond is in de heilige Geest, en in de heiligen woont.⁹²

K. Thraede: Een geïntensiverde groet

K. Thraede heeft kritisch gereageerd (1968/1969) op het onderzoek van Hofmann.⁹³ Thraede maakt duidelijk dat vaak door middel van een cirkelredenering een liturgische betekenis van de heilige kus wordt aangetoond.⁹⁴ Daarbij wordt er vanuit gegaan dat de brieven van Paulus werden voorgelezen in gemeentesamenkomsten en de heilige kus dus ook daarin een plaats zal hebben gehad. Een andere gebruikelijke cirkelredenering is dat de kus een plaats in de liturgie had en de brieven daarin dus gelezen zullen zijn. Thraede daarentegen denkt dat de groet met de heilige kus vanuit de epistolaire context waarin deze voorkomt en door middel van een vormkritische analyse moet worden verklaard, een exegetische exercitie die tot dusverre nog niet was ondernomen, volgens Thraede.

De eerste vraag die hij stelt is: Wat hebben de vijf nieuwtestamentische passages waarin een kus aan het eind van een brief voorkomt behalve de kus

⁹¹ M. Klinghardt, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*, Tübingen 1996, p. 336-337 n. 11, is ook kritisch over het onderzoek van Hofmann. Volgens Klinghardt gaat Hofmann uit van de premisse dat alle vormen van kussen kunnen worden herleid tot een "oervorm", hetgeen Klinghardt doet opmerken: "Dieses unhistorische, angeblich phänomenologische Vorgehen etwa bei Hofmann, der von einem ethnologischen »Ursinn des Kusses« ausgeht und dann die verschiedensten Kußphänomene bunt durcheinander wirft..." Ook K. Thraede, "Ursprünge und Formen des 'Heiligen Kusses' im frühen Christentum", in *Jahrbuch für Antike und Christentum* 11-12 (1968/1969, heruitgave: Aschendorff, Münster Westfalen 1970), p. 124-180, heeft kritisch gereageerd op Hofmanns onderzoek.

⁹² K-M. Hofmann, *Philema hagian*, p. 90-93.

⁹³ K. Thraede, "Ursprünge und Formen des 'Heiligen Kusses' im frühen Christentum", p. 124-180.

⁹⁴ M. Klinghardt onderschrijft zijn visie, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft*, p. 337 n. 12.

met elkaar gemeen. In alle vijf gevallen gaat het om afsluitingen van brieven en in vier passages staat de oproep tot de groet met de kus te midden van andere in het postscriptum vermelde groeten (behalve in 1 Tessalonicenzen waar de groet met de heilige kus de enige groet is). Wanneer Paulus met één en dezelfde uitdrukking groet, groeten overbrengt en groeten opdraagt, dan is het toch heel onwaarschijnlijk, aldus Thraede, dat ἐν φιλήματι ἁγίῳ de werkwoordsvorm ἀσπάσασθε naar inhoud en functie onderscheidend verandert en meer dan een intensivering betekent. Groet allen of elkaar is maar weinig algemener geformuleerd dan groet allen of elkaar met de heilige kus. Wanneer en waar de groeten van enkelen of de gemeenschap worden doorgegeven, blijft open en volgens Thraede wordt eigenlijk bedoeld: bij de volgende gelegenheid.

De toevoeging ἅγιος geeft volgens Thraede aan dat het om een groet gaat als een omarming door christenen die gewend zijn zichzelf als heiligen aan te duiden. De gebruikelijke groetkus wordt onder christenen tot een broederkus van een zich geestelijk verstaande gemeenschap. De duiding is nieuw, maar niet de vorm.

In 2008 heeft Thraede opnieuw een artikel gewijd aan de kus, waarin hij ook refereert aan recentere literatuur en enkele van zijn eerdere conclusies herziet.⁹⁵ Zo wijst hij op het feit dat groeten en kussen een vaste plek kregen aan het slot van brieven. Hij verwijst naar twee papyri en één passage uit de brieven van M. Cornelius Fronto (een retor uit Noord-Afrika waarvan brieven bewaard zijn gebleven). Op deze passages kom ik in hoofdstuk twee terug, want het is de vraag of de drie voorbeelden voldoende aanknopingspunten bieden voor de aanname dat groeten en kussen een vaste plek kregen aan het einde van brieven ten tijde van Paulus, evenals voor de conclusie: “Wenn Paulus in der Tradition brieflicher Gruß- und K[uss]aufträge ... die Briefempfänger um Weitergabe von ‘Gruß und K[uss]’ an die Gemeinde bittet, entspricht das also durchaus antiken ‘epistolaren’ Gewohnheiten.”⁹⁶ Ook wijst Thraede erop dat Paulus aanmoedigde tot de groet met de heilige kus en blijkbaar niet zonder meer

⁹⁵ K. Thraede, “Kuss”, in T. Klauser (ed.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 22, Stuttgart 2008, p. 545-576.

⁹⁶ K. Thraede, “Kuss”, p. 558. Thraede ondersteunt zijn opvatting door te verwijzen naar de visie van D. Kremendahl, die spreekt echter niet over kussen maar alleen over groeten op de pagina waar Thraede naar verwijst. D. Kremendahl, *Die Botschaft der Form. Zum Verhältnis von antiker Epistolographie und Rhetorik im Galaterbrief*, Göttingen 2000, p. 35: “In den Privatbriefen auf Papyrus sind Grüße geradezu eine Selbstverständlichkeit. Auch Paulus folgt meist diesem Brauch und beschließt seine Briefe entweder mit individuellen oder kollektiven Grüßen.”

van de uitwisseling ervan kon uitgaan.⁹⁷ Een eigen conclusie die Thraede herziet, is dat christenen overal waar ze elkaar ontmoetten een groet met de heilige kus konden uitwisselen; hij benoemt dit nu als een anachronistische aanname.⁹⁸ Volgens Thraede moet de kus vooral epistolair worden geduid: het is een intensivering van een groet van Paulus.

Thraede is de eerste onderzoeker die de groet met de heilige kus epistolair verklaart, hetgeen een zeer sterk punt van zijn onderzoek vormt. Toch is de indruk dat ook op dit punt nog winst te behalen valt, met name door meer aandacht te besteden aan de wijze waarop Paulus zijn brieven schreef en hoe meer in het algemeen in zijn tijd met brieven werd omgegaan. Thraede maakt hier heel duidelijk een begin mee, maar de epistolaire betekenis van de groet met de heilige kus dient nader uitgewerkt te worden.

N.J. Perella: Een kus met mystieke betekenis

Volgens Perella (1969) had de kus binnen het christendom vanaf het eerste begin “an important ritualistic and sacramental function.”⁹⁹ Hij contrasteert dit met het vroege jodendom waarin een kus niet op een specifieke rituele manier lijkt te zijn gebruikt. Toch dankt het christendom iets van zijn kussymboliek wel aan het jodendom, denkt Perella: de kus van Judas aan Jezus bijvoorbeeld lijkt erop te wijzen dat in sommige groepen binnen het jodendom een kus gegeven werd aan een leider als teken van verering en van een speciale band.¹⁰⁰ De herhaalde formules en contexten waarin de heilige kus of de kus van liefde voorkomt binnen het Nieuwe Testament suggereren volgens Perella dat de kus al snel geïnstitutionaliseerd was binnen de christelijke gemeenschap als een mystiek symbool zowel in de liturgische als de niet-liturgische praktijk.¹⁰¹

De kus waartoe Paulus oproept vat Perella op als een mystiek symbool dat niet vanuit een joods perspectief kan worden verklaard.¹⁰² Perella meent dat een kus als een teken van eenheid en vergeving bekend was in Paulus’

⁹⁷ K. Thraede, “Kuss”, p. 559.

⁹⁸ K. Thraede, “Kuss”, p. 559.

⁹⁹ N.J. Perella, *The Kiss Sacred and Profane. An Interpretative History of Kiss Symbolism and Related Religio-Erotic Themes*, Berkeley/Los Angeles 1969, p. 12.

¹⁰⁰ N.J. Perella, *The Kiss Sacred and Profane*, p. 12.

¹⁰¹ N.J. Perella, *The Kiss Sacred and Profane*, p. 12-13.

¹⁰² “...a mystic symbol that goes far beyond anything for which Judaism could have been responsible.” Een duiding die, naar mijn mening, zowel zeer negatief overkomt als onnodig is. Zie N.J. Perella, *The Kiss Sacred and Profane*, p. 15.

tijd en refereert daarvoor aan twee passages van Philo – die alleen in het Armeens bewaard zijn gebleven – waarin een kus ook met deze thema's verbonden lijkt te worden.¹⁰³ Het lijkt echter ongegrond om conclusies te verbinden aan deze twee passages die over de ordening van de wereld gaan en niet over mensen. Inhoudelijk gezien vertonen ze te weinig verwantschap met de passages waarin Paulus kussen noemt. Ook ziet Perella een mogelijke analogie tussen de praktijk van de heilige kus in het vroege christendom en praktijken in mysterie religies, maar hij geeft zelf aan dat deze verbinding misschien te tendentius is.¹⁰⁴ Hij concludeert:

The repetition of the exhortation to kiss found in the New Testament, we have said, strongly suggests that from the earliest times the kiss was a well-known ceremonial practice in the Christian community. The manner and context in which it is recommended would seem to presuppose a familiarity with it as a mystical symbol and as a liturgical observance. If this were not so, Paul's reference to it would not make much sense.¹⁰⁵

Perella plaatst met name de mystieke betekenis van de heilige kus op de voorgrond en duidt deze kus vanaf het eerste begin als ceremonieel. Helaas maakt hij niet duidelijk wat de precieze betekenis hiervan is en hoe volgens hem de mystieke betekenis van de kus en de ceremoniële duiding zich tot elkaar verhouden. Daarnaast is het interessant dat hij spreekt over een sacramentele functie van de kus. Perella besteedt echter vrijwel geen aandacht aan de oproep tot de groet met de heilige kus als element van een brief, hetgeen een manco in zijn onderzoek is.

G. Stählin: Een liturgische kus

G. Stählin begint zijn bespreking van de kus in het Nieuwe Testament (1970) met de volgende boeiende opmerking: “Im NT spielt der Kuß naturgemäß eine untergeordnete Rolle; dennoch ist sein Vorkommen an einigen Stellen von theologischer Bedeutung.”¹⁰⁶ Helaas licht hij deze

¹⁰³ Philo, *Questions on Exodus*, II, 78 en 118, N.J. Perella, *The Kiss Sacred and Profane*, p. 15. Perella wijst op de verouderde opvatting dat op basis van deze twee passages werd gedacht dat de kus van vrede een formeel en ceremonieel onderdeel was van de liturgie in de joodse synagoge; zie bijvoorbeeld F.C. Conybeare, “New Testament Notes”, in *The Expositor*, serie 4, IX, Londen 1894, p. 460-462.

¹⁰⁴ N.J. Perella, *The Kiss Sacred and Profane*, p. 16-17.

¹⁰⁵ N.J. Perella, *The Kiss Sacred and Profane*, p. 17.

¹⁰⁶ G. Stählin, “φιλέω κτλ.”, p. 136. Eerder aan gerefereerd in dit hoofdstuk, zie n. 28.

passage helemaal niet toe en lijkt er vanuit te gaan dat deze voor zichzelf spreekt. De kussen waaraan Paulus refereert (en de auteur van 1 Petrus) noemt Stählin vanaf het begin liturgische kussen. Hij voegt toe dat de heilige kus samen met de “Anathema en Maranatha formule” aan het einde van de eerste Korintebrief erop kunnen wijzen dat de kus een introductie is op de maaltijd die daarop volgt.¹⁰⁷ Hij concludeert op basis van de vier verwijzingen naar een kus in de brieven van Paulus en eenmaal in 1 Petrus dat:

Der gegenseitige Kuß, der sich nur an dieser Stelle im Neuen Testament findet, ist Zeichen und Siegel für die dem Bruder geschenkte und umgekehrt von ihm dankbar empfangene Vergebung, welche die Voraussetzung für die rechte Feier dieses Mahles ist. Er bestätigt und verwirklicht, ebenso wie das sich anschließende Mahl, bei jedem Akt erneut die Einheit der Gemeinde als einer Bruderschaft, dh als der eschatologischen Gottesfamilie. Kuß und Mahl weisen voraus auf die eschatologische Vollendung des Heils, auf die zukünftige Gemeinschaft der Vollendeten.¹⁰⁸

Wanneer Stählin de kus van Judas aan Jezus bespreekt, oppert hij de mogelijkheid dat misschien al onder de discipelen rondom Jezus, als de familie van God, de uitwisseling van een kus gebruikelijk was, maar hij voegt daaraan toe dat er niet meer voorbeelden zijn van discipelen die Jezus hebben gekust.¹⁰⁹

Stählins onderzoek is sterk en vernieuwend in zijn tijd vanwege het schetsen van een context voor de kussen waaraan gerefereerd wordt in het Nieuwe Testament. Voordat hij verwijzingen naar kussen binnen het Nieuwe Testament bespreekt, heeft hij namelijk ook veel aandacht voor kussen die genoemd worden buiten het Nieuwe Testament in de oudheid, en zo passeren vele voorbeelden uit zowel pagane als joodse literatuur. Toch zouden mogelijke relaties tussen verwijzingen naar kussen, samen met de betekenissen die aan deze kussen verbonden worden en de groet met de heilige kus die Paulus noemt, beter uitgewerkt kunnen worden. Daarnaast is Stählins uiteindelijke interpretatie van de heilige kus die Paulus noemt, gekleurd door de verbinding met zowel het thema vergeving als eschatologie. Ook zijn duiding van de heilige kus als een liturgische kus is niet kritisch beargumenteerd.

¹⁰⁷ G. Stählin, “φίλω κτλ.,” p. 138.

¹⁰⁸ G. Stählin, “φίλω κτλ.,” p. 138.

¹⁰⁹ G. Stählin, “φίλω κτλ.,” p. 140.

Stählin's artikel, dat deel uitmaakt van een veel gebruikt theologisch woordenboek, heeft veel invloed gehad op de manier waarop de heilige kus van Paulus ook door anderen is geïnterpreteerd.

S. Benko: Een kus met zowel erotische als pneumatische betekenis

Benko is met name geïnteresseerd in hoe heidenen naar christenen kijken. In zijn boek *Pagan Rome and the early Christians* (1984, 1986²) wijdt hij ook een hoofdstuk aan de kus.¹¹⁰ Volgens Benko gaf de kus “rise to various rumors, and thus it is appropriate that we should examine this problem.”¹¹¹ Het is echter interessant dat Benko in de inleiding van zijn boek al schreef dat er geen pagane verwijzingen naar het christendom zijn in de eerste eeuw en heel weinig in de tweede eeuw,¹¹² dus hoe de praktijk van de heilige kus aanleiding heeft gegeven tot roddels bij de heidenen blijft onduidelijk. Benko lijkt zich vooral te baseren op teksten van kerkvaders, zoals bijvoorbeeld een passage van Athenagoras die verhaalt dat wanneer de kus bevuild is door het kleinste kwaad deze al kan uitsluiten van eeuwig leven.¹¹³ Ook haalt hij een tekst van Clemens van Alexandrië aan die een onderscheid maakt tussen een heilige en een onheilige kus.¹¹⁴ Aan deze voorbeelden ontleent Benko dat “the practice that was meant as a symbol of the holiness of the church became not infrequently an occasion for licentiousness, and the situation hardly improved with the passage of time.”¹¹⁵ Naar mijn mening is het niet duidelijk of de eerder genoemde auteurs over de kus hebben geschreven omdat heidenen vonden dat christenen zich onzedelijk gedroegen. Bovendien zeggen deze passages van de kerkvaders niets over hoe de heilige kus waartoe Paulus opriep in zijn tijd door pagane tijdgenoten werd opgevat.

Benko is geboeid door de mogelijke erotische betekenis van de heilige kus; hij vraagt zich af of het erotisch element dat inherent is aan een kus ook een rol speelt in de christelijke theologie.¹¹⁶ Volgens Benko gaat dit in ieder geval op voor seksuele beeldspraak binnen christelijke theologie: seks behoort, aldus Benko, immers tot de sfeer van het goddelijke. Hij haalt

¹¹⁰ S. Benko, *Pagan Rome and The Early Christians*, Bloomington 1986². Het vierde hoofdstuk (p. 79-102) van dit boek is gewijd aan de kus.

¹¹¹ S. Benko, *Pagan Rome and The Early Christians*, p. 79.

¹¹² S. Benko, *Pagan Rome and The Early Christians*, p. ix.

¹¹³ *Legatio* 32, S. Benko, *Pagan Rome and The Early Christians*, p. 84.

¹¹⁴ *Paedagogus* 3.11, S. Benko, *Pagan Rome and The Early Christians*, p. 84-85.

¹¹⁵ S. Benko, *Pagan Rome and The Early Christians*, p. 85.

¹¹⁶ S. Benko, *Pagan Rome and The Early Christians*, p. 79 en 81.

bijvoorbeeld het begin van het boek Hooglied aan, waarin de menselijke ziel of de kerk het verlangen uitspreekt naar God (Hoogl 1:2). Een kus, als de ontmoeting van lippen en de vermenging van adem, draagt ook een element van creatieve fusie in zich en van seksuele vereniging, wat volgens Benko religieuze betekenis heeft.

Benko is van mening dat de oorsprong van de heilige kus gezocht moet worden in het leven van Jezus. Wellicht ligt die oorsprong in de passage waarin de opgestane Christus de discipelen de heilige Geest geeft (Jn 20:21-23). In ieder geval is de heilige kus verbonden met de communicatie van en met de heilige Geest, aldus Benko.¹¹⁷ De heilige kus zorgde door de heilige Geest voor eenheid binnen de christelijke gemeenschap.¹¹⁸

Benko's studie onderscheidt zich door het vragen naar de mogelijke betekenis van een erotisch element in de heilige kus, waaraan tot dusverre weinig aandacht werd besteed in andere onderzoeken.¹¹⁹ Volgens Benko gebruikten christelijke auteurs beelden van het huwelijk en seksuele symboliek om theologische concepten te verhelderen. Minder overtuigend is Benko's stelling dat de praktijk van de heilige kus heeft geleid tot roddel bij pagane tijdgenoten. Hij presenteert geen bronnen van heidenen die dit aantonen. Ook zijn visie dat de oorsprong van de heilige kus wellicht in de passage Jn 20:21-23 ligt, is onvoldoende onderbouwd. Het blijft onduidelijk hoe Benko zich de ontwikkeling van de praktijk van de heilige kus vanuit deze passage voorstelt. De vraag naar de mogelijke relatie tussen de groet met de heilige kus en de passage in het evangelie volgens Johannes is echter wel interessant en zal daarom in het derde hoofdstuk worden opgepakt.

W. Klassen: De heilige kus die aan iedereen binnen de gemeenschap ἀγάπη presenteert

W. Klassen begint zijn onderzoek (1992) met de volgende twee vragen: waar ligt de oorsprong van de praktijk van de uitwisseling van de heilige kus en welke functie diende deze kus behalve het versterken van de onderlinge band in de christelijke gemeenschap?¹²⁰ Daarnaast komt de vraag

¹¹⁷ S. Benko, *Pagan Rome and The Early Christians*, p. 82.

¹¹⁸ S. Benko, *Pagan Rome and The Early Christians*, p. 98.

¹¹⁹ Naast Benko besteedt N.J. Perella, *The Kiss Sacred and Profane*, p. 36-40, enige aandacht aan dit thema. Benko lijkt zijn inspiratie voor dit thema ook deels bij hem te hebben opgedaan en citeert Perella ook. Zie S. Benko, *Pagan Rome and The Early Christians*, p. 97.

¹²⁰ W. Klassen, "The sacred kiss in the New Testament. An example of social boundary lines", in *New Testament Studies*, vol. 39 (1993), p. 122. Zie ook praktisch hetzelfde artikel:

op waarom een spontane handeling zoals een kus moet worden bevolen, zoals in de Paulijnse brieven en in 1 Petrus.

Analogieën zijn gezocht binnen het jodendom om de praktijk van de heilige kus te verklaren, maar hoewel verschillende soorten kussen wel voorkomen in joodse literatuur – Klassen refereert bijvoorbeeld aan passages in Josephus' werken, de Hebreeuwse Bijbel en de *Testamenten van de twaalf patriarchen* – kan de handeling van de heilige kus daaruit niet verklaard worden. Klassen staat vooral stil bij het geschrift *Jozef en Aseneth* en beschrijft voorbeelden van diverse kussen die binnen dit verhaal uitgewisseld worden, zoals kussen als eerbiedige begroeting, als deel van een hereniging, als een handeling met erotische lading en als verzoening. Hij concludeert aan het slot van zijn bespreking van voorbeelden van kussen in literatuur uit de tweede tempelperiode dat de publieke kus waarschijnlijk niet algemeen gepraktiseerd werd binnen het jodendom. Hij illustreert dit aan de hand van een passage uit *Genesis Rabba* die weergeeft dat veel kussen leiden tot immoraliteit, maar er bestaan drie uitzonderingen op deze regel, namelijk de kus om iemand te vereren, een kus wanneer iemand lange tijd afwezig is geweest en een afscheidskus.¹²¹

De rol van de kus binnen de Grieks-Romeinse samenleving varieerde binnen de verschillende lagen in de maatschappij en geografische locaties, aldus Klassen.¹²² Hij geeft verschillende interessante voorbeelden uit de Grieks-Romeinse wereld, zoals bijvoorbeeld Cato die iemand uit de Senaat zet omdat hij zijn vrouw in het bijzijn van zijn dochter kust (Plutarchus, *Cato* 17) en Dio die vertelt dat een jager uitgelachen wordt omdat hij twee burgers in de stad kust en dan begrijpt dat mensen in de stad elkaar niet kussen (Dio Chrysostomus, *Redevoering* 7.59).¹²³ Maar na het presenteren van de voorbeelden concludeert Klassen dat deze niet als bron voor de aansporing van Paulus tot de groet met de heilige kus kunnen worden gezien. Het kan wel zo zijn dat, zoals Thraede heeft gesuggereerd, in de

W. Klassen, "Kiss (NT)", in D. Freedman (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, New York 1992, p. 89-92.

¹²¹ *Gen. Rab.* 70 [45b], W. Klassen, "The sacred kiss in the New Testament", p. 126.

¹²² Dit belangrijke inzicht verdient een bredere onderbouwing; Klassen noemt maar enkele voorbeelden die dienen om zijn bewering te ondersteunen, zie W. Klassen, "The sacred kiss in the New Testament", p. 126-127.

¹²³ Deze voorbeelden zullen in het tweede hoofdstuk opnieuw naar voren komen en besproken worden. Ik heb de verwijzing naar Dio echter nu al aangepast, aangezien Klassen ten onrechte lijkt te veronderstellen dat Dio twee jagers die hij ontmoet heeft kust. De passage in kwestie gaat echter over een jager die aan Dio vertelt hoe hij twee anderen kust. Zie W. Klassen, "The sacred kiss in the New Testament", p. 126-127.

vroege keizertijd de publieke begroetingskus normaal werd, en het voor de “kerk” gemakkelijker werd de publieke kus in een groepsregel te veranderen en van een diepere motivatie te voorzien.¹²⁴ Uiteindelijk komt Klassen na zijn bespreking van mogelijke analogieën tot de conclusie:

There is no basis in ancient texts, Jewish and Greco-Roman, outside the NT for the transformation of the kiss into a sign of religious community. There is no analogy in any body of religious literature to this practice commended by two writers of the NT.¹²⁵

Volgens Klassen is de consensus onder onderzoekers dat de heilige kus zijn oorsprong heeft in de praktijken die ontstonden in het leven van vroege christenen, waarschijnlijk aanvankelijk gestimuleerd door de vorm van hun leven met Jezus. Sommige onderzoekers denken dat Jezus zelf de praktijk van kussen heeft geïntroduceerd,¹²⁶ terwijl anderen, zoals bijvoorbeeld Benko, de oorsprong zien in de verschijning van Jezus na zijn opstanding, zoals beschreven in Jn 20:21-23.¹²⁷

Volgens Klassen is het van belang dat de oproep tot de kus te midden van andere groeten staat. Daarnaast is het opvallend dat Paulus tot de groet aanspoort, hetgeen aangeeft dat de nieuwe praktijk aanmoediging nodig had, aldus Klassen.¹²⁸ De toevoeging van het woord “heilig” maakt de aansporing van Paulus tot een klasse apart:

Perhaps it began as a practice which expressed the closeness of people who were coming from many different social classes and who were transcending gender, religious, national, and ethnic divisions and finding themselves one in Christ.¹²⁹

¹²⁴ Het bevreemd enigszins dat W. Klassen, “The sacred kiss in the New Testament”, p. 128, hier spreekt van “the church”, waarmee hij Paulus en zijn tijdgenoten lijkt aan te duiden. Ik zou de voorkeur geven aan “ekkleisia” of “de gemeenten”, omdat van “de kerk” in Paulus’ tijd nog geen sprake was.

¹²⁵ W. Klassen, “The sacred kiss in the New Testament”, p. 128.

¹²⁶ W. Klassen, “The sacred kiss in the New Testament”, p. 128, verwijst naar W. Lowrie en F. Cabrol voor deze opvatting (vgl. n. 76 hierboven waarin wordt verwezen naar de betreffende studies van beide auteurs).

¹²⁷ W. Klassen, “The sacred kiss in the New Testament”, p. 128.

¹²⁸ W. Klassen, “The sacred kiss in the New Testament”, p. 130.

¹²⁹ W. Klassen, “The sacred kiss in the New Testament”, p. 132. Later in zijn artikel haalt hij een artikel van W. Meeks aan, waarover hij zegt: “Wayne Meeks has isolated the revolutionary concept of humanity expressed in Gal 3.28 and affirmed in baptism. The abolition of roles bears a relation to ‘performative language’. It is related to baptism but it is suggested that it continues to be expressed daily in the practice of the holy kiss.” Zie p. 133,

Paulus verbond het werkwoord “heiligen” ook aan het familie- en gezinsleven: gelovige echtgenoten/echtgenotes konden hun ongelovige partner “heilig maken” (1 Kor 7:14). De heilige kus is een kus die “heiligen” aan elkaar geven wanneer ze elkaar ontmoeten.¹³⁰ Klassen concludeert uiteindelijk dat de aansporingen tot de groet met de heilige kus bedoeld zijn om de vrijheid te benadrukken om voor alle mensen, ongeacht achtergrond, status of geslacht, de gloed van ἀγάπη tot uitdrukking te brengen.¹³¹

Klassen onderscheidt zich door de helderheid waarmee hij zijn opvattingen uiteenzet; veel van zijn opvattingen illustreert hij met duidelijke voorbeelden. Inhoudelijk onderscheidt hij zich door, zoals gezegd, te benadrukken dat de aansporing tot de groet met de heilige kus bedoeld was als uiting van christelijke liefde. Ook ziet Klassen er bewust van af om de heilige kus als ritueel aan te duiden: “The concept of ‘holiness’ is far from being a ritual or cultic quality for Paul.”¹³² De vraag of de groet met de heilige kus wel of niet als een ritueel moet worden aangeduid, blijft een boeiende vraag en verdient meer systematische reflectie; in het tweede hoofdstuk zal dit gethematiseerd worden.

L. Edward Phillips: Een kus met pneumatische betekenis

L. Edward Phillips heeft zijn dissertatie *The ritual kiss in early Christian worship* (1992) getiteld.¹³³ Jammer genoeg is dit zorgvuldig geformuleerde en gedetailleerde proefschrift niet gepubliceerd,¹³⁴ maar een publicatie uit 1996, waarin zijn bevindingen zijn samengevat, gelukkig wel.¹³⁵

Volgens Phillips werd de kus in de Grieks-Romeinse wereld en in joodse kringen alleen gegeven in gecontroleerde settingen, bijvoorbeeld tussen familieleden en vrienden. Kussen en plein public werd veroordeeld. Ondanks deze verboden nam de kus aan het einde van de tweede eeuw na

en ook W. Meeks, “The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity”, in *A History of Religions* 13 nr. 3 (febr. 1, 1974), p. 183.

¹³⁰ W. Klassen, “The sacred kiss in the New Testament”, p. 134: “...the ‘holy kiss’ is nothing more than the kiss which ‘saints’ give each other when they meet.”

¹³¹ W. Klassen, “The sacred kiss in the New Testament”, p. 135.

¹³² W. Klassen, “The sacred kiss in the New Testament”, p. 133, maar zie ook p. 135.

¹³³ L. Edward Phillips, *The ritual kiss in early Christian worship*, ongepubliceerd proefschrift, University of Notre Dame 1992.

¹³⁴ Het is wel beschikbaar en werd geraadpleegd als ongepubliceerd proefschrift.

¹³⁵ L. Edward Phillips, *The Ritual Kiss in Early Christian Worship*, (Grove Books Limited) Cambridge 1996.

Christus een belangrijke plaats in het rituele leven van christenen in en werd de kus openlijk gegeven tijdens gezamenlijke godsdienstoefening. De nieuwtestamentische periode is cruciaal geweest voor de ontwikkeling van deze ongewone praktijk tot een christelijk ritueel, maar helaas zijn de verwijzingen naar de kus in het Nieuwe Testament schaars en ambigu, aldus Phillips.

Twee regelmatig voorkomende interpretaties van de groet met de heilige kus wijst hij af, namelijk de opvatting dat de groet met de heilige kus een liturgische rubriek is die gericht is tot de gemeenschap om de heilige kus uit te wisselen,¹³⁶ en de visie dat de groet met de heilige kus een vorm van een briefgroet is, die vergelijkbaar is met gebruikelijke groeten in brieven van vrienden en familie.¹³⁷ De volgende conclusie is volgens Phillips beter: de heilige kus is een rituele handeling die niet per se liturgisch is, maar een specifiek christelijke handeling die door christenen gedeeld werd op verschillende ontmoetingsmomenten waarvan de godsdienstoefening er één was.

Vervolgens legt Phillips uit wat hij verstaat onder de heiligheid van de kus. Volgens Phillips hecht Paulus vaak een pneumatische connotatie aan heiligheid. Het is Phillips namelijk opgevallen dat in de vier authentieke brieven van Paulus die de oproep tot de groet met de heilige kus bevatten, de zegenwens voorkomt: “De genade van onze Heer Jezus Christus *zij met u*” (1 Tes 5:28). De drie authentieke brieven van Paulus die de groet met de heilige kus niet bevatten hebben echter de zegenwens: “...de genade van onze Heer Jezus Christus *zij met uw geest*” (Gal 6:18).

Paul uses either a greeting kiss or a blessing *meta tou pneumatou humon* in his letters, but never both. Could it be that Paul somehow understands the holy kiss to be alternative and equivalent to the phrase ‘with your spirit’?¹³⁸

De christelijke gemeenschap is voor Paulus een spirituele eenheid, tot stand gebracht door de communicatie van en met de heilige Geest, de geest van Christus die in de leden van de christelijke gemeenschap die het lichaam van

¹³⁶ Hij geeft verschillende argumenten hiervoor, waaronder het voorkomen van niet-liturgische elementen in de briefafsluitingen van Paulus, zoals Paulus’ persoonlijke handgeschreven toevoeging. Zie L. Edward Phillips, *The Ritual Kiss in Early Christian Worship*, p. 7.

¹³⁷ Deze interpretatie wijst Phillips af, omdat er geen vergelijkbare kusgroeten zijn gevonden in Griekse of Latijnse brieven daterend vóór het Nieuwe Testament. Zie L. Edward Phillips, *The Ritual Kiss in Early Christian Worship*, p. 8.

¹³⁸ L. Edward Phillips, *The Ritual Kiss in Early Christian Worship*, p. 9.

Christus vormen inwoont. Dit brengt Phillips tot de hypothese dat voor Paulus de heilige kus wellicht een rituele uiting was van het delen van de geest tussen gelovigen. Deze kus gaf de grenzen aan van de gemeenschap net zoals een kus de grenzen binnen een familie kon aangeven. Zoals eerder opgemerkt kon de kus deel uitmaken van de godsdienstbeoefening van de gemeenschap, maar zal niet beperkt geweest zijn tot deze setting, aldus Phillips.¹³⁹

Omdat de kus, als communicatie van heilige geest, niet in joodse rituelen noch in Grieks-Romeinse rituelen kan worden gevonden, oppert Phillips dat de rituele kus specifiek christelijk is en wellicht ontstond in de leerlingenkring van Jezus als een teken van eenheid met hem, een eenheid die broers en zussen maakte van mensen die geen bloedband deelden.¹⁴⁰ Phillips heeft verder de indruk dat de meer materiële opvatting van de heilige Geest (dus letterlijk uitwisselbaar) in latere tijden verloren is gegaan doordat men het concept heilige Geest meer theologisch ging interpreteren.¹⁴¹

Het vernieuwende van Phillips is vooral zijn opvatting dat de heilige kus misschien geïnterpreteerd moet worden als een alternatief of equivalent voor de woorden “met uw geest”. Niemand vóór hem heeft dit naar voren gebracht. Interessant is bovendien zijn visie dat de kus die Paulus noemt misschien voortkomt uit de groep leerlingen rond Jezus, die elkaar verstonden als een geestelijke familie. Dat de kus waaraan Paulus refereert bij Jezus vandaan zou komen, is waarschijnlijk niet met de nodige zekerheid aan te tonen, maar de verbinding tussen het zelfverstaan van een groep mensen als een geestelijke familie en de kus verdient nog meer uitwerking dan Phillips al heeft aangetoond. In hoofdstuk twee zal ik daarom aandacht besteden aan Paulus’ gebruik van de kus en familiemetaforiek. Tot slot is de pneumatische duiding die Phillips toekent aan de groet met de heilige kus boeiend, maar wellicht te sterk aangezet; ook hier zal later aandacht naar uitgaan.

¹³⁹ L. Edward Phillips, *The Ritual Kiss in Early Christian Worship*, p. 12.

¹⁴⁰ L. Edward Phillips, *The Ritual Kiss in Early Christian Worship*, p. 15.

¹⁴¹ L. Edward Phillips, *The Ritual Kiss in Early Christian Worship*, p. 36. In deze publicatie besteedt Phillips ook nog ruime aandacht aan verwijzingen naar de kus in de tweede tot en met vijfde eeuw na Christus. Zie verder ook L. Edward Phillips, “The Kiss of Peace and the Opening Greeting of the Pre-anaphoral Dialogue”, in *Studia Liturgica. An International Ecumenical Review for Liturgical Research and Renewal*, vol. 23 nr. 2 (1993), p. 177-186.

M.P. Penn: De christelijke kus als teken van sociale grenzen

M.P. Penn onderzoekt ritueel kussen in het vroege christendom van de eerste tot en met de vijfde eeuw (2005).¹⁴² Volgens Penn is de kus een van de gangbare kenmerken van het vroege christendom.¹⁴³ Naast zijn interesse in de christelijke kus wil Penn met zijn onderzoek ook graag demonstreren hoe moderne sociaal-wetenschappelijke theorieën kunnen worden gebruikt om antiek materiaal te analyseren.

Penn heeft meer dan duizend heidense en joodse verwijzingen naar “kussen” verzameld om van daaruit te reflecteren op de diversiteit in kuspraktijken. Dit materiaal dient als basis om generalisaties te onderscheiden en als een goed vertrekpunt voor de beschrijving van de ontwikkeling van de christelijke kus. Penn heeft zijn boek thematisch opgebouwd. In een inleidend hoofdstuk geeft hij weer wat hij gevonden heeft aan niet-christelijke verwijzingen naar kussen, presenteert hij de vroegste christelijke verwijzingen naar kussen, en reageert hij op eerdere hypothesen van andere onderzoekers.¹⁴⁴ Het thema van het tweede hoofdstuk is een kus die verbindt, met als focus christelijke gemeenschappen en groepscohesie. In het derde hoofdstuk gaat hij in op de exclusieve kus, een kus die grenzen aangeeft. Het vierde hoofdstuk sluit nauw aan op het voorafgaande met als thema grensoverschrijdingen, waarna een algehele conclusie volgt.

Penn toont aan dat de meeste niet-christelijke verwijzingen naar kussen een act tussen geliefden betreft, en de op één na grootste categorie verwijzingen naar kussen uitgewisseld tussen familieleden behelst. Ook kussen tussen vrienden komen voor, net als kussen die dienen als uitdrukking van sociale status. Daarnaast werden kussen vaak verbonden met spirituele uitwisseling. Veel van deze betekenislagen in niet-christelijke bronnen herkent Penn ook op een bepaalde manier in christelijke bronnen. Hij identificeert echter twee belangrijke verschillen: ten eerste dat in

¹⁴² M.P. Penn, *Kissing Christians. Ritual and Community in the Late Ancient Church*, Philadelphia 2005.

¹⁴³ M.P. Penn, *Kissing Christians*, p. 2.

¹⁴⁴ Zo is het volgens Penn een fabel dat kussen in de publieke ruimte niet toegestaan was in de Grieks-Romeinse wereld; in het refereren aan erotische kussen echter verschillen de teksten erg wat betreft de tolerantie hiervan. Daarnaast wijst Penn de hypothese af dat de uitwisseling van de rituele kus door vroege christenen veel geroddel veroorzaakte bij niet-christenen. Volgens M.P. Penn, *Kissing Christians*, p. 15 en p. 104, is er in pagane bronnen geen bewijs voor deze hypothese te vinden: “Not a single non-Christian source mentions Christian kissing.”

christelijke bronnen veel vaker gerefereerd wordt aan een religieuze kus en ten tweede dat christelijke kussen over het algemeen een gemeenschapsbreed ritueel bleven.¹⁴⁵

Met een beroep op een theorie van C. Bell refereert Penn aan de christelijke kus als een rituele kus: het is een ritueel omdat vroege christenen deze handeling (het ritueel) onderscheidden van dagelijkse kussen (gebaren).¹⁴⁶ Alleen door het onderzoeken van de christelijke kus binnen het perspectief van dagelijkse kussen kan de dynamische relatie tussen rituele betekenissen en de culturele context worden gewaardeerd, aldus Penn.

Wanneer Penn kort de vier passages met de oproep tot de groet met de heilige kus presenteert, merkt hij op dat onderzoekers van het Nieuwe Testament de kus moeten toevoegen aan hun lijst met “pre-Paulijnse” rituelen, indien – zoals de gegevens lijken te tonen, aldus Penn – Paulus eenvoudigweg een al bestaande traditie doorgeeft. Gezien de weinige verwijzingen naar kussen in bronnen uit de eerste eeuw na Christus en gezien het gebrek aan besprekingen van de oorsprong van de kus in zowel vroegchristelijke bronnen tot de vierde eeuw als in niet-christelijke parallellen kan over de oorsprong van de christelijke kus weinig gezegd worden, concludeert Penn. Maar op het moment dat Paulus eenmaal over de heilige kus had geschreven en zijn brieven autoriteit kregen, beschikte de kerk over een sterk mandaat voor de rol van de kus in christelijke rituelen.¹⁴⁷

Volgens Penn probeerden christelijke auteurs een ritueel te creëren dat een speciaal type gemeenschap versterkte: een familiaal, spiritueel verwant, verzoend gezelschap. Vroege christenen construeerden de rituele kus op zo’n manier dat het niet alleen een middel was om te spreken over “familie zijn”, maar ook om daaraan vorm te geven. Met behulp van de kus werden christelijke gemeenschappen families verenigd door hun geloof.¹⁴⁸ Ook stelt Penn vast dat mensen in de oudheid dachten dat wanneer ze elkaar kusten, ze elkaars ziel of geest uitwisselden. Een pneumatische betekenis van de kus ziet Penn eveneens in pagane teksten. Regelmatig wordt deze pneumatische betekenis gecombineerd met familieconnotaties: de pneumatologische betekenis van de kus concretiseerde bestaande families, maar kon ook

¹⁴⁵ M.P. Penn, *Kissing Christians*, p. 16.

¹⁴⁶ M.P. Penn, *Kissing Christians*, p. 17. In hoofdstuk 2 wordt aandacht besteed aan de duiding van de kus als ritueel.

¹⁴⁷ M.P. Penn, *Kissing Christians*, p. 19 en p. 21.

¹⁴⁸ M.P. Penn, *Kissing Christians*, p. 31. Zie ook M.P. Penn, “Performing Family: Ritual Kissing and the Construction of Early Christian Kinship”, in *Journal of Early Christian Studies* 10 nr. 2 (2002), p. 151-174.

helpen om nieuwe te creëren.¹⁴⁹ Als zowel een manier om familie uit te drukken als te creëren, wordt de pneumatische kus een passende wijze om vroegchristelijke gemeenschappen te helpen bij hun groepscohesie.¹⁵⁰ Anderzijds – aldus Penn – kon de kus ook dienen om de ene groep van de andere groep te (onder)scheiden, zoals christenen van joden, christenen van heretici, catechumenen van dopelingen, mannen van vrouwen en geestelijkheid van leken. Volgens Penn drukte de rituele kus niet alleen deze scheidingen uit, maar hielp deze kus ook om ze te creëren.¹⁵¹

Penn concludeert dat de rituele kus als een teken van sociale grenzen een belangrijk instrument werd in de formatie en manipulatie (“the formation and manipulation”) van vroegchristelijke identiteit.¹⁵² In het vroege christendom speelde de rituele kus een integrale rol in de strijd om macht en verscheen vaak te midden van controverse. Inclusiviteit bleek vervlochten met exclusiviteit, identiteit werd afhankelijk van de constructie van het anders zijn. Toen de kus steeds belangrijker werd voor het bepalen wie deel uitmaakte van de christelijke gemeenschap, hielp de kus binnen de gemeenschap om de ene christen van de andere te onderscheiden, aldus Penn.¹⁵³

Penns onderzoek is sterk in het gebruik van de vele niet-christelijke bronnen (vooral pagane teksten), maar is ook zo omvangrijk dat dit in de bovenstaande samenvatting niet voldoende tot uitdrukking kon worden gebracht. Zijn gebruik van sociaal-wetenschappelijke theorieën is interessant, maar roept wel de vraag op of de conclusies die getrokken worden ook niet hadden kunnen worden getrokken zonder deze theorieën.¹⁵⁴ Wanneer Penn spreekt over “the ritual kiss” is het niet altijd duidelijk waaraan hij precies refereert: beschouwt hij de heilige kus die door Paulus wordt genoemd en een kus die bijvoorbeeld door Tertullianus wordt genoemd als eenzelfde soort kus? Dezelfde onduidelijkheid toont zich in de

¹⁴⁹ Een voorbeeld hiervan is te vinden in het geschrift *Jozef en Aseneth*, waarover discussie bestaat of het een joods-hellenistisch of vroegchristelijk werk is. In hoofdstuk 2 kom ik hier uitgebreid op terug.

¹⁵⁰ M.P. Penn, *Kissing Christians*, p. 39.

¹⁵¹ M.P. Penn, *Kissing Christians*, p. 89.

¹⁵² M.P. Penn, *Kissing Christians*, p. 120.

¹⁵³ M.P. Penn, *Kissing Christians*, p. 120-121. Zie verder ook M.P. Penn, “Ritual Kissing, Heresy and the Emergence of Early Christian Orthodoxy”, in *Journal of Ecclesiastical History* 54 nr. 4 (okt. 2003), p. 625-640; M.P. Penn, “Kissing, Purity, and Early Christian Social Order”, in *Studia Patristica* (2006), p. 87-91.

¹⁵⁴ Dezelfde mening is Phillips toegegaan in zijn recensie van *Kissing Christians*, in *Spiritus*, p. 272-275.

wijze van argumentatie: bronteksten uit verschillende tijden worden naast en door elkaar heen gebruikt (bijvoorbeeld *Jozef en Aseneth* en passages uit Chrysostomus' werken),¹⁵⁵ waardoor het soms niet duidelijk is over welke periode de geboden interpretatie gaat. Terwijl verwijzingen naar kussen in christelijke bronnen in de eerste tot en met vijfde eeuw niet steeds dezelfde betekenis hebben, spreekt Penn consequent over “the (ritual) kiss”, waardoor het dus regelmatig onhelder is om welke periode het precies gaat. Een gemis in de bespreking van Penn is verder een gedetailleerde analyse van de betekenis van de groet met de heilige kus waaraan Paulus refereert: noch in het boek, noch in de artikelen wordt een dergelijke analyse gepresenteerd. Niettemin worden met bijvoorbeeld de thema's die Penn in zijn boek bespreekt, voldoende handvaten aangereikt voor een interessante visie op de Paulijnse kus. Zo refereert Penn aan familiemetaforiek en ook aan de rol van de kus in hiërarchische settingen in de Grieks-Romeinse wereld in Paulus' tijd. Mijns inziens is het van belang om deze thema's in detail in verband te brengen met de groet met de heilige kus waaraan Paulus refereert. In het tweede hoofdstuk zal hier aandacht naar uitgaan.

1.6 Conclusie

Op grond van de analyse van het werk van de acht hierboven besproken auteurs kan worden geconcludeerd dat deze onderzoekers de vier nieuwtestamentische passages die betrekking hebben op de groet met de heilige kus in ruime mate besproken hebben. Daarnaast werd duidelijk dat er discussie bestaat over de mate waarin de groet met de heilige kus in verbinding moet worden gebracht met een liturgische setting. Sommigen zien een duidelijke connectie met de setting van de maaltijd, anderen wijzen dit af. De discussie verschuift ook enigszins in de loop van de tijd: terwijl de vraag zich eerst vooral toe lijkt te spitsen op een verband met (Hofmann en Stählin) of juist geen (Thraede) connectie met de setting van een maaltijd, vragen de later aangehaalde onderzoekers zich eerder af of de kus wel of niet liturgisch (zonder een specifiek verband met de maaltijd) moet worden opgevat in Paulus' tijd, en of de kus als een ritueel dient te worden gezien (Phillips, Klassen, Penn). Zoals al eerder is opgemerkt, is meer systematische reflectie op de vraag of de groet met de heilige kus als ritueel kan worden aangeduid, een desideratum.

Thraede heeft duidelijk het belang van de epistolaire betekenis van de groet met de heilige kus aangewezen. Door sommige andere onderzoekers is

¹⁵⁵ M.P. Penn, *Kissing Christians*, p. 37-43.

hem echter verweten dat hij zich te zeer beperkt heeft tot deze betekenis en andere betekenissen in de kiem heeft gesmoord.¹⁵⁶ Het is mijn opvatting dat er nog meer te zeggen valt over de epistolaire betekenis van de groet met de heilige kus. De vergelijking met het slot van andere brieven in Paulus' tijd is nog onvoldoende uitgevoerd en hetzelfde geldt voor de reflectie op Paulus als briefschrijver zelf. Daarnaast moet de epistolaire betekenis inderdaad aangevuld worden met andere mogelijke betekenissen van de oproep tot de groet met de heilige kus.

Verder is gebleken dat er veel onderzoek is gedaan naar mogelijke parallellen van de groet met de heilige kus in pagane, joodse en andere christelijke literatuur. Daarbij werd duidelijk dat er geen perfecte parallellen zijn aan te wijzen. Wel kwam naar voren dat er vrij frequent naar kussen wordt verwezen, met name in pagane literatuur. Het is mijn opvatting dat de betekenissen die in deze teksten aan kussen worden gegeven nog sterker in verband kunnen worden gebracht met de groet met de heilige kus die Paulus noemt. Zo is er in het onderzoek tot nu toe niet veel aandacht besteed aan de mogelijke hiërarchische betekenis van kussen, die in ieder geval in pagane literatuur wel een rol speelt.

Veel aandacht is ook gesignaleerd voor het bijvoeglijk naamwoord dat verbonden is aan de kus, de relatie daarvan met de betekenis van heiligheid in de Hebreeuwse Bijbel en Paulus' eigen gebruik van terminologie rond heiligheid. Toch denk ik dat ook op dit punt nog enige winst te behalen valt door nogmaals in te zoomen op Paulus' gebruik van terminologie rond heiligheid en bepaalde passages met elkaar in verbinding te brengen.

Verschillende onderzoekers hebben verder de groet met de heilige kus in verband gebracht met het zelfverstaan van de christelijke gemeenschap als een geestelijke familie. Sommigen grijpen hierbij terug op Jezus en de groep mensen rondom hem (Phillips, Klassen), anderen zien deze verbinding vooral bij Paulus en latere auteurs (Penn). Hoe de kus die Paulus noemt zich precies verhoudt tot termen met een familiale connotatie, die hij ook gebruikt (broeders, moeder, vader et cetera) is nog niet zorgvuldig uitgewerkt;¹⁵⁷ in het tweede hoofdstuk van de voorliggende studie zal dit opgepakt worden.

¹⁵⁶ E. Käsemann, *An die Römer*, (Handbuch zum Neuen Testament), Tübingen 1974³, p. 400 en H.J. Klauck, *Herrenmahl und Hellenistischer Kult*, p. 355.

¹⁵⁷ Niet één van de detailstudies over de heilige kus, maar R. Jewett in zijn commentaar op de Romeinenbrief heeft tot dusverre mijn inziens hiervoor de meeste aandacht gehad, zie idem, *Romans*, p. 972-973: "Although treated routinely by many commentators as a typical closing formula in early Christian letters (1 Cor 16:20; 2 Cor 13:12; 1 Thess 5:26; 1 Petr 5:13), the climatic location of *the command to share a holy kiss at the end of the extensive*

Geconstateerd werd ook dat een mogelijke verbinding van de groet met de heilige kus en de passage in Jn 20:22 door een aantal onderzoekers wel wordt genoemd (o.a. Benko, Phillips, Thraede, Penn), maar niet diepgaand wordt uitgewerkt. Hoofdstuk drie van deze studie zal deze verbinding centraal stellen.

Tot slot kwam naar voren dat de oproep tot de groet met de heilige kus door Paulus niet in al zijn brieven wordt gebruikt en dat deze oproep in de deuteropaulijnse literatuur helemaal niet voorkomt. Dit riep de vraag op welke redenen hiervoor kunnen zijn. In hoofdstuk vier staat daarom de presentie en het ontbreken van de kus in vroegchristelijke literatuur centraal. Daarnaast wordt in dit hoofdstuk besproken of naast de werkwoorden φιλέω en καταφιλέω in het Nieuwe Testament ook προσκυνέω tot het betekenisveld “kussen” behoort.

Zo is duidelijk geworden dat, hoewel er al veel besproken is over de groet met de heilige kus waartoe Paulus oproept, er vraagstukken zijn overgebleven die een nadere uitwerking verdienen. Dit zijn de zogenoemde ontbrekende puzzelstukjes die nog nodig zijn om uiteindelijk te kunnen komen tot een zo volledig mogelijke constructie van wat de betekenis is geweest van de groet met de heilige kus waartoe Paulus heeft opgeroepen.¹⁵⁸

list of requested greetings functions as an expression of familial intimacy between members of disparate house and tenement churches.” Cursivering RV. NB. 1 Petr 5:13 moet natuurlijk 1 Petr 5:14 zijn.

¹⁵⁸ Zie p. 6.

HOOFDSTUK 2

EEN KUS MET MEER DAN ÉÉN BETEKENIS

2.0 Introductie

Een onderzoek naar de betekenis van een bepaalde kus of een praktijk van kussen is niet eenvoudig. In zijn artikel “The kiss sacred and profane: reflections on a cross-cultural confrontation”, heeft W. Frijhoff de problemen gesignaleerd die zich daarbij kunnen voordoen. Hij kaart onder andere aan dat “deze praktijk van kussen” moeilijk te bestuderen is, aangezien dit onder meer als een uiting van intieme liefde vaak ontsnapt aan publieke observatie en formele verslaglegging die beide bronnen van historische kennis zijn.¹ Daarnaast weerspiegelen beschrijvingen van kussen regelmatig literaire en esthetische standaarden in plaats van een “kuspraktijk”. Een kus is een gebaar, een lichamelijke uiting binnen sociale interactie, die ook weer cultureel bepaald is. Bovendien kan een kus vele verschillende betekenissen hebben, die vaak gerelateerd zijn aan de sociale en culturele context waarin de kus wordt gegeven. Zo kan het verschil uitmaken of het een privé sfeer of een publieke ruimte betreft, een sacraal of een profaan domein, of de kus wordt uitgewisseld tussen familieleden of in een ander verband, tussen mannen en vrouwen of is voorbehouden aan mensen van hetzelfde geslacht.²

Vergelijkbare kwesties dienen zich ook aan bij de bestudering van de groet met de heilige kus waartoe Paulus viermaal oproept, zoals: roept Paulus in de vier passages op tot een echte groet met een kus of maakt hij misschien alleen gebruik van een briefconventie? Tussen welke mensen konden kussen uitgewisseld worden in de eerste eeuw van de jaartelling? Mochten mannen en vrouwen elkaar kussen? Was het in vroegchristelijke kringen geoorloofd om niet-christenen te kussen met een heilige kus? Wat

¹ W. Frijhoff, “The kiss sacred and profane: reflections on a cross-cultural confrontation”, in J. Bremmer, H. Roodenburg (eds.), *A Cultural History of Gesture*, Cambridge 1991, p. 210-211.

² W. Frijhoff, “The kiss sacred and profane: reflections on a cross-cultural confrontation”, p. 210-211. Voor meer reflecties op de praktijk van kussen door de geschiedenis heen zie K. Harvey (ed.), *The kiss in history*, Manchester 2005. Zie met name de introductie van K. Harvey en het nawoord van K. Thomas, p. 1-15 en p. 187-203.

drukte een kus uit in de eerste eeuw van de jaartelling en in het bijzonder een kus die heilig genoemd werd?

In het tweede deel van hoofdstuk 1 werd het onderzoek besproken dat al gedaan is naar de oproep tot de groet met de heilige kus. Daarin kwam enerzijds naar voren dat bepaalde aspecten van dit onderwerp voldoende aan de orde zijn geweest, anderzijds bleek dat diverse thema's wel zijn aangekaart maar nog onvoldoende uitgewerkt. Naar deze thema's en de vragen die daarbij naar voren komen en/of een specifiek antwoord behoeven, gaat de aandacht uit in dit tweede hoofdstuk.

Zo verdient de epistolaire betekenis van de oproep tot de groet met de heilige kus meer aandacht.³ Recent onderzoek naar de briefafsluitingen van Paulus is voor het in kaart brengen van de betekenis van deze oproep van belang; met name het onderzoek van J. Weima naar het einde van de brieven van Paulus zal daarom uitgebreid besproken worden.⁴ Verder is de rol van een secretaris bij het schrijven van Paulus' brieven en het mogelijke verband met de oproep tot de kus vrijwel onbesproken gebleven. Dit zal aan de orde komen in paragraaf 2.1 "De epistolaire betekenis van de groet met de heilige kus".

Daarnaast is de vraag naar de betekenis van ἅγιος voor de kus in ieder besproken onderzoek weliswaar gesteld en besproken, niettemin kan, aan de hand van een zorgvuldige analyse van de manier waarop Paulus aan heiligheid refereert in zijn zeven onbetwiste brieven, deze vraag aanvullend beantwoord worden. De betekenis van ἅγιος staat centraal in de paragraaf "Wat maakt een kus heilig? De theologische betekenis van de groet met de heilige kus" (2.2).

Vervolgens zal Paulus' gewoonte om te refereren aan gelovigen in de gemeenten die hij aanschrijft met familiale aanduidingen, in verband worden gebracht met zijn oproep om te groeten met de heilige kus. Dit aspect van Paulus' brieven vraagt aandacht omdat uit bronnenonderzoek naar voren komt dat kussen frequent voorkomen in de context van familierelaties of religieus geherdefinieerde families. De wijze waarop de oproep tot de groet met de heilige kus en religieus geherdefinieerde familie zich in de Paulijnse brieven tot elkaar verhouden zal daarom centraal staan in paragraaf 2.3 "De betekenis van de kus als onderdeel van Paulus' familiemetaforiek".

³ Hierop wees met name K. Thraede, "Ursprünge und Formen des 'Heiligen Kusses' im frühen Christentum", p. 124-180; K. Thraede, "Kuss", p. 545-576.

⁴ J.A.D. Weima, *Neglected Endings*. In hoofdstuk 1 is al verwezen naar deze studie, zie p. 8.

Uit het bronnenonderzoek komt eveneens naar voren dat kussen regelmatig in een hiërarchische setting genoemd worden. In de vierde paragraaf van dit hoofdstuk, “De heilige kus in een hiërarchische samenleving”, wordt stilgestaan bij de vraag in hoeverre de kus waartoe Paulus oproept mede betekenis krijgt vanuit de inbedding in gemeenten waarvoor de hiërarchische geordende samenleving een bepalende factor was bij het definiëren van onderlinge relaties, zoals bronnenonderzoek heeft uitgewezen.

In de voorlaatste paragraaf van dit hoofdstuk, “De groet met de heilige kus: een rituele handeling?” (2.5), wordt de vraag besproken of de groet waartoe Paulus oproept als een ritueel kan worden geduid. Door diverse onderzoekers is de heilige kus namelijk als ritueel bestempeld, echter zonder dat zorgvuldig te verklaren.

Het hoofdstuk sluit af met een integratieve samenvatting waarin de aspecten die besproken zijn in de voorgaande vijf paragrafen met elkaar in verbinding worden gebracht (2.6).

2.1 De epistolaire betekenis van de groet met de heilige kus

Paulus' brieven weerspiegelen de thema's die van belang zijn voor hem en de gemeenten waaraan hij schrijft, maar wat is precies de plaats en rol van de groet met de kus in deze brieven? Voordat deze vraag naar de epistolaire betekenis van de groet met de heilige kus wordt uitgewerkt, bespreek ik de volgende hiermee samenhangende thema's: Paulus als schrijver van brieven, het verband tussen auteur en secretaris, en de redactionele bewerking van de brieven.

Paulus als briefschrijver

Paulus, die zichzelf “apostel van Christus Jezus” noemt,⁵ een benaming die zeer belangrijk lijkt te zijn geweest voor zijn zelfverstaan, heeft zijn ideeën willen overdragen: hij was een man met een missie. Omdat hij niet overal op hetzelfde moment lijfelijk aanwezig kon zijn, communiceerde hij zijn ideeën ook via brieven en onderhield zo het contact met mensen die in afstand van hem verwijderd waren. De brieven die hij schreef dienen allereerst dit praktische doel en de oproep tot de groet met de heilige kus maakt deel uit van deze communicatie. Uiteraard heeft Paulus correspondentie via brieven niet uitgevonden en verhouden zijn brieven zich

⁵ 1 Kor 1:1.

op een bepaalde manier tot brieven van contemporaine auteurs, hierop zal later in deze paragraaf worden ingegaan.

Relatie auteur en secretaris

Een belangrijke kwestie is in hoeverre Paulus zijn brieven zelf heeft geschreven of hierbij op de een of andere manier hulp heeft gehad. Dit laatste lijkt het geval te zijn, zoals geconcludeerd kan worden op basis van verschillende aanwijzingen in zijn brieven (zie bijvoorbeeld Rom 16:22). Ik sta stil bij deze kwestie om te kunnen achterhalen of de oproep tot de groet met de heilige kus van Paulus zelf is, of werd toegevoegd door iemand anders, een secretaris, die geholpen heeft met het opstellen van een brief. Helaas bestaat er onduidelijkheid over de vraag op welke wijze Paulus gebruik heeft gemaakt van een secretaris. In Paulus' dagen kon de rol van een secretaris namelijk verschillend van aard en omvang zijn, een brief kon op verschillende manieren gedicteerd worden of de secretaris kon een schets ontvangen naar aanleiding waarvan een brief geschreven moest worden. De secretaris kon dus een soort coauteur van de brief zijn, of juist iemand die de redactie van de brief verzorgde.⁶ Helaas onthullen de brieven van Paulus weinig over de manier waarop ze gecomponeerd zijn. Het is daarnaast onduidelijk of Paulus voor al zijn brieven op dezelfde wijze van een secretaris gebruikmaakte. G.J. Bahr vat het aldus samen:

We know that Paul used a secretary, at least for some of his letters, perhaps for all of them; but we do not know how he used his secretary. In view of the various ways in which he could have used his secretary, and in view of the influence which the secretary could have on his letters, it would be well to speak with caution on topics such as Pauline terminology or Pauline theology. There may be less of Paul in the Pauline corpus than we have been assuming.⁷

Hoewel dus niet precies kan worden vastgesteld hoe Paulus gebruik heeft gemaakt van een secretaris, is E. Randolph Richards van mening dat het bijna niet voorkwam dat een auteur de verantwoordelijkheid voor het hele schrijfsproces van de brief aan een secretaris overliet: "Ultimately ... the author assumed responsibility for what was written (and even what was

⁶ E. Randolph Richards, *The Secretary in the Letters of Paul*, Tübingen 1991, p. 199-201; zie ook E. Randolph Richards, *Paul and First-Century Letter Writing. Secretaries, Composition and Collection*, Downers Grove 2004.

⁷ G.J. Bahr, "Paul and Letter Writing in the First Century", in *CBQ* 28 (1966), p. 477. De gedachtegang van Bahr is zowel prikkelend als vergaand. Daarvan ben ik mij bewust, maar daarop kan ik nu niet verder ingaan.

omitted) and customarily checked the draft.”⁸ Hieruit zou dan kunnen worden afgeleid dat, of Paulus nu zelf schreef “Groet ... met de heilige kus”, of dit gedictieerd heeft aan zijn secretaris of zelfs dat de secretaris dit heeft toegevoegd, er vanuit mag worden gegaan dat Paulus, als de feitelijke auteur, uiteindelijk zijn fiat heeft gegeven aan zowel de vorm als de inhoud van de brieven en dus ook aan de oproep tot de groet met de heilige kus.

De kwestie van redactionele bewerking

Een andere kwestie die aandacht verdient, is in hoeverre de redactionele bewerking van het Corpus Paulinum een rol heeft gespeeld in het toevoegen en/of weglaten van groeten in de brieven. D. Trobisch heeft geopperd dat al vroeg (wellicht door Paulus zelf) brieven bewerkt zijn en dat daarbij onder andere persoonlijke groeten aan individuen soms gesneuveld zijn, omdat ze wanneer ze gelezen zouden worden in andere gemeenten geen betekenis zouden hebben.⁹ Met name voor de vraag waarom in vier van Paulus’ authentieke brieven de oproep tot de groet met de heilige kus voorkomt en in de andere drie niet zou deze these betreffende de redactionele bewerking van de brieven interessant kunnen zijn. Helaas voegt deze juist op dit punt niets toe, want ook wanneer aangenomen zou worden dat de brieven in een vroeg stadium, om diverse redenen, redactioneel bewerkt zijn, is het nog steeds moeilijk verklaarbaar waarom de oproep tot de groet met de heilige kus niet in alle brieven van Paulus voorkomt. Zou bij redactionele bewerking niet eerder gestreefd worden naar eenvormigheid? En zouden dan niet juist alle brieven wel of niet de oproep tot deze groet moeten bevatten?

⁸ E. Randolph Richards, *The Secretary in the Letters of Paul*, p. 200. Vergelijk de overweging van T.J. Bauer, *Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie*, Tübingen 2011, p. 72 n. 321: “Mit der kritischen Paulusforschung der letzten beiden Jahrhunderte ist davon auszugehen, dass nicht alle kanonischen Paulusbriefe wirklich Paulus als Verfasser haben. Diese inzwischen »klassische« Annahme wird allerdings in den letzten Jahren, vor allem von nordamerikanischen Exegeten, wieder zunehmend in Frage gestellt; so z. B. bei Richards, Paul 141-156. Offensichtliche formale und inhaltlich-theologische Unterschiede zwischen den echten und pseudepigraphen Paulusbriefen werden dabei einerseits relativiert, andererseits, ... mit dem Hinweis auf den unterschiedlichen Grad der Inanspruchnahme/Beteiligung eines Sekretärs bei der Abfassung der Briefe erklärt.”

⁹ D. Trobisch, *Die Paulusbriefe und die Anfänge der christlichen Publizistik*, Gütersloh 1994, p. 88-90. Zie verder D. Trobisch, *Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel*, Göttingen 1996.

Opbouw van de brieven

Verschillende onderzoekers hebben zich verdiept in de opbouw van de brieven van Paulus en geconstateerd dat het “basismodel” vergelijkbaar is met het briefmodel van Hellenistische brieven in zijn tijd.¹⁰ Men is het er echter ook over eens dat Paulus zijn eigen stijl ontwikkelde en deze aanpaste aan de specifieke behoeften bij het aansturen van de gemeenten.¹¹ Waarschijnlijk is Paulus ook beïnvloed door joodse manieren van het schrijven van brieven; helaas is echter weinig materiaal beschikbaar op basis waarvan een vergelijking gemaakt kan worden.¹² L. Doering heeft opgemerkt dat Paulus gebruikmaakte van “Jewish formulaic expressions and letter pragmatics”, maar niet schreef alsof hij zich tot een joods publiek richtte.¹³ Daarnaast zijn Paulus’ brieven vergeleken met privé- of officiële correspondentie.¹⁴ M.L. Stirewalt Jr. kwam daardoor tot de conclusie dat

¹⁰ W.G. Doty, *Letters in Primitive Christianity*, Philadelphia 1973, p. 27.

¹¹ H. Zilliagus, “Grüßformen”, in T. Klauser (ed.), *Reallexicon für Antike und Christentum*, vol. 12, Stuttgart 1983, p. 1204-1232, p. 1222.

¹² Zie bijvoorbeeld I. Taatz, *Frühjüdische Briefe. Die paulinischen Briefe im Rahmen der offiziellen religiösen Briefe des Frühjudentums*, Freiburg 1991; H.J. Klauck, *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament*, Paderborn 1998, p. 181-226 en L. Doering, *Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography*, Tübingen 2012. Doering concludeert dat Paulus is beïnvloed door joodse manieren van brief schrijven: “However, Paul uses these points of contact in order to create something new, as his resemantisations show. The entire letter thus becomes a vehicle for theologically and christologically qualified grace and peace, already manifesting something of their intrinsic relationship that he will later develop in Rom. 5: 1-2. Alongside the quasi-official character of his letters, we find high importance accorded to Paul’s personal contacts with his communities. Paul makes use of Jewish formulaic elements and letter pragmatics, but he does not write to the congregations he corresponds with as if they were Jews or as if they lived in a situation comparable with the Jewish Diaspora or as if he were reapplying the infrastructure of epistolary communication with Jewish communities. Other early Christian writers have gone further here.”, p. 428.

¹³ Zie vorige noot. Vergelijk ook C. Breytenbach, “Die Briefe des Paulus: Kreuzpunkt griechisch-römischer Traditionen”, in idem, *Paul’s Graeco-Roman Context*, Leuven/Parijs/Bristol 2015, p. 23, die het volgende opmerkt: “Unter dem Einfluss der Praxis der jüdischen Diasporabriefe verwendete er [Paulus, RV] Briefe um die Beziehungen zwischen ihm und den Gemeinden, die er gegründet hatte, zu pflegen. Die Zusammenhänge zwischen den Briefen des Paulus und den wenigen zeitgenössischen Briefen, die ebenfalls an Gruppen gerichtet waren, verdienen die gleiche Aufmerksamkeit, die jüngst dem Verhältnis der Paulusbrieve zu den jüdischen Briefen zugewendet wurde.”

¹⁴ M.L. Stirewalt gebruikt een ruime definitie van officiële correspondentie: “The business of state is conducted by many people: by the highest officials, subordinate officials responsible only to a higher authority, intermediate officials responsible to a higher authority and to a jurisdictional unit; by numerous magistrates, military officers, and ambassadors. Some official characteristics can be identified in letters written by prominent

Paulus' wijze van schrijven in geen van deze categorieën past; beide lijken invloed te hebben gehad op hoe Paulus zijn brieven schreef. Stirewalt benadrukt verder dat Paulus creatief was in de manier waarop hij schreef:

Paul visualized the ministerial needs confronting him and adopted, molded, and devised a communicative form equal to the challenge. It was a medium combining those forms of written communication with which he was acquainted and which he modified and embellished from other resources and, as already noted, by his own creativity and theological convictions. The Pauline letters arose in a unique epistolary setting and may be said to constitute an addition to the epistolary corpus.¹⁵

F. Schnider en W. Stenger hebben in dit verband geopperd dat Paulus door middel van de oproep tot de groet met de heilige kus heeft geprobeerd te verhinderen dat zijn brieven als privé correspondentie werden gebruikt. Omdat van de geadresseerden werd verwacht dat ze de groeten en de groet met de heilige kus zouden uitwisselen, werden ze immers geacht de brieven of brief van Paulus te presenteren aan de rest van de gemeenschap.¹⁶ Dat Paulus bewust bezig was zijn brieven een meer publieke status te geven is een interessante these, die echter noch goed beargumenteerd, noch goed afgewezen kan worden: het is een mogelijkheid.

Brieven in het algemeen

Paulus' bedoeling met zijn oproep tot de groet met de kus raakt aan het doel van het schrijven van brieven in de Grieks-Romeinse wereld in het algemeen, dat in drie sleutelwoorden is samen te vatten:

- 1) φιλοφρόνησις – een brief komt voort uit vriendschap tussen de auteur en zijn geadresseerden. Deze vriendschappelijk band is herkenbaar in de stijl van de brief;
- 2) παρουσία – een brief stelt de afzender, wanneer deze afwezig is, bij de geadresseerden present;

citizens to political bodies and in those written by ordinary citizens requesting official action or fulfilling legal requirements. Even private citizens either by necessity or courtesy adopt elements of the official form established by professional epistolographers.” M.L. Stirewalt Jr., *Paul. The Letter Writer*, Michigan 2003, p. 27. Zie ook C.B. Welles, *Royale Correspondence in the Hellenistic Period. A Study in Greek Epigraphy*, New Haven 1934.

¹⁵ M.L. Stirewalt Jr., *Paul. The Letter Writer*, p. 26.

¹⁶ F. Schnider, W. Stenger, *Studien zum Neutestamentlichen Briefformular*, Leiden 1987, p. 123.

3) ὁμιλία – een brief staat symbool voor een werkelijk gesprek, maar is uiteraard communicatie die op schrift is gesteld.¹⁷

Deze sleutelwoorden zijn alle drie duidelijk herkenbaar in Paulus' brieven.

Zijn brieven hebben de volgende basisopbouw: een opening (afzender, geadresseerden, groeten), een dankzegging of zegen, een midden gedeelte en een afsluiting (bestaande uit zegeningen, groeten en soms een verwijzing naar het schrijfproces).¹⁸ Zoals opgemerkt, lijkt Paulus gebruik te hebben gemaakt van een basismodel voor het schrijven van zijn brieven, maar paste dit model op creatieve wijze aan. Dit is ook de visie van J.D.G. Dunn die opmerkt dat veel brieven in Paulus' tijd eindigden met een wens voor goede gezondheid, terwijl Paulus zijn brieven vaak afslot met een formule die zijn eerdere groeten aan het begin van een brief in herinnering riepen: “De genade van de Heer Jezus zij met u.”¹⁹ Dunn beschouwt ook de groet met de heilige kus waartoe Paulus oproept als onderscheidend: “Such adaptations, or better transformations into expressions of his gospel and theology, were typical of Paul and the perspective and motivations he sought to inculcate in his converts.”²⁰

Kussen aan het einde van brieven

In enkele brieven van andere auteurs is eveneens aan het einde een kus te vinden, zoals in brieven van M. Tullius Cicero (106-43 v. Chr.) en M. Cornelius Fronto (circa 90/95-167 n. Chr.).²¹ Behalve dat vastgesteld kan

¹⁷ T.J. Bauer, *Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie*, p. 39-40. Zie ook M. Trapp (ed.), *Greek and Latin Letters. An Anthology with Translation*, Cambridge 2003, p. 38-40.

¹⁸ W.G. Doty, *Letters in Primitive Christianity*, p. 27. Doty onderscheidt het middendeel van *paraenesis* in een brief; anderen hebben daar terecht kritiek op, omdat de *paraenesis* vaak niet goed onderscheiden kan worden van andere onderdelen van een brief – zie hierover bijvoorbeeld S.K. Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, Philadelphia 1986, p. 23. Op grond van die kritiek heb ik in bovenstaand “model” de *paraenesis* als apart onderdeel weggelaten.

¹⁹ Bijvoorbeeld Rom 16:20 en 1 Kor 16:23, J.D.G. Dunn, *Christianity in the Making. Beginning from Jerusalem*, p. 590.

²⁰ J.D.G. Dunn, *Christianity in the Making. Beginning from Jerusalem*, p. 590. Dunn ziet in de middengedeelten van Paulus' brieven de grootste innovaties: zowel het karakter als de omvang van de brieven. Hij vraagt zich zelfs af of de brieven van Paulus nog wel brieven genoemd moeten worden.

²¹ M. Trapp (ed.), *Greek and Latin Letters*, p. 13 en p. 15. Over het ontbreken van afsluitende groeten in vroeg joodse brieven zie: L. Doering, *Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography*, p. 424: “The structural comparison [tussen joods briefmateriaal en de Paulijnse brieven, RV] is somewhat hampered by ... the incompleteness of some of the Jewish letters, especially with respect to their lack of a final salutation”; T.J. Bauer, *Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie*, p. 67, p. 69. Zie

worden dat de brieven van beide auteurs niet uit precies dezelfde periode als waarin Paulus schreef afkomstig zijn, is ook opgemerkt dat deze passages een andere context representeren dan de setting waarin de oproep tot de groet met de heilige kus voorkomt. Zo zou de context bijvoorbeeld intiemer zijn dan in de brieven van Paulus. Onderzoekers zijn het er onderling niet over eens of de heilige kus die door Paulus genoemd wordt wel vergelijkbaar is met contemporaine briefschrijfconventies, mede omdat men het niet eens is over wat deze conventies behelsden. K. Thraede is bijvoorbeeld van mening dat:

Wenn Paulus in der Tradition brieflicher Gruß- und K[uss]aufträge die Briefempfänger um Weitergabe von “Gruß u. K[uss]” an die Gemeinde bittet, entspricht das also durchaus “epistolaren” Gewohnheiten.²²

M.P. Penn, echter, huldigt een tegenovergestelde visie:

... because there are very few non-Christian examples of the kiss as an epistolary closing, all in letters that appear much more intimate than Paul’s, ‘the problem becomes how to explain how a letter writing “convention,” almost non-existent in the rest of the Hellenistic world, would appear four times among the seven undisputed Pauline epistles.’²³

Een voorbeeld van een passage waarin een kus voorkomt, komt uit een brief van Cicero aan zijn vriend Atticus:

Geef alsjeblieft namens mij een kus aan Attica, omdat ze zo opgeruimd is, wat het beste is in kinderen [*Atticae, quoniam, quod optimum in pueris est, hilarula est, meis verbis suavium*²⁴ des volo].²⁵

verder: J.L. White, “The Ancient Epistolography Group in Retrospect”, in *Semeia* 22 (1981), p. 9; P.E. Dion, “The Aramaic ‘Family Letter’ and Related Epistolary Forms in other Oriental Languages and in Hellenistic Greek”, in *Semeia* 22 (1981), p. 59-76; D. Pardee, “An Overview of Ancient Hebrew Epistolography”, in *JBL* 97 (1978), p. 321-346; D. Pardee, *Handbook of Ancient Hebrew Letters*, Chico 1982, p. 151.

²² Zie eerder in hoofdstuk 1; K. Thraede, “Kuss”, p. 558.

²³ M.P. Penn, *Kissing Christians*, p. 19. Penn citeert in deze passage L. Edward Phillips, *The Ritual Kiss in Early Christian Worship*, p. 8.

²⁴ In het Latijn wordt een kus met de volgende woorden weergegeven: *osculum, basium* of *suavium* (of *savium*). Er bestaat discussie over het mogelijke verschil in betekenis tussen deze termen, waarover M.P. Penn, mijns inziens correct samenvattend, het volgende opmerkt: “Latin texts use three different terms to speak of the kiss – *basium, osculum*, and *suavium*. Several ancient writers tried to distinguish these words from each other. Most twentieth-century scholarship followed their lead claiming that *suavium* refers to an erotic

Een ander voorbeeld is te vinden in een brief van Fronto aan zijn vriend en oud-leerling Marcus Aurelius:

Ik heb aan mijn dochter²⁶ de kus gegeven die jij had opgedragen. Nooit scheen zij aan mij zo aangenaam, zo gekust. Groet mevrouw,²⁷ meest lieflijke heer. Vaarwel en geef een kus aan jouw kleine vrouw [*Filiae meae iussu tuo osculum dedi. Numquam mihi tam suavis tamque saviata visa est. Dominam saluta, Domine dulcissime. Vale et fer osculum matronae tuae*]²⁸].²⁹

Er bestaat geen consensus over de vraag of de setting van de passages in deze brieven vergelijkbaar is met de context waarin de oproep tot de kus bij Paulus voorkomt. Voor nu is het voldoende om vast te stellen dat Penn, in navolging van Phillips, gelijk lijkt te hebben als hij stelt dat het alleen logisch is om te spreken over een briefconventie wanneer er veel

kiss, while *osculum* and *basium* are for nonerotic kisses. Occasionally, modern scholars even try to correlate these terms with the kissing of different body parts. A detailed investigation of the primary sources, however, does not support any of these often cited claims. Ancient authors employ each word to speak of both erotic and nonerotic kisses, and writers often use these three terms interchangeably when they refer to the same kissing event.” M.P. Penn, *Kissing Christians*, p. 11; zie ook p. 130 n. 1-8. Hij voegt echter toe dat christelijke auteurs wanneer zij refereren aan rituele kussen gebruikmaken van de term *osculum* en niet van de andere termen.

²⁵ Eigen vertaling. Brief 420 (XVI.11). Vergelijk “Please give Attica a kiss from me for being such a merry little thing. It is what one likes to see in children”, *Cicero. Letters to Atticus* (LCL 491), vertaald door D.R. Shackleton Bailey, Cambridge/Londen 1999, p. 356-357. Ook Thraede, Phillips en Penn refereren aan de passages in de brieven van Cicero, K. Thraede, “Ursprünge und Formen des ‘Heiligen Kusses’ im frühen Christentum”, p. 133 n. 19, L. Edward Phillips, *The Ritual Kiss in Early Christian Worship*, p. 8 and M.P. Penn, *Kissing Christians*, p. 19 n. 71.

²⁶ Bedoeld wordt Cratia de dochter van Fronto (waarschijnlijk zes of zeven jaar oud), zie M.P.J. van den Hout, *A Commentary on the Letters of M. Cornelius Fronto*, Leiden/Boston/Keulen 1999, p. 208.

²⁷ Bedoeld wordt de moeder van Marcus, Domitia Lucilla, zie M.P.J. van den Hout, *A Commentary on the Letters of M. Cornelius Fronto*, p. 209.

²⁸ Hier wordt de dochter (nog een kind) van Marcus bedoeld, zie M.P.J. van den Hout, *A Commentary on the Letters of M. Cornelius Fronto*, p. 209. Daarom is *matronae tuae* vertaald met “kleine vrouw”.

²⁹ *Ad M. Caes. v. 33* (48), eigen vertaling. Vergelijk “I gave my daughter the kiss you sent her: never has she seemed to me so kissing-ripe, never so kissed. Greet my Lady, my most sweet Lord. Farewell, and give your little matron a kiss from me”, *Marcus Cornelius Fronto I*, (LCL 112), vertaald door C.R. Haines, Cambridge/Londen 1982, p. 233. Ook Thraede en Penn refereren aan dergelijke passages in de brieven van Fronto, K. Thraede, “Kuss”, p. 558 en M.P. Penn, *Kissing Christians*, p. 137 n. 71.

voorbeelden te vinden zijn van een vergelijkbaar gebruik en dat is tot op heden niet het geval.

Excurs: overeenkomsten in terminologie

Wanneer alleen gelet wordt op overeenkomsten in terminologie, de combinatie tussen een vorm van groeten/ἀσπάζομαι en kussen/φίλημα of καταφιλέω, en niet op zowel genre als de context van de tekst waarin de passage voorkomt, dan zijn de volgende twee pagane passages verwant aan de Paulijnse passages waarin de oproep tot de groet met de heilige kus voorkomt, namelijk Plutarchus, *Pericles* 24.6 en Pseudo-Lucianus, *Asinus*, 17:

Twice a day, as they say, on going out and on coming in from the market-place, he would salute her with a loving kiss [ἡσπάζετο καθ' ἡμέραν αὐτὴν μετὰ τοῦ καταφιλεῖν.]

It was already day by now and we had climbed up many mountains. Our mouths were kept muzzled so that we couldn't graze and waste travelling time on breakfast. Thus for that day, too, I remained an ass. It was actually midday before we stopped at a farmhouse which, to judge from what was going on, belonged to friends of theirs. For they greeted each other with embraces³⁰ [καὶ γὰρ φιλήμασιν ἡσπάζοντο ἀλλήλους] and the occupants of the farm invited them to break their journey, serving them with breakfast and throwing down some barley for us animals...³¹

Beide passages maken geen onderdeel uit van een brief en de context waarin de passages voorkomen verschilt zodanig van die van Paulus' brieven dat ze niet als vergelijkingsmateriaal voor de Paulijnse passages kunnen gelden.

In de tekst over Pericles wordt verteld hoe dol hij was op zijn geliefde Aspasia. Haar naam is waarschijnlijk een verwijzing naar haar voormalige beroep (prostitutie).³²

In de passage toegeschreven aan Pseudo-Lucianus is heel duidelijk sprake van een fictieve context. De overeenkomst in terminologie met de Paulijnse passages is overigens opvallend, hoewel de passage van pseudo-Lucianus uiteraard later gedateerd wordt.

³⁰ "Kisses" is een betere vertaling.

³¹ *Plutarch's Lives III*, (LCL 65), vertaald door B. Perrin, Londen/Cambridge 1967, p. 71 en *Lucian VIII*, (LCL 432), vertaald door M.D. Macleod, Londen/Cambridge 1967, p. 76-79.

³² R. Hawley, "Give Me A Thousand Kisses", in *Leeds International Classical Studies* 6.5 (2007), p. 7.

Door een aantal auteurs zijn ook papyri genoemd waarin kussen aan het einde van brieven zouden voorkomen. Thraede, bijvoorbeeld, verwijst naar twee papyri: POxy. 4,745 en PFay. 118,25e.v.³³ Dit is opvallend omdat hij in een eerder artikel juist opmerkt dat er in papyri geen “groetkus” te vinden is.³⁴ Nader onderzoek van de genoemde papyri wijst echter uit dat het bewijs voor een kus niet eenduidig is. Zo komt in beide papyri geen kus voor, maar alleen een afgeleide vorm van φιλέω.³⁵ In PFay. 118 is dit τοὺς φιλοῦντες,³⁶ en dat is eerder vergelijkbaar met een gedeelte van Tit 3:15 (τοὺς φιλοῦντας) dan met een passage waarin de oproep tot de groet met de heilige kus voorkomt.³⁷ Een kus is overigens in geen enkele van de tot op heden gevonden papyri waargenomen, aldus P. Arzt-Grabner: “Zu φίλημα liegen bisher keine papyrologischen Belege vor.”³⁸

³³ K. Thraede, “Kuss”, p. 558.

³⁴ K. Thraede, “Ursprünge und Formen des ‘Heiligen Kusses’”, p. 133 n. 19. Hierbij moet opgemerkt worden dat het ene artikel (zie vorige noot) dateert uit 2008 en het eerdere artikel uit 1968/1969, dat verklaart wellicht het veranderde inzicht.

³⁵ Alleen φίλον, vriend, komt voor in POxy. 4,745, waarvan de laatste regels luiden: οὐ θέλω γὰρ ἀμφισβήτησιν πρὸς σὲ ἔχειν φίλον μου ὄ[v]τα. ἀ[σ]πάζου πάντας τοὺς σοὺς καὶ σεαυτοῦ ἐπιμέλου ἴν’ ὑγαίνης, ἔρρωσο. “Ik wil geen strijd met jou hebben omdat jij mijn vriend bent. Groet al degenen bij jou en zorg voor jezelf opdat het je goed moge gaan. Tot ziens.” Eigen vertaling. Zie B.P. Grenfell, A.S. Hunt (eds.), *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. 4, Londen 1973 (1904¹), p. 244-245.

³⁶ De betreffende passage in PFay. 118 leest: ἀσπάζου τοὺς φιλοῦντές σε πάντες πρὸς ἀλήθειαν. “Groet al jouw vrienden met oprechtheid”. Eigen vertaling. Zie bijvoorbeeld F.X.J. Exler, *The Form of the Ancient Greek Letter of the Epistolary Papyri (3rd c. BC – 3rd c. AD). A Study in Greek Epistolography*, Washington 1923, p. 114-115.

³⁷ Vgl. G. Stählin, “φιλέω κτλ.”, p. 135 n. 214.

³⁸ P. Arzt-Grabner, 2. *Korinther*, p. 539. Zie ook P. Arzt-Grabner, R.E. Kritzer, A. Papatomas, F. Winter, 1. *Korinther*, (PKNT), Göttingen 2006, p. 522. P. Arzt-Grabner, 2. *Korinther*, p. 48-49, duidt aan dat papyri t/m het einde van de derde eeuw n. Chr. worden onderzocht in de PKNT: “Die ältesten griechischen Papyri stammen vom Ende des 4. Jh. v. Chr., also aus der ptolemäischen Zeit. Für die PKNT ist eine zeitliche Abgrenzung nach unten mit dem Ende des 3./Anfang des 4. Jh. n. Chr. sinnvoll, da ab dann die entsprechenden Dokumente bereits maßgeblich christlich geprägt sind. Bis dahin ist der Einfluss des Christentums in den dokumentarischen Texten nur sehr begrenzt wahrnehmbar... All dies rechtfertigt die Entscheidung, die dokumentarischen Papyri und Ostraka, die die Umwelt und den kulturellen Hintergrund der ntl. Texte erhellen, aber selbst noch nicht christlich geprägt sind, zeitlich mit dem Ende des 3. Jh. n. Chr. zu begrenzen.” Zie A.M. Luijendijk, *Greetings in the Lord. Early Christians and the Oxyrhynchus papyri*, Cambridge 2008, p. 123-124, voor latere (christelijke) papyri en haar visie op hoe de kus in deze papyri verwerkt is. Zie daarnaast C. Spicq, “Le lexique de l’amour dans les papyrus et dans quelques inscriptions de l’époque hellénistique”, in *Mnemosyne* IV 8 (1955), p. 25-33.

Vriendschapsterminologie, zoals die aan te wijzen is in PFay. 118,25 en Tit 3:15, komt wél vaker voor in Griekse brieven,³⁹ en ook specifiek in relatie tot groeten, zoals H. Koskenniemi aangeeft:

Eine eigene Gruppe innerhalb des Kreises derer, die man grüssen lässt, bilden die Freunde. Sie werden häufig erwähnt: ἀσπάζου τοὺς φιλοῦντάς σε (bzw. ὑμᾶς) πάντας, das seit dem 1. Jahrh. n.Chr. auftritt, hält sich im Briefstil durch die Jahrhunderte hindurch. Daneben erscheint auch ἀ. τοὺς φιλοῦντάς με (bzw. ἡμᾶς) π., allerdings weitaus seltener.⁴⁰

Een moeilijkheid is echter dat niet alleen vrienden werden aangesproken door middel van vriendschapsterminologie, maar ook mensen die geen echte vrienden waren van een briefschrijver.⁴¹ Ditzelfde geldt voor familiale termen, niet alleen verwanten maar ook vrienden konden met ἀδελφός worden aangeduid.⁴² De terminologie is namelijk een onderdeel van de manier waarop men brieven schrijft, zoals ook T.J. Bauer opmerkt:

Für das Verständnis der meisten dieser brieflichen Formeln ist zu beachten, dass sie vor dem Hintergrund der Brieftheorie die nach antiker Auffassung für den Brief wesentliche freundschaftliche Gesinnung (φιλοφρόνησις) ausdrücken sollen. Deshalb darf man aus diesen Ausdrücken der Vertrautheit und Herzlichkeit nicht automatisch auf eine reale freundschaftliche Beziehung, nicht einmal auf eine Bekanntschaft zwischen den Briefpartnern schließen. Diese Formeln werden vielmehr stereotyp und unabhängig von der realen Beziehung zwischen den Briefpartner gebraucht.⁴³

³⁹ Hierbij zij opgemerkt dat K. Thraede heeft aangetoond dat Latijnse brieven qua vorm en stijl door de Griekse brieftheorie bepaald zijn. K. Thraede, *Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik*, München 1970. Zie ook T.J. Bauer, *Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie*, p. 17.

⁴⁰ H. Koskenniemi, *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400n. Chr.*, Helsinki 1956, p. 150-151.

⁴¹ S.K. Stowers benoemt deze moeilijkheid van het precies definiëren wat voor relaties worden aangeduid met zowel vriendschappelijke aanduidingen als familiale aanduidingen van personen in brieven ook. Iemand die als vriend werd aangeduid was niet altijd een echte vriend en een persoon die als “broer” werd aangesproken was dat niet altijd formeel in de strikte zin van het woord, S.K. Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, p. 62 en 72.

⁴² T.J. Bauer, *Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie*, p. 45.

⁴³ T.J. Bauer, *Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie*, p. 47.

Uit brieven zelf moet dus, zo mogelijk, de daadwerkelijke relatie tussen een auteur en de geadresseerde(n) worden vastgesteld.⁴⁴

Ten slotte citeer ik nog een observatie van J.L. White, die van belang is voor de duiding van de groet met de heilige kus:

Letter writers began with some frequency, from the reign of Augustus onward, to extend greetings to or from a third party (or parties) in the letter closing. The large majority of these closing greetings used the verb ἀσπάζεσθαι, sometimes expressed in two or three forms: e.g., “Greet (ἄσπασαι) all those from the Caesareum, each by name”; “greet (ἄσπασαι) Didymos, the notary, along with his whole household...”; “Epitynchanon greets (ἀσπάζεται) you”; “greet (ἄσπασαι) all our friends, each by name.”⁴⁵

De oproep tot de groet met de heilige kus zou goed binnen deze ontwikkeling passen.⁴⁶

Excurs: Overige vermeldingen van kussen in verband met brieven

Verwijzingen naar kussen in brieven komen niet alleen voor aan het einde maar ook aan het begin en in de middengedeelten van brieven. Een voorbeeld hiervan is Seneca die in een brief aan Lucilius aan het begin van zijn brief refereert aan kussen. Lucilius heeft geklaagd over de wijze waarop Seneca zijn brieven schrijft en daarop reageert Seneca in deze brief. Hij probeert Lucilius

⁴⁴ Interessant is ook de vaststelling die P. Artz-Grabner, *I. Korinther*, p. 522-523, doet bij zijn bespreking van 1 Kor 16:22: “Sichere Belege für φιλέω in den dokumentarischen Papyri gibt es nicht vor dem 1.Jh.n.Chr., ab dann aber begegnet das Verb durchaus häufig, um eine innige Beziehung (“lieben, gern haben”) zwischen verwandten oder bekannten Personen auszudrücken. Besonders häufig wird das Partizip verwendet, und zwar am Ende privater Briefe innerhalb der Aufforderung “alle zu grüßen, die mich/uns bzw. dich/euch lieben”. Paulus hat hier also offenbar ein ausgesprochenes Naheverhältnis zum Herrn vor Augen. Dass dieses zugleich als ein außergewöhnliches erscheinen musste, belegt die Tatsache, dass es für eine derartige Ausdrucksweise mit φιλέω (etwa “eine Gottheit lieben”) bisher keine Parallelen gibt.”

⁴⁵ J.L. White, *Light from Ancient Letters*, Philadelphia 1986, p. 202.

⁴⁶ T.J. Bauer besteedt helaas geen aandacht aan Paulus’ oproep tot de groet met de heilige kus in zijn studie *Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie*; hij lijkt deze oproep samen te laten vallen met andere groeten (en oproepen daartoe) aan het einde van de brieven van Paulus: “Zum Corpusabschluss aller Paulusbrieve, mit Ausnahme des Galaterbriefes, gehören auch Grußauftrag (ἀσπασαθε: Röm 16,3–16; 2Kor 13,12a; Phil 4,21; 1 Thess 5,26) und/oder Grußausrichtung (ἀσπάζεται/ἀσπάζονται: Röm 16,21–23; 1 Kor 16,19f.; 2 Kor 13,12b; Phil 4,22; Phlm 23), die in denselben Formulierungen auch in den zeitgleichen griechischen Privatbriefen üblich sind.” Deze opmerking geeft aan dat Bauer zich niet speciaal verdient heeft in Paulus’ oproep tot de groet met de heilige kus, T.J. Bauer, *Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie*, p. 86.

te overtuigen van de oprechtheid van zijn geschreven woorden en daarvoor gebruikt hij een vergelijking waarin kussen een rol spelen:

Dit ene wilde ik je duidelijk betuigen, dat ik al die dingen voel die ik zei, en niet alleen voel, maar liefheb. Mannen kussen een geliefde op de ene manier, en kinderen op een andere manier [*Aliter homines amicum, aliter liberos osculantur*]. Toch komt ook in deze omarming, die zowel heilig als beheerst is, de genegenheid voldoende tot uiting [*tamen in hoc quoque amplexu tam sancto et moderato satis apparet adfectus*].⁴⁷

Seneca stelt dat in beide soorten kussen de genegenheid tot uitdrukking komt, en zo bepleit hij, komen ook in zijn geschreven woorden, ook al zijn ze wellicht eenvoudig en ongekunsteld, zijn gevoelens tot uitdrukking. Deze passage is opvallend te noemen vanwege de woorden *osculantur*, *amplexu* en *sancto* die tezamen voorkomen. Het is een tekst, contemporain aan de brieven van Paulus, waarin “kussen” en “heilig” in één zin genoemd worden. In deze tekst is echter sprake van een heilige omarming en niet van een heilige kus. Ook staat deze omhelzing niet in de context van het slot van een brief waarin tot een kus of omarming wordt opgeroepen. Daarnaast is een duidelijk verschil tussen deze passage en de passages waarin Paulus oproept tot een groet met de heilige kus, dat “heilig” in deze woorden van Seneca bepaald wordt door de tegenstelling tussen het liefhebben van een geliefde en kinderen, en dat “heilig” bij Paulus betekenis krijgt in een religieuze context. Wat uit de passage van Seneca is af te leiden, is dat de heilige omarming niet erotisch is en in de familiale sfeer thuishoort. Ook Paulus’ oproep tot de groet met de heilige kus lijkt een familiale betekenis te hebben, waarop in paragraaf 2.3 nader zal worden ingegaan.

Een ander voorbeeld is Publius Ovidius Naso, die aan het begin van “een brief” gelukwensen overbrengt aan Graecinus,⁴⁸ omdat deze consul zal worden. Ovidius kan zelf niet lijfelijk aanwezig zijn, maar hij laat weten dat zijn hand nu schrijft wat hij anders met zijn lippen gezegd zou hebben. Ovidius vervolgt: “...and along with pleasant words of congratulation I should give you kisses [*gratatusque darem cum dulcibus oscula verbis*], nor would

⁴⁷ Brief 75. *Seneca, Epistulae Morales II*, (LCL 76), vertaald door R.M. Gummere, Londen/Cambridge 1970, p. 136-137.

⁴⁸ Het is een brief als kunstvorm. Ovidius heeft autobiografisch getinte briefgedichten geschreven toen hij verbannen was. Zie ook T.J. Bauer, *Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie*, p. 18, p. 32. K. Thraede, *Grundzüge griechisch-römischer Briefftopik*, p. 9 n. 16, wijst op het belang om ook kunstbrieven te betrekken in het onderzoek naar wijzen van briefschrijven: “Eben weil in der Antike *wirklicher* Brief und *Kunstbrief* nicht grundsätzlich getrennt sind, kann das *Wesen* des Briefes in einer Epistel unter Umständen lebendiger aufscheinen als im Privatbrief.”

that honour be less mine than yours.”⁴⁹ In de brieven van Cyprianus van Carthago wordt ook met regelmaat op diverse plekken verwezen naar kussen, zoals bijvoorbeeld in de volgende brief:

I greet you, dearly beloved Brethren, hoping also myself to enjoy your society if circumstances permit me to come to you. For what more agreeable or more joyful thing could happen to me than now to be close to you that you might embrace me with those hands which, pure and innocent and keeping faith in the Lord, have scorned sacrilegious worship? What would be more delightful and sublime than now to kiss your lips which have confessed the Lord with a glorious voice, than to be seen present by your eyes which, having despised the world, have appeared worthy in the sight of God?⁵⁰

Ook worden brieven zelf soms gekust. Zo schrijft Cicero in een van zijn brieven dat hij de brief in kwestie werkelijk heeft gekust: “Well then, far away as you were, I threw my arms around you in thought, and I really did kiss the letter [*epistolam vero osculatus*]...”⁵¹ Daarnaast wordt in Cassius Dio’s *Historiae Romanae* gerefereerd aan brieven die worden gekust.⁵² Ook in de *Paraleipomena Jeremiae* (circa tweede eeuw n. Chr.)⁵³ en in de *Handelingen van Thomas* (circa derde eeuw n. Chr.) wordt verteld dat een brief wordt gekust.⁵⁴

⁴⁹ *Ex Ponto* IV, 9; *Ovid VI*, (LCL 151), vertaald door A.L. Wheeler, Cambridge/Londen 1988², p. 454-455.

⁵⁰ Gedeelte brief 6. *ST. Cyprian, Letters 1-81*, (The Fathers of the Church), vertaald door R. B. Donna, C.S.J., Washington 1981², p. 16. Zie ook J.H. Hellerman, *The Ancient Church as Family*, Minneapolis 2001, p. 190-191, die een aantal brieven van Cyprianus en de daarin voorkomende familieterminologie bespreekt, waaronder brief 6.

⁵¹ *Epistulae ad familiares* III, brief 11, M. Cicero aan Appius Pulcher; *Cicero XXV*, (LCL 205), vertaald door W. Glynn Williams, Cambridge/Londen 1979, p. 232-233.

⁵² Van Cleopatra wordt bijvoorbeeld verteld dat zij brieven kust, *Historiae Romanae* 51.12.3: “And now she would lament and kiss the letters...”, *Dio’s Roman History VI*, (LCL 83), vertaald door E. Cary, Cambridge/Londen 1968, p. 35.

⁵³ Hoofdstuk 7:31-32: “Und der Adler schwang sich auf und brachte und gab den Brief dem Baruch. Und (d)er machte ihn auf, las und küßte ihn und weinte, als er (von ihnen) hörte, wegen der Schmerzen und der Bedrängnisse des Volkes. 32. Jeremia aber nahm die Feigen und verteilte sie an die Kranken des Volkes. Und er blieb (dort) und lehrte sie, sich fernzuhalten von den Befleckungen der Völker Babylons.” B. Schaller, “Paraleipomena Jeremiu”, in *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, band I, aflevering 8, Gütersloh 1998, p. 743.

⁵⁴ Sectie 111 “En ik raapte hem op en kuste hem en ik begon hem te lezen”, A.F.J. Klijn, “Handelingen van Thomas”, in idem (ed.), *Apocriefen van het Nieuwe Testament II*, Kampen 1985, p. 129. Zie ook H.W. Attridge, *The Acts of Thomas*, Salem 2010, p. 88. Ook

De oproep tot de kus als onderdeel van de groeten

Zoals al eerder werd vermeld, concludeert K. Thraede, dat de oproep tot de groet met de heilige kus moet worden verstaan als een intensivering van groeten waartoe Paulus vaker in zijn brieven oproept.⁵⁵ Hoewel ik veronderstel dat Paulus met de groet met de heilige kus meer bedoelde dan alleen een intensivering, is de nadruk die Thraede legt op het verstaan van de groet mét de kus in samenhang met Paulus' andere groeten wel van belang.

T.Y. Mullins, die onderzoek heeft gedaan naar groeten als onderdeel van brieven, stelt het volgende vast: “The greeting was a distinct literary form which was intended to establish a bond of friendship.”⁵⁶ Hij onderscheidt vier elementen die onderdeel kunnen uitmaken van een groet in brieven: 1) een vorm van ἀσπάζεσθαι; 2) een indicatie van de persoon die groet; 3) een indicatie van de ontvanger van de groet; 4) eventuele uitweidingen. Wanneer uitgegaan wordt van deze indeling dan valt de heilige kus onder hetgeen Mullins uitweidingen noemt, en hierop zal ik in het nu volgende ingaan.⁵⁷

Als eerste bespreekt Mullins nadere bepalingen, waarvan πολλά de meest voorkomende is. Een schrijver probeert met deze bepaling aan de lezer duidelijk te maken dat zijn groet speciaal is en niet zomaar een groet. Mullins merkt op dat πολλά de warmte van de groet diende over te brengen, maar in de loop van de tijd waarschijnlijk zelf conventie werd. Ook andere bepalingen werden gebruikt, zoals πρὸ τῶν ὄλων, πρὸ παντός of πρὸ πάντων. Verder was het volgens Mullins vrij gebruikelijk om een groep mensen op een relatief algemene wijze te groeten: “Ik groet jou en jouw broeders”. Sommige schrijvers vonden dit blijkbaar té onpersoonlijk en voegden de bepaling κατ' ὄνομα (bij naam) toe. Een andere uitweiding kon een persoonlijke toevoeging zijn bij de naam van de persoon die werd gegroet, zoals “jouw vader”.⁵⁸ Mullins vat ἐν φιλήματι ἀγίῳ inderdaad op als een uitweidende bepaling, waarbij hij opmerkt: “It is clearly a greeting from the writer to the third parties, with the readers of the letters as agents.

verwijzingen naar kussen, maar van een andere aard, in sectie 31 (p. 39) en sectie 89 (p. 75).

⁵⁵ Zie hoofdstuk 1.

⁵⁶ T.Y. Mullins, “Greeting as a New Testamental Form”, in *Journal of Biblical Literature* 87 (1968), p. 418.

⁵⁷ Vgl. de hierboven genoemde observatie, p. 57, van J.L. White, *Light from Ancient Letters*, p. 202.

⁵⁸ T.Y. Mullins, “Greeting as a New Testamental Form”, p. 422-423.

It is not a liturgical or a sociological injunction from the writer to the readers.”⁵⁹ Het wordt echter onvoldoende duidelijk waarom er volgens Mullins geen liturgische of sociologische implicaties aan de oproep kunnen worden verbonden. Daarnaast blijft onhelder wie Mullins bedoelt met “the third parties”, waar ik hieronder op terugkom.

Naast de elementen die onderdeel kunnen uitmaken van een groet in brieven, onderscheidt Mullins drie typen groeten: groetformules in de eerste, de tweede en de derde persoon.⁶⁰ Paulus gebruikt het eerste type niet. In Rom 16:22 is echter wel een voorbeeld te vinden van dit type groeten: “Ik, Tertius, degene die deze brief heeft geschreven groet jullie in de Heer.” De oproep tot de groet met de heilige kus behoort tot het tweede type groeten. In dit type wordt aan de geadresseerde gevraagd om een boodschap van de schrijver van de brief over te brengen, die langs die weg communiceert met een derde partij. In het derde type groeten communiceert Paulus de groeten van anderen die bij hem zijn. Voorbeelden van dergelijke groeten zijn bijvoorbeeld te vinden in Rom 16:16b en Rom 16:21.⁶¹

In Paulus’ brieven komt vooral het tweede type groeten voor, en de vorm die hij daarvoor gebruikt is ἀπάσασθε.⁶² Weima tekent daarbij het volgende aan:

This is the most frequent of the greeting types, the form occurring twenty times in the undisputed letters compared to ten occurrences of the third-person greeting. These figures, however, are somewhat misleading, as a comparison of the individual letters to each other indicates. For if the greetings in Romans are omitted, only four examples of a second-person type are left. And of these four remaining examples, 1 Cor. 16.20, 2 Cor. 13.12, and 1 Thess. 5.26 belong to the rather fixed formula exhorting the exchange of a holy kiss – which leaves only Phil. 4.21 of a second-person greeting outside of Romans.⁶³

⁵⁹ T.Y. Mullins, “Greeting as a New Testamental Form”, p. 426.

⁶⁰ T.Y. Mullins, “Greeting as a New Testamental Form”, p. 419-422. Zie ook J.A.D. Weima, *Neglected Endings*, p. 104-109 en H.J. Klauck, *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament*, p. 40.

⁶¹ J.A.D. Weima, “Sincerely, Paul: The Significance of the Pauline Letter Closings”, p. 327-329.

⁶² J.A.D. Weima, *Neglected Endings*, p. 109. Ook opgemerkt in hoofdstuk 1, zie p. 7. Zie ook R. Jewett, *Romans*, p. 951 die over de groeten in Rom 16: 3-16a het volgende opmerkt: “The greetings in this pericope fit the second type, whose normal form [in Hellenistische brieven, RV] is in the second person singular rather than in the plural.”

⁶³ J.A.D. Weima, *Neglected Endings*, p. 109. Weima citeert bijna letterlijk H. Gamble, die hetzelfde opmerkt in *The Textual History of the Letter to the Romans*, p. 74. Deze constatering deed Gamble zich afvragen of in Fil 4:21 ook niet tot een kus wordt

Uit deze observatie kan mijns inziens worden afgeleid dat Paulus de oproep tot de groet met de heilige kus in een formuleachtige vorm heeft gebruikt.

Het tweede type groeten wordt door Mullins omschreven als: "...more complicated than at first it seems. It is an indirect salutation. The writer of the letter indicates that the addressee is to greet someone for him."⁶⁴ Weima signaleert met betrekking tot Paulus' gebruik van dit type groeten: "The use of this type of greeting in Paul's letters seems to suggest that the people being specifically greeted were not part of the congregation to whom the letter was addressed."⁶⁵ Voor de oproep tot de groet met de heilige kus zou dit betekenen dat Paulus de geadresseerden aan het begin van de brief vraagt om anderen te groeten met de groet met de heilige kus namens Paulus. De vraag is vervolgens wie "deze anderen" zijn. Volgens Mullins gaat het om "a third party who is not intended to be among the immediate readership of the letter."⁶⁶ H. Gamble heeft deze opvatting krachtig verworpen, waarbij hij zich onder meer beroept op Paulus' oproep tot de groet met de heilige kus:

the kiss-greeting is to be exchanged *among* the readership (certainly not to be given *by* the reader to the congregation!), which is the sense of the reciprocal ἀλληλους. Likewise, in Phil 4:21 "every saint" means simply "every member of the community." Thus we must assume that the recipients of the second person imperative greetings in Rom 16 are members of the community, and therefore also are among the addressees of the letter.⁶⁷

Gamble stelt dat deze imperativus vorm van de groet als een surrogaat dient voor de eerste persoon indicativus en aldus een directe persoonlijke groet van de auteur aan de geadresseerden representeert.⁶⁸ R. Jewett is zeer kritisch over deze aanname:

opgeroepen zonder dat dit expliciet benoemd wordt, zoals ook opgemerkt en besproken in hoofdstuk 1.

⁶⁴ T.Y. Mullins, "Greeting as a New Testamental Form", p. 420.

⁶⁵ J.A.D. Weima, *Neglected Endings*, p. 108. Weima wijst deze opvatting echter af, zoals duidelijk blijkt uit het vervolg: "It is clear, however, that Paul expected his letter to be read in all the churches of Rome, and that, as a result, he could greet members in those churches directly himself."

⁶⁶ T.Y. Mullins, "Greeting as a New Testamental Form", p. 420.

⁶⁷ H. Gamble, *The Textual History of the Letter to the Romans*, p. 92 n. 162.

⁶⁸ H. Gamble, *The Textual History of the Letter to the Romans*, p. 93. Vgl. J.A.D. Weima, *Neglected Endings*, p. 105, die ook stelt dat in het tweede type groeten de persoonlijke groet van de auteur van de brief kan meeklinken, maar hierbij benadrukt dat de

The contention of Gamble in *Textual History*, 93, that ‘the imperative form of the greeting verb functions here as a surrogate for the first person indicative form, and so represents a direct personal greeting of the writer himself to the addressees’ is unsupported by any evidence. Nevertheless, it has been accepted by Dunn, ..., and Weima, ... Moo, ..., comes to a similarly erroneous conclusion that ‘Paul is asking the Roman Christians to convey his own greetings to the respective individuals and groups.’⁶⁹

Jewett gaat echter voorbij aan de argumentatie die Gamble wel biedt namelijk dat vertegenwoordigers van de visie dat de personen die gegroet worden niet behoorden tot de geadresseerden aan het begin van de brief te veel nadruk leggen op de vorm van groeten van het tweede type en te weinig oog hebben voor het publieke karakter van de brief:

The conclusions ... place too much reliance on the second person greeting in private letters and do not allow for the difference of situation when a “private” letter is addressed not to an individual but to a large group and so takes on a more “public” character. That the congregation should “greet” the persons named really means that Paul himself greets them; yet the agency of the community as a whole in these greetings is tantamount to a “recognition” of those greeted.⁷⁰

Uit bovenstaande kan worden afgeleid dat de interpretatie van het tweede type groeten voor onderzoekers van belang is voor de duiding van zowel de lange lijst groeten van Paulus in de Romeinenbrief als specifiek de oproep tot de groet met de heilige kus die daar deel van uitmaakt. Wanneer de omschrijving van Mullins van het tweede type groeten gevolgd wordt, waarin sprake is van een derde partij, moet wellicht geconstateerd worden dat Paulus’ oproep tot de groet met de heilige kus niet naadloos binnen dit type past, omdat er geen sprake lijkt te zijn van een derde partij. Dit was wellicht de reden voor J.A.D. Weima om in zijn artikel (2010) een vierde type groeten toe te voegen “The Greeting with the ‘Holy Kiss’” die hij als volgt introduceert: “A further distinctive greeting type can be identified in

groetformules in de eerste en tweede persoon niet gelijkgesteld moeten worden, omdat het eerste type directer en persoonlijker is dan het tweede type.

⁶⁹ R. Jewett, *Romans*, p. 951-952 n. 10. Achtereensvolgens refereert Jewett hier aan J.D.G. Dunn, *Romans 9-16*, p. 891; J.A.D. Weima, *Neglected Endings*, p. 108 en D. Moo, *The Epistle to the Romans*, p. 919.

⁷⁰ H. Gamble, *The Textual History of the Letter to the Romans*, p. 93 n. 163.

light of four texts where Paul states the manner in which the greeting is to be given: ‘with a holy kiss’.⁷¹

Uiteindelijk gaat het uiteraard om de interpretatie van de oproep zelf. Mijns inziens kan de oproep worden gezien als een vorm van groeten van het tweede type waarin Paulus gelovigen verzoekt om alle gemeenteleden te groeten met een heilige kus. Een groet bovendien waarin zijn eigen groet met de kus wordt overgebracht, omdat hij die nu niet zelf kan geven omdat hij lijfelijk afwezig is.⁷² Het wederkerige aspect dat door ἀλλήλους wordt uitgedrukt sluit mijns inziens niet uit dat ook deze eigen groet van Paulus wordt overgebracht wanneer gemeenteleden elkaar kussen.⁷³ Een brief stelt de afzender bij de geadresseerden present, zo zagen we eerder, en zo ook stelt mijns inziens de groet met de heilige kus Paulus present. Door het gebruik van hetzij ἀλλήλους hetzij τοὺς ἀδελφοὺς πάντας verzekert Paulus zich ervan dat de door hem aan het begin van de brief geadresseerden, namelijk de gelovigen in de gemeenschappen waaraan de brieven zijn gericht, werkelijk allen binnen de gemeenschap groeten met de kus.

Excurs: 1 Petrus 5:14

In 1 Petr 5:14 wordt een sterk verwante formulering gebruikt, maar in deze passage wordt niet opgeroepen tot een “heilige” kus, maar een kus van liefde: ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἀγάπης.⁷⁴ In enkele tekstkritische varianten (waaronder minuskels 5, 436) staat wel αἰῶ te lezen, maar dat zou verklaard kunnen worden vanuit harmonisatie met

⁷¹ J.A.D. Weima, “Sincerely, Paul: The Significance of the Pauline Letter Closings”, p. 330. Desondanks duidt hij de oproep tot de groet met de heilige kus niet consequent aan als vierde type, aangezien hij eerder in hetzelfde artikel de oproep indeelt in de tabel van het tweede type groeten, zie p. 326.

⁷² Zo geïnterpreteerd voldoet de oproep tot de groet met de heilige kus mijns inziens ook aan Mullins’ omschrijving: “In the second-person type of greeting, the writer tells the addressee to greet someone for him”, T.Y. Mullins, “Greeting as a New Testamental Form”, p. 418. Vgl. de opvatting van D. Moo die afwijkt van mijn visie in idem, *The Epistle to the Romans*, p. 919: “Paul begins sixteen sentences in a row with the second person plural imperative, “greet.” And, with the exception of the last of these imperatives, with its reciprocal (“one another”) construction [nl. de oproep tot de groet met de heilige kus, RV], it is clear that Paul is asking the Roman Christians to convey his own greetings to the respective individuals and groups” en p. 926: “Having conveyed greetings to perhaps every individual believer and house church that Paul knew about in Rome, he now adds a final catchall: “Greet one another with a holy kiss.”

⁷³ Vgl. de visie van C.K. Barrett op 1 Kor 16:20: “Paul asks them to give one another the salutation he would have given them all had he been present”, idem, *The First Epistle to the Corinthians*, (Black’s New Testament Commentaries), Londen 1968, p. 396.

⁷⁴ Zie ook hoofdstuk 1.

de formulering in de brieven van Paulus. Uit deze frase in 1 Petrus kan worden afgeleid dat men niet alleen in Paulijnse gemeenten maar ook in andere vroegchristelijke gemeenten bekend was met het groeten met een kus. Of de auteur van de eerste Petrusbrief Paulus' oproep tot de heilige kus geïmiteerd heeft of onafhankelijk van Paulus zijn formulering heeft gebruikt, blijft een vraag. P.J. Achtemeier is van mening dat de auteur van 1 Petrus: "...is more likely to be following general community practice ... than ... imitating the Pauline letter form..."⁷⁵ Degenen die parallellen zien tussen de brieven van Paulus en de eerste brief van Petrus vermoeden dat de auteur van 1 Petrus Paulijnse passages heeft gebruikt, anderen zien noch de parallellen noch de afhankelijkheid.⁷⁶ De mogelijkheid bestaat ook nog dat Paulus in 1 Petrus onbewust geïmiteerd wordt, omdat de auteur de formule ergens heeft gehoord en daarna heeft aangepast en toegepast.⁷⁷ De groet in 1 Petrus past in ieder geval binnen het geheel van die brief, zoals onder meer R. Michaels heeft opgemerkt: "...Peter's distinctive 'kiss of love' picks up the admonitions to mutual love in 1:22 and 4:8, and love for the whole Christian brotherhood in 2:17."⁷⁸ De oproep tot een groet met een kus van liefde sluit dus aan bij een belangrijk thema uit de brief, in dit geval: liefde.

⁷⁵ P.J. Achtemeier, *1 Peter*, (Hermeneia), Minneapolis 1996, p. 355.

⁷⁶ F. Vouga, "Der Brief als Form der apostolischen Autorität", in K. Berger (eds.), *Studien und Texte zur Formgeschichte*, Tübingen/Basel 1992, p. 7-58, hier p. 9: "Die Zugehörigkeit der neutestamentlichen Briefe zur Rezeption der Brieftheologie des Paulus erschöpft sich nicht in den Briefformalien. Unter den zahlreichen Elementen, die auf die Wirkungsgeschichte der paulinischen Briefe verweisen, wären zwei zu erwähnen...", Vouga gaat hierna in op twee voorbeelden die ik achterwege laat. Aan de andere kant wordt de afhankelijkheid van 1 Petrus van de brieven van Paulus ook ontkend. Zie bijvoorbeeld voor verschillende visies aangaande dit punt, M.P. Penn, *Kissing Christians*, p. 138 n. 79.

⁷⁷ Vgl. de visie van J. Herzer in idem, *Petrus oder Paulus? Studien über das Verhältnis des Ersten Petrusbriefes zur paulinischen Tradition*, Tübingen 1998, p. 78: "Die relative Konstanz der Wortfolge deutet trotz der geringfügigen Variationen bei Paulus darauf hin, daß hier eine geprägte, ursprünglich wahrscheinlich mündliche Tradition aus dem gottesdienstlichen Kontext aufgegriffen wurde." En p. 79: "Die deutliche Abweichung zwischen dem paulinischen "heiligen Kuß" und dem "Kuß der Liebe" in 1 Petr weist ebenso auf die Eigenständigkeit in ihrem Bezug auf die Tradition hin."

⁷⁸ R. Michaels J., *1 Peter*, (WBC), Waco 1988, p. 313.

Een mogelijk verband tussen de oproep tot de groet met een kus en προσκύνησις

Volgens F.X.J. Exler kwam een groet in een vorm van ἀσπάξασθαι niet alleen voor aan het slot van brieven, maar ook aan het begin:

Sometimes instead of the ὑγιαίνειν wish the ἀσπάσασθαι wish occurs at the beginning of the letter. This salutation, in varying forms, ordinarily occurs at the end of letters, as early as the first century B.C. It has been thought that this form has been transposed from the end of the letter to the beginning; and the view is quite probable. As the other wishes, this formula is very flexible, admitting various minor changes. The proskynesis is found in connection with it.⁷⁹

Exler brengt een groet in verband met προσκύνησις, een gebaar van verering door middel van het neervallen voor iemands voeten of een god. In een brief kon προσκύνησις simpelweg als conventie functioneren en niet per se een lichamelijk gebaar veronderstellen.

Προσκύνησις hangt samen met het werkwoord προσκυνέω dat is samengesteld uit het prefix πρός, dat in deze combinatie richting aangeeft en het werkwoord κυνέω, dat kussen of aanbidden betekent.⁸⁰ Waarschijnlijk sinds Aischylus en zeker sinds Herodotus worden φιλέω en καταφιλέω de gebruikelijke werkwoorden die de betekenis kussen weergeven,⁸¹ maar het lijkt erop dat de betekenis “kussen” blijft resoneren in προσκυνέω en προσκύνησις.⁸²

⁷⁹ F.X.J. Exler, *The Form of the Ancient Greek Letter of the Epistolary Papyri (3rd c. BC – 3rd c. AD)*, p. 112.

⁸⁰ Zie F. Preisigke, *Wörterbuch der griechischen Papyruskunden*, vol. 2, Berlin 1927, p. 405: “zuküssen, 1. Küssen, 2. Anbeten, anslehen, verehren, 3. Begrüßen”; H.G. Liddell, R. Scott (eds.), *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996⁹, p. 1518: “*make obeisance to the gods or their images, fall down and worship*, 2. esp of the Oriental fashion of *prostrating oneself before kings and superiors* (Orig. perh. *Throw a kiss to the god...* the gesture is probably represented in Sumerian and Babylonian art monuments). II. Later, kiss, σοῦ – ἦσω τὴν χεῖρα BGU 423. 15 (ii A.D.) 2. *greet ... (by letter)* 3. *welcome respectfully, respect*”; F. Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, Leiden/Boston 2015, p. 1816-1817 en J. Wiesehöfer, “Proskynesis”, in H. Cancik, H. Schneider (eds.), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, vol. 10, Weimar 2001, p. 443-444.

⁸¹ G. Binder, “Kuß”, in H. Cancik, H. Schneider (eds.), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, vol. 6, Weimar 1999, p. 939-940.

⁸² H. Schönweiss, C. Brown, ‘προσκυνέω’, in C. Brown (ed.), *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 2, Exeter/Devon 1976, p. 875. Contra C. Jack, “The Proskuneō Myth. When a Kiss Is Not a Kiss”, in D.J. Cohen, M. Parsons (eds.), *In Praise of Worship. An Exploration of Text and Practice*, Eugene 2010, p. 84-97. Zie verder

In het oude Nabije Oosten, zoals in Assyrië, functioneerde προσκύνησις als een gebaar van verering van zowel goden als menselijke heersers, terwijl in Griekenland het van oudsher alleen in het kader van verering van goden gebruikelijk was. In de Hellenistische tijd lijkt dit gebaar te verschuiven naar verering van zowel goden als menselijke heersers.⁸³ In dit verband is een passage van Flavius Arrianus interessant, waarin het verschil wordt aangeduid in het begroeten en eren van mensen en goden.⁸⁴ Mensen worden begroet met een kus, terwijl goden worden vereerd met een diepe buiging. Uit de passage blijkt evenwel dat dit onderscheid in de dagelijkse werkelijkheid onder druk stond:

Mensen worden immers begroet met een kus, maar de godheid wordt, omdat hij hoog boven ons verheven is en zelfs niet aangeraakt mag worden, nu juist met een knieval geëerd. En er worden dansen uitgevoerd ter ere van de goden en liederen gezongen om hen te verheerlijken. Dat verschil is niets om je over te verbazen, omdat ook de goden zelf niet allen op dezelfde manier geëerd worden en, bij Zeus, de heroën ook weer andere eerbewijzen genieten, die weer onderscheiden zijn van die van de goden. Het past daarom niet dat de mensen dat allemaal verwarren en enerzijds de mensen op een te hoog voetstuk plaatsen door overmatige eerbewijzen, anderzijds de goden naar beneden halen – voorzover mensen dat kunnen – door ze op dezelfde manier te eren als mensen.⁸⁵

ook J.P. Louw, E.A. Nida (eds.), *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, vol. 1 en 2, New York 1989², die de betekenissen “worship” en “prostrate oneself before” (vol. 2, p. 211) onderscheiden. Zij merken bij de laatste betekenis onder meer het volgende op (vol 1, p. 218): “προσκυνέω is semantically very complex in that it indicates not only a body position but also an attitude and activity of reverence or honor. In many contexts it is not necessary to specify both semantic elements, but one or the other may be selected depending upon what seems to be the focus of attention.”

⁸³ J. Wiesehöfer, “Proskynesis”, p. 443-444.

⁸⁴ De context van de passage is een discussie over de verering van Alexander.

⁸⁵ Boek 4.11.3-4, *Lucius Flavius Arrianus. Alexander de Grote. Het verhaal van zijn verovering van het Perzische Rijk*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Simone Mooij-Valk, Amsterdam 1999, p. 181-182. Vgl. “At greeting men receive a kiss, but what is divine [τοὺς μὲν γὰρ ἀνθρώπους φιλεῖσθαι πρὸς τῶν ἀσπαζομένων, τὸ θεῖον δέ], I suppose because it is seated above us and we are forbidden even to touch it, is for that very reason honoured by obeisance[ἐπὶ τῷδε ἄρα τῇ προσκυνήσει γεραίρεται] ... It is not, therefore, proper to confuse all this, by raising mortals to extravagant proportions by excesses of honour, while bringing the gods, as far as men can, down to a demeaning and unfitting level by honouring them in the same way as men”, *Arrian. History of Alexander and Indica*, (LCL 236), vertaald door P.A. Brunt, Cambridge/Londen 1976, p. 374-375. Deze passage wordt genoemd in T. Costa, *A Study of the Concept of Worship and*

In zeer oude brieven uit het Nabije Oosten wordt kussen in verband gebracht met een gebaar van verering van zowel goden als menselijke heersers.⁸⁶ Hoewel deze brieven veel ouder zijn dan de brieven van Paulus is de analogie tussen het gebaar dat genoemd wordt in deze oude brieven en προσκύνησις in Hellenistische brieven uit de tijd van Paulus opvallend te noemen. K. Koskemienni stelt vast dat een προσκύνημα formule⁸⁷ vanaf de eerste eeuw na Christus in Griekse brieven vastgesteld kan worden. Hij merkt daarnaast echter op dat een dergelijke zin vergelijkbaar is met een handeling waarvan bronnen bestaan die eerder gedateerd worden:

Dieser Phrase entspricht also eine Handlung, die Anbetung, die in den Tempeln der verschiedenen Götter geschehen konnte und über die wir auch andere Zeugnisse haben, nämlich eine grosse Zahl von Proskynema-Inschriften in Tempelwänden von 2. Jahrh. v.Chr. an bis der Kaiserzeit.⁸⁸

its Relation to the Risen Jesus in the Pauline Letters, ongepubliceerd proefschrift Radboud Universiteit Nijmegen 2012, p. 61.

⁸⁶ M.I. Gruber verwijst naar brieven vanaf 1950 v. Chr. in idem, *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East*, vol. 1, Rome 1980, p. 271: “By far the greatest number of šēpē nuššuqu [gebaar van verering waarbij voeten gekust worden, RV] comes from administrative letters.” Gruber noemt o.a. het volgende voorbeeld: “...Bel-iqisha, an official of Assurbanipal, asserts his loyalty...: ‘I have kissed the feet of the king my lord.’” Gruber verwijst naar R.F. Harper, *Assyrian and Babylonian Letters*, 390 r.3. Zie daarnaast ook A. Berlejung, “Kultische Küsse. Zu den Begegnungsformen zwischen Göttern und Menschen”, in *Die Welt des Orients* 29 (1998), p. 88-90 waar ook voorbeelden genoemd worden van Assyrische en Babylonische brieven waarin beschreven staat dat de voeten van een menselijke heerser of een god worden gekust. En zie tot slot ook B. Meissner, “Der Kuß im alten Orient”, in *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* 2 (1934), p. 914-930, die over dergelijke kussen in brieven opmerkt, p. 924: “In den Briefen an den Herrscher ist »das Küssen der Füße des Königs« eine sehr häufig vorkommende Ergebenheitsfloskel, die natürlich aus der Ferne nicht wirklich ausgeführt werden konnte.”

⁸⁷ F.X.J. Exler, *The Form of the Ancient Greek Letter of the Epistolary Papyri (3rd c. BC – 3rd c. AD)*, p. 111, noemt diverse voorbeelden, waaronder B.G.U. II 623 (280): “τὸ προσκύνημά σου ποιῶ παρὰ τῷ κυρίῳ Σαράπιδι καὶ τοῖς συννάοις θεοῖς”. Exler merkt over προσκύνησις het volgende op, p. 110-111: “At times the proscynesis is made to other gods than Serapis. In these formulas the writer frequently associates himself with other members of his household, whom he may mention by name. Thus in these expressions the personal note is not wanting. They are far more than mere stereotyped phrases. The proscynesis is found occasionally alone, that is, without the ὑγιαίνειν wish preceding it. Scattered examples are found in the first three centuries of the Christian era. We venture no other explanation for it than the whim of the writer.”

⁸⁸ H. Koskemienni, *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400n. Chr.*, p. 139-141.

De προσκόνημα formule is meestal geplaatst aan het begin van een brief, maar ook op andere plekken in de brief is het mogelijk dat deze voorkomt.⁸⁹ Dit alles roept de volgende vragen op: Heeft Paulus geweten van een kusgebaar dat in oude brieven voorkwam? Kwam het in de tijd van Paulus ook voor in brieven, maar is dat tot op heden nog niet geconstateerd of herkend? Heeft Paulus met zijn oproep tot een groet met een heilige kus gespeeld met of gezinspeeld op een oud briefelement?

Een verband tussen Paulus' oproep tot de groet met de heilige kus en προσκόνησις in Hellenistische brieven van zijn tijd, signaleert ook M. Klinghardt:

Was die genannten brieflichen Postskripte miteinander verbindet, ist nicht die Aufforderung zum Kuß, sondern in erster Linie der Gruß, der durch den Kuß intensiviert wird. Der Kuß zur Begrüßung – außerhalb des Hauses bzw. der Familie – hat ein offizielles Moment, das ihn in die Nähe des Proskynema stellt und ist (in christlichen Kreisen) keineswegs an die gottesdienstliche Situation gebunden...⁹⁰

Een verband tussen Paulus' oproep tot de heilige kus en de προσκόνημα formule in Hellenistische brieven blijft een hypothese.⁹¹ In lijn met

⁸⁹ H. Koskenniemi, *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400n. Chr.*, p. 139.

⁹⁰ M. Klinghardt, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft*, p. 337.

⁹¹ Ook H. Koskenniemi ziet een bepaald verband tussen kussen en vereren, zoals duidelijk blijkt uit de volgende passage: "In dem oft genannten und häufig kommentierten Brief eines zum Kriegsdienst ausgerückten Sohnes an seinen Vater, B.G.U. II 423 [III], finden wir die Bitte um einen Brief, deren dritte Motivierung Z. 15 folgendermassen lautet: ἴνα σου προσκυνήσω τὴν χεῖρα (= χεῖρα). χεῖρ hat hier den Sinn von χειρόγραφον und bedeutet also einen vom Vater eigenhändig geschriebenen Brief – vielleicht ist es gewagt, zu behaupten: als Zeichen seiner Anwesenheit, aber man könnte den Gedanken in dieser Richtung interpretieren – , und was der Schreiber meint, ist eben eine Bezeugung der Ehrfurcht, προσκυνεῖν, gegenüber dem Brief von der Hand seines Vaters. Der Sohn hat eine bestimmte Geste, ein äusseres Zeichen der Verehrung im Auge, wahrscheinlich etwas, was den Gepflogenheiten bei der tatsächlichen Anwesenheit des Betreffenden entsprach. Beim Brief käme hier am ehesten das Küssen in Frage, doch muss es, da hier ja nicht φιλήσω oder φιλήσας προσκυνήσω steht, offen bleiben, was für eine Geste gemeint ist." Idem, *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400n. Chr.*, p. 182-183. In deze passage dateert hij deze brief in de derde eeuw n. Chr., maar eerder in zijn boek dateert hij deze in de tweede eeuw, zie p. 72. Liddell en Scott noemen dit document ook (door hen in de tweede eeuw n. Chr. gedateerd) wanneer zij de betekenis "kiss" geven voor προσκυνέω, zie hierboven n. 80. Zie voor de volledige tekst van B.G.U. 423 bijvoorbeeld *Select Papyri I*, (LCL 266), vertaald door A.S. Hunt, C.C. Edgar, Londen/Cambridge 1970, p. 304-307.

ontwikkelingen in het schrijven van brieven in de eerste eeuw van de jaartelling is de mogelijkheid dat ook Paulus daar op een creatieve manier mee omgaat echter niet verwonderlijk.⁹² Hoewel hij op een innovatieve wijze schrijft, blijkt uit allerlei overeenkomsten met andere brieven en vormen daarvan (zie eerder) dat hij zich daarnaast verhoudt tot de wijzen van briefschrijven in zijn tijd. Zo lijkt Paulus' oproep tot de groet met de heilige kus te passen bij een traditionele wijze van groeten, waarbij φιλοφρόνησις, παρουσία en ὁμιλία een belangrijke rol spelen. Ook werd al vastgesteld dat de groet met een heilige kus een uitweiding lijkt te zijn en bleek dat uitweidingen in het algemeen gebruikelijker werden in de eerste eeuw na Chr. Het blijft echter opvallend dat de uitweiding “met een heilige kus” niet voorkomt aan het einde van andere brieven dan aan het slot van de Paulijnse brieven. Ik concludeer dat Paulus wellicht een traditioneel briefelement – een gebaar van verering – bewust of onbewust op een vernieuwende manier heeft toegepast.

De heilige kus, een element met een recapitulerende functie in de Paulijnse briefafsluiting

Met name J.A.D. Weima heeft aandacht gevraagd voor de Paulijnse briefafsluitingen die hij *Neglected Endings* heeft genoemd, omdat naar zijn mening in de nieuwtestamentische wetenschap niet genoeg aandacht is besteed aan dit deel van Paulus' brieven.⁹³ Weima's belangrijkste thesis is dat de briefafsluitingen in Paulus' brieven direct verbonden zijn met de inhoud ervan. Thema's die eerder aan de orde zijn geweest in het middengedeelte van de brief worden als het ware onderstreept en samengevat. Een briefafsluiting is:

...a carefully constructed section, shaped and adapted in such a way as to relate it directly to the major concerns of the letter as a whole – sometimes even summarizing and recapitulating these concerns. Consequently, the letter closing has great interpretative value, providing important clues to understanding the key issues addressed in the body of the letter. The Pauline

⁹² H. Koskenniemi, *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400n. Chr.*, p. 150-151; J.L. White, *Light from Ancient Letters*, p. 202.

⁹³ J.A.D. Weima, *Neglected Endings*. Zie ook M. Müller, *Vom Schluß zum Ganzen. Zur Bedeutung des paulinischen Briefkorpusabschlusses*, Göttingen 1997. In 1986 constateerde S. Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, p. 21, echter dat zeer veel aandacht uitging naar het begin en einde van de brieven van Paulus. Hij duidt dat als: "...fixation of New Testament epistolary research on the openings and conclusions of Paul's letters."

letter closings, therefore, function much like the thanksgiving section, but in reverse. For as the thanksgiving foreshadows and points ahead to the major concerns to be addressed in the body of the letter, so the closing serves to highlight and encapsulate the main points previously taken up in the body. And this recapitulating function of Paul's letter closings, in turn, provides interpretative clues for a richer understanding of their respective letters.⁹⁴

Weima onderscheidt vijf conventies in de briefafsluitingen van Paulus: een vredeswens, een vermanende sectie, groeten, een handtekening en een genadewens.⁹⁵ De oproep tot de groet met de heilige kus maakt uiteraard onderdeel uit van de groeten.

Weima stelt dus dat de onderdelen van de briefafsluiting een recapitulerende functie hebben en dat de oproep tot de groet met de heilige kus als deel van de afsluiting dus ook elementen herhaalt die Paulus eerder in zijn brieven heeft behandeld. Hij concludeert dat de oproep tot de groet met de heilige kus alleen voorkomt in brieven waarin conflicten een grote rol spelen. Paulus heeft de groet met de kus ingezet om mensen op te roepen zich met elkaar te verzoenen en eenheid te bewaren: "It serves ... as a challenge to his readers to remove any hostility that may exist among them and to exhibit the oneness that they share as fellow members of the body of Christ."⁹⁶ In het vorige hoofdstuk is betoogd en onderbouwd dat het verband tussen de oproep van Paulus om te groeten met de heilige kus en conflicten die aanwezig zouden zijn in de aangeschreven gemeenten in dit proefschrift als niet overtuigend wordt beoordeeld.⁹⁷ Maar de visie dat ook in de oproep elementen resoneren die al eerder aan de orde zijn geweest in de brieven wordt wel gedeeld. Ik zal dit illustreren aan de hand van het thema

⁹⁴ J.A.D. Weima, "Sincerely, Paul: The Significance of the Pauline Letter Closings", p. 309. In zijn boek geeft Weima aan dat niet voor alle brieven deze recapitulerende functie even helder kan worden aangewezen (in het geval van 1 Tessalonicenzen en Galaten is deze functie het duidelijkst), J.A.D. Weima, *Neglected Endings*, p. 238.

⁹⁵ J.A.D. Weima, "Sincerely, Paul: The Significance of the Pauline Letter Closings", p. 310.

⁹⁶ J.A.D. Weima, *Neglected Endings*, p. 114.

⁹⁷ Voor de duidelijkheid herhaal ik de argumenten: wanneer er een connectie tussen de oproep tot de groet met de heilige kus en de aanwezigheid van conflicten binnen de aangeschreven gemeenten moet worden verondersteld, was de aanwezigheid van de groet met de heilige kus in de Galatenbrief ook te verwachten geweest. Daarnaast vind ik dat met name in het geval van 1 Tessalonicenzen (zie 1 Tes 4:9 en 5:11) van een conflictueuze situatie geen sprake lijkt te zijn. Hieruit wordt geconcludeerd dat de verbinding tussen conflicten binnen de aangeschreven gemeenten en de aanwezigheid van de oproep tot de groet met de heilige kus onvoldoende is aangetoond.

heiligheid in de vier brieven waarin de oproep tot de groet met de heilige kus voorkomt: 1 Tessalonicenzen, 1 en 2 Korintiërs en Romeinen.

1 Tessalonicenzen

In de eerste brief aan de Tessalonicenzen staat met name in het tweede deel van deze brief het thema “heiligheid” centraal: het leiden van een heilig leven is de wil van God (1 Tes 4:3). T. Holtz vat de wil van God als volgt samen:

Zusammengefaßt heißt der Wille Gottes, der sich auf die Gestaltung des Lebens der Gemeinde richtet: eure Heiligung. Ἁγιασμός hat, der Bildung des Wortes entsprechend, aktiven Klang. Zwar ist die »Heiligung« durch das Heilshandeln Gottes grundlegend, aber sie wird aufgenommen durch das eigene Handeln des »Geheiligten«, der so sein Sein realisiert, indem er es in die Ebene des Handelns, das Gottes Willen entspricht, transponiert.⁹⁸

Het eerste hoofdstuk van de brief draait vooral om de relatie van Paulus en zijn medewerkers met de Tessalonicenzen⁹⁹ en om de wijze waarop zij het evangelie hebben ontvangen. In 1 Tes 1:6 wordt al duidelijk dat dit voor hen niet zonder gevolgen is gebleven: Paulus spreekt uit dat ze hebben blootgestaan aan zware beproevingen (ἐν θλίψει πολλῇ). In het eerste hoofdstuk komt ook al een ander belangrijk thema van deze brief aan het licht: de verwachting van de komst van Gods zoon uit de hemel (ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν, 1 Tes 1:10). J.M.G. Barclay wijst erop dat Paulus’ boodschap aan deze jonge gemeente voornamelijk apocalyptisch van aard moet zijn geweest.¹⁰⁰ Door Paulus’ verkondiging aangespoord geloofden zij dat ze in hun leven de parousia van de Heer zouden meemaken.¹⁰¹

In het tweede hoofdstuk gaat Paulus onder meer in op het bezoek dat hij aan de gemeente bracht en op zijn huidige afwezigheid. In het derde hoofdstuk wordt gerefereerd aan het bezoek van Timoteüs aan de Tessalonicenzen, dat Paulus nodig achtte omdat hij zich bezorgd maakte over de gemeente vanwege de tegenspoed die zij ondervond (ἐν ταῖς

⁹⁸ T. Holtz, *Der Erste Brief an die Thessalonicher*, p. 155.

⁹⁹ Met “Tessalonicenzen” en verderop met “Korintiërs” etcetera bedoel ik uiteraard de leden van de vroegchristelijke gemeenten in Tessalonica/Korinte.

¹⁰⁰ J.M.G. Barclay, “Thessalonica and Corinth: Social Contrasts in Pauline Christianity”, in *Journal for the Study of the New Testament* 47 (1992), p. 50.

¹⁰¹ J.M.G. Barclay, “Thessalonica and Corinth: Social Contrasts in Pauline Christianity”, p. 50.

θλίψεσιν ταύταις, 1 Tes 3:3). Dit bezoek leidde tot vreugde bij Paulus, omdat de gemeente ondanks alle moeilijkheden de Heer nog als fundament bleek te hebben (1 Tes 3:8). Hierbij wordt gedacht dat de Tessalonicenzen hebben geleden onder wat hen door buitenstaanders werd aangedaan.¹⁰² Aan het einde van dit hoofdstuk komt het thema heiligheid naar voren in een wens van Paulus: "...om uw harten te steunen zodat zij onberispelijk zijn in heiligheid [ἀγιωσύνη] voor onze God en Vader bij de komst van onze Heer Jezus met al zijn heiligen[τῶν ἀγίων]" (1 Tes 3:13).

In het vierde hoofdstuk is het leiden van een heilig leven het belangrijkste onderwerp. Vooral in de eerste acht verzen komt dit duidelijk naar voren. Paulus laat weten dat de aangeschrevenen al leven zoals het God behaagt, maar hij spoort ze aan nog meer te doen: heiliging is wat God van de mensen vraagt (ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν, 1 Tes 4:3). Dit betekent dat de gemeenteleden zich moeten onthouden van ontucht (πορνεία, 1 Tes 4:3), met zichzelf moeten weten om te gaan in heiligheid en eer (ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ), en niet met een hartstochtelijke begeerte zoals heidenen die God niet kennen. Het verbod op onreinheid is een grondgebod in het jodendom, dat vaak in vergelijking met gebruiken van heidenen naar voren komt. Πορνεία staat daarbij voor elke vorm van ongelimiteerde seksualiteit.¹⁰³ De Tessalonicenzen moeten zich dus van ontucht onthouden en dienen met heiligheid en eer met seksualiteit om te gaan.¹⁰⁴ Paulus contrasteert het juiste handelen met de wijze waarop heidenen leven, omdat veel Tessalonicenzen zich recent hebben bekeerd. Paulus herinnert hen eraan dat zij nu leven naar de wil van God.

Paulus vervolgt dat men niet aan het belang van "de broeder" voorbij moet gaan, omdat God niet geroepen heeft tot onreinheid, maar tot

¹⁰² J.D.G. Dunn, *Christianity in the Making*, p. 704 n. 227. Dunn ziet een verband met Handelingen 17:5-9 waar beschreven wordt dat er beroering ontstaat in Tessalonica vanwege de boodschap die verkondigd wordt over Jezus. J.M.G. Barclay, "Thessalonica and Corinth: Social Contrasts in Pauline Christianity", p. 53, denkt dat de weigering van de Tessalonicenzen om een andere god dan hun eigen God te vereren (of de verering van een dergelijke andere god van waarde te achten) de oorzaak was van de moeilijkheden die zij ondervonden.

¹⁰³ T. Holtz, *Der Erste Brief an die Thessalonicher*, p. 156.

¹⁰⁴ In vers 4 gebruikt Paulus het Griekse σκεῦος, waarvan de betekenis voor moeilijkheden zorgt. Zowel de betekenis "lichaam" als "vrouw" is mogelijk. In ieder geval is het duidelijk dat de betekenis overdrachtelijk bedoeld is. Zie T. Holtz, *Der Erste Brief an die Thessalonicher*, p. 156-157. Holtz denkt dat de betekenis "vrouw" de juiste is, maar kiest in zijn vertaling, p. 150, voor: »Gefäß«. Holtz: "Die Fügung, die Paulus im Sinn hat, enthielt statt »Frau« den Euphemismus »Gefäß« und wird von ihm in (wörtlicher) griechischer Umsetzung geboten.", p. 157-158.

heiligheid. Paulus besluit zijn relaas over heiligheid met de woorden: Wie dit verwerpt, verwerpt God die zijn heilige Geest in u geeft (1 Tes 4:8). Vervolgens worden in dit hoofdstuk de thema's broederliefde, levensonderhoud en het lot van hen die overleden zijn besproken. Omdat de Tessalonicenzen verwachtten dat ze de parousia van de Heer in dit leven zouden meemaken, ontstond er onrust toen gemeenteleden stierven.¹⁰⁵

Verder staan in het laatste hoofdstuk van deze brief nogmaals de parousia van de Heer, daarnaast de erkenning van leiders in de gemeente en verschillende aansporingen van Paulus centraal, waaronder in vers 23 de wens: "En de Heer van de vrede zelf heilige jullie geheel, en mogen geheel jullie geest, ziel en lichaam onberispelijk bewaard zijn bij de komst van onze Heer Jezus Christus."

Wanneer Paulus aan het einde van de brief schrijft "groet alle broeders (en zusters) met de heilige kus" (1 Tes 5:26) dan klinken alle noties van heiligheid die beschreven werden in het vierde en vijfde hoofdstuk van deze brief daarin mee en wordt als het ware gerecapituleerd dat het Gods wil is dat men een heilig leven leidt, dat dat praktische implicaties heeft voor het eigen leven (zoals het zich onthouden van ontucht), maar ook voor het leven met de medegelovige (niet aan zijn belang voorbijgaan, 1 Tes 4:6). Dit zijn namelijk de wensen die God, die zijn heilige Geest aan mensen geeft ("in u"), van hen verlangt.

1 Korintiërs

Aan het begin van deze brief worden de geadresseerden aangesproken als "ekklesia van God in Korinte, geheiligden in Christus Jezus, geroepen heiligen" (τῆ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῆ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ, ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, κλητοῖς ἁγίοις, 1 Kor 1:2). Zo schrijft Paulus deze mensen in Korinte aan, omdat ze deel uitmaken van een gemeenschap van heiligen, geroepen heiligen. De nadruk ligt op "in Christus Jezus", zoals W. Schrage hier terecht bij heeft aangetekend: "Christen sind in und durch Jesus Christus heilig, nicht durch und in sich selbst."¹⁰⁶ Later in hetzelfde hoofdstuk wordt dit verder onderbouwd: door Christus is men heilig geworden (1 Kor 1:30). Ook op een meer metaforische manier wordt "het heilig zijn" van de mensen binnen de gemeenschap omschreven: "Weet u

¹⁰⁵ J.M.G. Barclay bespreekt de mogelijkheid dat niet-christenen de Tessalonicenzen hiermee confronteerden. Zij duiden het sterven van gelovigen zo kort na hun bekering als een straf van de goden voor hun ongelof, "Thessalonica and Corinth: Social Contrasts in Pauline Christianity", p. 53.

¹⁰⁶ W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, vol. 1 (EKK), Zürich 1991, p. 103.

niet dat u Gods tempel bent en dat Gods Geest in u woont? ... Want de tempel van God is heilig en die tempel bent u!” (1 Kor 3:16-17).

Wanneer mensen als “heiligen” bestempeld worden, dan betreft dat tegelijk praktische implicaties voor hun levens en daar gaat deze eerste brief aan de Korintiërs dan ook grotendeels over. Terwijl Paulus allerlei thema’s behandelt die raken aan het gemeentelven van alledag legt hij uit hoe de mensen in Korinte als heiligen dienen te leven. In de brief wordt het thema heiligheid dan ook gekoppeld aan en functioneert als een tegenover van allerlei concrete misstanden in de gemeente,¹⁰⁷ zoals in 1 Kor 6:1-11 waar Paulus ingaat op de praktijk dat gelovigen processen tegen elkaar aanspannen, terwijl zij de problemen zijns inziens binnen de gelovige gemeenschap zouden moeten oplossen. Recht moet worden gezocht bij de heiligen, aldus Paulus. Ook allerlei andere misstanden worden in deze brief naar voren gehaald, zoals in 1 Kor 5 waar Paulus spreekt over een man die samenleeft met de vrouw van zijn vader, of in 1 Kor 11 waar Paulus over de gewoonte schrijft dat gelovigen bij de maaltijd van de Heer snel hun eigen meegebrachte deel opeten, zodat een ander die later komt weinig tot niets heeft (1 Kor 11:17-34). Sociale ongelijkheid lijkt een rol te spelen in deze misstanden. Op Paulus’ visie op heiligheid, de achtergrond daarvan en de praktische gevolgen van zijn ideeën voor de mensen die hij aanschrijft, wordt ingegaan in paragraaf 2.2.

Ik wil wat 1 Korintiërs betreft volstaan met te concluderen dat de oproep tot de groet met de heilige kus grote inhoudelijke samenhang vertoont met eerder behandeld materiaal in de brief. De oproep tot de groet met de heilige kus in 16:20 resumeert het belang dat Paulus hecht aan heiligheid en dit zou bij de lezers/hoorders van de brief al zijn ideeën over “het leven leiden als heiligen” in herinnering moeten roepen.

2 Korintiërs

In de tweede brief aan de Korintiërs speelt het thema heiligheid een minder grote rol dan in de eerste brief aan de Korintiërs.¹⁰⁸ Wel wordt ook in deze

¹⁰⁷ Vergelijk de volgende opmerking van W. Schrage over heiligheid: “Zwar findet sich ἁγιασμός anders als Gerechtigkeit und Erlösung bei Paulus vor allem in paränetischen Zusammenhängen, und der Begriff impliziert darum stärker auch ein ethisches und imperativisches Moment, aber auch der ἁγιασμός hat seine Basis allein in Christus. Als zur Heiligung Berufene handeln Christen als schon Geheiligte (vgl. zu V 2), weil Christus ihre Heiligung ist.” W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, vol. 1, p. 216 die dit opmerkt bij 1 Kor 1:30.

¹⁰⁸ Zoals eerder aangegeven in hoofdstuk 1 wordt in deze studie de tweede brief aan de Korintiërs behandeld als één brief.

brief al in de aanhef gesproken over heiligen: de brief is gericht aan de gemeente van God in Korinte met “alle heiligen” in heel Achaje (2 Kor 1:1). R. Bieringer is de mening toegedaan dat Paulus door de gelovigen in Achaje als “heiligen” te kenmerken, hen op een gelijke hoogte plaatst met gelovigen in Jeruzalem. Paulus spreekt in deze brief namelijk herhaaldelijk over de heiligen in Jeruzalem waarvoor hij een collecte aan het voorbereiden is (zie 2 Kor 8:4; 9:1 en 12). De gelovigen in Korinte zijn niet minderwaardig in vergelijking met gelovigen in Judea: de gemeenschappen zijn gemeenten van God, niet van Petrus of Paulus en die gemeenschappelijkheid wordt benadrukt met de term “heiligen”. Zo verbindt ook Bieringer de term “heiligen” met inhoudelijke aspecten van de brief.¹⁰⁹

In het zevende hoofdstuk komt het thema heiligheid expliciet naar voren, waar de hoorders en lezers van de brief worden opgeroepen om hun heiligheid te voltooien (2 Kor 7:1). Op deze plaats verbindt Paulus het thema heiligheid met de reiniging van alle smetten van zowel het lichaam als van de geest. In vers 12 van het laatste hoofdstuk van deze brief roept Paulus op tot de groet met de heilige kus, met meteen daarna de woorden: “Alle heiligen laten u groeten.” Paulus refereert aan hen die in Christus geloven met de term “heiligen”, deze term geldt zowel voor degenen voor wie de brief bestemd is als ook voor hen die Paulus omringen op het moment dat hij zijn brief schrijft. Voor de mensen die gekend worden als heiligen is de oproep tot de groet met de heilige kus bestemd.

Romeinen

Ook in deze brief stelt Paulus het thema heiligheid verschillende keren aan de orde. Opnieuw komt het thema in de aanhef van de brief naar voren: “Aan allen die in Rome zijn, geliefden van God, geroepen heiligen” (πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις, Rom 1:7).¹¹⁰ De terminologie “geroepen heiligen” wordt door M. Wolter als volgt geduid:

Wie Paulus mit dem Adjektiv κλητός in V. 1c seine Besonderheit als Apostel gegenüber den anderen Christen markiert hat, so gilt Entsprechendes in V. 7a für die Charakterisierung der römischen Christen als κλητοί (s. auch Röm 1,6; 8,28; 1Kor 1,2.24): Sie unterscheiden sich dadurch von den anderen »Heiden« in Rom, dass sie ἅγιοι sind und als solche an Gottes Heiligkeit teilhaben. Der Frage, wodurch diese Heiligkeit zur Anschauung gebracht werden soll und

¹⁰⁹ R. Bieringer, “Een zelfbewuste gemeente. De Christelijke gemeente in Korinte volgens de Tweede Brief aan de Korintiërs”, p. 58.

¹¹⁰ In dezelfde aanhef spreekt Paulus al over heilige Schriften (1:2) en over de geest der heiligheid (1:4).

kann, wird Paulus sich erst ab 12,1 zuwenden. Vermittelt wird die Teilhabe an Gottes Heiligkeit durch die Zugehörigkeit zu Jesus Christus. Darum kann Paulus ein und dieselben Menschen erst κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ (V.6) und dann κλητοὶ ἄγιοι nennen.¹¹¹

In hoofdstuk 6 wordt vervolgens gesproken over het leiden van een heilig leven in dienst van de gerechtigheid (Rom 6:19).¹¹² In het twaalfde hoofdstuk van de brief wordt dit geconcretiseerd: de lezer of hoorder van de brief wordt gevraagd zijn/haar lichaam als een levend, “heilig”, God welgevallig offer in Gods dienst te stellen (Rom 12:1). Hierna volgen diverse concrete aanwijzingen voor het leven binnen de gemeenschap (Rom 12 en verder). In het vijftiende hoofdstuk komt de terminologie “het leven als een heilig offer” opnieuw naar voren wanneer Paulus spreekt over zijn verkondiging aan de heidenen. Door die verkondiging kunnen ook zij als een God welgevallig offer worden “geheiligd” door de “heilige” Geest (Rom 15:16). Daarnaast worden gelovigen in zowel Rome als Jeruzalem diverse keren “heiligen” genoemd (Rom 1:7 en Rom 15:31). In hoofdstuk 16 ten slotte vraagt Paulus of Febe mag worden ontvangen op een wijze die “de heiligen” waardig is en schrijft hij net voor de oproep tot de groet met de heilige kus: “Groet Filologus en Julia, Nereus en zijn zuster, en Olympas en *alle heiligen* die bij hen zijn” (Rom 16:15).

De groet met de heilige kus past binnen de terminologie van heiligheid – heiligen, een heilig offer, de heilige Geest die heiligt – waarvan Paulus in deze brief gebruikmaakt. De gemeente van Christus is een gemeenschap van mensen die geroepen worden om een heilig leven te leiden, ze worden geheiligd door de heilige Geest en ze worden door Paulus als “heiligen” gekenmerkt. Wanneer ze bijna aan het einde van de brief opgeroepen worden om elkaar te groeten met een heilige kus, klinkt hierin Paulus’ gehele visie op heiligheid mee.

Dat het thema heiligheid inderdaad een rol speelt in alle vier besproken brieven is in het bovenstaande voldoende onderbouwd. In de onbetwiste brieven waarin niet wordt opgeroepen tot de groet met de heilige kus speelt, opvallend genoeg, heiligheid een minder grote rol. Dit geldt zowel voor de

¹¹¹ M. Wolter, *Der Brief an die Römer*, vol. 1 (EKK), Neukirchen/Vluyn 2014, p. 97.

¹¹² R. Jewett leest hierin een oproep van Paulus tot een nieuwe vorm van samenleven als een uiting van heiligheid: “...the second person plural imperatives throughout this pericope point to a new form of social life as the primary embodiment of holiness.” Idem, *Romans*, p. 421.

brief aan de Galaten waarin ἅγιος niet één keer voorkomt,¹¹³ als ook voor Filippenzen en Filemon waarin slechts een afgeleide van ἅγιος enkele keren gebruikt wordt, namelijk in Fil 1:1, 4:21 en 4:22 en Filemon 5 en 7.¹¹⁴

Hoewel in de vier brieven waarin de oproep tot de groet met de heilige kus voorkomt het thema heiligheid niet overal een even grote rol speelt, wordt wel duidelijk dat in iedere brief de aangeschreven gemeente opgeroepen wordt om een heilig leven te leiden. Op verschillende manieren werkt Paulus uit wat het leiden van een heilig leven inhoudt. De oproep tot de groet met de heilige kus is nauw verbonden met Paulus' visie op heiligheid zoals hij deze uiteengezet heeft. In de oproep tot de groet met de heilige kus aan het einde van de vier brieven roept Paulus opnieuw in herinnering welk belang hij aan heiligheid hecht.

Conclusie

De oproep tot de groet met de heilige kus gebruikt Paulus aan het einde van zijn brieven om een groet uit te wisselen zoals hij dat waarschijnlijk ook had gedaan wanneer hij lijfelijk aanwezig zou zijn geweest. Brieven en groeten werden gebruikt om communicatie op gang te houden wanneer iemand fysiek niet present kon zijn. Dit kan worden aangeduid als de betekenis in de zin van het belang/ "significance" van de oproep voor Paulus. Ook in een groetformule in de tweede persoon, waarvan sprake is bij de oproep tot de groet met de heilige kus, kon de groet van de auteur van een brief worden overgebracht. Zo ook resoneert Paulus' eigen groet in zijn oproep tot de groet met de kus. Hier komen we de betekenis/ "meaning" van de oproep op het spoor. Hoewel bepaalde conventionele manieren van groeten in brieven gemeengoed waren, lijkt de oproep tot de groet met de heilige kus niet conventioneel te zijn en zodoende als een aansporing te dienen voor de lezers en hoorders van de brief om daadwerkelijk een heilige kus met elkaar uit te wisselen.¹¹⁵ Dat deze kus verschilt van een gewone kus, wordt aangeduid door het adjectief heilig. Daarnaast lijkt ook een bepaalde analogie met προσκύνησις aan te geven dat Paulus niet zomaar een kus

¹¹³ Ook geen vorm van ἀγιάζω of ἁγιασμός.

¹¹⁴ Ook komen er geen vormen van ἀγιάζω of ἁγιασμός in Filippenzen en Filemon voor. Opgemerkt moet worden dat de omvang van de brief aan Filemon gering is en het thema heiligheid dus verhoudingsgewijs een redelijke rol speelt.

¹¹⁵ W. Klassen is een belangrijke vertegenwoordiger van de visie dat de imperativus die Paulus hier gebruikt bedoeld is om de gemeente *aan te sporen* elkaar te kussen. Idem, "Kiss (NT)", p. 92.

bedoelde, maar een kus met een bijzonder, wellicht enigszins plechtig karakter.

Daarnaast heeft de oproep tot de groet met de heilige kus nog een epistolaire betekenis. Paulus resumeert in de groet een inhoudelijke visie die hij eerder in zijn brief uiteen heeft gezet. Het adjectief ἅγιος dat verbonden is met de kus moet gelezen worden in relatie tot alles wat Paulus over “het zijn van heiligen” in de brieven schreef. Meer aandacht verdient de precieze betekenis van heiligheid voor Paulus en hoe deze betekenis in de heilige kus resoneert. Deze betekenis zal ik in het vervolg aanduiden als de theologische betekenis van de oproep tot de groet met de heilige kus en deze zal in paragraaf 2.2 verder besproken worden.

Paulus refereert aan de gemeenteleden die hij aanschrijft niet alleen als heiligen, maar ook als broeders (en zusters). Aan de ene kant wordt, zoals eerder in deze paragraaf besproken werd, deze terminologie vaker in brieven gebruikt, ook wanneer de aangesprokenen geen familie zijn in de formele zin van het woord – in die zin lijkt Paulus een gewoonte over te nemen uit zijn tijd. Aan de andere kant lijkt Paulus ook op zijn eigen wijze gebruik te maken van diverse woorden met een familiale connotatie, zoals wanneer hij de relatie tussen hem en een aantal van zijn medewerkers met de Tessalonicenzen aanduidt als: “zoals u weet, hoe wij als een vader zijn kinderen...” (1 Tes 2:11). De mogelijke verbinding tussen de oproep tot de groet met de heilige kus en Paulus’ gewoonte om door middel van familiemetaforiek aan de gemeenschappen die hij aanschrijft te refereren, zullen in paragraaf 2.3 centraal staan.

2.2 Wat maakt een kus heilig? De theologische betekenis van de groet met de heilige kus

In de voorafgaande paragrafen is naar voren gekomen dat het bijvoeglijk naamwoord ἅγιος¹¹⁶ een opvallend element vormt in de oproep tot de groet met de heilige kus. Aangetoond is ook dat Paulus het thema heiligheid regelmatig ter sprake brengt, de kus ermee verbindt en ook de Schriften (Rom 1:2), de wet (Rom 7:12) en de Geest (1 Kor 6:19). Daarnaast bleek dat Paulus gelovigen “heiligen” noemt, zoals in 1 Kor 1:2. Hij roept de mensen aan wie hij schrijft op om een heilig leven te leven, met als argument dat God dat van hen vraagt. God is ook degene die hun leven heiligt, zoals naar voren komt uit 1 Tes 5:23 en 1 Kor 1:29-31. En heiligheid speelt een rol als Paulus in metaforische taal over de gemeenschappen van gelovigen spreekt, zoals in 1 Kor 3:16-17: zij zijn Gods heilige tempel, waarin Gods Geest huist.

In het verlengde van bovenstaande constateringën zullen nu antwoorden gezocht worden op de vragen waarom Paulus de kus heilig noemt en wat hij precies onder heiligheid en heilig zijn verstaat. Paulus is, zoals algemeen wordt aangenomen, sterk beïnvloed door zijn joodse achtergrond. Bekend is ook dat heiligheid een belangrijk thema was en is in het jodendom. In de

¹¹⁶ W. Weiß, “‘Heilig’ in ethischen Kontexten neutestamentlicher Schriften”, in D. Sänger (ed.), *Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110*, Neukirchen 2003, p. 44-45, wijst op het semantische veld rond “heilig” in het Nieuwe Testament: “Die Semantik von ‘heilig’ hat im neutestamentlichen Griechisch mehrere direkte quivalente, neben ἅγιος, ἁγιασμὸς κτλ. ist vor allem auch wiederum meist in späteren Texten ὁσιος κτλ. zu nennen. Die quivalente können nur zum Teil eindeutigen Konnotationen zugeordnet werden. Völlig zurück tritt demgegenüber der Gebrauch von ἱερός (und den entsprechenden Ableitungen) wegen seiner Anbindung an den priesterlichen Bereich.” Vgl. P. Trebilco, *Self-designations and Group Identity in the New Testament*, p. 122 n. 4: “Other terms, such as ἱερός, ὁσιος, and ἄγνός are more frequent in non-Biblical Greek.” J.P. Louw, E.A. Nida (eds.), *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, vol. 1, p. 745, duiden ἅγιος (en ὁσιος; ὁσίως) als volgt: “pertaining to being holy in the sense of superior moral qualities and possessing certain essentially divine qualities in contrast with what is human – ‘holy, pure, divine.’” In een verwijzing voegen zij toe, p. 745 n. 4: “There may be certain subtle distinctions in these two sets of meanings, those with the stem ἅγ- and those with the stem ὁσ-, but this cannot be determined with any degree of certainty from existing contexts.” Vgl. ook idem, p. 539. Zie voor een algemene inleiding over ἅγιος, O. Procksch, “ἅγιος κτλ.”, in G. Kittel (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 1, Stuttgart 1933, p. 87-116 of D. Erbele-Küster, E. Tönges, “Heiligkeit”, in F. Crüsemann (ed.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh 2009, p. 256-260.

Hebreeuwse Bijbel¹¹⁷ wordt heiligheid weergegeven door de wortel $q\dot{d}š$.¹¹⁸ In het begin van het negentiende hoofdstuk van het boek Leviticus staat de belangrijke passage over heiligheid: “Zeg tegen heel de gemeenschap van de Israëlieten: ‘Wees heilig, want ik, de Heer, uw God, ben heilig.’” (Lev 19:2).¹¹⁹ De betekenis van deze passage kan worden samengevat in drie aan elkaar gerelateerde punten: 1. de heiligheid van het volk Israël impliceert het leiden van een goed leven volgens God vanuit een cultisch, moreel en sociaal perspectief. Heiligheid is verbonden met leven overeenkomstig de regels van de Tora; 2. Israël is heilig omdat God heilig is en 3. Israël is onderscheiden van andere volken omdat Israël heilig is. M. Bohlen, die deze punten onderscheidde, voegt toe dat Israël is uitverkoren door God en dat wordt weerspiegeld in hun heiligheid die de kern vormt van Israëls identiteit.¹²⁰

In het vroege christendom zijn deze noties van de heiligheid van God en zijn mensen eveneens aanwijsbaar, zoals bijvoorbeeld in 1 Petr 1:15-16: “Maar hij die jullie geroepen heeft is heilig en jullie moeten zelf heilig zijn in heel jullie levenswandel, want er staat geschreven: Jullie zullen heiligen zijn, omdat ik heilig ben.” Ook Paulus, zoals eerder al duidelijk werd gemaakt, werkt met dit concept, bijvoorbeeld in 1 Tes 4:7: “Want God heeft ons niet geroepen tot onreinheid, maar in heiliging.” Een belangrijk verschil tussen heiligheid in de passage in Leviticus en in de Paulijnse brieven is dat Paulus’ geadresseerden heilig zijn *in Christus*, zoals bijvoorbeeld verwoord is in 1 Kor 1:2.¹²¹ Verder duidt P. Trebilco aan dat de specifieke term $q\dot{d}š$

¹¹⁷ De termen “de Hebreeuwse Bijbel”, “het Oude Testament” en “de Schriften van Israël” worden afwisselend gebruikt in deze studie, maar in het besef dat ook verhalen in het Aramees er onderdeel van uit konden maken en in Paulus’ tijd er nog geen vastomlijnde canon bestond. Zie H. Jagersma, M. Vervenne (eds.), *Inleiding in het Oude Testament*, Kampen 2006, p. 53-64; H.J. Gamble, *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts*, New Haven/Londen 1995.

¹¹⁸ Vgl. D. Erbele-Küster, E. Tönges, “Heiligkeit”, p. 256: “Die hebräische Wurzel für heilig $q\dot{d}š$ bezeichnet als Substantiv das Heiligtum bzw. die Heiligkeit, als Adjektiv und Verb heilig sein und heiligen, weihen.”

¹¹⁹ P. Trebilco, *Self-designations and Group Identity in the New Testament*, p. 123, wijst daarnaast op Lev 11:44-45; 20:26, Deut 7:6 en Ex 19:6.

¹²⁰ M. Bohlen, *Sanctorum communio: die Christen als “Heilige” bei Paulus*, Berlin 2011, p. 30-31. Heiligheid speelt niet alleen in de Hebreeuwse Bijbel, maar ook in de geschriften van Qumran een grote rol, als voorbeelden zijn de passages 1 QM 12:7 en 1 QM 3:5 te noemen, zie bijvoorbeeld W. Weiß, “‘Heilig’ in ethischen Kontexten neutestamentlicher Schriften”, p. 59.

¹²¹ Zoals ook W. Schrage benadrukt waarop ik eerder wees; zie p. 74 en n. 106 op die pagina. Hetzelfde geldt voor de mensen die aangesproken worden in 1 Petrus. Zie bijvoorbeeld wat betreft “heilig zijn in Christus”, M. Vahrenhorst, *Kultische Sprache in den*

met de betekenis “de heiligen” (‘the holy ones’) dertien keer in de Hebreeuwse Bijbel voorkomt en gewoonlijk hemelse wezens aanduidt. Ook wanneer deze term in de geschriften van Qumran voorkomt, wordt deze meestal gebruikt voor hemelse wezens of engelen. Trebilco concludeert: “‘The holy ones’ with reference to humans is comparatively rare in texts which are clearly prior to the NT...” Voor Paulus is οἱ ἅγιοι een van zijn favoriete aanduidingen voor vroege christenen. Trebilco wijst erop dat Paulus alle vroege christenen binnen de gemeenten op het oog heeft met deze aanduiding: niet een select gezelschap binnen een gemeente.¹²²

Wanneer Paulus de gelovigen in de gemeenten aanduidt als heiligen, benadrukt hij dat ze gewijd zijn aan God, geheiligd en apart gezet van het profane. Daarnaast drukt de aanduiding continuïteit aan met het volk Israël als de mensen van God. Met de aanduiding “heiligen” benadrukt Paulus verder de eenheid van de vroegchristelijke gemeenten: ze maken deel uit van de heilige mensen van God, een gemeenschap die hun eigen gemeente en locatie overstijgt.¹²³ Het zijn van heiligen heeft consequenties voor het dagelijks bestaan.¹²⁴ In een aantal passages in de brieven van Paulus komen de praktische implicaties van het leven als heiligen concreter naar voren, bijvoorbeeld in twee passages in de eerste brief aan de Korintiërs.

Ten eerste, de passage in 1 Korintiërs 6:13-20. Uit deze passage valt op te maken dat Paulus zich “het heilig zijn in Christus” ook fysiek voorstelt. Hij betoogt dat het niet goed is dat een gelovige omgang heeft met een prostituee, precies omdat het lichaam van de gelovige deel uitmaakt van het lichaam van Christus en de plaats is waar de heilige Geest woont (1 Kor 6:13-20). Ter onderbouwing verwijst hij in vers 16 naar Gen 2:24: De twee zullen tot één vlees zijn. Hij verbindt prostitutie met κολλᾶσθαι, een werkwoord dat wijst op geslachtsgemeenschap, zoals ook de verwijzing naar Gen 2:24 duidelijk maakt, maar het gaat bij κολλᾶσθαι niet alleen om vluchtig of oppervlakkig lijfelijk contact. Net zoals in Gen 2:24 worden man en vrouw – in dit geval een prostituee – één van vlees in een meer omvattende zin dan alleen een seksuele verbintenis:

Paulusbrieven, Tübingen 2008, p. 200; W. Weiß, “‘Heilig’ in ethischen Kontexten neutestamentlicher Schriften”, p. 59-60.

¹²² P. Trebilco, *Self-designations and Group Identity in the New Testament*, p. 123-128.

¹²³ P. Trebilco, *Self-designations and Group Identity in the New Testament*, p. 130.

¹²⁴ P. Trebilco, *Self-designations and Group Identity in the New Testament*, p. 160, merkt hierover op: “For Paul, the Christian community was to see itself as ‘the saints’, set apart for God, and, although the moral sense of the term is only implicit, Paul certainly expected his readers to live a different lifestyle from the surrounding culture.”

Gehört ein Mann mit seinem Leib der Dirne, so gehört er ihr in intensiver und nicht nur körperlicher Gemeinschaft. Das aber ist für Christen monströs und absurd, eine unmögliche Möglichkeit.¹²⁵

Lichaam en geest moeten volgens Paulus niet gezien worden als antithesen, maar de geest is present in het lichaam,¹²⁶ en dat betekent: “Wenn das Pneuma sogar im Inneren der Christen regiert, dann unterstreicht das, daß sie ihm außen wie innen gehören und die Stätte seiner Präsenz nicht profanieren und durch *πορνεία* lästern dürfen”, aldus W. Schrage.¹²⁷

De tweede passage die in het kader van praktische gevolgen van belang is, is 1 Kor 7:12-14, waar Paulus over specifieke zaken spreekt die het huwelijk betreffen. Hij betoogt dat wanneer een gelovige getrouwd is met een ongelovige partner, ook deze partner geheiligd wordt door zijn of haar gelovige echtgenoot/echtgenote. De kinderen van een dergelijk echtpaar zijn eveneens heilig. Uit zowel deze passage als 1 Kor 6:13-20 blijkt dat Paulus “heiligheid” als overdraagbaar beschouwt. K. Berger spreekt in deze context over “offensive[.] Reinheit/Heiligkeit”:

eine Reinheit, die sich von ihrem Träger aus verbreitet, die “ansteckend” ist, die Unreines rein machen kann, die sich ausbreitet und die expansiv ist, damit auch missionarisch und universalistisch. Sie ist etwas Dynamisches, in jedem Falle Siegreiches, das bei Berührung alle Unreinheit vertreibt und nicht etwa durch sie bedroht wird.¹²⁸

Volgens Berger is de passage in 1 Kor 7:14 de vroegste neerslag van deze opvatting.¹²⁹ Ook W. Schrage denkt bij de passage in 1 Kor 7 aan heiligheid die van een christen op een niet-christen kan worden overgedragen:

Im Gegensatz zu einer Bunker- und Abgrenzungsmentalität vertraut Paulus auf die heiligende Macht des Christus. Die Nichtchristen werden durch den christlichen Ehepartner geheiligt, nicht die Christen *en*theiligt. Während die Korinther die ansteckende Macht der Sarx fürchten und Distanz zur Welt und zu den Weltkindern empfehlen, kommt der Nichtchrist nach Paulus durch die Christen gerade in die Sphäre und Aura des Geistes hinein... und es ist in der

¹²⁵ W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, vol. 2 (EKK), Solothurn/Düsseldorf 1995, p. 27-28.

¹²⁶ W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, vol. 2, p. 29.

¹²⁷ W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, vol. 2, p. 34.

¹²⁸ K. Berger, “Jesus als Pharisäer und frühe Christen als Pharisäer”, in *Novum Testamentum* 30 nr. 3 (1988), p. 240.

¹²⁹ K. Berger, “Jesus als Pharisäer und frühe Christen als Pharisäer”, p. 241.

Tat ...nicht daran vorbeizukommen, daß hier ein objektiver, wenn nicht gar dinglich-magischer Heiligkeitsbegriff vorliegt. Der Christ lebt sozusagen in einem Ausstrahlungs- bzw. Kraftfeld, das auch Nichtchristen nicht unberührt läßt, in das sie wie mit magnetischer Kraft mit hineingezogen werden. Wie Paulus sich das genauer vorstellt, ist nicht zu sagen.¹³⁰

Schrage benadrukt dat de niet-christen *door* de christen in de sfeer van heiligheid komt.¹³¹ Dat roept uiteraard de vraag op hoe de heiligheid van de gelovige op de niet-gelovige wordt overgedragen. Exegeten hebben verschillende opties aangedragen, zoals: heiligheid wordt overgedragen via geslachtsverkeer.¹³² Deze interpretatie botst met de strekking van vers 14: “Anders zouden immers uw kinderen onrein zijn en nu zijn ze heilig.”¹³³ Een andere optie is dat heiligheid wordt overgedragen via de doop. Aangezien de ongelovige partner ongelovig blijft (zie 1 Kor 7:16), voldoet ook deze interpretatie niet.¹³⁴ Schnabel constateert: “Wie die “Heiligkeit” der Kinder zustande kommt und worin die Heiligkeit besteht, sagt Paulus hier genauso wenig wie im Fall der ungläubigen Ehepartner.”¹³⁵

Wellicht biedt de groet met de heilige kus een oplossing voor het vraagstuk hoe heiligheid wordt overgedragen van een gelovige naar een niet-gelovige. Aangezien een heilige kus ook kan worden gegeven aan kinderen vormt het laatste gedeelte van 1 Kor 7:14 geen bezwaar tegen de

¹³⁰ W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, vol. 2, p. 104-105.

¹³¹ W. Schrage duidt *év* in vers 14 instrumenteel. W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, vol. 2, p. 105.

¹³² W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, vol. 2, p. 107-108. Schrage wijst deze interpretatie af.

¹³³ E.J. Schnabel noemt bijvoorbeeld dat bij de interpretatie inzake geslachtsgemeenschap deze frase van Paulus over de kinderen overbodig is, idem, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, (Historisch Theologische Auslegung), Wuppertal 2006, p. 376. De interpretatie met betrekking tot geslachtsgemeenschap voldoet mijns inziens misschien voor kinderen die het echtpaar gekregen heeft nadat één van beide tot de gemeenschap van gelovigen is bekeerd, maar verklaart niet hoe de kinderen die mogelijk vóór dit moment zijn geboren heilig zijn.

¹³⁴ E.J. Schnabel, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, p. 376-377. Schnabel somt op deze pagina's ook op welke interpretaties in de exegese zijn gegeven aan wat er onder heiligheid moet worden verstaan in 1 Kor 7:14. Zo bespreekt hij onder andere de interpretatie dat de ongelovige partner zich spoedig zal bekeren tot het christendom en de opvatting dat de ongelovige via de gelovige aandeel krijgt aan diens status van lid van het bondsvolk van God. Hij vindt zelf de interpretatie dat de ongelovige via de gelovige in het krachtveld van de heilige Geest wordt opgenomen, die de mogelijkheid dat de partner onrein wordt neutraliseert, de beste optie.

¹³⁵ E.J. Schnabel, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, p. 377.

interpretatie dat wellicht via een groet met de heilige kus heiligheid wordt gecommuniceerd.¹³⁶

Uit de passage 1 Kor 7:12-14 blijkt mijns inziens dat het goed mogelijk is dat de groet met een heilige kus ook kon worden gegeven aan een niet-gelovige. Dat betekent dat als “heiligheid” gedeeld kan worden met een niet-gelovige partner, het dan heel goed denkbaar is dat ook de groet met de heilige kus gegeven kon worden aan deze persoon en aan de eventuele kinderen. Uiteraard moet de passage in 1 Kor 6:13-20 in gedachte gehouden worden, waarin Paulus stelt dat heiligheid iets kostbaars is en dat het lichaam waarin deze heiligheid gestalte krijgt niet verenigd moet worden met het lichaam van een prostituee, dat in deze context onreinheid symboliseert. In die passage gaat het echter heel duidelijk over πορνεία, terwijl in 1 Kor 7:12-14 een geheel andere context centraal staat.

Helaas komen pas in *De Apostolische Traditie* regels naar voren over welke personen gekust mogen worden en welke niet.¹³⁷ In *De Apostolische*

¹³⁶ Voor zover ik heb geconstateerd wordt deze optie als zodanig niet genoemd in de literatuur, hoewel de interpretaties van S.D. Louy en L. Edward Phillips deze visie ieder op hun eigen wijze naderen. Vgl. S.D. Louy, *The Origins of Christian Identity in the Letters of Paul*, proefschrift Universiteit van Edinburgh 2012, p. 219: “At 1 Cor. 7:14, Paul informs the Corinthian *ekklesia* that ‘the unbelieving husband is consecrated through the believing wife,’ and vice versa. This means that, for Paul, sharing a kiss with a non-member of the *ekklesia* would not contaminate the Christ-follower, but sanctify the unbeliever.” Even later stelt Louy, p. 219: “...the identification of the kiss as ‘holy’ was intended not to protect the community, but to further mark it out. Insiders would exchange the ‘holy kiss’ only with other insiders, thus publicly reaffirming their commitment to each other and the *ekklesia*, while simultaneously excluding non-members in a very deliberate way.” Louy stelt dat een kus tussen een gelovige en ongelovige deze laatste heiligt, en dat de *heilige* kus alleen tussen leden van een gemeente wordt uitgewisseld en niet-leden dus uitsluit. Verder heeft L. Edward Phillips de volgende interpretatie naar voren gebracht: “Although the *pneuma* is not explicitly mentioned here [in 1 Kor. 7:14, RV], it is reasonable to assume that it is the holy *pneuma* in the believing spouse which effects the consecration of the unbeliever...the unbelieving spouse receives the effects of the *pneuma*, through physical association alone.” Even verderop vervolgt Phillips: “It may be suggested ... that the ‘holy kiss’ for Paul was a ritual enactment of the sharing of the *pneuma* among believers that delineated the boundaries of the community...” Idem, *The Ritual Kiss in Early Christian Worship*, p. 12. Phillips maakt niet expliciet dat een heilige kus aan een niet-gelovige kon worden gegeven, maar lijkt het te veronderstellen.

¹³⁷ Zie voor een goede inleiding en commentaar, P.F. Bradshaw, M.E. Johnson, L. Edward Phillips (eds.), *The Apostolic Tradition*, (Hermeneia), Minneapolis 2002. *De Apostolische Traditie* is volgens hen, p. 14: “...an aggregation of material from different sources, quite possibly arising from different geographical regions and probably from different historical periods, from perhaps as early as the mid-second century to as late as the mid-fourth, since none of the textual witnesses to it can be dated with any certainty before the last quarter of

Traditie 18.3 staat bijvoorbeeld dat catechumenen niet mogen kussen omdat hun kus nog niet heilig is, en dat mannen en vrouwen elkaar niet mogen kussen.¹³⁸ Dergelijke regels roepen de vraag op of zulke gedragsregels een bevestiging zijn van een praktijk die allang bestond of dat deze regels een restrictie inluiden van een kuspraktijk. Hoe dan ook worden in Paulus' brieven geen regels gegeven over wie wel of niet gekust mocht worden.

De beide passages, 1 Kor 6:13-20 en 1 Kor 7:12-14, wekken de indruk dat Paulus "heiligheid" als (fysiek) overdraagbaar beschouwde, maar hoe dit precies in de praktijk werd gebracht of kon worden gebracht, valt aan deze teksten niet te ontlenuen. De verbinding tussen lichaam en heiligheid is wel juist interessant omdat ook een kus fysiek, door het menselijk lichaam gecommuniceerd wordt. Dat houdt in dat wanneer een kus een "heilige kus" genoemd wordt, het bijvoeglijk naamwoord "heilig" naar de heiligheid van de mensen die deze kus uitwisselen – de heiligen in Christus – verwijst of daarvan getuigt. Dit is een aspect van de basisbetekenis/ "meaning" van de kus. Een kus die uitgewisseld wordt binnen een gemeente van Christus wordt dan heilig genoemd omdat deze gemeente als heilig wordt beschouwd. Daarnaast kan aangenomen worden dat de kus door Paulus en de geadresseerden als heilig wordt beschouwd omdat zij bestaande ideeën over heilig zijn in Christus met deze kus verbinden. Hierin komt ook de betekenis in de zin van het belang van de groet met de kus voor Paulus en de geadresseerden naar voren. Ik acht het bovendien goed mogelijk dat een groet met een heilige kus door een gelovige kon worden gegeven aan een niet-gelovige persoon die sterk gelieerd was aan deze gelovige, zoals een echtgenoot (echtgenote) en eventuele kinderen.

that century. We thus think it unlikely that it represents the practice of any single Christian community, and that it is best understood by attempting to discern the various individual elements and layers that constitute it."

¹³⁸ Bijvoorbeeld in een vertaling van de Arabische versie: "When they finish praying, the women catechumens should not give the greeting, because their kiss is not yet pure, and let the women believers kiss each other. The men should kiss the men and the women the women, and the men should not kiss the women." Zie voor de andere versies P.F. Bradshaw, M.E. Johnson, L. Edward Phillips (eds.), *The Apostolic Tradition*, p. 100-101. Ook een verwijzing naar een kus in 4.1 en 21.23.

2.3 De betekenis van de kus als onderdeel van Paulus' familiemetaforiek

Na de epistolaire en theologische duiding van de oproep tot de groet met de heilige kus wordt nu een mogelijke derde betekenis in beeld gebracht. Verschillende auteurs hebben gewezen op het verband tussen Paulus' gebruik van de groet met de heilige kus en familiemetaforiek.¹³⁹ Zo stelt A.J. Malherbe: "The kiss in Greco-Roman as well as Jewish custom was, among other things, a form of family greeting, and given the importance of fictive family relationships in the Pauline churches, it became the natural form of greeting in the churches."¹⁴⁰ M.P. Penn wijst nadrukkelijk op het verband tussen de kus en de gemeente als familie: "Early Christians described and performed the ritual kiss in ways that helped them create a cohesive, family-like community".¹⁴¹ Ook T.J. Burke ziet de relatie tussen beide: "...at the conclusion of the letter [1 Tes, RV] Paul discusses an important kinship activity, the ritual kiss...".¹⁴² En ook de visie van T. Costa is het waard geciteerd te worden:

The practice endorsed by Paul of the greeting with the 'holy kiss' as a social-cultural expression of familial ties in the faith communities was an external form of faith practice. Such an action as kissing was normally performed in the social-cultural world of Paul among very close friends or family members. The practice of the holy kiss also demonstrates a reciprocal act in Paul's churches in which believers reinforced their identities as brothers and sisters in Christ. This practice also demonstrated the relationship that the worshippers had with each other. In loving and welcoming one another with the holy kiss, they were

¹³⁹ C. Gerber merkt op dat de gewoonte om te refereren aan Paulus' gebruik van familiemetaforiek onnauwkeurig is: "Angemerkt sei allerdings, dass die eingebürgerte Rede von Familienmetaphern für die paulinische Verwendung ungenau ist, denn Paulus zieht auffallenderweise von den familiären Beziehungen immer nur binäre Relationen (Mutter – Kinder, Vater – Kinder, Geschwister untereinander) heran." C. Gerber, *Paulus und seine 'Kinder'. Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe*, Berlijn/New York 2005, p. 35. Toch ziet ze zelf niet geheel af van het gebruik van deze terminologie in haar studie, *ibidem*, p. 205 n. 276.

¹⁴⁰ A.J. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, p. 341.

¹⁴¹ M.P. Penn, "Performing Family: Ritual Kissing and the Construction of Early Christian Kinship", p. 151.

¹⁴² T.J. Burke, *Family Matters. A Socio-Historical Study of Kinship Metaphors in 1 Thessalonians*, Londen/New York 2003, p. 4. Burke verwijst ook naar het net genoemde artikel van Penn.

also expressing the love which they had experienced in God the Father of their new family in Christ.¹⁴³

Hoewel het verband tussen de kus en familiemetaforiek regelmatig is gesignaleerd, is de verbinding tussen beide in Paulus' brieven, voor zover ik in de literatuur heb kunnen constateren, niet in alle relevante opzichten uitgewerkt, ook niet in Penn's artikel "Performing Family: Ritual Kissing and the Construction of Early Christian Kinship" dat expliciet over deze thematiek gaat.¹⁴⁴

Andere teksten dan de Paulijnse passages lijken het verband tussen familiemetaforiek en kussen te ondersteunen. In verhalen in de Hebreeuwse Bijbel spelen kussen tussen werkelijke familieleden regelmatig een rol, zoals de kus tussen Jakob en Esau (Gen 33:4) en de kussen die Noömi aan haar schoondochters geeft (Ruth 1:9). Verder wordt in het Hellenistisch Joodse geschrift *Jozef en Aseneth* het kussen van familie en het *niet* kussen van mensen die geen (religieuze) verwanten zijn gethematiseerd. Daarnaast kan in (niet Paulijnse) christelijke teksten en pagane geschriften het verband tussen kussen en familiemetaforiek aangewezen worden. In de volgende paragraaf zal uitgebreid worden stilgestaan bij voorbeelden van deze teksten en bij de veronderstelde relatie tussen Paulus' frequente gebruik van familiemetaforiek en zijn oproep tot de groet met de heilige kus.

Familia Dei in de synoptische evangeliën

Voordat ik Paulus' gebruik van familiemetaforiek nader uitwerk, gaat de aandacht eerst uit naar het *familia dei* concept zoals dat te vinden is in de synoptische evangeliën.¹⁴⁵ Dit is van belang omdat ook in deze evangeliën

¹⁴³ T. Costa, *A Study of the Concept of Worship and its Relation to the Risen Jesus in the Pauline Letters*, p. 89-90.

¹⁴⁴ Penn noemt de passages waarin de oproep tot de groet met de heilige kus en kus van liefde voorkomen (p. 156) en refereert aan de belangrijke passage Mt 12:46-50 waarin Jezus' ideeën over "familie" uiteen gezet worden (p. 161), maar stapt al snel over naar latere bronnen die refereren aan kussen en werkt de relatie in Paulus' brieven niet gedetailleerd uit, M.P. Penn, "Performing Family: Ritual Kissing and the Construction of Early Christian Kinship", p. 151-174. Zie ook R. Jewett, *Romans*, p. 972-973.

¹⁴⁵ Een boek dat specifiek ingaat op familiemetaforiek in het evangelie volgens Johannes is J.G. van der Watt, *Family of the King. Dynamics of Metaphor in the Gospel according to John*, Leiden 2000. In de rest van de paragraaf zal ik mij voornamelijk richten op de synoptische evangeliën, omdat hier in tegenstelling tot het evangelie volgens Johannes "kussen" genoemd worden. Het evangelie van Johannes zal in hoofdstuk 3 aan de orde komen.

een groep mensen die formeel geen familie vormen als familie wordt aangewezen en omdat Paulus familiemetamoriek lijkt te gebruiken voor de religieuze herdefiniëring van gelovigen.

T. Roh laat in zijn *Die familia dei in den synoptischen Evangelien* zien hoe het *familia dei* concept aanwijsbaar is in de synoptische evangeliën,¹⁴⁶ en hoe dit zich ontwikkelde.¹⁴⁷ Belangrijk voor dit concept zijn de passages waarin Jezus niet zijn bloedverwanten, maar de mensen om hem heen benoemt als zijn familie (Mc 3:31-35 en parallellen; Mc 10:28-31 en parallellen). Roh leidt het *familia dei* concept dan ook terug tot de historische Jezus.¹⁴⁸

Hij gaat uit van de methodische veronderstelling dat er twee groepen rond Jezus bestonden: een met hem rondtrekkende groep en een groep sympathisanten die de eerstgenoemde groep ondersteunde, maar niet meetrok. Volgens Roh is met name de eerste groep erg belangrijk geweest voor de overlevering van de woorden van Jezus.¹⁴⁹ Wanneer Roh vervolgens op zoek gaat naar het *familia dei* concept in de synoptische evangeliën komt dit onderscheid in zijn analyses dan ook duidelijk naar voren. Zo werkt hij met passages uit Q die hem meer gericht lijken te zijn op de meereizende groep en wijst hij in Marcus passages aan die bedoeld zijn voor de sympathisanten.

In Q onderscheidt Roh de volgende *familia dei* voorstelling: mensen zijn kinderen en God is vader of, in de hoedanigheid van wijsheid, moeder, zoals bijvoorbeeld in Q Lc 11:9-13.¹⁵⁰ In Marcus behelst het *familia dei* concept niet meer alleen de verbinding tussen God en mensen, maar ook de verhouding tussen mensen onderling, zoals blijkt uit de eerder genoemde

¹⁴⁶ T. Roh, *Die familia dei in den synoptischen Evangelien. Eine redaktions- und sozialgeschichtliche Untersuchung zu einem urchristlichen Bildfeld*, Freiburg 2001. Zie voor een kort overzicht G. Theissen, A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1997², p. 202-203.

¹⁴⁷ Ook bij de studie van Roh merkt C. Gerber op dat hij metaforen met elkaar verbindt tot een *familia dei* concept, die in de teksten zelf, volgens Gerber, onderscheiden van elkaar gebruikt worden: “Zur Metaphorik insgesamt Roh 1999, der in der Rede von Gott als Vater resp. Mutter und der Geschwisterschaft in Q und den Synoptikern ein Bildfeld von der familia Dei ausmacht, das in den Textkorpora je unterschiedlich konsistent realisiert ist.” C. Gerber, *Paulus und seine ‘Kinder’*, p. 344 n. 2.

¹⁴⁸ T. Roh, *Die familia dei in den synoptischen Evangelien*, p. 284.

¹⁴⁹ Roh beroept zich op een these van G. Theissen, die hij onder andere uiteengezet heeft in het boek *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, München 1977. Zie T. Roh, *Die familia dei in den synoptischen Evangelien*, p. 34.

¹⁵⁰ T. Roh, *Die familia dei in den synoptischen Evangelien*, p. 287.

passage Mc 3:31-35 waarin Jezus zegt dat de sympathisanten zijn broer, zuster en moeder zijn. In het Matteüs evangelie worden deze beide lijnen geïntensiveerd, volgens Roh. In de bergrede, bijvoorbeeld, wordt het beeld van God als vader sterker aangezet; mensen zullen zich als kinderen van God door hun daden bewijzen moeten (Mt 5:16 en 45).¹⁵¹ In het Lucas evangelie slaat het *familia dei* concept duidelijk niet alleen op christenen binnen de eigen gemeenschap, maar op alle mensen, waarbij Roh verwijst naar Lc 3:38: “Der familia dei gehören nicht nur die Christen, sondern alle Menschen an, denn Gott ist der allererste Vorfahre (Lk 3,38).”¹⁵²

Het is de vraag of Paulus bekend was met het gebruik van familiemetaforiek door Jezus en de mensen rondom hem en of zijn eigen gebruik van deze metaforiek hiermee in verband kan worden gebracht. Gezien mijn specifieke interesse in het mogelijke verband tussen Paulus’ gebruik van de kus en zijn gebruik van familiemetaforiek, zal eerst onderzocht worden in hoeverre kussen in de synoptische evangeliën in verband gebracht kunnen worden met het hierboven geconstateerde gebruik van familiemetaforiek binnen deze evangeliën. Achtereenvolgens bespreek ik de volgende passages: Lc 7:36-50, Lc 15:11-32 en Mc 14:44-45, Mt 26:48-49 en Lc 22:47-48.

Lucas 7:36-50

In de perikoop in Lucas 7 wordt verhaald dat een van de Farizeeën (die later Simon wordt genoemd, vers 40) Jezus uitnodigt voor een maaltijd in zijn huis. De focus verschuift vervolgens naar een ander hoofdpersonage in het verhaal, namelijk een vrouw waarvan in de stad bekend is dat zij een zondares is. Ze brengt een flesje mirre met zich mee, waarmee ze achter Jezus bij zijn voeten gaat staan. Vervolgens wordt verteld hoe ze zijn voeten “beweent”, dat wil zeggen met haar tranen nat maakt, de voeten met haar haren afdroogt, kust (καὶ κατεφίλει τοὺς πόδας αὐτοῦ, Lc 7:38) en zalft met mirre.

De perikoop vertoont verwantschap met verhalen uit de andere evangeliën. Zo zijn er veel parallellen aan te wijzen met de perikopen in Mc

¹⁵¹ T. Roh, *Die familia dei in den synoptischen Evangelien*, p. 289.

¹⁵² T. Roh, *Die familia dei in den synoptischen Evangelien*, p. 290. Waarop hij wel meteen laat volgen: “Allerdings gebraucht der Evangelist Lukas nirgendwo explizit die Bezeichnung ‘Kinder Gottes’ für alle Menschen, sondern nur für die Christen. Das ist für ihn kein Widerspruch. Denn alle Menschen haben nach ihm (Apg 17,30; Lk 24,47) Buße zu tun, und wenn jemand dies getan hat, ist er Christ und zugleich Gottes Kind.” Ik vraag mij af of dit niet eerder de opvatting van Roh zelf weergeeft dan die van de evangelist: het lijkt een vrij moderne interpretatie van de passages in Lucas en Handelingen.

14:3-9, Mt 26:6-13 en Jn 12:1-8, maar ook opvallende verschillen, zoals het zalven van Jezus' voeten in Lucas terwijl in Marcus Jezus' hoofd gezalfd wordt.¹⁵³ Dit heeft tot veel discussie geleid over de vraag of deze verschillende versies toe te schrijven zijn aan de mondelinge overlevering, of aan verstrengeling van verschillende circulerende verhalen. F. Bovon beoordeelt de verschillende versies als "written fixations of a single gospel memory", omdat hij in de verhalen eenzelfde narratieve schema en overeenkomsten in vocabulaire herkent.¹⁵⁴ Hoewel er geen zekerheid te verkrijgen is in deze kwestie lijkt mij Bovons visie plausibel.

In het verhaal in Lucas worden drie handelingen duidelijk onderscheiden: het nat maken/wassen van Jezus' voeten, het kussen van zijn voeten en het zalven van dezelfde voeten. Dit wordt vooral benadrukt wanneer Jezus het handelen van Simon contrasteert met het handelen van de vrouw: "Jij hebt geen water gegeven om mijn voeten te wassen, een kus heb je mij niet gegeven en mijn hoofd heb je niet gezalfd."¹⁵⁵ Het kussen van Jezus wordt hier duidelijk gerelateerd aan de overige handelingen. Vervolgens spreekt Jezus uit dat de zonden van de vrouw worden vergeven omdat ze veel liefhad. Er wordt een koppeling gemaakt tussen het geven van liefde en vergeving van schuld, en tussen de handelingen die de vrouw heeft verricht voor Jezus en de conclusie dat ze veel liefde heeft betoond. Binnen de perikoop wordt het kussen (samen met de andere handelingen van de vrouw) geduid als "een teken van liefde betonen". In vers 44 recapituleert Jezus dat hij naar Simons huis is gekomen, wat Simon *niet* heeft gedaan en wat de vrouw juist *wel* deed. Hieruit lijkt te kunnen worden geconcludeerd dat Jezus deze daden eigenlijk verwacht had van Simon, omdat Jezus genodigd was in zijn huis als gast bij de maaltijd.

De vrouw wordt in de perikoop door de verteller aangeduid als een zondares. Volgens sommige exegeten betekent de toevoeging "in de stad" dat ze een prostituee moet zijn geweest.¹⁵⁶ Het verhaal zelf echter maakt niet expliciet wat de zonden van deze vrouw zijn geweest, dus is het overbodig haar als prostituee te bestempelen.¹⁵⁷ Soms wordt van de vrouw een

¹⁵³ Hoewel in Lc 7:46 het niet zalven van Jezus' hoofd wel benoemd wordt.

¹⁵⁴ F. Bovon, *Luke 1*, (Hermeneia), Minneapolis 2002, p. 292.

¹⁵⁵ Het zalven van het hoofd kan als een verwijzing worden opgevat naar 1 Sam 10:1, waar Samuël Saul zalft tot koning van Israël.

¹⁵⁶ Lc 7:37. Bijvoorbeeld Bovon is deze mening toegedaan, F. Bovon, *Luke 1*, p. 293.

¹⁵⁷ Vergelijk B.E. Reid, "Do you see this woman?" A liberative look at Luke 7.36-50 and strategies for reading other Lukan stories against the grain", in A.J. Levine (ed.), *A Feminist Companion to Luke*, New York 2002, p. 106-120; T.J. Hornsby, "The woman is a

verloren dochter gemaakt die dan functioneert in een soort parallel tussen haar, het verloren schaap (Lc 15:6) en de verloren zoon (Lc 15:23). De vrouw wordt ook wel vergeleken met de figuur Zacheüs die als een verloren zoon weer wordt opgenomen in de familie van Abraham (Lc 19:9).¹⁵⁸ Hoewel dit interessante visies zijn, lijken deze interpretaties niet gebaseerd te zijn op de perikoop in Lucas: in de perikoop wordt nergens familiale taal gebruikt, noch fictief noch non-fictief.

Het wassen van, het kussen van en het zalven van de voeten zijn handelingen die passen bij het uiten van gastvrijheid, daarnaast zijn het ook handelingen waarmee eerbied tot uitdrukking wordt gebracht. In deze perikoop kan “het kussen” (en niet kussen) op twee manieren worden geduid. Als begroeting is het een teken van gastvrijheid en niet kussen is een gebrek daaraan. Daarnaast is het kussen van de voeten op te vatten als een uiting van eerbied. In deze perikoop is het verband met familiemetaforiek niet aanwijsbaar.

Lucas 15:11-32

In dit verhaal uit Lucas 15 worden familiemetaforiek en kussen wel heel duidelijk met elkaar verbonden. Jezus vertelt een parabel over een vader met twee zonen. De jongste zoon wil de wijde wereld in en vraagt daarom alvast zijn deel van de erfenis en gaat daarmee op reis. Na een mislukt verblijf in een ver land keert de man terug, maar zodra zijn vader hem in het oog krijgt, neemt het verhaal een heel andere wending dan de zoon voorzien had. Zijn vader wordt met ontferming bewogen zodra hij hem ziet, rent hem tegemoet, valt hem om de hals en kust hem (κατεφίλησεν αὐτόν, Lc 15:20).

De termen vader en zoon staan centraal in dit verhaal, met name op belangrijke momenten. Wanneer de jongste zoon tot inkeer is gekomen, zegt hij tegen de vader dat hij het niet meer waard is om zijn zoon te heten. Maar voor de vader is de terugkeer en inkeer van de zoon juist het teken dat zijn zoon “weer levend is geworden”. De omhelzing en de kus die de zoon ten deel vallen wanneer de vader hem tegemoet is gerend, maken deel uit van familietaal: de blijdschap om de terugkeer en de liefde voor de zoon worden ermee uitgedrukt. Hiermee wordt bovendien heel duidelijk gemaakt dat de zoon nog steeds een zoon van de vader is; zijn slechte gedrag heeft dat niet gewijzigd.

sinner/The sinner is a woman”, in A.J. Levine (ed.), *A Feminist Companion to Luke*, p. 121-132.

¹⁵⁸ H. Mulder, *Lucas I*, (Tekst & Toelichting), Kampen 1985, p. 119.

In de parabel worden werkelijke familieverbanden gedramatiseerd: een vader met zijn zonen. Dit verhaal functioneert als een parallel voor de relatie tussen God en mensen.¹⁵⁹ Op deze wijze is het ook een voorbeeld van een verhaal gevuld met familiemetaforiek: God als een vader voor zijn mensenkinderen. Daarnaast speelt ook de narratieve context van het verhaal in Lucas een rol: Jezus vertelt de parabel aan tollenaars en zondaars én aan farizeeën en schriftgeleerden. Het lijkt daardoor alsof de jonge zoon in verband wordt gebracht met de eerste groep mensen en de oudste zoon met de tweede groep. Wat de familiemetaforiek daarmee in beeld brengt, is dat als mensen verbonden met God de verschillende groepen aan elkaar verwant zijn.

Waar het mij vooral om gaat is dat er in de parabel een duidelijk verband is tussen familiemetaforiek en kussen: door te kussen geeft de vader aan dat de man in kwestie nog steeds zijn zoon is.

Marcus 14:44-45, Matteüs 26:48-49 en Lucas 22:47-48

In de synoptische evangeliën speelt een kus in het verhaal van de arrestatie van Jezus een opvallende rol. Door middel van een kus wijst Judas aan welke persoon Jezus is en wie dus gearresteerd moet worden (...ὄν ἄν φιλήσω αὐτός ἐστιν... Mc 14:44/Mt 26:48; ...ῥαββί, καὶ κατεφίλησεν αὐτόν Mc 14:45 en ...χαῖρε, ῥαββί, καὶ κατεφίλησεν αὐτόν, Mt 26:49). Opvallend is dat in het evangelie van Johannes een kus niet voorkomt, niet in het verhaal over Jezus' arrestatie, noch op een andere plek. Bij zijn arrestatie neemt Jezus zelf het initiatief door aan Judas te vragen naar wie hij opzoek is. Ook in het Lucasevangelie ligt het initiatief vooral bij Jezus zelf. Er wordt weliswaar verteld dat Judas Jezus nadert om hem te kussen (καὶ ἤγγισεν τῷ Ἰησοῦ φιλεῖν αὐτόν. Lc 22:47), maar dan stelt Jezus de vraag: "Geef je met een kus de Mensenzoon over?" (Ἰούδα, φιλήματι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου παραδίδως; Lc 22:48). Of Judas Jezus een kus geeft, blijft buiten beeld.

Uit de teksten in Marcus en Matteüs valt niet op te maken hoe er gekust wordt (op de wang, op de mond, op de hand of elders). Ook is niet geheel duidelijk hoe de kus moet worden geduid. De verteller in zowel Marcus als Matteüs heeft het expliciet over de kus als teken: een teken waaraan Jezus herkend zal kunnen worden. De vraag is of de kus nog meer was dan alleen het teken. Sommige exegeten, zoals bijvoorbeeld M. Dibelius en M.

¹⁵⁹ Zie ook J. Nolland, *Luke 9:21-18:34*, (WBC), Dallas 1993, p. 784-785 en 789-791.

Meiser,¹⁶⁰ gaan ervan uit dat binnen een joodse context een kus als eervolle begroeting van een hogergeplaatste een rol speelde. Dibelius noemt hierbij als voorbeeld rabbijnen. L. Edward Phillips wijst op een in dit verband interessante passage waarin rabbi Gamaliel zijn eigen leraar kust: “When Rabban Gamaliel saw him, he rose from his seat and kissed him on his head.”¹⁶¹ Maar Phillips stemt niet in met deze visie omdat er te weinig bronnen zijn die dit idee ondersteunen:

Several commentators have indicated Judas’ kiss was the standard greeting between student and rabbi. However, as indicated above, it is not at all certain that first-century Judaism had such a custom. At any rate, it does not appear to have been common.¹⁶²

Excurs: kussen in rabbijnse teksten

Strack en Billerbeck verwijzen naar verschillende joodse teksten waarin kussen een rol spelen.¹⁶³ Zij presenteren een passage uit Genesis Rabba (70:45b) waarin alle kussen worden afgewezen met uitzondering van drie soorten, namelijk een kus ter verering (zoals bijvoorbeeld 1 Sam 10:1), een kus bij het weerzien na een lange scheiding (zoals Ex 4:27) en een afscheidskus (zoals Ruth 1:14). Verder stellen ze dat een kus gebruikelijk was onder rabbijnen als een teken van verering, waarna ook zij de passage in RH 2.9 als voorbeeld noemen,¹⁶⁴ maar eveneens een passage waarin Rabbi Jochanan ben Zakkai een leerling op het hoofd kust, vanwege vreugde om een mooi gehouden voordracht (Chag 14b). Ondanks de door Strack en Billerbeck aangedragen voorbeelden geven de bronteksten weinig aanleiding tot vergaande conclusies.¹⁶⁵ Wanneer Dibelius zijn visie bespreekt, vallen ook de woorden “in beperkte omvang” op: “...daß es bei den Juden *in beschränktem Umfang* die Sitte des Begrüßungskusses gab und daß man sie insbesondere

¹⁶⁰ M. Dibelius, “Judas und der Judaskuß”, in G. Bornkamm (ed.), *Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze von Martin Dibelius*, vol. 1, Tübingen 1953, p. 275-276. Dibelius leunt sterk op Hofmann, die naar mijn indruk voornamelijk Strack-Billerbeck volgt, H-M. Hofmann, *Philema hagion*, p. 42-43. M. Meiser, *Judas Iskariot. Einer von uns*, Leipzig 2004, p. 85; Meiser verwijst weer naar Dibelius.

¹⁶¹ *Rosh Hashanah* 2.9, L. Edward Phillips, *The ritual kiss in early Christian worship*, p. 80. Phillips citeert de vertaling van M. Simon, *Rosh Hashanah*, Londen 1983.

¹⁶² L. Edward Phillips, *The ritual kiss in early Christian worship*, p. 88. Phillips refereert ook aan deze veronderstelde betekenis van een kus bij zijn interpretatie van Lc 7:36-50, zie idem, p. 79-80.

¹⁶³ H. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*, vol. 1, München 1926, p. 995-996.

¹⁶⁴ Zie noot 161.

¹⁶⁵ Zie voor alle door Strack en Billerbeck aangehaalde teksten, H. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*, p. 995-996.

anwendete, wenn man Höhergestellte, also etwa Rabbinen, bei der Begrüßung ehren wollte.”¹⁶⁶ Bovendien moet altijd de onzekerheid rond de datering van rabbijnse teksten meegewogen worden. Ik sluit mij daarom aan bij de visie van Phillips en stel vast dat er te weinig bronnen zijn om sluitende conclusies te kunnen trekken.¹⁶⁷

Anderen vragen zich af of Jezus een kus misschien introduceerde binnen de kring mensen rondom hem, om elkaar te begroeten als leden van dezelfde groep, zoals W. Klassen betoogt:

It would seem highly likely that Jesus introduced into his disciple band the practice of kissing each other when the disciples met after an absence from each other. We can presume that he taught them that such a display of warm affection was a holy, nonerotic, kiss. This sense of closeness was reinforced by the common meals.¹⁶⁸

Phillips, met een beroep op Klassen, scherpt het familiale aspect nog wat sterker aan:

It would seem ... that the ritual kiss is distinctly Christian and arose in the original community of disciples around Jesus as a sign of their unity with him, a unity which made brothers and sisters of persons unrelated by blood.¹⁶⁹

Hoewel uit eerder onderzoek naar het *familia dei* concept in de synoptische evangeliën is gebleken dat elementen van dit concept duidelijk aanwijsbaar zijn in deze evangeliën, is niet aanwijsbaar dat Jezus een kus expliciet met de groep rondom hem verbindt. Het kan hooguit verondersteld worden, wellicht op basis van de hierboven besproken teksten – waaronder Lucas 15 – maar te bewijzen valt het niet. Het feit dat er in geen enkele passage in het Nieuwe Testament sprake van is dat Jezus de gewoonte om te kussen heeft

¹⁶⁶ M. Dibelius, “Judas und der Judaskuß”, p. 276. Cursivering toegevoegd.

¹⁶⁷ Naast het commentaar van Strack en Billerbeck gaan de volgende werken ook in op passages waarin kussen in joodse teksten voorkomen, maar de datering van hierin genoemde passages loopt regelmatig ver uiteen, A. Wünsche, *Der Kuss in Bibel, Talmud und Midrasch*, Breslau 1911; I. Löw, “Der Kuß”, in *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 65 (1921), p. 253-276 en 323-349 (hetzelfde artikel I. Löw, “Der Kuß”, in K. Wilhelm (ed.), *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich*, vol. 2, Tübingen 1967, p. 641-675); M. Fishbane, *The Kiss of God: Spiritual and Mystical Death in Judaism*, Seattle 1994 (aan de drie eerstgenoemde publicaties is eerder gerefereerd in hoofdstuk 1).

¹⁶⁸ W. Klassen, *Judas. Betrayer or Friend of Jesus?*, Minneapolis 1996, p. 108.

¹⁶⁹ L. Edward Phillips, *The Ritual Kiss in Early Christian Worship*, p. 15.

geïntroduceerd onder zijn volgelingen is voor sommige onderzoekers dan ook een reden om deze uitleg af te wijzen.¹⁷⁰ Ik sluit mij hierbij aan.

De betekenis van de kus die in het verhaal van de arrestatie van Jezus genoemd wordt, moet vooral worden gezocht binnen de context van dat verhaal. Zoals gezegd, functioneert de kus vooral als een herkenningsteken. Daarnaast hebben de evangelisten misschien bepaalde passages uit de Hebreeuwse Bijbel in herinnering willen roepen. Daarbij valt te denken aan 2 Sam 20:9 waar Joab Amasa bij zijn baard grijpt om hem te kussen, maar hem tegelijkertijd probeert te vermoorden, of Spr 27:6b: “Betrouwbaar zijn de wonden van een vriend, maar de kussen van een vijand zijn verraderlijk.”¹⁷¹ Hoewel er inderdaad bepaalde verbindingen met frasen uit het Oude Testament te leggen zijn, kan een bepaalde mate van historiciteit echter niet worden uitgesloten, zoals C.A. Evans helder en overtuigend bepleit:

the story contains little that the early church would have cared to invent. The treachery of Judas, kiss and all, is not easily explained as apologetic. The injury of the high priest’s servant, the flight of the disciples, and the odd notice of the young man who flees naked put the disciples, who were to become the major apostles of the early church, in such an unflattering light that one may well wonder how such details can be explained as the products of pious imagination, dogmatics or apologetics.¹⁷²

Dit pleidooi voor de historiciteit van elementen uit het verhaal over Jezus’ arrestatie is helder en overtuigend. Dat wil niet zeggen dat daarmee is aangetoond dat het onder Jezus’ leerlingen gebruikelijk was om elkaar te kussen. In de hierboven genoemde teksten is niets aan te wijzen om dit te adstrueren. De juiste interpretatie van de kus die Judas aan Jezus geeft, is inderdaad dat het een teken betreft waarmee Jezus geïdentificeerd werd.

In de synoptische evangeliën werd in Lucas 15 een kus heel duidelijk verbonden met familiemetaforiek; de kussen in de overige besproken passages echter lijken anders geïnterpreteerd te moeten worden.

¹⁷⁰ M.P. Penn, *Kissing Christians*, p. 18.

¹⁷¹ M. Meiser, *Judas Iskariot*, p. 86-87.

¹⁷² C.A. Evans, *Mark 8:27-16:20*, (WBC), Nashville 2001, p. 421-422.

Paulus' gebruik van familiemetaforiek

In het vorige gedeelte van de paragraaf werd geconstateerd dat een verband tussen kussen en familiemetaforiek feitelijk alleen in Lucas 15 voorkomt. De andere passages uit de synoptische evangeliën die onder de loep genomen werden, lijken om een andere interpretatie te vragen. In dit gedeelte van de paragraaf wend ik mij nu tot Paulus' gebruik van familiemetaforiek. In dialoog met de studies van T. Burke,¹⁷³ R. Aasgaard,¹⁷⁴ en C. Gerber,¹⁷⁵ focus ik eerst op het gebruik van familiemetaforiek in de zeven onbetwiste brieven van Paulus.¹⁷⁶ Vervolgens zal de aandacht verschuiven naar die Paulijnse brieven waarin de oproep tot de groet met de heilige kus is opgenomen.

R. Aasgaard

Aasgaard heeft onderzoek gedaan naar ὀδελφ-terminologie in samenhang met familiemetaforiek in de authentieke brieven van Paulus en constateerde dat deze terminologie 122 keer in deze brieven voorkomt en het frequente gebruik van deze woordstam aandacht verdient.¹⁷⁷ In zijn studie, waarin de brieven achtereenvolgens besproken worden, inventariseert hij de variaties in Paulus' gebruik van de terminologie en plaatst onder meer kritische kanttekeningen bij het onderzoek van K. Schäfer.¹⁷⁸ In zijn opinie heeft Schäfer ten onrechte teksten zoals Gal 3:26-28 en materiaal over rituelen, waaronder de heilige kus, in zijn studie opgenomen, omdat deze teksten niet specifiek refereren aan de metaforen broeder/zuster.¹⁷⁹ Hoewel dit een houtsnijdend argument is met betrekking tot de genoemde passage in Galaten, geldt dit niet voor 1 Tes 5:26 omdat ὀδελφούς daar wel genoemd wordt. Ten onrechte laat Aasgaard vervolgens de oproep tot de groet met de heilige kus helemaal buiten beschouwing.

¹⁷³ T.J. Burke, *Family Matters. A Socio-Historical Study of Kinship Metaphors in 1 Thessalonians*.

¹⁷⁴ R. Aasgaard, 'My Beloved Brothers and Sisters!' *Christian Siblingship in Paul*.

¹⁷⁵ C. Gerber, *Paulus und seine 'Kinder'*.

¹⁷⁶ Zie ook J.H. Hellerman, *The Ancient Church as Family*, p. 92: "...the idea of the church as family is ubiquitous in Paul's writings and is, therefore, central to Paul's understanding of the manner in which interpersonal relationships are to function in the communities to which he writes."

¹⁷⁷ R. Aasgaard, 'My Beloved Brothers and Sisters!' *Christian Siblingship in Paul*, p. 3.

¹⁷⁸ K. Schäfer, *Gemeinde als 'Bruderschaft'. Ein Beitrag zum Kirchenverständnis des Paulus*, Frankfurt am Main 1989. Eerder naar verwezen in hoofdstuk 1, zie p. 11 n. 37.

¹⁷⁹ R. Aasgaard, 'My Beloved Brothers and Sisters!' *Christian Siblingship in Paul*, p. 16.

Een aantal punten die Aasgaard naar voren haalt in discussie met eerder gedaan onderzoek naar familiemetaforiek zijn interessant. Zo ontleent hij aan eerdere studies dat Paulus door het gebruik van broeder en zuster terminologie een beroep doet op de gevoelens van zijn publiek. Daarnaast lijkt het ook Paulus' doel om het gedrag van de vroege christenen te corrigeren of te versterken.¹⁸⁰ Verder vraagt Aasgaard zich af of Paulus' gebruik van ἀδελφ- terminologie een theologische achtergrond heeft in een *familia dei* concept zoals anderen naar voren hebben gebracht.¹⁸¹

Aasgaards onderzoek levert het inzicht op dat familiemetaforiek door Paulus niet consistent maar wel coherent gebruikt wordt.¹⁸² Dit betekent dat het gebruik van familiemetaforen niet bedoeld is om een systeem te vormen, maar om de verschillende relaties tussen God, Jezus, voorvaders, christenen, Paulus en anderen aan te duiden.¹⁸³ Omdat er in Paulus' gebruik van familiemetaforiek geen sprake is van consistentie wil Aasgaard daarom niet spreken van een *familia dei* concept:

Paul's family metaphors are coherent, but appear not to be consistent. This means that central metaphors such as God/father, Jesus/son, Christians/children cannot be readily organized in an integrated totality of a 'family of God'. Rather, each of these metaphors and metaphor clusters aims at describing a variety of relations within the Christian communities by means of a variety of elements from family life.¹⁸⁴

Hoewel hij gelijk heeft dat er niet een perfect systeem te ontdekken valt in de manier waarop Paulus gebruik maakt van familiemetaforiek, ben ik er niet van overtuigd dat Paulus' niet- consistente gebruik van familiemetaforen het idee van een *familia dei* concept helemaal uitsluit. Het aanduiden van God, Jezus en gelovigen door Paulus met familiemetaforen

¹⁸⁰ R. Aasgaard, 'My Beloved Brothers and Sisters!' *Christian Siblingship in Paul*, p. 21.

¹⁸¹ Zoals bijvoorbeeld D. Von Allmen, *La famille de Dieu. La symbolique familiale dans le Paulinisme*, Göttingen 1981.

¹⁸² In zijn hoofdstuk "Mapping Paul's Family Language: Family and Sibling Metaphors in Paul" bespreekt Aasgaard uitgebreid de familiemetaforiek in de authentieke brieven van Paulus, R. Aasgaard, 'My Beloved Brothers and Sisters!' *Christian Siblingship in Paul*, p. 118-136.

¹⁸³ R. Aasgaard, 'My Beloved Brothers and Sisters!' *Christian Siblingship in Paul*, p. 133.

¹⁸⁴ R. Aasgaard, 'My Beloved Brothers and Sisters!' *Christian Siblingship in Paul*, p. 135.

duidt een bepaald verband aan dat omschreven zou kunnen worden als een *familia dei* concept.¹⁸⁵

Aasgaard is van mening dat Paulus' gebruik van familiemetaforiek ook iets laat zien van een hiërarchie in zijn relatie met de geadresseerden. Daar waar Paulus zijn publiek zowel broeders en zusters als kinderen noemt, refereert hij aan zichzelf primair als een ouder (meestal vader). Het effect hiervan is, aldus Aasgaard, dat Paulus een asymmetrie creëert tussen zichzelf en de geadresseerden in de brieven.¹⁸⁶ Ook Burke wijst op een hiërarchisch opgebouwde relatie tussen Paulus en de geadresseerden.¹⁸⁷

T.J. Burke

Burke, die een studie heeft geschreven over Paulus' gebruik van familiemetaforiek in de eerste Tessalonicenzenbrief, koos voor deze brief omdat Paulus daarin familiemetaforiek het meest frequent en gevarieerd gebruikt.¹⁸⁸ Burke bespreekt de verschillende metaforen die Paulus op zichzelf lijkt toe te passen zoals vader, voedster, kind en wees,¹⁸⁹ en daarnaast de metaforen die Paulus gebruikt voor de geadresseerden: broeders en zusters. Burke merkt op dat Paulus voor zichzelf in 1 Tessalonicenzen nooit gebruikmaakt van de term broeder wanneer hij zijn relatie beschrijft met zijn lezers.¹⁹⁰ Net als Aasgaard signaleert ook Burke dat Paulus voor zichzelf ouderterminologie prefereert en met name de vader-metafoor. Deze vader-kind metaforiek wijst volgens Burke op een hiërarchisch opgebouwde sociale relatie die past binnen het beeld dat dominant is in de antieke wereld.¹⁹¹ Deze hiërarchische relatie houdt in dat Paulus een bepaalde autoriteit heeft ten opzichte van de Tessalonicenzen. Ook lijkt hij van hen – als een figuurlijke vader – te verwachten dat zij zijn levensstijl imiteren. De relatie tussen Paulus en de Tessalonicenzen

¹⁸⁵ Vergelijk ook, K. Schäfer, *Gemeinde als 'Bruderschaft'*, p. 36: "...doch zeigen Gal. 3f. und Röm. 8,14-17. 29, daß Paulus der Gedanke der familia Dei als solcher durchaus nicht fremd ist."

¹⁸⁶ R. Aasgaard, *'My Beloved Brothers and Sisters!' Christian Siblingship in Paul*, p. 293.

¹⁸⁷ T.J. Burke, *Family Matters. A Socio-Historical Study of Kinship Metaphors in 1 Thessalonians*, p. 136.

¹⁸⁸ T.J. Burke, *Family Matters. A Socio-Historical Study of Kinship Metaphors in 1 Thessalonians*, p. 3.

¹⁸⁹ Ik gebruik de woorden "lijkt te gebruiken", omdat over de laatste twee metaforen discussie bestaat.

¹⁹⁰ Idem, R. Aasgaard, *'My Beloved Brothers and Sisters!' Christian Siblingship in Paul*, p. 293 en p. 303.

¹⁹¹ T.J. Burke, *Family Matters. A Socio-Historical Study of Kinship Metaphors in 1 Thessalonians*, p. 136.

kenmerkt zich echter niet alleen door een hiërarchische opbouw, maar ook door liefde. Dit aspect is ook opgemerkt door Aasgaard:

We should also note Paul's emphasis on emotional aspects both in the sibling and parent/child metaphor here: as in other texts he can speak of the care of a nurse-mother, the worries of a father, and the love of a sibling.¹⁹²

Of de groet met de heilige kus ook in een bepaald hiërarchisch perspectief geplaatst moet worden, komt aan de orde in paragraaf 2.4.

C. Gerber

Gerber plaatst een kritisch vraagteken bij de formulering “famielietmetaforiek”, omdat het, naar haar mening, een onnauwkeurige term is.¹⁹³ Zelf prefereert zij de term “Beziehungsmetaphorik”.¹⁹⁴ Famielietmetaforen/famielietmetaforiek vindt zij niet precies genoeg, omdat Paulus broeder/zuster terminologie, de metafoer van God als Vader¹⁹⁵ en vader/moeder metaforen (aanduidingen voor Paulus zelf) onverbonden naast elkaar gebruikt.¹⁹⁶ Zo impliceert de terminologie van broeder/zuster geen gelijkheid maar verbondenheid en duidt de God – Vader metafoer God aan als de hoogste autoriteit en als Schepper. Daarmee vervaagt de tegenstelling tussen God als de enige Vader en de metafoer “vader” die voor Paulus zelf wordt gebruikt. Omdat, volgens Gerber, Paulus deze verschillende “concepten” onverbonden naast elkaar gebruikt, staat zij kritisch tegenover de praktijk om de door Paulus gebruikte famielietmetaforen als geheel een *familia dei* concept te noemen.¹⁹⁷ Hoewel er inderdaad nauwkeurig moet

¹⁹² R. Aasgaard, *My Beloved Brothers and Sisters!* *Christian Siblingship in Paul*, p. 295.

¹⁹³ C. Gerber, *Paulus und seine 'Kinder'*, p. 35 waar ik op p. 87 in dit hoofdstuk al wees. Zie verder idem, p. 205 n. 276.

¹⁹⁴ Hoewel ze ook aangeeft dat ze de term famielietmetaforen/metaforiek wel gebruikt wanneer misverstanden over wat ermee aangeduid wordt uitgesloten zijn, C. Gerber, *Paulus und seine 'Kinder'*, p. 205 n. 276.

¹⁹⁵ Verwijzingen naar God als vader.

¹⁹⁶ Bijvoorbeeld, C. Gerber, *Paulus und seine 'Kinder'*, p. 504.

¹⁹⁷ Bepaalde vormen van famielietmetaforen die Paulus gebruikt lijkt ze wel te duiden als behorend tot een *familia dei* concept, zoals wanneer ze ingaat op terminologie uit de brief aan de Galaten: “Mehrere Familien werden erwähnt: Die familia Dei, seine Kinder und SklavInnen, die Familie des Abraham mit seinem “Samen” Christus, die beiden Söhne Abrahams von den zwei Müttern, ja sogar die Mutter des Paulus (1,15) und eben Paulus als Mutter.” Haar kritische punt lijkt te zijn dat niet al het gebruik van famielietmetaforiek door Paulus onder dit concept kan worden geplaatst, C. Gerber, *Paulus und seine 'Kinder'*, p. 456-457.

worden onderzocht op welke plaats en op welke wijze een metafoor wordt gebruikt, ben ik het niet eens met Gerber dat Paulus familiemetaforiek niet gebruikt tegen de achtergrond van een *familia dei* concept. Ook andere onderzoekers, zoals K. Schäfer, hebben er al op gewezen dat bijvoorbeeld in Galaten 3 en Romeinen 8 het idee van een *familia dei* concept op de achtergrond wel aanwezig lijkt te zijn.¹⁹⁸ Gerber biedt helaas geen duidelijke interpretatie van deze specifieke passages.¹⁹⁹

Op veel algemene punten deelt ze de opvattingen van zowel Burke als Aasgaard. Zij onderschrijft bijvoorbeeld hun opvatting dat de metaforen die Paulus gebruikt vooral van betekenis moeten worden voorzien door de sociale context te verdisconteren waarin deze gebruikt werden.²⁰⁰ In detailanalyses huldigt zij vaak andere opvattingen dan Burke en Aasgaard en ook onderscheidt ze zich op het methodische vlak. Zo vormt een bespreking van theorievorming rond het verstaan van metaforen een belangrijk deel van haar studie.²⁰¹ Haar methodisch uitgangspunt omschrijft zij als volgt:

Während viele metaphortheoretische Reflexionen das Verstehen von Metaphern als gegeben voraussetzen, wird hier rezeptionsorientiert gefragt, wie das Verstehen der Metapher in semantischer und pragmatischer Hinsicht vom Text geführt wird. Im Mittelpunkt der Arbeit stehen Metaphern, die eine Beziehung beschreiben, die nicht in die gängigen sozialen Konzepte einzuordnen ist. Für Metaphorik dieser Art ist die Fähigkeit bildlicher Sprache zentral, ein Konzept zu übertragen und das Neue im Rahmen des Bekannten als etwas Neues darzustellen.²⁰²

Interessant is bovendien haar opvatting dat de “familie” metaforen (ouder-kind) maar ten dele blijk geven van de sociale verhoudingen binnen de gemeenten en de werkelijke relatie tussen Paulus en gemeenteleden. Ze

¹⁹⁸ Vergelijk n. 185.

¹⁹⁹ Een bespreking van de Romeinenbrief valt buiten Gerbers onderzoek, omdat deze brief aan een gemeente is gericht die niet door Paulus zelf is gesticht en “Beziehungsmetaphorik” maar zeer gering in deze brief naar voren komt, C. Gerber, *Paulus und seine ‘Kinder’*, p. 508-509. Op onder andere p. 456-458 gaat ze kort in op Gal 3.

²⁰⁰ “Da Metaphern zeitbedingte Assoziationen vom Bildspender abrufen, bedarf es zur Übertragung metaphorischer Aussagen aus einer anderen Kultur besonderer Sorgfalt. Einfaches Nachsprechen der biblischen Metaphern wird ihrer Bedeutung nicht gerecht und kann ihren Sinn nicht erfassen.” C. Gerber, *Paulus und seine ‘Kinder’*, p. 499-500.

²⁰¹ Hoewel ook de studie van Aasgaard een omvangrijk methodisch deel over metaforen bevat.

²⁰² C. Gerber, *Paulus und seine ‘Kinder’*, p. 83.

duiden veel meer aan hoe Paulus deze verhouding graag zou zien.²⁰³ Verder stelt ze vast dat geen enkele metafoor de betekenis van Paulus omvattend duidt.²⁰⁴ De Paulijnse brieven ziet ze als een voortzetting van de communicatie tussen Paulus en de gemeenten. Daarmee kent zij de brieven een zelfstandige betekenis toe waardoor zij als zodanig niet samenvallen met de Paulijnse verkondiging van het evangelie.²⁰⁵

Gerber gaat ook kort in op de oproep tot de groet met de heilige kus. Volgens haar is er sprake van een “konventioneller Kuß”, en is met name het bijvoeglijk naamwoord “heilig” onconventioneel en duidt dit adjectief het toebehoren aan God aan.²⁰⁶ Gerber beroept zich op J. Bickmann die over de heilige kus in haar studie over 1 Tessalonicenzen het volgende schreef:

Während der ‘Kuß’ an sich sowohl im jüdischen wie im griechisch-römischen Bereich ein verbreiteter Ausdruck von Verbundenheit und intakter Beziehung ist, greift das Adjektiv “*heilig*” gerade in 1 Thess auf das für den gesamten Brief zentrale Thema der endzeitlichen Erwählung der Gruppenmitglieder durch Gott zurück...²⁰⁷

Mijns inziens is de kus niet conventioneel. Ik heb eerder (zowel in hoofdstuk 1 als in paragraaf 2.1) al beargumenteerd dat geconstateerd kan worden dat er diverse kussen in de Grieks-Romeinse wereld te traceren zijn, maar dat de geheel eigen manier waarop Paulus een kus gebruikt in de literatuur uit zijn tijd niet voorkomt. De kus waartoe Paulus oproept is om die reden dan ook niet conventioneel te noemen. Daarnaast brengt niet alleen het adjectief, maar juist de combinatie van heiligheid/kus het aan God toebehoren in beeld. Ik kan wel instemmen met Gerbers conclusie dat ook dit onderdeel van de briefafsluiting een rol speelt in de doorlopende communicatie tussen mensen, God en Christus.²⁰⁸ Dit lijkt mij een terechte aanname.

²⁰³ C. Gerber, *Paulus und seine ‘Kinder’*, p. 43.

²⁰⁴ C. Gerber, *Paulus und seine ‘Kinder’*, p. 44.

²⁰⁵ C. Gerber, *Paulus und seine ‘Kinder’*, p. 500. Vergelijk ook C. Hoegen-Rohls, *Zwischen Augenblicks-korrespondenz und Ewigkeitstexten. Eine Einführung in die paulinische Epistolographie*, Neukirchen/Vluyn 2013, die grotendeels Gerbers opvattingen onderschrijft, maar aanduidt dat Paulus’ brieven ook een sterk kerygmatisch aspect uitdragen, p. 92-117, in het bijzonder p. 114 n. 44.

²⁰⁶ C. Gerber, *Paulus und seine ‘Kinder’*, p. 331 n. 383.

²⁰⁷ J. Bickmann, *Kommunikation gegen den Tod. Studien zur paulinischen Briefpragmatik am Beispiel des Ersten Thessalonicherbriefes*, Würzburg 1998, p. 154.

²⁰⁸ C. Gerber, *Paulus und seine ‘Kinder’*, p. 331.

Ik zoom nu in op de manier waarop familiemetamorfeek een rol speelt in die brieven van Paulus waarin de oproep tot de groet met de heilige kus voorkomt.

1 Tessalonicenzen

In de eerste brief aan de Tessalonicenzen gebruikt Paulus het beeld van een voedster (ὡς ἐὰν τροφὸς θάλπη τὰ ἑαυτῆς τέκνα, 1 Tes 2:7), een beeld dat toch bijzonder genoemd mag worden nu het op een man geprojecteerd wordt. Het eigent zich de verschillende “ouderlijke functies” toe en complementeert de functies die juist bij de metafoor vader horen, zoals onderwijzen en instrueren, met de functies van een moeder: zorgen en voeden.²⁰⁹ Naast de beelden vader en “moeder” lijkt Paulus ook het beeld van hemzelf als een kind te gebruiken, maar de precieze tekst van het vers waarin dit beeld naar voren lijkt te komen, is omstreden (ἀλλ’ ἐγενήθημεν νήπιοι ἐν μέσῳ ὑμῶν 1 Tes 2:7).²¹⁰

Gerber biedt een uitvoerige eigen interpretatie van 1 Tes 2:7. Zij betoogt dat Paulus in 1 Tes 2:7 het beeld van een voedster gebruikt om aan te duiden dat een voedster een andere verhouding heeft tot haar eigen kinderen dan tot de kinderen die zij voor haar levensonderhoud voedt. Paulus vergelijkt, aldus Gerber, zijn verhouding tot de Tessalonicenzen met de verhouding van een voedster tot haar eigen kinderen. Een voedster zal voor het verzorgen en voeden van haar eigen kroost geen vergoeding vragen en zo ook vraagt Paulus geen vergoeding voor hetgeen hij voor de Tessalonicenzen doet.²¹¹

Paulus lijkt in deze brief bovendien nog naar zichzelf te verwijzen als wees. Ook deze aan Paulus toegeschreven metafoor hangt sterk af van de vertaling en interpretatie van het betreffende vers (Ἡμεῖς δέ, ἀδελφοί,

²⁰⁹ T.J. Burke, *Family Matters. A Socio-Historical Study of Kinship Metaphors in 1 Thessalonians*, p. 152.

²¹⁰ De kwestie is of in de tekst νήπιοι “kinderlijk” moet worden gelezen of ἤπιοι “aardig/vriendelijk”; de moeilijkste en sterkst betuigde lezing is de eerste lezing (o.a. P⁶⁵, S*, B, C*, D*). Toch wordt door exegeten regelmatig de voorkeur gegeven aan de tweede lezing, omdat de eerste lezing in het zinsverband een te radicale overgang zou weergeven. Zie voor een bespreking van dit vers bijvoorbeeld A.J. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, p. 145-146 en T.J. Burke, *Family Matters. A Socio-Historical Study of Kinship Metaphors in 1 Thessalonians*, p. 154-157.

²¹¹ Mijn korte schets van haar positie doet onvoldoende recht aan haar gedetailleerd uitgewerkte visie, zie daarvoor, C. Gerber, *Paulus und seine ‘Kinder’*, p. 274-294, met name p. 291.

ἀπορφανισθέντες ἀφ’ ὑμῶν πρὸς καιρὸν ὥρας, 1 Tes 2:17).²¹² Zo denkt Gerber dat Paulus hier het beeld gebruikt van “verweesde ouders”: Paulus en zijn medewerkers zijn verwijderd van de Tessalonicenzen en dit wordt gepresenteerd als ouders die niet bij hun eigen kinderen zijn.²¹³ Burke heeft daar een andere opvatting over: “To simply say, as some commentators do, that Paul is here referring to himself as a parent who has been separated from his children, that is, that the apostle had become “childless” by separation from the Thessalonians, lessens the impact of what the apostle is trying to communicate to his readers. Thus, it is better to take it that Paul and his associates were made *orphans*.”²¹⁴

1 Korintiërs

Ook in de eerste brief aan de Korintiërs maakt Paulus duidelijk gebruik van familiemetaforiek. Hij spreekt de Korintiërs aan als kinderen (zie 1 Kor 4:14: ὡς τέκνα μου ἀγαπητά). Ook al aan het begin van het derde hoofdstuk gebruikt Paulus een beeld dat kinderen impliceert wanneer hij schrijft dat hij de Korintiërs melk had gegeven en geen vast voedsel, omdat ze dat nog niet aankonden (γάλα ὑμᾶς ἐπότισα, οὐ βρῶμα· οὐπω γὰρ ἐδύνασθε 1 Kor 3:2). Daarnaast duidt Paulus zichzelf opnieuw aan als vader: “Want wellicht heeft u vele leraren in Christus maar niet vele vaders, want ik heb u in Christus Jezus door het evangelie verwekt.” (1 Kor 4:15). Ook het beeld van God als Vader wordt gebruikt, zoals in 1 Kor 8:6 en van Jezus als zijn zoon in 1 Kor 1:9. Daarnaast spreekt Paulus in het tiende hoofdstuk van deze brief over de vaders van Israël (1 Kor 10:1). Verder komt frequent de terminologie broeders (en zusters) naar voren (zoals bijvoorbeeld in 1 Kor 1:10 en 3:1).

2 Korintiërs

Net als in zijn eerste brief aan de Korintiërs heeft Paulus ook in de tweede brief familiemetaforiek gebruikt. De terminologie broeders (en zusters) komt weer naar voren, evenals het beeld van God de Vader en Jezus de zoon. Er wordt gesproken over de kinderen van Israël zoals in 2 Kor 3:7 en 3:13. De Korintiërs worden zelf ook weer kinderen genoemd, zoals in 2 Kor 6:13: ὡς τέκνοις λέγω. Verder haalt Paulus een passage aan waarin God spreekt over het Vader zijn en over gelovigen die zijn zonen en dochters

²¹² Het hangt af van de vertaling van ἀπορφανισθέντες, zie bijvoorbeeld A.J. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, p. 182; T.J. Burke, *Family Matters. A Socio-Historical Study of Kinship Metaphors in 1 Thessalonians*, p. 157-160.

²¹³ C. Gerber, *Paulus und seine ‘Kinder’*, p. 315.

²¹⁴ T.J. Burke, *Family Matters. A Socio-Historical Study of Kinship Metaphors in 1 Thessalonians*, p. 158.

mogen zijn (vgl. Jes 43:6; 2 Kor 6:18). Daarnaast gebruikt Paulus in het twaalfde hoofdstuk een mooi beeld voor zichzelf en de Korintiërs: "...kinderen moeten niet voor de ouders sparen, maar de ouders voor de kinderen." (οὐ γὰρ ὀφείλει τὰ τέκνα τοῖς γονεῦσιν θησαυρίζειν ἀλλ' οἱ γονεῖς τοῖς τέκνοις, 2 Kor 12:14).

Romeinen

Ook in deze brief komt familiemetaforiek voor. Zo wordt God in Romeinen aangeduid als Vader van Jezus en als "onze Vader" van gelovigen (Rom 1:7), Jezus wordt zoon (Rom 1:4) en eerstgeborene (πρωτότοκον Rom 8:29) genoemd en gelovigen worden aangeduid als broeders en zusters (bijvoorbeeld Rom 1:13; in Rom 16:1 noemt Paulus Febe "zuster"). Daarnaast wordt Abraham voorvader genoemd (Rom 4:1) en "vader van ons allen" (Rom 4:16). Ook wordt gesproken over Gods kinderen (Rom 8:16-17). Paulus spreekt hier niet, zoals in andere brieven, over zichzelf als vader.

Opvallend is dat Paulus ook de moeder van een van de personen in de groetenlijst in hoofdstuk 16 laat groeten. Dit is de moeder van Rufus, waarvan Paulus vermeldt dat zij ook "zijn moeder" is (καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ ἐμοῦ Rom 16:13). Dit vers heeft aanleiding gegeven tot diverse interpretaties,²¹⁵ waarvan ik hier Gerbers visie naar voren wil halen die dit vers met het thema "compensatie" verbindt. Het behoren tot de familie van God compenseert volgens haar het niet (meer) hebben van een natuurlijke familie.²¹⁶ Paulus dient in deze visie als een voorbeeld: hij noemt in zijn

²¹⁵ Omdat Rufus' moeder als aanwezig wordt verondersteld, overweegt J.D.G. Dunn de mogelijkheid dat Rufus geboren is in Rome. Maar, als de moeder van Rufus ook als een "moeder" voor Paulus is geweest dan moet ze ook hebben gereisd, J.D.G. Dunn, *Romans 9-16*, p. 897-898. Verder tekent Dunn aan: "...particularly touching is the note in v 13 ... Paul no doubt recalling occasions of warm and comforting hospitality from Rufus's mother in previous travels. Even though Paul obviously attempts to add a special note to those he knew best in the list, these particular greetings stand out." Idem, p. 900. J.A. Fitzmyer merkt op dat niet meteen duidelijk wordt wat Paulus bedoelt met de opmerking dat de moeder van Rufus ook als een moeder voor hem is: "...it is not immediately clear in what sense Paul means this. Possibly on some occasion and in some place in the eastern Mediterranean area she had shown him a special gesture of motherly kindness, which Paul now recalls." J.A. Fitzmyer, *Romans*, p. 741. R. Jewett denkt dat Rufus en zijn moeder waarschijnlijk ballingen waren geweest door het edict van Claudius in 49 n. Chr. Dat Paulus aan haar refereert als "mijn" moeder duidt volgens Jewett aan dat ze op een bepaald moment gastvrijheid en patronage aan Paulus verleende op een zodanige wijze dat hij een soort lid van hun familie werd. Ook wijst Jewett erop dat het niet ongebruikelijk was om aan niet familieleden te refereren met vader- of moederterminologie. Idem, *Romans*, p. 969.

²¹⁶ Ik vind het voor de brieven van Paulus niet evident dat er sprake is van het "niet meer hebben van een biologische familie", zoals Gerber lijkt te veronderstellen, C. Gerber,

brieven een medechristen moeder, anderen broeders en zusters, hij heeft God als Vader en gemeenteleden duidt hij soms als kinderen.²¹⁷

Recapitulatie

Dat in Paulus' brieven sprake is van familiemetaforiek is met het bovenstaande aangetoond. Paulus gebruikt beelden uit familierelaties om zijn verhouding tot de geadresseerden te preciseren. Ook refereert hij aan God en Jezus met beelden uit een familie. Verder wordt het volk Israël, evenals hoofdfiguren uit dit volk, aangeduid met beelden die aan familietaal ontleend zijn. Omdat achter de woorden vader/moeder, kinderen (zonen/dochters), zussen/broers de idee van een familie schuilgaat, manifesteren deze samenhangende metaforen mijns inziens de "familia dei".²¹⁸

In de nu volgende gedeelten van deze paragraaf zal worden getoond dat een verbinding tussen kussen en zowel non fictieve als fictieve familieverbanden niet alleen bij Paulus, maar regelmatig in teksten voorkomt.

Paulus und seine 'Kinder', p. 338-343. Ze lijkt zich grotendeels te baseren op de studie van K.O. Sandnes, *A New Family. Conversion and Ecclesiology in the Early Church with Cross-Cultural Comparisons*, Bern 1994, die geen enkele bron presenteert waarin duidelijk wordt dat toetreding tot een Paulijnse gemeente het verlies van de biologische familie tot gevolg had, p. 21-46. Dit geeft Sandness indirect ook aan, p. 10: "This task can scarcely be undertaken within a narrow New Testament framework. The New Testament is far too indirect on this issue." Ook maakt hij op verschillende plaatsen in zijn studie duidelijk dat het helemaal niet evident is dat een bekeerling door zijn/haar natuurlijke familie werd verstoten, p. 35 (cursivering toegevoegd): "This study can then be considered a first step towards answering this question whether the Christians' practical life-style satisfied fundamental needs normally taken care of within the family circle, which the convert had lost or at least had difficulties with." Bovendien ontkom ik niet aan het idee dat zijn visie beïnvloed lijkt te zijn door de door hem verwerkte hedendaagse cross-culturele vergelijkingen.

²¹⁷ Gerber maakt voor deze argumentatie gebruikt van diverse brieven van Paulus, bijvoorbeeld 1 Tes 2:7-12; 1 Kor 4:14 e.v., Gal 4:19 en Film 10; Fil 2:22; 1 Kor 4:17. C. Gerber, *Paulus und seine 'Kinder'*, p. 342. Volgens Gerber is Romeinen een brief: "..., der... sich nur im Briefrahmen metaphorisch um die Beziehung bemüht." Idem, p. 508. Mijn eigen bespreking laat zien dat familiemetaforiek meer verspreid voorkomt in de brief dan deze opmerking van Gerber doet vermoeden.

²¹⁸ Zie ook T. Roh, *Die familia dei in den synoptischen Evangelien*, p. 1. Contra Gerber.

Kussen en familiemetaforiek in de Schriften van Israël

Wanneer in de Hebreeuwse Bijbel kussen ter sprake komen, betreft het vaak een begroeting tussen familieleden – zie hiervoor de volgende passages: Gen 27:26-27; 29:11; 29:13; 31:28/32:1; 33:4; 45:15; 48:10; 50:1; Ex 4:27; 18:7; Ruth 1:9; 1:14; 2 Sam 14:33 en 1 Kon 19:20. Deze kussen zijn geordend door M.I. Gruber.²¹⁹ Hij heeft als volgt in schema gezet welke personen kussen, hoe zij zich tot elkaar verhouden en bij welke gelegenheid ze elkaar kussen:²²⁰

Bijbelpassage	Relatie	Personen waar een kus tussen plaatsvindt	Gelegenheid
Gen 27:26-27	Zoon en vader	Jakob aan Isaak	Zegen
Gen 29:11	Neef en nicht	Jakob aan Rachel	Eerste ontmoeting
Gen 29:13	Oom en neef	Laban aan Jakob	Eerste ontmoeting
Gen 31:28/32:1	Vader, dochters en kleinkinderen	Laban aan Jakob's vrouwen en kinderen	Afscheid
Gen 33:4	Broers	Esau aan Jakob	Hereniging na vervreemding
Gen 45:15	Broers	Jozef aan broers	Hereniging na vervreemding
Gen 48:10	Grootvader en kleinkinderen	Jakob aan Efraïm en Manasse	Eerste ontmoeting
Gen 50:1	Zoon en vader	Jozef aan Jakob	Kus op sterfbed
Ex 4:27	Broers	Aäron aan Mozes	Hereniging na scheiding
Ex 18:7	Schoonzoon en schoonvader	Mozes aan Jetro	Hereniging na scheiding
Ruth 1:9	Schoonmoeder en schoon dochters	Noömi aan Ruth en Orpa	Vertrek/afscheid

²¹⁹ M.I. Gruber, *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East*, vol. 1, p. 330-332.

²²⁰ Ik heb het schema van Gruber enigszins aangepast overgenomen.

Ruth 1:14	Schoondochter en schoon- moeder	Orpa aan Noömi	Vertrek/afscheid
2 Sam 14:33	Vader en zoon	David aan Absalom	Verzoening
1 Kon 19:20	Zoon en ouders	Elisa en ouders	Afscheid

Dit schema laat duidelijk zien dat in de Hebreeuwse Bijbel regelmatig kussen tussen familieleden voorkomen, overwegend in een situatie van weerzien na een tijd van scheiding of bij een afscheid. Gruber onderscheidt niet alleen kussen die uitgewisseld worden tussen verwanten, maar ook kussen die in andere contexten voorkomen, zoals kussen als een teken van vriendschap (1 Sam 20:41; 2 Sam 15:5 en 2 Sam 19:40). Daarnaast deelt Gruber de overige verwijzingen naar kussen in vijf categorieën in:

- 1) een pagaan gebedsgebaar (1 Kon 19:18; Job 31:27 en Hos 13:2);
- 2) een erotische kus (Spr 7:13; Hoogl 1:2 en 8:1);
- 3) onheldere passages (Gen 41:40 en Ps 2:12);
- 4) Samuël die Saul kust bij de zalving van Saul tot koning van Israël (1 Sam 10:1);
- 5) metafoor en vergelijking op basis van de begroetingskus (Ps 85:11; Spr 27:6 en Ez 3:13).²²¹

Hoewel deze indeling in categorieën behulpzaam is, zijn er enkele kanttekeningen bij te plaatsen. Dat Gruber kussen als teken van vriendschap, voorafgaand aan verwijzingen naar kussen tussen familieleden, als aparte categorie bespreekt, is niet overtuigend. Hoewel de kus in 1 Sam 20:41, waar Jonatan en David elkaar kussen wanneer ze afscheid van elkaar nemen, kan worden opgevat als een gebaar van vriendschap, ligt dit bij de andere twee passages veel minder voor de hand. In 2 Sam 15:5 kust Absalom Israëlieten om hun genegenheid voor zich te winnen en in 2 Sam 19:40 kust koning Barzillai ter afscheid een rijke oude man die hem gediend heeft. In deze twee passages ligt een hiërarchische setting meer voor de hand dan een vriendschappelijke. Verder lijkt van een hiërarchische setting ook sprake te zijn in Ps 2:12 – die door Gruber ingedeeld is bij de onheldere passages – gezien de oproep om de zoon te kussen. Ten slotte valt op dat Gruber 2 Sam 20:9 niet vermeldt, waarin een begroetingskus als een soort afleidingsmanoeuvre functioneert. Kortom, in de Hebreeuwse Bijbel komen

²²¹ M.I. Gruber, *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East*, p. 334.

kussen binnen de familiale sfeer het meeste voor. Dit zou nog kunnen worden aangevuld met relevante passages uit de Septuaginta.

In *Tobit*, bijvoorbeeld, een geschrift over de rijke vrome jood Tobit die in Nineve woont, wordt verhaald dat Tobit zijn zoon Tobias op pad stuurt om het geld op halen dat hij elders in bewaring heeft gegeven. Het verhaal is bekend in een lange en een korte versie die waarschijnlijk een bewerking is van de eerste.²²² Op diverse momenten in het verhaal komen kussen voor: Tobias kust zijn ouders wanneer hij op reis gaat (*Tobit* 5:17, codex S²²³). Daarnaast – in beide versies van de tekst – kust Raguël, een familielid, Tobias wanneer deze hem bezoekt (*Tobit* 7:6). Ook kust hij Sara, zijn dochter en de vrouw van Tobias, in 10:12 (niet in S). In de langere versie van het verhaal worden Tobias en zijn vrouw door de schoonmoeder van Tobias gekust wanneer zij vertrekken (*Tobit* 10:13S). Kussen worden in *Tobit* dus uitgewisseld tussen familieleden en spelen een rol bij begroeting en afscheid.

In *3 Makkabeeën* dat verhaalt over joden die onderdrukt worden door Ptolemeüs IV (Philopator), de koning van Egypte, wordt verteld hoe familieleden elkaar kussen op een moment net vóór een laatste poging van Ptolemeüs om de joden te doden:

Thinking that the last crisis of their life and the end of their agonizing suspense had come, they took to wailing and moaning and kissed one another (κατεφίλουv ἀλλήλους²²⁴), embracing their relatives and falling on their necks, parents and children, mothers and daughters; some had newborn infants at their breasts, drawing their last milk.²²⁵

²²² Zie ook R.A. Bullard, H.A. Hatton, *A Handbook on Tobit and Judith*, New York 2001, p. 2. Het geschrift wordt gedateerd aan het einde van de derde of begin tweede eeuw voor Christus.

²²³ Codex S verwijst naar de langere versie van de tekst zoals die te vinden is in de codex Sinaiticus. De lange versie van de tekst is ook te vinden in de oud Latijnse versie (the Old Latin version) en de fragmenten die gevonden zijn in de Dode Zeerollen. De korte versie van de tekst is te vinden in de codex Vaticanus en daaraan wordt vaak gerefereerd als B of BA tekst. Daarnaast is nog een andere tekstvorm gevonden in een gering aantal manuscripten, R.A. Bullard, H.A. Hatton, *A Handbook on Tobit and Judith*, p. 2. In bovenstaande tekst concentreer ik mij op de lange en korte versie van het verhaal.

²²⁴ A. Rahlfs, R. Hanhart (eds.), *Septuaginta*, Editio altera, Stuttgart 2006, p. 1151.

²²⁵ 3 Makkabeeën 5:49, H. Anderson, “3 Maccabees”, in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, Londen 1985, p. 525. Anderson denkt aan een datering in het begin van de eerste eeuw voor Christus: “To judge from the literary traits and connections of 3 Maccabees, a date in the earlier part of the first century B.C. commends itself as a reasonable hypothesis.”, p. 512.

In deze passage maken de kussen die uitgewisseld worden onderdeel uit van een afscheidsritueel waarin mensen elkaar kussen voordat ze hun leven denken te verliezen.²²⁶

Excurs: andere kussen in de Septuaginta

In de Septuaginta zijn ook andere kussen dan kussen tussen familieleden te vinden. Zo wordt, anders dan in hetzelfde verhaal in de Hebreeuwse Bijbel, verteld dat wanneer Batseba naar Salomo de koning gaat zij door hem wordt gekust in plaats van dat hij voor haar neerbuigt (1 Kon 2:19).²²⁷ In de Griekse versie van het boek Esther, die gebaseerd is op een onbekende Hebreeuwse versie, komt ook een passage voor waarin verwezen wordt naar kussen: Mordechai spreekt uit tot God dat hij bereid zou zijn geweest om Hamans voeten te kussen als hij daarmee Israël had kunnen redden (Esther 4:17d). Dit is een duidelijk voorbeeld van een kus in een hiërarchische context. Verder wordt in *Wijsheid* 8:2 verteld hoe de ik-figuur de wijsheid kust. In *Sirach* komt een passage voor waarin het kussen van handen wordt genoemd: iemand kust de handen van een ander totdat hij een lening van de ander gekregen heeft (Sirach 29:5).²²⁸ En in *1 Ezra* 4:47 wordt verteld hoe koning Darius een ondergeschikte kust.

Niet alleen in de Hebreeuwse Bijbel en de Septuaginta, maar ook in andere geschriften komen passages voor waarin kussen tussen familieleden of de religieus geherdefinieerde familie worden uitgewisseld, zoals bijvoorbeeld in de Testamentenliteratuur, meer specifiek in onder meer de *Testamenten van de Twaalf Patriarchen*,²²⁹ die gedateerd worden in de tweede eeuw voor Christus.²³⁰ Er wordt verondersteld dat ze, met uitzondering van enkele

²²⁶ Ook in de *Joodse Oorlog* van Josephus wordt een passage beschreven waarin mannen hun vrouwen en kinderen kussen voordat ze hen en zichzelf ombrengen, Josephus, *Joodse Oorlog*, boek 7:391: “Ze omhelsden hun vrouwen en drukten hen aan hun hart, ze namen hun kinderen in hun armen en gaven hun in tranen voor het laatst een lange kus.” *Flavius Josephus. De Joodse Oorlog & Uit mijn leven*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door F.J.A.M. Meijer en M.A. Wes, Baarn 1992, p. 516. Hierbij zij opgemerkt dat “een lange kus” een interpretatie van de vertalers weergeeft, het Grieks geeft “laatste kussen”.

²²⁷ Precies omgekeerd, wordt in de Septuaginta in 1 Kon 19:18 een vorm van het Hebreeuwse קָשַׁף vertaald met een vorm van προσκυνέω i.p.v. φιλέω of καταφιλέω.

²²⁸ Deze passage lijkt in zekere zin op een passage van Epictetus, waarin ook een ander wordt gekust om iets van deze persoon te verkrijgen, zie paragraaf 2.4.

²²⁹ A.M. Denis, *Concordance Grecque des Pseudepigraphes d’Ancien Testament*, Leiden/Leuven 1987, p. 466.

²³⁰ H.C. Kee, “Testaments of the Twelve Patriarchs”, in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1, Londen 1983, p. 775.

christelijke toevoegingen, zijn geschreven door een Hellenistische jood.²³¹ In de *Testamenten* staan de laatste woorden van de twaalf zonen van Jakob beschreven voordat dezen sterven. Deze verhalen zijn gemodelleerd naar Genesis 49 waarin Jakob zijn zonen rondom hem verzamelt en tot hen spreekt voordat hij overlijdt, waarna Jozef Jakob kust wanneer deze is overleden (Gen 50:1).

Testament van Ruben (1:5): “And when he was raised up he kissed [κατεφίλησεν] them and said to them, ‘Listen, my brothers and my sons; give heed to the things which I, Reuben, your father, command you.’”²³²

Testament van Simeon (1:2): “While Simeon was sick his sons came to see him, and becoming stronger, he sat up, kissed [κατεφίλησεν] them and said,…”²³³

Testament van Dan (7:1): “When he had said this, he kissed [κατεφίλησεν] them and slept an eternal sleep. And his sons buried him and later they carried his bones to be near Abraham, Isaac, and Jacob. (3) Dan prophesied to them, however, that they would go astray from God’s law, that they would be estranged from their inheritance, from the race of Israel, and from their patrimony; and that is what occurred.”²³⁴

Testament van Benjamin (1:2): “He kissed [φιλήσας] them and said, ‘Just as Isaac was born to Abraham in his old age, so I was born to Jacob.’”²³⁵

In deze passages kust een vader zijn zonen in een setting van afscheid nemen. De vader spreekt nog de laatste dingen uit die hij wil zeggen voordat hij overlijdt. De kussen lijken ook onderdeel te zijn van het volgende narratieve raamwerk: wanneer een vader overlijdt moeten de laatste dingen

²³¹ H.C. Kee, “Testaments of the Twelve Patriarchs”, p. 777. Een andere mening is M. de Jonge toegedaan, die deze *Testamenten* in hun huidige vorm beschouwt als vroegchristelijk en ze dateert in de tweede eeuw na Christus. Zie H.W. Hollander, M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, Leiden 1985, p. 82-85.

²³² H.C. Kee, “Testaments of the Twelve Patriarchs”, p. 782.

²³³ H.C. Kee, “Testaments of the Twelve Patriarchs”, p. 785.

²³⁴ H.C. Kee, “Testaments of the Twelve Patriarchs”, p. 810.

²³⁵ H.C. Kee, “Testaments of the Twelve Patriarchs”, p. 825-826. In deze passage is een vorm van φιλέω gebruikt in plaats van καταφιλέω zoals in de andere passages. Later in dit *Testament* komt nog een passage voor waarin kussen genoemd worden als onderdeel van het verhaal; hoofdstuk 3:7: “And Jacob cried out, ‘O noble child, you have crushed the inner feelings of Jacob, your father.’ He embraced him and kept kissing [κατεφίλει] him for two hours, saying, …”

nog gezegd worden tegen zijn zoons en bij deze ontmoeting worden kussen uitgewisseld.²³⁶ Kussen konden als vanzelfsprekend onderdeel van zo'n raamwerk en/of een verhaal uitmaken omdat kussen tussen familieleden als gebruikelijk werden gezien. Opvallend is wel dat deze vorm van kussen niet in alle *Testamenten* voorkomt. Een fragment dat juist weer duidelijk maakt dat kussen binnen familieverbanden als gebruikelijk werden gezien, is te vinden in het *Testament van Naftali*. Verhaald wordt in dit Testament dat een moeder haar niet biologische zoon kust: “Rachel loved me because I was born in her lap; while I was tender in appearance (or young) she would kiss [κατεφίλει] me and say, ‘May I see a brother of yours, like you, from my own womb!’”²³⁷

Naast de kusp passages in de *Testamenten van de Twaalf Patriarchen* zijn er ook kusp passages te vinden in het *Testament van Abraham* en het geschrift *2 Henoch*. Het *Testament van Abraham* kan gedateerd worden in de eerste of tweede eeuw na Christus. Dit *Testament* bestaat in twee versies, waarvan versie B de kortere is en een vorm van καταφιλέω bevat. Het *Testament* lijkt van origine joods, maar bevat christelijke invoegingen. Het verhaal gaat over de dood van Abraham, zijn reis door de wereld en zijn visie op oordeel.²³⁸ In hoofdstuk 6:2 wordt verteld dat Isaak zijn vader Abraham kust en ook hier weer kort voordat de vader overlijdt. Het valt op dat het hier de zoon is die de vader kust in plaats van andersom.

²³⁶ Ook de kussen die genoemd worden in Hand 20:37 lijken binnen een narratief raamwerk te passen. R.I. Pervo haalt de visie van F. Bovon aan: “Acts 20:36-21:17 contains several scenes of departure (20:36-38; 21:5-6;10-18). François Bovon has shown that they follow a Greek literary pattern, which he traces from Homer onwards... Typical features include nonverbal elements, appeal to personal bonds and affection, and a hero who appreciates these sentiments but sees a necessity that transcends these relationships and will not evade his fate. Omens or revelations may confirm his position. Bovon relates the entire sequence of farewell scenes, objections, tears, and kisses to this pattern.” R.I. Pervo, *Acts*, (Hermeneia), Minneapolis 2009, p. 529-530; F. Bovon, “Le Saint-Esprit, l’Église et les relations humaines selon Actes 20,36-21,16,” in J. Kremer (ed.), *Les Actes des Apôtres: Traditions, rédaction, théologie*, Leuven 1979, p. 339-358. Vergelijk ook F. Prast, *Presbyter und Evangelium in nachapostolischer Zeit. Die Abschiedsrede des Paulus in Milet (Apg 20,17-38) im Rahmen der lukanischen Konzeption der Evangeliumsverkündigung*, Stuttgart 1979, p. 40-41. Behalve dat deze kussen bij het afscheid van Paulus onderdeel uitmaken van een narratief raamwerk, refereren ze naar mijn mening ook aan een bij de auteur van Handelingen bekende praktijk van kussen onder vroege christenen.

²³⁷ *Testament of Naftali* (1:7), H.C. Kee, “Testaments of the Twelve Patriarchs”, p. 811.

²³⁸ E.P. Sanders, “Testament of Abraham”, in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1, p. 871-902.

Het geschrift 2 *Henoch* is moeilijk te categoriseren: Experts beschouwen het verhaal als een enigma.²³⁹ Het geschrift wordt soms zeer vroeg gedateerd.²⁴⁰ In de passage waarin kussen voorkomen, wordt verhaald dat Henoch door de Heer is geroepen en dat hij vervolgens gekust wordt door de mensen om hem heen, waarvan sommigen zijn kinderen worden genoemd.²⁴¹

Jozef en Aseneth

Een geschrift waarin familieverbanden en religieus geherdefinieerde familie ook sterk wordt verbonden aan het uitwisselen van kussen is *Jozef en Aseneth*. Bij dit verhaal wordt uitvoerig stilgestaan omdat er veel passages in voorkomen waarin van kussen sprake is. Het verhaal heeft een ingewikkelde ontstaansgeschiedenis: er is onder andere onduidelijkheid over de auteur, over de datering en over de vraag welke versie de originele tekst het meest benadert.²⁴² Voor mijn bespreking ga ik uit van de door C.

²³⁹ F.I. Andersen, “2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch”, in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1, p. 91-221.

²⁴⁰ Boven Andersens artikel staat de datering “Late First Century A.D.”, maar hij nuanceert deze datering in zijn bespreking, F.I. Andersen, “2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch”, p. 91 en p. 94-97.

²⁴¹ In de korte en lange recensie: 2 *Henoch* 64.

²⁴² Een mooie inleiding in alle problematiek van dit geschrift biedt E.M. Humphrey, *Joseph and Aseneth*, Sheffield 2000. Over de verschillende versies van de tekst kan, samengevat, het volgende gezegd worden: Er bestaan zestien manuscripten, die door specialisten zijn onderverdeeld in vier tekstfamilies a, b, c en d. Door alleen maar naar de teksten te kijken valt op dat a en b langer zijn dan c en d. De twee grote specialisten op het gebied van *Jozef en Aseneth*, C. Burchard en M. Philonenko, hebben beiden de families a en c afgewezen als teksten die het origineel het meest zouden naderen, omdat ze te gepolijst zijn. Hier eindigt echter ook meteen de overeenstemming tussen beide onderzoekers, aangezien Philonenko zijn tekst vervolgens gebaseerd heeft op familie d, die de kortste versie van het verhaal biedt, terwijl Burchard familie b als de beste verzameling om zijn tekst op te baseren, beschouwt. Philonenko is van mening dat de tekst in families a en b op verschillende manieren is uitgebreid, terwijl Burchard juist denkt dat in de korte teksttypen bepaalde passages zijn weggelaten. Idem, *Joseph and Aseneth*, p. 18-27. Zie ook C. Burchard, “Joseph and Aseneth”, in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, Londen 1985, p. 177-247 en M. Philonenko, *Joseph et Aséneth: Introduction, texte critique, traduction et notes*, Leiden 1968. In C. Burchard, *Joseph und Aseneth. Kritisch herausgegeben von Christoph Burchard mit Unterstützung von Carsten Burfeind & Uta Barbara Fink*, Leiden/Boston 2003, geeft Burchard aan niet meer te spreken over de prioriteit van familie b, waarover hij opmerkt, p. 10: “Ihre Glieder haben viel gemeinsam, was sie von a, Mc und d trennt, sind aber doch zu verschieden, um von einem gemeinsamen Ahn abzustammen.” De gevolgen hiervan voor de reconstructie van de tekst zijn geringer dan men wellicht denkt, aldus Burchard.

Burchard verdedigde, langere tekst omdat deze gedeelten bevat die een natuurlijk onderdeel van het verhaal lijken uit te maken en het verhaal ook de balans geven die ontbreekt in de korte versie van het verhaal – de versie die verdedigd wordt door M. Philonenko.²⁴³

Er is niets bekend over de auteur van *Jozef en Aseneth*. Burchard veronderstelt dat het een Joods-Hellenistisch werk is, dat mogelijk ontstond in Egypte rond de eerste eeuw vóór tot de tweede eeuw na het begin van de jaartelling.²⁴⁴ *Jozef en Aseneth* lijkt een aanvulling te zijn op een passage in Genesis: Gen 41:45 e.v., waarin verteld wordt dat Jozef de Egyptische Asnat als vrouw krijgt. *Jozef en Aseneth* lijkt “het probleem” te willen oplossen dat Jozef in Genesis een niet-jodin kan trouwen.

Het verhaal gaat over Aseneth, een mooie jonge vrouw, dochter van priester Pentephres. In de proloog van het verhaal wordt verteld dat de zoon van de Faraó haar graag tot vrouw wil, maar deze is al verloofd met een andere vrouw. Daarna vervolgt het verhaal dat Aseneth afwerend is ten opzichte van elke man; geen enkele man heeft haar zelfs gezien, omdat ze leeft in een toren. Op een dag komt Jozef, die graan aan het inzamelen is, bij Pentephres. Voorafgaand aan dit bezoek vertelt Pentephres dat hij Aseneth aan Jozef wil schenken als vrouw, waarop Aseneth boos wordt. Wanneer ze Jozef echter vanaf een afstandje bekijkt, wordt ze verliefd op hem. Jozef heeft het zelf niet zo op Egyptische vrouwen, maar wanneer hij hoort dat Aseneth een maagd is die mannen haat, wil hij haar ontmoeten. Vervolgens spreekt Jozef tegen Pentephres uit dat als Aseneth zijn dochter en maagd is, ze kan komen omdat ze als een zuster voor hem, Jozef, is en hij als broer van haar houdt.²⁴⁵ Dan volgt een ontmoeting waarin Pentephres Aseneth aanspoort om Jozef als een broer met een kus te begroeten, maar ze wordt door Jozef tegengehouden. Naar zijn mening is het niet passend voor een man die God vereert en met zijn mond de levende God zegent, gezegend brood van het leven eet, de beker van onsterfelijkheid drinkt en zichzelf zalft met olie van onvergankelijkheid om een vreemde vrouw te kussen die onder andere met haar mond afgoden zegent. Een man die God vereert, kust namelijk zijn moeder en zuster die geboren is uit zijn moeder, en een zuster uit zijn clan en familie, en de vrouw die zijn bed deelt: allen die met hun mond de levende God zegenen (*Jozef en Aseneth* 8:6). Door deze woorden raakt Aseneth van slag, waarna Jozef een zegenbede uitspreekt en

²⁴³ Argumentatie ontleend aan E.M. Humphrey, *Joseph and Aseneth*, p. 18 en p. 23-26.

²⁴⁴ C. Burchard, “Joseph and Aseneth”, p. 187.

²⁴⁵ “If she is your daughter and a virgin, let her come, because she is a sister to me, and I love her from today as my sister”, C. Burchard, “Joseph and Aseneth”, p. 211.

vervolgens het huis verlaat na de belofte te hebben gedaan op de achtste dag terug te komen.

Hierna volgt een episode die alleen over Aseneth gaat. Ze trekt zich terug en doet boete. Ze wendt zich verschillende keren tot God en wordt bezocht door een engel van God. Er vindt een wonderlijke scène plaats met onder meer een honingraat en bijen, waardoor Aseneth ook tot geloof in de levende God komt. Wanneer Jozef weer terugkomt, vertelt Aseneth wat haar is overkomen en dan blijkt het opeens mogelijk om elkaar te omarmen en te kussen:

And Joseph stretched out his hands and called Aseneth by a wink of his eyes. And Aseneth also stretched out her hands and ran up to Joseph and fell on his breast. And Joseph put his arms around her, and Aseneth (put hers) around Joseph, and they kissed²⁴⁶ each other [ἠσπάσαντο ἀλλήλους] for a long time and both came to life in their spirit. And Joseph kissed [κατεφίλησεν²⁴⁷] Aseneth and gave her spirit of life, and he kissed [κατεφίλησεν] her the second time and gave her spirit of wisdom, and he kissed [κατεφίλησεν] her the third time and gave her spirit of truth. And they embraced each other for a long time and interlocked their hands like bonds.²⁴⁸

Vervolgens trouwen Jozef en Aseneth, waarna een tweede verhaallijn volgt. Aseneth en Jozef gaan bij Jakob op bezoek. Ook blijkt dat de zoon van de Farao Aseneth nog steeds begeert, hij wil Jozef doden en Aseneth alsnog tot vrouw nemen. Nadat hij Simeon en Levi tevergeefs heeft benaderd om hem te helpen, vindt hij Dan, Gad, Naftali en Aser daartoe wel bereid. Uiteindelijk mislukken alle snode plannen, overlijdt de zoon van de Farao

²⁴⁶ De vertaling omarmen of begroeten lijkt hier passender, aangezien hier geen sprake is van een vorm van καταφιλέω, maar van ἀσπάζομαι. Aan het begin van hoofdstuk 8 worden beide werkwoorden ook duidelijk onderscheiden; groeten en kussen worden niet gelijkgesteld.

²⁴⁷ In C. Burchard, *Joseph und Aseneth. Kritisch herausgegeben von Christoph Burchard mit Unterstützung von Carsten Burfeind & Uta Barbara Fink*, p. 248, plaatst Burchard dit Griekse woord tussen haken, Burchard merkt over de haken in het algemeen op, p. 369: “Der Text der Ausgabe enthält Wörter, Wendungen und Sätze, die rückübersetzt sind, weil griechisch nicht überliefert, ganz selten auch nur vermutet.” Er wordt terugvertaald uit de volgende talen: Syrisch, Armeens, Latijn, Oud-Slavisch, Nieuw-Grieks en Roemeens.

²⁴⁸ *Jozef en Aseneth* 19:10-20:1, C. Burchard, “Joseph and Aseneth”, p. 233-234. M. de Goeij biedt een Nederlandse vertaling van de tekst die gebaseerd is op de Griekse tekst zoals die wordt verdedigd door M. Philonenko (1968), zie *De Pseudepigraphen. Jozef en Aseneth. Apokalyps van Baruch. Vertaald, ingeleid en toegelicht door M. de Goeij*, Kampen 1981, p. 23-44.

aan verwondingen en de Farao aan verdriet. Jozef wordt heerser over Egypte.

In beide verhaallijnen wordt vele malen gekust, waarbij meestal een vorm van καταφιλέω wordt gebruikt en vier keer φιλέω.²⁴⁹ Interessant is Burchards opmerking: “Nirgends ist er [der Kuß, RV] eine alltägliche Flüchtigkeit.”²⁵⁰ Vervolgens merkt hij op dat een kus niet tussen vreemden wordt uitgewisseld, maar in de familie blijft.²⁵¹ Een voor mijn onderzoek belangrijke waarneming is dat in alle situaties waarin gekust of juist niet gekust wordt, familiale taal of familiemetaforiek voorkomt. Zo kust Aseneth haar ouders (4:1) en wanneer Pentephres Aseneth aanspoort om Jozef te kussen, vraagt hij haar om haar broer te kussen (8:4-5). Hierop maakt Jozef duidelijk dat hij, als een man die God vereert, alleen zijn moeder, zus, familie, vrouw mag kussen, die ook God vereren, dat wil zeggen allemaal mensen die behoren tot eenzelfde familie. Jozef maakt daarbij duidelijk wat hij verstaat onder familie die gekust mag worden, namelijk “familie die met de mond de levende God vereert”. Terwijl Jozef Aseneth al “zuster” heeft genoemd (7:8), kan zij toch nog niet gekust worden omdat ze de levende God niet vereert, maar afgoden. M.P. Penn merkt hierbij op:

Pentephres's offering of his daughter's kiss is an attempt of symbolic inclusion into his family. Joseph's refusal becomes a ritual of exclusion marking the boundary between believer and nonbeliever, a distinction that is more important to Joseph than fictive, legal or biological kinship.²⁵²

²⁴⁹ De vormen van φιλέω komen voor in hoofdstuk 8:5-7. A.M. Denis, *Concordance Grecque des Pseudepigraphes d'Ancien Testament*, p. 776-777. Denis baseert zich op de editie van C. Burchard, *Ein vorläufiger griechischer Text von Joseph und Aseneth*, Dielheimer Blätter A.T., 14, 1979, p. 4-19 en de gecorrigeerde editie 1982, p. 37-39. Burchard merkt over de passage in 8:5-7 op: “Dreimal ist außerhalb der Erzählung von Küssen die Rede (8,5-7)”, C. Burchard, “Küssen in Joseph und Aseneth”, in *Journal for the Study of Judaism* 36 nr. 3 (2005), p. 317. In vers 5 wordt tweemaal een vorm van φιλέω gebruikt, vandaar dat Burchard het woord driemaal gebruikt en ik wijs op vier vormen van φιλέω. Jozef spreekt hier uit welke personen wel en niet gekust mogen worden door mensen die de levende God vereren. Daarnaast wordt nog een vorm van φιλέω gebruikt in hoofdstuk 15:7, waarin niet de betekenis kussen, maar liefhebben van toepassing is. In de volgende passages wordt een vorm van καταφιλέω gebruikt: 4:1, 5; 8:4; 18:3; 19:11 (driemaal); 20:5 (tweemaal); 21:7; 22:9 (tweemaal); 28:14, 15. A.M. Denis, *Concordance Grecque des Pseudepigraphes d'Ancien Testament*, p. 466.

²⁵⁰ C. Burchard, “Küssen in Joseph und Aseneth”, p. 322.

²⁵¹ C. Burchard, “Küssen in Joseph und Aseneth”, p. 322.

²⁵² M.P. Penn, “Identity Transformation and Authorial Identification in Joseph and Aseneth”, in *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 13 nr. 2 (2002), p. 175.

Ik vermoed dat gelovig/ongelovig en familie/geen familie minder sterk van elkaar te onderscheiden zijn dan Penn in dit citaat naar voren brengt. Jozef en zijn familie zijn gelovig. Op het moment dat Aseneth nadert om ook toe te treden tot die familie maakt Jozef duidelijk dat ze er pas deel van uit kan maken wanneer ze dezelfde God vereert als de rest van de familie. Opgemerkt is hierboven dat Jozef Aseneth al zuster noemt voordat ze daadwerkelijk is toetreden tot de (gelovige) familie. Gezien de vele zinspelingen op het Jozefverhaal in Genesis, is voorstelbaar dat Jozef Aseneth ook als zuster aanduidt en haar erkent als een verwante omdat ze beide maagd zijn.

Penn is van mening dat acceptatie van een kus in dit verhaal met de rituele rol van de mond verbonden is.²⁵³ Hij baseert dit op passages uit hoofdstuk 8 over het vereren van de levende God met de mond, het eten van gezegend brood, het drinken van een beker van onsterfelijkheid en over degenen die juist het tegenovergestelde doen: het vereren van afgoden. Ook in het gedeelte waarin Aseneths bekering centraal staat, speelt de mond een belangrijke rol: ze denkt dat de honingraat is voortgekomen uit de mond van de engel en bovendien wordt een tweede honingraat aan Aseneths mond gevormd.²⁵⁴ Volgens Penn transformeert de honingraat Aseneth zelfs van niet kusbaar naar kusbaar.

Excurs: De achtergrond van de tekst

Nadat hij besproken heeft hoe belangrijk kussen zijn binnen het verhaal in *Jozef en Aseneth* ("the central narrative device for facilitating this work's primary goal"²⁵⁵) oppert Penn dat kussen wellicht ook iets kunnen verhelderen over de identiteitsproblemen rond de tekst. Want hoewel Penn verbanden heeft gezien met verhaalelementen uit Grieks-Romeinse literatuur²⁵⁶ (zoals verwantschap, reinheid en spirituele uitwisseling) vraagt hij zich af of *Jozef en Aseneth* niet veel meer verwantschap toont met vroegchristelijke teksten waarin kussen voorkomen, en of deze parallellen het pleidooi voor een christelijke auteur van *Jozef en Aseneth* niet juist versterken.

²⁵³ M.P. Penn, "Identity Transformation and Authorial Identification in Joseph and Aseneth", p. 175.

²⁵⁴ 16:11 en 16:19-20. Penn vraagt zich zelfs af of de honingraat niet een plaatsvervangende kus symboliseert, idem, "Identity Transformation and Authorial Identification in Joseph and Aseneth", p. 176.

²⁵⁵ M.P. Penn, "Identity Transformation and Authorial Identification in Joseph and Aseneth", p. 177.

²⁵⁶ Naast het genoemde artikel van Penn is ook het volgende artikel interessant C. Hezser, "Joseph and Aseneth" in the Context of Ancient Greek Erotic Novels", in *Frankfurter Judaistische Beiträge* 24 (1997), p. 1-40.

In vroegchristelijke teksten speelt de praktijk van kussen vaak een rol in belangrijke rituelen (bij de maaltijd, bij de doop).²⁵⁷ Hoewel veel van de beschrijvingen van christelijke rituele kussen ook algemene Grieks-Romeinse betekenissen van kussen weerspiegelen, is de praktijk en interpretatie van een christelijke kus vaak net anders. Penn betoogt dat de kussen in *Jozef en Aseneth* meer gerelateerd lijken aan deze christelijke beschrijvingen van kussen dan aan Grieks-Romeinse beschrijvingen, met name wanneer men let op religieuze exclusiviteit en een geritualiseerde context.

Zo vergelijkt Penn de passage waarin Jozef Aseneth niet mocht kussen met een passage uit de *Apostolische Traditie*, waarin onder meer te lezen valt dat catechumenen niet kussen, omdat hun kus nog niet heilig is (*Apostolische Traditie* 18:3 Sahidisch). Volgens Penn gaat het er hierbij om dat catechumenen nog onreine geesten bezitten, waarmee ze de gedoopten zouden kunnen verontreinigen. Ook andere vroegchristelijke teksten bevestigen volgens Penn dit beeld: het niet willen uitwisselen van een kus heeft te maken met het bewaken van groeps grenzen. Volgens Penn zijn christelijke bronnen de enige teksten die kussen verbinden met het afbakenen van dergelijke religieuze grenzen:

On rare occasions pagan sources speak of not kissing a relative because of suspected moral impropriety, but never because of religious differences. Christian sources provide the only ancient parallels to Joseph's 'kissing implications' of prioritizing religious identity over kinship.²⁵⁸

Bovendien legt Penn de vinger bij de symbolen “brood van leven”, “beker van onsterfelijkheid” en “zalving” in de tekst, die lijken te verwijzen naar een christelijke achtergrond. Penn wijst erop dat de eerste keer dat deze beelden genoemd worden ze in een context verschijnen waarin ook kussen voorkomen. In teksten van kerkvaders is te lezen dat er gekust wordt voorafgaand aan de maaltijd en bij de doop, wat Penn doet opmerken: “It would be surprising to find in a Jewish text what could very easily be Eucharistic and baptismal language together with kissing, a practice so closely associated with Christian

²⁵⁷ In dit artikel noemt Penn zeer kort de Paulijnse passages waarin de oproep tot de groet met de heilige kus voorkomt, waarna hij latere christelijke passages bespreekt die verwijzen naar kussen. M.P. Penn, “Identity Transformation and Authorial Identification in Joseph and Aseneth”, p. 178.

²⁵⁸ M.P. Penn, “Identity Transformation and Authorial Identification in Joseph and Aseneth”, p. 180.

Eucharist and baptism.”²⁵⁹ Vanwege de parallellen wil Penn een christelijke achtergrond voor het geschrift *Jozef en Aseneth* heroverwegen.²⁶⁰

Naast deze optie noemt Penn zelf al de mogelijkheid dat de beschrijvingen van kussen in *Jozef en Aseneth* en christelijke bronnen mogelijk onafhankelijk van elkaar teruggaan op eenzelfde (joodse) traditie.²⁶¹ Toch houdt Penn op basis van parallellen die hij ziet tussen *Jozef en Aseneth* en de *Apostolische Traditie* een pleidooi voor een christelijke identiteit van *Jozef en Aseneth*.²⁶² Hoewel ik het inderdaad mogelijk acht dat uit eenzelfde traditie is geput, ben ik van mening dat *Jozef en Aseneth* opgevat moet worden als Joods-Hellenistisch en gedateerd moet worden rond het begin van de jaartelling en dat latere christelijke bronnen, zoals de *Apostolische Traditie*, met vergelijkbare inhoudelijke elementen hebben gewerkt. Ik sluit mij bovendien aan bij Burchard die zich in reactie op Penns opvatting afvraagt of, indien *Jozef en Aseneth* een christelijke achtergrond had, het niet logischer zou zijn dat in hoofdstuk 8:6 over “zusters uit zijn volk” gesproken werd in plaats van joodse vrouwen als volgt casuïstisch te differentiëren: “a man who worships God will kiss his mother and the sister (who is born) of his mother and the sister (who is born) of his clan and family and the wife who shares his bed, (all of) who(m) bless with their mouths the living God.”²⁶³

Het thema in deze paragraaf is een mogelijke verbinding tussen kussen en het gebruik van familiemetaforiek. Tot zover is gebleken dat ook in het geschrift *Jozef en Aseneth* familiemetaforiek en kussen met elkaar verbonden zijn. Ook bleek dat mensen die familie zijn elkaar mogen kussen (zoals Aseneth en haar ouders en Jozef en zijn vrouwelijke familieleden), maar ook werd duidelijk dat Jozef op een bepaald moment in het verhaal wel aan Aseneth refereert als zuster maar haar niet kan kussen, omdat ze niet dezelfde god vereren. M.P. Penn ontleent hieraan dat Jozef op die

²⁵⁹ M.P. Penn, “Identity Transformation and Authorial Identification in Joseph and Aseneth”, p. 181.

²⁶⁰ P. Batiffol dateerde dit geschrift enkele eeuwen na Christus en dacht dat het een christelijk geschrift was, zie P. Batiffol, *Le livre de la prière d’Aséneth*, Parijs 1889/1890. O.a. vermeld in E.M. Humphrey, *Joseph and Aseneth*, p. 29.

²⁶¹ M.P. Penn, “Identity Transformation and Authorial Identification in Joseph and Aseneth”, p. 182.

²⁶² Op een literair niveau blijft Aseneth een joodse bekeerlinge, terwijl ze op een symbolisch niveau fungeert als een model voor een christelijke catechumeen, aldus M.P. Penn, “Identity Transformation and Authorial Identification in Joseph and Aseneth”, p. 182.

²⁶³ “Aber hätte der Verfasser dann nicht in 8,6 besser symbolisch deutbar von ‘Schwestern aus seinem Volk’ o.ä. gesprochen, statt die zum Kuß erlaubten Jüdinnen kasuistisch zu differenzieren?” C. Burchard, “Küssen in Joseph und Aseneth”, p. 323 n. 16. Citaat in de hoofdttekst afkomstig uit C. Burchard, “Joseph and Aseneth”, p. 212.

manier het onderscheid tussen religieus en niet religieus boven het onderscheid familie/niet-familie plaatst, waarbij ik vaststelde dat deze onderscheidingen wellicht minder scherp zijn dan Penn doet vermoeden. Dit is een interessante kwestie in relatie tot deze onderscheidingen bij Paulus. Net als in *Jozef en Aseneth* maakt Paulus, zoals uitgebreid werd besproken, ook veelvuldig gebruik van familiemetaforiek.²⁶⁴ Op basis van het aangetoonde verband tussen kussen en familiemetaforiek in *Jozef en Aseneth* kan de vraag gesteld worden of de aanduiding van een individu als broeder of zuster in Paulus' perspectief voldoende is om deze persoon te kunnen kussen of dat een nadere toespitsing noodzakelijk is: zoals broeder of zuster in *Christus* of broeder en zuster in de familie van heiligen. Ik meen echter dat de aanduiding “broeders en zusters” deze connotaties al impliceert omdat Paulus alleen gelovigen zo aanduidt en hij ongelovigen niet met deze terminologie identificeert, zoals Jozef in *Jozef en Aseneth* Aseneth wel als zuster aanduidt hoewel ze nog een ander geloof aanhangt.

Familiemetaforiek in pagane bronnen

Ook in pagane teksten zijn non-fictieve en fictieve familierelaties aan te wijzen, niet alleen in literaire teksten, maar ook in epigrafisch materiaal. Helaas zijn kussen bijna onvindbaar in het epigrafische materiaal. Het verband tussen familiemetaforiek en kussen kan wel aangewezen worden in pagane literaire teksten, zoals bijvoorbeeld in een passage in Apuleius' *Metamorphosen*. Hierna zal ik deze constateringen onderbouwen.

P.A. Harlands betoog en fictief verwantschap in epigrafisch en papyrologisch materiaal

P.A. Harland wijst erop dat er veel aandacht is besteed aan familietaal binnen het vroege christendom, maar beduidend minder aan epigrafische en papyrologische aanwijzingen voor fictief verwantschap binnen kleinere verbanden of verenigingen in het Griekssprekende Oosten van de Mediterrane wereld.²⁶⁵ Volgens Harland is dit te wijten aan de overheersende visie dat het belang dat Paulus hechtte aan fictieve familietaal te maken heeft met het apart zetten van zijn gemeenschappen – ook wel een

²⁶⁴ Illustratief hiervoor is bijvoorbeeld de boeiende aanduiding van zowel Aseneth als Paulus om zichzelf “verweesd” te noemen; *Jozef en Aseneth* 12 en 1 Tes 2:17.

²⁶⁵ P.A. Harland, “Familial Dimensions of Group Identity: “Brothers” (ΑΔΕΛΦΟΙ) in Associations of the Greek East”, in *Journal of Biblical Literature* 124 nr. 3 (2005), p. 491.

vorm van sectarisme genoemd. Fictieve familietaal wordt dan als uniek voor het christendom (en vroege jodendom) beschouwd. Binnen deze visie waren aanspreekvormen, zoals zuster, broeder, vader et cetera, niet gebruikelijk of belangrijk in kleine groepen, organisaties of sekten in de Grieks-Romeinse wereld:

Implied or stated is the idea that, in contrast to Christian groups, most associations (including groups of initiates in the mysteries) lacked a developed sense of community (they were mere “clubs”). In some ways, early Christian groups are taken as ideal or true communities.²⁶⁶

Een dergelijke consensus over fictieve familietaal bestaat niet onder onderzoekers op het gebied van Grieks-Romeinse religies, epigrafie en verenigingen, aldus Harland. Aan het einde van de negentiende eeuw stelden onderzoekers broedertaal binnen verenigingen vast, maar men was het er niet over eens of deze praktijk in het Griekse Oosten vrij gebruikelijk was of juist niet. Ook denken sommige onderzoekers dat de bestaande Griekse inscripties met familietaal, toe te schrijven zijn aan – zoals Harland aanduidt – Romeinse of westerse invloed. Anderen echter zijn van mening dat familieterminologie gebruikelijker kan zijn geweest in sekten en verenigingen in het Griekse Oosten dan vaak wordt aangenomen.²⁶⁷ Harland schaart zich aan hun zijde en beoogt het volgende:

...some intriguing first-century archaeological evidence from Paul’s home province, Cilicia, serves as an entryway into the language of belonging within unofficial associations and guilds, particularly the language of fictive kinship and the metaphor of sibling solidarity. The aim is to draw attention to familial expressions of identity within associations and cults of various kinds with special attention to the Greek-speaking, eastern part of the empire. I argue that there is no reason to minimize the significance of familial expressions of belonging within “pagan” contexts in the Greek East while doing the contrary in the case of Christianity.²⁶⁸

Harland betoogt voorts dat W.A. Meeks en anderen weliswaar gesuggereerd hebben dat broedertaal zeldzaam was in Grieks-Romeinse verenigingen en

²⁶⁶ P.A. Harland, “Familial Dimensions of Group Identity”, p. 493.

²⁶⁷ P.A. Harland, “Familial Dimensions of Group Identity”, p. 494.

²⁶⁸ P.A. Harland, “Familial Dimensions of Group Identity”, p. 494.

culten en relatief gebruikelijk in christelijke groepen,²⁶⁹ maar deze onderzoekers hebben het verschil in genre te weinig verdisconteerd. Van vroegchristelijke groepen zijn namelijk persoonlijke brieven bewaard gebleven, terwijl over het interne leven binnen verenigingen bijna niets bekend is. Het enige dat beschikbaar is, zijn publieke monumenten, waaronder eervolle inscripties en grafschriften. In zulke inscripties is er veel minder plaats voor de dagelijkse taal van verwantschap. Zo wijst Harland erop dat hoewel het fictieve gebruik van “broeders en zusters” bekend is via onder meer de brieven van Paulus het epigrafisch bewijs van christelijk gebruik van “broeder” van veel latere datum is. Harland merkt vervolgens echter ook op: “Relative rarity of expression on monuments should not be confused with rarity of practice.”²⁷⁰

In Griekse inscripties komen vaker verwijzingen naar broeders en zusters voor, maar waar het om gaat, is of vastgesteld kan worden dat het fictieve in plaats van werkelijke verwantschap betreft. In een aantal gevallen hebben onderzoekers inderdaad fictieve verwantschap kunnen vaststellen. Harland geeft voorbeelden uit onder andere Klein-Azië en Griekenland.²⁷¹ Daarnaast bespreekt hij materiaal uit Egypte, waarbij naast epigrafisch materiaal ook papyri als informatiebron dienen. Harland stelt dat het, op grond van bewijs uit Hellenistisch en Romeins Egypte, problematisch wordt om te beweren dat fictieve familietaal niet van belang was binnen verenigingen, of dat dit een late ontwikkeling was in het verenigingsleven in het Oosten, dat vanuit Romeinse, westerse hoek beïnvloed was.²⁷²

Papyri onthullen dat verwantschapsterminologie op verschillende manieren werd gebruikt in brieven in de Hellenistische en Romeinse perioden, zoals het gebruik van de termen “broeder” en “zuster” als titels voor leden van koningshuizen, als een benaming voor een echtgenoot, of als een affectieve term tussen hechte vrienden. Ook zijn er voorbeelden van fictieve familietaal die gebezigd werd tussen mensen die werkten, of tussen gelovigen die actief waren binnen dezelfde heiligdommen of behoorden tot verenigingen of organisaties.²⁷³ Op basis van de aard van de bronnen kan

²⁶⁹ P.A. Harland, “Familial Dimensions of Group Identity”, p. 495. Harland verwijst naar W.A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, New Haven 1983, p. 85-89.

²⁷⁰ P.A. Harland, “Familial Dimensions of Group Identity”, p. 496.

²⁷¹ P.A. Harland, “Familial Dimensions of Group Identity”, p. 496-505. Het voert te ver om in te gaan op de bronnen die Harland aanhaalt, zie daarvoor zijn artikel waarin hij deze bronnen uitgebreid bespreekt.

²⁷² P.A. Harland, “Familial Dimensions of Group Identity”, p. 505.

²⁷³ P.A. Harland, “Familial Dimensions of Group Identity”, p. 506.

niet met zekerheid vastgesteld worden dat fictieve broedertaal breed verspreid was binnen verenigingen, noch dat het dezelfde betekenis had als “broeders” binnen christelijke kringen. Wat Harland echter duidelijk maakt, is dat veel onderzoekers zowel het materiaal dat voorhanden is, alsook de relevantie van fictieve familietaal in verenigingen en allerlei organisaties in de Grieks-Romeinse wereld, hebben onderschat:

Inscriptions from Greece, Asia Minor, and Greek cities of the Danube and Bosphorus, as well as papyri from Egypt, suggest that familial language was used in a variety of small-group settings in reference to fellow members as “brothers” or (less often) “sisters”, as well as to leaders as “mothers,” “fathers,” or “papas”.²⁷⁴

Kortom, Harland heeft zich verdiept in fictieve familiemetaforiek in epigrafisch en papyrologisch materiaal en aangetoond dat het gebruik van deze metaforiek wellicht gebruikelijker was dan vaak wordt aangenomen.

Mijn zoektocht naar φίλημα in epigrafisch materiaal leverde slechts op dat de term op een loden plateau uit de Hellenistische periode, een amulet uit de vierde eeuw en in een erotische tekst voorkomt.²⁷⁵

Familietaal in enkele pagane teksten

In pagane literaire bronnen worden kussen en familiemetaforiek ook verbonden, zoals in een vaak aangehaalde passage in Apuleius’ *Metamorphosen*.²⁷⁶ In deze passage wordt onder andere verteld hoe de priester Mithras, die vanaf het initiatiemoment ook een vader voor de hoofdpersoon Lucius is, wordt gekust:

Apuleius, *Metamorphosen* 11, 25:
Nadat ik zo gebeden had tot de verheven godin, omarmde ik de priester
Mithras, voortaan mijn vader en met vele kussen [multis osculis] hangend aan

²⁷⁴ P.A. Harland, “Familial Dimensions of Group Identity”, p. 512.

²⁷⁵ In de banden van de *Supplementum Epigraphicum Graecum* 1975-2010 komt φίλημα welgeteld driemaal voor. Eenmaal op een loden plateau uit de Hellenistische periode, maar het is niet bekend uit welk gebied het afkomstig is (nummer 389, SEG vol. XXXVII (1987), p. 121); eenmaal op een amulet (phylactery) voor “Alexandra”, uit de vierde eeuw n. Chr. of later (nummer 1530, SEG vol. XLI (1991), p. 507), en eenmaal als inscriptie uit Tyrus die door de SEG als erotische tekst wordt geduid (nummer 1877, SEG vol. LVI (2006), p. 613-615.)

²⁷⁶ M.P. Penn, “Performing Family: Ritual Kissing and the Construction of Early Christian Kinship”, p. 160-161.

zijn hals vroeg ik om vergiffenis, dat ik hem niet naar waarde voor zijn grote weldaden kon belonen.²⁷⁷

Deze scène vindt plaats na de initiatie van Lucius in de mysteriereligie van Isis. Lucius heeft net een gebed uitgesproken waarin hij zijn dank heeft geuit, daarna volgt de passage die hierboven geciteerd is. Men heeft vragen gesteld over de manier waarop deze passage geïnterpreteerd kan worden. Is de passage nog onderdeel van de initiatie, moet de benoeming van Mithras als vader familiaal geduid worden, religieus of beide?²⁷⁸ Naar mijn mening is Lucius door zijn initiatie opgenomen in de “religieuze familie” waar ook Mithras deel van uitmaakt, zodat de benaming “vader” zowel familiaal als religieus moet worden geduid.²⁷⁹ De kus wordt duidelijk binnen deze setting uitgewisseld: het “religieuze kind” Lucius kust zijn “religieuze vader” Mithras. Opnieuw is hier sprake van een voorbeeld van de manier waarop kussen binnen een fictieve familiale (religieuze) context worden uitgewisseld.

Uiteraard zijn er daarnaast passages die gaan over kussen binnen de natuurlijke familie, zoals een tekst van Plutarchus waarin wordt verteld over iemand die uit de Senaat wordt gezet omdat hij zijn echtgenote blijkbaar in een ongepaste context heeft gekust:

Cato expelled another senator who was thought to have good prospects for the consulship, namely, Manilius, because he embraced [κατεφίλησεν] his wife in open day before the eyes of his daughter. For his own part, he said, he never embraced his wife unless it thundered loudly; and it was a pleasantry of his to remark that he was a happy man when it thundered.²⁸⁰

²⁷⁷ *De gouden ezel. Metamorphosen. Roman van Apuleius*. Vertaald door M.A. Schwartz, Haarlem 1970, p. 220; *Apuleius, Metamorphoses II*, (LCL 453), vertaald door J.A. Hanson, Cambridge/Londen 1989, p. 347.

²⁷⁸ M.P. Penn, “Performing Family: Ritual Kissing and the Construction of Early Christian Kinship”, p. 160-161.

²⁷⁹ Mithras’ houding wordt eerder in boek 11 (21) al verbonden met hoe ouders hun kinderen soms afremmen in hun enthousiasme; zo wordt Lucius’ fanatisme ook getemperd, zie *Apuleius, Metamorphoses II*, p. 333.

²⁸⁰ Plutarchus, *Marcus Cato 17.7, Plutarch’s Lives II*, (LCL 47), vertaald door B. Perrin, Londen/Cambridge 1968, p. 353.

Deze passage wordt vaak aangehaald om te betogen dat het in de Grieks-Romeinse wereld niet gangbaar was elkaar in het openbaar te kussen, maar er bestaat veel discussie over de representativiteit van de passage.²⁸¹

In secundaire literatuur wordt regelmatig gerefereerd aan de term *ius osculi* – “het recht van de kus/de wet van de kus”. Deze term wordt soms uitgelegd als een regel die de Romeinse vrouw voorschreef mannen uit de eigen familie en de familie van de man te kussen wanneer zij deze ontmoette.²⁸² Anderen leggen uit dat dit de manier was voor de Romeinse man om te controleren of zijn vrouw wijn had gedronken.²⁸³ Het is onduidelijk of een dergelijke wet in Paulus’ tijd bestond.²⁸⁴ In Suetonius kan een verwijzing naar *ius osculi* worden gevonden wanneer hij schrijft over Claudius en Agrippina. In dit kader is daarnaast een passage van Plutarchus interessant:

Suetonius:

Door de liefkozingsen van Agrippina echter, de dochter van zijn broer Germanicus, die een dankbaar gebruik maakte van haar recht hem te kussen [per *ius osculi*] en van de gelegenheden om hem te behagen, werd hem het hoofd op hol gebracht. Hij bewerkte enkele senatoren om op de eerstvolgende zitting voor te stellen dat hij gedwongen moest worden deze vrouw te trouwen omdat dat voor de staat het beste zou zijn, en dat ook aan anderen toestemming moest worden gegeven om een dergelijk huwelijk, dat tot die tijd als bloedschande gold, te sluiten.²⁸⁵

²⁸¹ M.P. Penn is duidelijk: “...kissing often was a public gesture. Friends, peers, and family would kiss in public spaces. Contradicting modern claims that Greco-Roman society treated the public kiss with ‘considerable reticence,’ in all but a few cases, early texts present such kisses as completely unproblematic.” M.P. Penn, *Kissing Christians*, p. 15. Maar Penn’s opvatting contrasteert met de visies van W. Kroll (W. Kroll, “Kuss”, in *RE Suppl. V* (1931), p. 513), W. Klassen en L. Edward Phillips die de tegenovergestelde mening zijn toegedaan; zie *Kissing Christians*, p. 135 n. 49.

²⁸² G. Binder, “Kuß”, p. 942; S. Treggiari, *Roman Marriage. Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Oxford 1991, p. 412: “The original concept of who counts as a close relative may be illustrated by the old *ius osculi*, which prescribed that a wife must kiss all her husband’s relations on each meeting, down to the children of his cousins. Such ‘kissing kin’ did not in the classical period usually live with each other, but they were recognized as ‘family’ (under various titles according to their relationship) and easily distinguished from non-kin (such as servants) who did live in the same household.”

²⁸³ R. Hawley, “Give Me A Thousand Kisses”, p. 13.

²⁸⁴ R. Hawley, “Give Me A Thousand Kisses”, p. 13 n. 51; M.B. Pharr, “The Kiss in Roman Law”, in *The Classical Journal*, 42 nr. 8 (1946), p. 393-397 en M.P. Penn, *Kissing Christians*, p. 143 n. 23.

²⁸⁵ Suetonius, *Claudius* 26.3. *Suetonius. Keizers van Rome*. Vertaald door en met een nawoord van D. den Hengst, Amsterdam 2010¹¹, p. 296-297. “But his affections were

Plutarchus:

6. Waarom kussen vrouwen hun familieleden met de mond?

- Is het, zoals de meesten denken, omdat het vrouwen verboden was wijn te drinken? Is die kusgewoonte dan ingevoerd om ervoor te zorgen, dat de vrouwen niet stiekem zouden drinken, maar betrappt zouden worden in hun contacten met de mannen van het gezin?

- Of was het de verklaring die de filosoof Aristoteles heeft gegeven? Het gaat om die veelbesproken daad, die kennelijk ergens in de buurt van Italië – er worden vele plaatsen genoemd – door Trojaanse vrouwen zou zijn gepleegd. Toen zij namelijk aangelegd hadden en de mannen van boord waren gegaan, staken de vrouwen de schepen in brand, omdat ze voor goed een eind wilden maken aan hun zwerftocht over zee. Bang als ze waren, begroetten ze de mannelijke familieleden en verwanten die ze tegenkwamen met een kus en een omhelzing. Toen hun woede was gezakt en ze zich met het idee verzoend hadden, pasten de vrouwen ook later deze blijk van genegenheid toe op hun mannen.

- Of werd dit eerder als een privilege aan de vrouwen gegeven, dat hun respect en invloed bezorgde, wanneer men hen in het gezelschap van vele goede familieleden en verwanten zag.

- Of is het zo dat, omdat het niet de gewoonte was om met verwanten te trouwen, de genegenheid zich tot de kus beperkte en alleen dat nog als een gemeenschappelijk symbool van verwantschap resteerde? Vroeger trouwde men immers niet met bloedverwanten, zoals ze ook nu nog steeds niet met tantes of zussen trouwen. Pas veel later stonden ze toe met nichten samen te leven om de volgende reden. Er was een man die in financiële problemen verkeerde, maar verder een prima kerel was en meer dan welke politicus ook in de smaak viel bij de massa. Hij nam zijn nicht tot vrouw, die een grote erfenis had gekregen en leek door haar toedoen op rozen te zitten. Toen er op die grond een aanklacht tegen hem werd ingediend, heeft het volk geweigerd de zaak te behandelen en de aanklacht geseponeerd door te bepalen, dat iedereen mocht trouwen tot aan de graad van neef en nicht, maar niet in een hogere graad.²⁸⁶

ensnared by the wiles of Agrippina, daughter of his brother Germanicus, aided by the right of exchanging kisses and the opportunities for endearments offered by their relationship; and at the next meeting of the senate he induced some of the members to propose that he be compelled to marry Agrippina...”, *Suetonius*, vol. 2, (LCL 38), vertaald door J.C. Rolfe, Cambridge/Londen 1970, p. 54-57.

²⁸⁶ Plutarchus *Moralia*, De Romeinse vragen 265, G. Janssen, *Plutarchus. Moralia IV*, Leeuwarden 1999, p. 164-165. Zie ook *Plutarch's Moralia IV*, (LCL 305), vertaald door F.C. Babbitt, Londen/Cambridge 1962, p. 15-17.

In deze lange passage somt Plutarchus allerlei mogelijke redenen op waarom Romeinse vrouwen kussen: zodat mannen kunnen controleren of ze wijn hebben gedronken, als een teken van affectie voor hun mannen, als een teken van status en als een middel om verboden liefde te uiten. In een ander fragment van Plutarchus' *Moralia* kiest hij voor het tweede hierboven geformuleerde antwoord, maar voegt toe dat een Romeinse vrouw het voortouw nam. Hij besluit het fragment met de opmerking: "Zo is het dus gekomen, dat de Romeinse vrouwen ook nu nog de gewoonte hebben om hun familieleden met een innige kus te begroeten."²⁸⁷

Deze passages illustreren dat er verschillende antwoorden circuleerden op de vraag waarom vrouwen kusten en bovendien wordt helder dat de primaire bronnen geen eenduidig antwoord bieden op de vraag wat *ius osculi* precies betekende en welke status dit had.²⁸⁸ Ten slotte kan geconstateerd worden dat duidelijk naar voren komt dat er zowel binnen een fictief als ook non fictief familieverband gekust kon worden.

Conclusie

In secundaire literatuur over de christelijke kus wordt vaak gewezen op het verband tussen familiemetaforiek en kussen, maar dit verband werd voor de heilige kus waartoe Paulus oproept niet zorgvuldig uitgewerkt. In bovenstaande paragraaf is gepoogd deze lacune op te vullen.

Uit de geciteerde bronteksten is op te maken dat kussen een integraal onderdeel uitmaken van de fictieve familieverbanden die in een religieuze context worden beleefd. In het evangelie volgens Lucas (Lc 15) speelt een kus een rol in een parabel van Jezus: een vader verwelkomt zijn zoon met een kus. De vader staat symbool voor God en de zoon voor gelovigen. Daarnaast lijken de beide zonen in het verhaal ook te verwijzen naar verschillende groepen gelovigen, die samen onderdeel uitmaken van één familie van gelovigen.

²⁸⁷ Plutarchus *Moralia* 244 A 1, G. Janssen, *Plutarchus. Moralia III*, Leeuwarden 1998, p. 179, vgl. "This is the origin of the custom, which still persists among the Roman women, of greeting their kinsfolk with a kiss", *Plutarch's Moralia III*, (LCL 245), vertaald door F.C. Babbitt, Londen/Cambridge 1968, p. 481. Zie ook K. Thraede, "Kuss", p. 555-556.

²⁸⁸ Zie ook het artikel van J.T. Fitzgerald waarin hij meerdere passages bespreekt waarin kussen worden gekoppeld aan het controleren of een vrouw wel of geen wijn heeft gedronken, J.T. Fitzgerald, "Egnatius, the Breathalyzer Kiss, and an Early Instance of Domestic Homicide at Rome", in A.C. Niang, C. Osiek (eds.), *Text, Image, and Christians in the Graeco-Roman World. A Festschrift in Honor of David Lee Balch*, Eugene 2012, p. 119-131.

Familiemetaforiek was ook duidelijk aantoonbaar aanwezig in de onbetwiste brieven van Paulus. Paulus maakt regelmatig gebruik van terminologie uit familietaal om zowel zichzelf, als gelovigen, God en voorvaders te duiden. Het vermoeden van een verband tussen deze fictieve taal en de kus werd uitgesproken, maar moest nog worden bevestigd. Daarvoor werd gekeken naar andere teksten die Paulus zouden kunnen hebben geïnspireerd. In de Schriften van Israël werden kussen gevonden die voornamelijk uitgewisseld worden in daadwerkelijke familieverbanden. In *Jozef en Aseneth* was een duidelijk voorbeeld te vinden van het verband tussen fictieve religieuze familierelaties en het wel of niet mogen kussen.

Met behulp van het artikel van Philip Harland kon vervolgens – door epigrafisch en papyrologisch bewijs zorgvuldig mee te wegen – worden aangetoond dat fictieve familieverbanden niet alleen binnen het vroege christendom voorkomen, maar ook in verenigingen, organisaties en sekten in het Griekse Oosten. Een zoektocht naar kussen in dit materiaal leverde echter geen materiaal op dat voor mijn onderzoek relevant is. In pagane literaire teksten konden wel kussen gesignaleerd worden, die zowel binnen een fictief familieverband als in natuurlijke families werden uitgewisseld.

Op basis van deze reflectie op familietaal en kussen kan gesteld worden dat de betekenis van de oproep tot de heilige kus door Paulus ook binnen dit betekenisveld moet worden gezocht. Paulus roept broeders en zusters in Christus op om elkaar, om allen te groeten met de heilige kus. Dit is een kus die uiting geeft aan de religieuze familie die ze samen vormen: dit is een onderdeel van de basisbetekenis (“meaning”) van de groetkus. Omdat de kus wordt uitgewisseld binnen dit bijzondere fictieve familieverband lijkt het alsof deze kus alleen gegeven wordt aan broeders en zusters in Christus. Uit de Paulijnse brieven wordt echter niet helemaal duidelijk of deze kus de niet-gelovigen uitsloot, omdat in deze brieven geen enkele mededeling wordt gedaan over het wel of niet mogen kussen van buitenstaanders. Zoals beargumenteerd bij de bespreking van de theologische betekenis van de oproep tot de groet met de kus (2.2), acht ik het mogelijk dat gelovigen in Christus een heilige kus mochten geven aan mensen die sterk aan hen en aan de gemeente gelieerd waren, zoals ongelovige partners of mensen die veel interesse hadden in de gemeente.

2.4 De heilige kus in een hiërarchische samenleving

De betekenis van de oproep tot de groet met de heilige kus en de betekenis van de uitwisseling van deze kus tekent zich af tegen de achtergrond van de Grieks-Romeinse wereld waarvan Paulus en zijn tijdgenoten deel uitmaakten. Daarom zal dezelfde weg bewandeld worden waarlangs de epistolaire, theologische en familiale betekenissen van de kus in beeld gebracht werden. Dat wil zeggen dat opnieuw gefocust zal worden op passages van andere auteurs maar er nu ook met name aandacht zal zijn voor reciprociteitverhoudingen die mede door kussen worden vormgegeven. De vraag die centraal staat in deze paragraaf is of Paulus wellicht tot de groet met de heilige kus heeft opgeroepen in contrast met de kussen die werden uitgewisseld binnen het patronagesysteem, dus opriep tot een kus die onderling verband binnen de groep symboliseerde in plaats van een kus die verschil aanduidde.

In de Grieks-Romeinse wereld werden veel verschillende betekennissen en functies aan kussen toegekend.²⁸⁹ Een kus kon, bijvoorbeeld, erotische liefde uitdrukken,²⁹⁰ of affectie tussen familieleden, maar ook dienen als een begroeting of als een instrument om de verhoudingen tussen mensen van verschillende status weer te geven. Een kus kon daarnaast een religieuze functie hebben, zoals bijvoorbeeld blijkt uit Plutarchus' verhaal over Sulla die een amulet van Apollo kon kussen wanneer hij zich in een strijd

²⁸⁹ C. Sittl, *Die Gebärden der Griechen und Römer*, Leipzig 1890, p. 39, hoewel dit werk vrij oud is, is er nog geen nieuwere studie verschenen die dezelfde waardevolle informatie bevat; R. Hawley, "Give Me A Thousand Kisses", p. 14.

²⁹⁰ Een voorbeeld van erotisch kussen is te vinden in een tekst van Lucianus, waarin hij vertelt over Alexander die de bijnaam de valse profeet draagt. Volgens Lucianus kust Alexander alleen jongens jonger dan achttien jaar op de lippen, die hij οἱ ἐντὸς τοῦ φιλήματος noemt. Lucianus, *Alexander, de valse profeet* 41: "Hij bond iedereen op het hart om de omgang met jongens te vermijden. Dit was zogenaamd een immorele daad, maar voor zichzelf had die linkmiegel een oplossing gevonden: hij gelastte de stadsbesturen van Paflagonië en Pontus koorknappen te sturen die drie jaar lang in zijn dienst hymnen voor de god moesten zingen. De knapste en fraaiste exemplaren uit de beste families moesten ze keuren, uitkiezen en opsturen. Alexander liet ze dan opsluiten en misbruikte ze alsof hij ze op de slavenmarkt had gekocht. Hij sliep niet alleen bij ze, maar vergreep zich aan hen op allerlei manieren. Het werd zijn stelregel nooit iemand van boven de achttien bij wijze van welkom een zoen op de mond te geven. Terwijl de anderen alleen tot de handkus werden toegelaten, drukte hij zijn lippen uitsluitend op de mooie jongens die dan ook 'pages van de kus' werden genoemd." *Lucianus. De ontmaskering van de charlatans*, vertaald door H.L. Van Dolen, ingeleid en toegelicht door J.J. Flinterman, Amsterdam 1996, p. 93.

bevond.²⁹¹ R. Hawley spreekt, in navolging van A. Blue,²⁹² over een “continuum of meaning” die diverser en complexer is dan algemeen wordt aangenomen:

The range of different meanings and uses for the kiss during Greco-Roman antiquity is striking. It is indeed, as Blue suggests, a ‘continuum of meaning’, but it is a more diverse and complex continuum than Blue and other scholars imagine.²⁹³

Ook wanneer specifiek gefocust wordt op kussen die min of meer contemporain – dat wil zeggen de vroege keizertijd – zijn aan de kussen waaraan Paulus refereert, blijkt dat kussen meerdere betekenissen en functies hadden, waarvan een aantal al naar voren kwamen in de voorafgaande paragrafen. Hieronder probeer ik een beeld te schetsen van de manier waarop kussen een rol konden spelen in hiërarchische contexten in Paulus’ tijd,²⁹⁴ maar teken tegelijk aan dat de bronnen geen eenduidig beeld vertonen.

Bronnen laten een vroege datering zien van de begroetingskus tussen de keizer en senatoren.²⁹⁵ Vaak betrof dit een kus op de hand, maar ook op andere lichaamsdelen kon worden gekust, zoals op de voet of de wang. Een kus maakte onderdeel uit van het patronagesysteem: een cliënt kuste zijn

²⁹¹ Plutarchus, *Sulla* 29.6.4: “There is also a story that Sulla had a little golden image of Apollo from Delphi which he always carried in his bosom when he was in battle, but that on this occasion he took it out and kissed [καταφιλεῖν] it affectionately, saying: ‘O Pythian Apollo, now that thou hast in so many struggles raised the fortunate Cornelius Sulla to glory and greatness, can it be that thou hast brought him to the gates of his native city only to cast him down there, to perish most shamefully with his fellow-countrymen?’”, *Plutarch’s Lives IV*, (LCL 88), vertaald door B. Perrin, Londen/Cambridge 1968, p. 421-423.

²⁹² A. Blue, *On Kissing. From the metaphysical to the erotic*, Londen 1996, p. 15.

²⁹³ R. Hawley, “Give Me A Thousand Kisses”, p. 14.

²⁹⁴ Strabo geeft in *Geografie* 15.3.20 een mooi voorbeeld van hoe status bepalend kon zijn voor de verschillende manieren van kussen. Hij vertelt over de gewoonten van Perzen: “When they meet people on the streets, they approach and kiss those with whom they are acquainted and who are of equal rank, and to those of lower rank they offer the cheek and in that way receive the kiss; but those of still lower rank merely make obeisance.” *The Geography of Strabo VII*, (LCL 241), vertaald door H.L. Jones, Londen/Cambridge 1966, p. 182-183. Vergelijk Herodotus 1.134, die bijna exact hetzelfde over de Perzen heeft geschreven.

²⁹⁵ G. Binder, “Kuß”, p. 940.

patroon of patrones.²⁹⁶ Dit gaf aanzien aan de betreffende patroon/patrones, die in ruil voor de bevestiging van deze status bijvoorbeeld financiële of juridische hulp aan de cliënt verleende.²⁹⁷ Ook het kussen van de keizer viel binnen dit systeem. Diverse voorbeelden van het geven en ontvangen van een kus door keizers zijn te vinden in het werk van Suetonius. Hij vertelt bijvoorbeeld over Galba die gewend was om zijn vrienden in de ochtend te begroeten met een kus:

Hij [Otho, RV] instrueerde de samenzweerdere daarom dat zij op de vastgestelde dag op hem moesten wachten op het Forum voor de tempel van Saturnus bij de gouden mijlsteen. Zelf maakte hij 's morgens zijn opwachting bij Galba en bleef, nadat hij als gebruikelijk met een kus ontvangen was [utque consueverat osculo exceptus], bij hem terwijl hij offerde, zodat hij ook de voorspellingen van de ingewandschouwer hoorde. (*Otho* 6.2)²⁹⁸

En Cassius Dio schrijft over Caligula:

Hij kuste maar heel weinig mensen: naar de meeste senatoren stak hij alleen maar een hand of een voet uit zodat ze proskunèsis konden doen. Logisch dus dat als ze wel een kus van hem kregen, ze hem daarvoor bedankten, zelfs in de senaat, ondanks het feit dat iedereen kon zien dat hij toneelspelers iedere dag kuste. Toch waren al die eerbewijzen die hij als 'god' ontving niet alleen afkomstig van het gewone volk, dat gewend is te allen tijde mensen te vleien, maar ook van zeer aanzienlijke personen.²⁹⁹

In een passage uit de *Redevoeringen* van Epictetus wordt gedramatiseerd dat het kussen van iemands hand in een afhankelijkheidssituatie niet als prettig werd ervaren, maar tegelijk beschouwd werd als onderdeel van de Romeinse samenleving:

²⁹⁶ Voor het systeem van patronage in het algemeen zie E.C. Stewart, "Social Stratification and Patronage in Ancient Mediterranean Societies", in D. Neufeld, R.E. DeMaris (eds.), *Understanding the Social World of the New Testament*, New York 2010, p. 156-166 en P. Oakes, "Urban Structure and Patronage: Christ Followers in Corinth", in D. Neufeld, R.E. DeMaris (eds.), *Understanding the Social World of the New Testament*, p. 178-193.

²⁹⁷ G. Binder, "Kuß", p. 941.

²⁹⁸ *Suetonius. Keizers van Rome*, p. 388. *Suetonius*, vol. 2, (LCL 38), p. 234-235.

²⁹⁹ 59.27.1, *Cassius Dio. Vier keizers. Rome onder Tiberius, Caligula, Claudius en Nero*. Vertaald door G.H. de Vries, Amsterdam 2000, p. 124. Vgl. *Dio's Roman History VII*, (LCL 175), vertaald door E. Cary, Cambridge/Londen 1968, p. 349.

Je schaamt je niet om naar de schoenmaker te gaan als je schoenen nodig hebt, of naar de groenteman als je sla wilt hebben: en je schaamt je wel om naar rijkaards te gaan als je nodig hebt wat zij hebben? – Ja, want tegen de schoenmaker kijk ik niet op. – Je moet ook niet tegen die rijkgaard opkijken. – Ik ga ook niet onderdanig doen tegen de groenteman. – Dat moet je ook niet doen tegen die rijkgaard. – Hoe kan ik dan krijgen wat ik nodig heb? – Zeg ik je soms dat je op pad moet gaan om tot iedere prijs je zin te krijgen? Nee, ik zeg alleen dat je moet doen wat bij je past. – Waarom zou ik dan nog op pad gaan? – Dan ben je tenminste gegaan, dan heb je gedaan wat er van een burger, een broer of een vriend verwacht mag worden. En verder moet je je realiseren dat je naar een schoenmaker of groenteman bent gegaan, die niets belangrijks of schitterends bezit, al verkoopt hij het voor veel geld. Doe alsof je een krop sla gaat kopen: het is een obool waard, geen talent. Zo is het ook in ons leven. Een bepaalde zaak is de moeite waard om iemand thuis op te zoeken: goed, dan ga ik erheen. Je moet met hem spreken: goed, ik zal met hem spreken. Maar je moet ook zijn hand kussen en hem stroop om de mond smeren. Dat gaat te ver: dat kost me een talent. Mijn stad, mijn vrienden en ik zelf schieten er niets mee op als ik mijn positie als goede burger en vriend op die manier te grabbel gooi.

Misschien ben je bang dat de mensen zullen denken dat je niet genoeg je best hebt gedaan als je pogingen geen succes hebben. Ben je dan alweer vergeten met welk doel je gegaan bent? Weet je niet dat een rechtschapen mens niets doet ter wille van de indruk die hij maakt, maar alleen om goed gehandeld te hebben?³⁰⁰

³⁰⁰ 3.24.44-50. *Epictetus. Verzameld werk*. Vertaald door Gerard Boter en Rob Brouwer, Amsterdam 2011, p. 241-242. Boter en Brouwer merken op dat een obool een van de kleinste muntheden was, gevoelswaarde “een euro”, terwijl een talent een grote som geld vertegenwoordigde, gevoelswaarde “een paar duizend euro.” Idem, p. 431. Vgl.: “Why, are you not ashamed to go to the door of the cobbler when you need shoes, nor to that of the market-gardener when you need lettuce; and are you ashamed to go to the door of the rich when you want something that rich men have? – Very true, for as to the cobbler, I do not have to admire him. – Don’t admire the rich man, either. – And I shall not have to flatter the market-gardener. – Don’t flatter the rich man either. – How, then, shall I get what I need? – Am I telling you, “Go like a man who is certain to get what he wants,” and not simply, “Go in order to do what becomes you”? – Why, then, do I go at all? – So as to have gone, so as to have performed the function of the citizen that you are, of a brother, of a friend. And furthermore, remember that you have come to see a cobbler, a vegetable-dealer, a man who has authority over nothing great or important, even if he sell it for a high price. You are going, as it were, for heads of lettuce; they are worth an obol, not a talent. So it is in our life also. The matter in hand is worth to a person’s door about; very well, I will go. It is also worth an interview; very well, I will interview him about it. Yes, but I will have to kiss his hand also [τὴν χεῖρα δεῖ καταφιλεῖσαι], and flatter him with words of praise. Go to! That is paying a talent for a head of lettuce! It is not profitable to me, nor to the State, nor to my friends, to ruin by so acting a good citizen and friend.

Voor de duiding van deze passage van Epictetus is het belangrijk om stil te staan bij de discussie over de visie van Epictetus op de samenleving waar hij deel van uitmaakte.

Excurs: Epictetus' visie op de Romeinse samenleving

Onderzoekers zijn verdeeld over de kwestie of Epictetus kritisch of onverschillig tegenover de Romeinse samenleving stond. Voor beide opvattingen zijn passages van Epictetus te vinden die deze tegengestelde visies lijken te ondersteunen. V.H.T. Nguyen bespreekt dergelijke passages onder de titel *Critical of or Indifferent to Roman Society?*, en concludeert: "...despite some indications of indifference, Epictetus' discourses exhibit him as a strong critic who reacted against what he considered to be inappropriate behaviour in the Roman socio-political world, and, in particular, against conventional and shallow outworking of *persona* in his day."³⁰¹ Enkele passages uit de *Redevoeringen* waaraan Nguyen refereert lijken zijn visie te ondersteunen:

...concerning the kissing of hands Epictetus chides, 'Or again, when for the sake of these mighty and dignified offices and honours you kiss the hands of other men's slaves, so as to be the slave of men who are not even free?' (4.1.148). Epictetus, again, is underlining the absurdity of the Roman social system.³⁰²

Desondanks ben ik er niet van overtuigd dat Epictetus zich bewust kritisch of onverschillig uitliet over de samenleving waarvan hij deel uitmaakte. Zijn interesse lijkt niet het normeren van de samenleving te zijn maar filosoferen over morele keuze.³⁰³ G. Boter en R. Brouwer hebben in de inleiding op hun vertaling van Epictetus' werken uiteengezet waar Epictetus zich mee bezighoudt, wat de volgende drie passages illustreren:

De werkelijkheid is volgens Epictetus in te delen in twee categorieën: wat wel in onze macht ligt en wat niet in onze macht ligt. Wel in onze macht

Yes, but if you fail, people will think that you didn't try hard. Have you gone and forgotten again why you went? Don't you know that a good and excellent man does nothing for the sake of appearances, but only for the sake of having acted right?" *Epictetus, The discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*, vol. 2, (LCL 218), vertaald door W.A. Oldfather, Londen/Cambridge 1966, p. 198-201.

³⁰¹ V.H.T. Nguyen, *Christian Identity in Corinth. A Comparative Study of 2 Corinthians, Epictetus and Valerius Maximus*, Tübingen 2008, p. 97.

³⁰² V.H.T. Nguyen, *Christian Identity in Corinth*, p. 95.

³⁰³ Zie ook E. Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, p. 366: "He [Epictetus, RV] emphasized indifference to all things that are not within one's own self and will as the way to inner freedom."

liggen onze opvattingen, onze overtuigingen, onze verlangens, onze afkeer, onze angsten en in het algemeen alles waarmee we reageren op de wereld om ons heen. Al het andere ligt niet in onze macht: succes in de maatschappij, rijkdom, gezondheid, ziekte, ongeluk, dood, kortom alles waarop we geen invloed kunnen uitoefenen. Het onderscheid tussen deze twee categorieën is cruciaal.³⁰⁴

...wanneer de morele keuze zijn werk goed doet, dan breekt het inzicht door dat al deze dingen niet binnen onze macht liggen en daarmee niet automatisch goed of slecht kunnen zijn. Dus raken ze ons ook niet. Dit is dan ook het enige werkelijke goede: het juiste inzicht in wat wel en niet in onze macht ligt. Omgekeerd is een verkeerd inzicht in deze kwestie het enige werkelijk slechte. Goed en kwaad zijn enkel en uitsluitend gelegen in onze opvattingen over wat ons overkomt, niet in de gebeurtenissen zelf.³⁰⁵

Vrijheid is niet afhankelijk van anderen, van de plaats waar je je bevindt, van de omstandigheden waarin je verkeert. Door het besef van wat in je eigen macht ligt serieus te nemen en in praktijk te brengen, kies je voor vrijheid. Vrijheid is in laatste instantie identiek aan je morele keuze.³⁰⁶

Het zich gedragen naar de sociale conventies van zijn tijd, waaronder het kussen van iemands hand, lijkt grotendeels te behoren tot de categorie “wat niet binnen de macht van het individu ligt”. Het kussen van een ander in een afhankelijkheidsrelatie is in zoverre dus niet goed of kwaad, hoewel het regelmatig in een negatief schijnende context door Epictetus genoemd wordt.³⁰⁷

Voornamelijk kussen die uitgewisseld worden door de elite van de stad en het land zijn vindbaar in de bronteksten.³⁰⁸ Zo vertelt Plinius in zijn *Naturalis historia* over een ziekte die vanuit Klein-Azië de mannelijke elite teisterde:

³⁰⁴ Epictetus. *Verzameld werk*, p. 16.

³⁰⁵ Epictetus. *Verzameld werk*, p. 18.

³⁰⁶ Epictetus. *Verzameld werk*, p. 22.

³⁰⁷ Vergelijk de volgende passages in de *Redevoeringen* waarin ook kussen voorkomen, 1.19.22-24; 3.7.31; 3.24.84-89; 4.1.17; 4.1.149; 4.7.23; 4.10.5 en 4.10.20.

³⁰⁸ W. Kroll, “Kuß”, p. 513 en R. Hawley, “Give Me A Thousand Kisses”, p. 12.

Speksnijder heeft het expliciet over het kussen van de hand en denkt dat die praktijk ook al snel tot de niet elite doordrong: “which spread from the emperor and his family to all classes in the next five decades”, S. Speksnijder, “The Roman kiss”, ongepubliceerde paper RUG 2011, p. 18.

De ergste van deze kwalen gaf men een Griekse naam, *lichen* ('huidaandoening'). Omdat hij meestal op de kin begon, noemde men hem in het Latijn *mentagra* ('kinjicht'), eerst als grapje (veel mensen zijn nu eenmaal geneigd de spot te drijven met andermans leed), daarna werd het de gebruikelijke benaming. In veel gevallen verspreidde de kwaal zich op zijn minst over het hele gezicht, waarbij alleen de ogen niet aangetast werden, maar daarna ging hij verder naar beneden, naar hals, borst en handen, met een afzichtelijke schilfering van de huid. Onze voorouders en onze vaders kenden deze plaag niet. Halverwege de regering van keizer Tiberius Claudius sloop hij ongemerkt Italië binnen toen een Romeinse ridder uit Perugia, secretaris van een quaestor, de besmetting vanuit Klein-Azië meebracht na daar zijn ambtstermijn vervuld te hebben. Vrouwen, slaven, het lagere volk en de middenklasse hadden geen last van deze kwaal, onder aristocraten verspreidde hij zich daarentegen snel, vooral door de kus [...sed proceres veloci transitu osculi maxime...].³⁰⁹

Deze passage beschrijft dus dat vrouwen, slaven en personen uit de midden- en lagere klasse niet ten prooi vallen aan deze ziekte, maar alleen de aristocraten worden geïnfecteerd en wel door een kus. Niet alleen Plinius, maar ook Martialis, was met deze ziekte bekend; hij verwijst naar een "hachelijke kin" (boek 12, epigram 59) en "een zieke kin en vieze korstjes" (boek 11, epigram 98).³¹⁰ Wellicht kan ook het verbod op dagelijks kussen, dat Tiberius bij edict uitvaardigde,³¹¹ met deze ziekte in verband worden gebracht.

Volgens Martialis viel er in Rome niet eens aan kussen te ontsnappen, want overall lagen "kussers" op de loer: "Aan kussers, Flaccus, kun je in Rome op dit moment niet meer ontkomen. Ze duiken op, ze houden je aan en zijn niet van je weg te slaan. Ze lopen met je mee op straat en volgen je waarheen je ook gaat."³¹² Zo tonen de bronnen dat, in ieder geval onder de

³⁰⁹ Plinius, *Naturalis historia* 26.2-3. Plinius. *De wereld. Naturalis historia*. Vertaald door J. Van Gelder, M. Nieuwenhuis en T. Peters, Amsterdam 2004, p. 500; *Pliny Natural History VII*, (LCL 393), vertaald door W.H.S. Jones, Londen/Cambridge 1966, p. 265-267.

³¹⁰ Eigen vertaling. Voor het Latijn zie *Martial. Epigrams II* (LCL 95), vertaald door W.C.A. Ker, Londen 1968, p. 360-361, p. 304-307.

³¹¹ Suetonius, *Tiberius* 34.2: "Het gebruik om elkaar dagelijks bij wijze van begroeting te kussen, verbood hij bij edict." Suetonius. *Keizers van Rome*, p. 185. "cotidiana oscula edicto prohibuit", *Suetonius*, vol. 1, (LCL 31), vertaald door J.C. Rolfe, Cambridge/Londen 1970, p. 342-343.

³¹² Boek 11, epigram 98, *Martialis. Romeinse epigrammen*, vertaald en ingeleid door Frans van Dooren, Amsterdam 1996, p. 137. Vgl. "Tis impossible, Flaccus, to get free from kissers; they press on you, stay you, follow you up, meet you, and from this side and from that, no matter when, wherever", *Martial. Epigrams II*, p. 304-305.

elite in de vroege keizertijd, kussen een onderdeel waren van de afhankelijkheidsrelaties die tussen mensen bestonden. Zowel de passage van Martialis over het niet kunnen ontsnappen aan kussen in Rome als het verbod van Tiberius op dagelijks kussen lijken overigens niet uit te sluiten dat ook mensen met geringere status binnen hiërarchische contexten kusten, maar op grond van bronteksten valt dit niet te onderbouwen.³¹³

Natuurlijk moet er ook meegewogen worden dat in het algemeen er altijd meer over de elite wordt geschreven dan over het gewone volk. In dit verband is een passage van Dio Chrysostomus interessant, omdat hierin juist iemand die niet tot de elite behoort centraal lijkt te staan. In *Redevoering* 7.59 verhaalt Dio over een jager waarmee hij in gesprek is geweest. Deze jager vertelt over een ervaring die hij heeft opgedaan in een stad. Hij woont zelf in de omgeving van Euboea; daar werd hij een keer opgehaald door iemand uit de stad (Carystus of Chalcis³¹⁴) om te verklaren waarom hij publieke velden bewerkte zonder daar iets voor te betalen. Terwijl de jager in de stad wordt ondervraagd en er over hem gediscussieerd wordt, stapt een van de burgers uit de stad naar voren om te vertellen hoe goed hij door deze jager is behandeld toen hij eens schipbreuk leed. De jager herkent de man en kust hem. Omdat de omstanders beginnen te lachen merkt hij op: “Toen begreep ik dat mensen in de stad elkaar niet kussen.”

While he was thus speaking, the people listened with pleasure and showed me their approval, and I recalled it all and cried out, ‘Hello, Sotades!’ And I approached and kissed [ἐφίλουv] him and the other man. However, the people laughed heartily because I kissed [ἐφίλουv] them. Then I understood that in the cities people do not kiss one another [οὐ φιλοῦσιν ἀλλήλους].³¹⁵

In secundaire literatuur wordt gesuggereerd dat de jager, herkenbaar aan zijn kledij, door de burger van de stad te kussen deze als gelijke behandelde en

³¹³ Zie ook A. Hug, “Salutatio”, in *RE I A 2* (1920), p. 2064, die hierover opmerkt: “Konventioneller Begrüßungsakt wurde der Kuß vom Oriente aus unter den Römern erst am Anfang der Kaiserzeit (Suet. Tib. 10), am Ende der Republik war der konventionelle Kuß noch selten ... Der Kuß scheint zuerst unter den vornehmen Männern Sitte geworden zu sein... Denn zu Senecas und Martials Zeit ist das Küssen bei der täglichen römischen s. selbstverständlich (Sen. de ira II 24, 1. Mart. VIII 44. XII 26, 4. Apul. apol. 7). Sogar bei jedem Begegnen auf der Straße war man lästigen Küssen ausgesetzt, nicht bloß von Bekannten, sondern von jedem, der seine Ergebenheit zeigen wollte (Mart. XI 98. XII 59. Suet. de ill. gramm. 23), was Martial Anlaß zu vielen scherzhaften Klagen gab.”

³¹⁴ *Dio Chrysostom I*, (LCL 257), vertaald door J.W. Cohoon, Londen/Cambridge 1971, p. 299 n. 1.

³¹⁵ Dio Chrysostomus, *Redevoering* 7.59. *Dio Chrysostom I*, p. 319.

dat de omstanders daarom moesten lachen.³¹⁶ Als dit het geval is, dan zou in deze tekst een statusverschil benadrukt worden.

De vraag die aan het begin van de paragraaf naar voren kwam, is of Paulus de heilige kus contrasteert met de kussen die binnen de Grieks-Romeinse samenleving werden uitgewisseld binnen een afhankelijkheidsrelatie. In plaats van een kus die juist de ongelijkheid in een relatie weerspiegelt, zou Paulus dan tot een kus hebben aangemoedigd die individuen aan elkaar verbindt zodat zij samen een groep vormen en een kus met elkaar uitwisselden zonder daar diensten voor terug te verlangen.

Excurs: Een metaverhaal?

J.R. Harrison en anderen constateren dat Paulus met zijn boodschap over Christus wellicht een metaverhaal heeft willen bieden voor het machtsstelsel – de keizercultus – zoals dat van kracht was in de samenleving van zijn tijd:

At its soteriological core, Paul's gospel of God's triumphant grace in Christ invisibly undermined the boasting in the benefits dispensed by the ruler and the idolatry of power that had now become vested for perpetuity, in the minds of the ruler's clients at least, in the Julio-Claudian house.³¹⁷

Eerder in zijn boek citeert Harrison P. Oakes die over de vergelijking van elementen uit Paulus' brieven met de keizerlijke cultus opmerkt: “[one has] to look for details that go beyond general discourse: for example, details such as the form of accession to power (or possibly apotheosis).”³¹⁸ De kus is een mooi voorbeeld van zo'n detail dat buiten het algemeen bekende valt en om die reden speciale aandacht vraagt.

Hoewel Harrison enerzijds aanmoedigt om vooral tussen de regels van Paulus' brieven door te lezen, is hij daarnaast ook terughoudend over wat we uiteindelijk zeker kunnen weten over het sociale systeem in Paulus' tijd:

³¹⁶ Bijvoorbeeld Wilamowitz aangehaald door W. Kroll, “Kuß”, p. 514. Later in het verhaal, wanneer de focus alweer ligt op Dio Chrysostomus' bezoek in de woning van de jager, wordt gerefereerd aan kussen die binnen de familie- en vriendsfeer worden uitgewisseld; *Redevoering* 7.67 en 7.79.

³¹⁷ J.R. Harrison, *Paul and the Imperial Authorities at Thessalonica and Rome*, Tübingen 2011, p. 164.

³¹⁸ P. Oakes, “Re-Mapping the Universe: Paul and the Emperor in 1 Thessalonians and Philippians”, in *Journal for the Study of the New Testament* 27 nr. 3 (2005), p. 315.

Geciteerd in J.R. Harrison, *Paul and the Imperial Authorities at Thessalonica and Rome*, p. 41.

Even if one accepts the assumption of social determinism, the problem with this kind of explanation is that we simply do not know enough about the day-to-day workings of rank and status in the Roman world of the Caesars and St. Paul.³¹⁹

Paulus' brieven getuigen ervan dat hij bekend was met het patronagesysteem, getuige de beginverzen van Rom 16 waar Paulus Febe "prostatis" noemt. *Prostatis* kan worden opgevat als een equivalent van het Latijnse *patrona*³²⁰ – Paulus noemt Febe overigens niet alleen *prostatis*, maar ook zuster en "diakonos". Op grond van deze tekst uit de Romeinenbrief zou voorzichtig geconcludeerd kunnen worden dat het bijzondere van de kus waartoe Paulus aanmoedigde, zou kunnen zijn dat deze uitgewisseld werd tussen mensen van verschillende status binnen de gemeenten van Christus. W. Klassen is een van de eersten geweest die specifiek de nadruk heeft gelegd op dit aspect van de betekenis van de oproep van Paulus. In hoofdstuk 1 kwam zijn visie al naar voren, die ik hier kort in herinnering roep:

The admonitions to kiss one another serve to stress the liberty to express without inhibition to all people of whatever background, rank or gender, the ardour of ἀγάπη in any context. The 'holy kiss' is a public declaration of the affirmation of faith: 'In Christ there is neither male nor female, Jew nor Greek, slave nor free' (Gal 3.28).³²¹

Om de plausibiliteit hiervan te controleren is het van belang om na te gaan in hoeverre de gemeenten waaraan Paulus schrijft sociaal gelaagd waren. De meningen hierover zijn verdeeld: belangrijke vertegenwoordigers met een contrasterende opvatting in dit debat zijn J.J. Meggitt en G. Theissen.

J.J. Meggitt heeft betoogd dat de mensen die behoorden tot de Paulijnse gemeenten vrijwel allemaal tot de zeer arme klasse gerekend moeten

³¹⁹ J.R. Harrison, *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context*, Tübingen 2003, p. 14, die E.A. Judge, *Rank and Status in the World of the Caesars and St. Paul*, Christchurch 1982, p. 10, citeert. Zie ook B.A. Lowe, "Paul, Patronage and Benefaction: A "Semiotic" Reconsideration", in S.E. Porter, C.D. Land (eds.), *Paul and His Social Relations*, Leiden/Boston 2013, p. 71.

³²⁰ E.W. Stegemann, W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart 1995, p. 254; A. Merz, "Patrones, beschermster, weldoenster of gewoon behulpzaam? Problemen bij de vertaling van de passage over Febe (Romeinen 16:1-2)", in *Met andere woorden* 29 nr. 2 (2010), p. 11-21.

³²¹ W. Klassen, "The sacred kiss in the New Testament", p. 135.

worden.³²² In reactie op kritiek die hij kreeg op zijn betoog in *Paul, Poverty and Survival*, stelt hij: "...I am still not convinced that we can determine with any precision the nature of social diversity within the Pauline communities and what part it can legitimately be said to play in their conflicts."³²³ Aan de ene kant is het standpunt van Meggitt aantrekkelijk, omdat het een bescheidenheid toont ten aanzien van wat we over de gemeenten van Paulus te weten kunnen komen. Aan de andere kant is de positie van Meggitt ook enigszins onbevredigend, omdat de brieven van Paulus wel enige indicatie geven over het leven in de gemeenten, aanwijzingen die verder uitgezocht kunnen worden.

G. Theissen draagt een andere visie uit en schrijft in reactie op het boek van Meggitt het volgende over de sociale gelaagdheid van de Paulijnse gemeenten:

Early Christianity was located in the plebs urbana, but attracted also a small minority of people at the periphery of the local upper class. These were above all people with dissonance of status, caused by lower birth, by gender or by the fact that they were aliens (peregrine) or well-to-do people outside the privileged circle of the decurions. Within these limitations early Christianity comprised all social levels and groups, which we discover on and below the level of the local power elite. In particular cases Christianity also penetrated the elite. But this was an exception confirming the rule. There should be no doubt that the majority of the Christians were common and low people.³²⁴

Hoewel ik de bescheidenheid in de visie van Meggitt bewonder en aantrekkelijk vind, lijken diverse aanwijzingen in de brieven van Paulus erop te wijzen dat de visie van Theissen plausibeler is dan die van Meggitt. De sociale indeling van de samenleving in Paulus' tijd kan namelijk als volgt worden gevisualiseerd:

De bovenlaag van de samenleving werd gevormd door de elite, die bestond uit welgestelden met een politieke functie, de zogenaamde *decuriones*, en rijken zonder een dergelijke functie, de *subdecurionale* elite. De laag eronder bestond uit mensen die zich sterk afhankelijk wisten van de elite, de zogenoemde *retainers*, met daaronder weer de niet-elite, waarvan

³²² J.J. Meggitt, *Paul, Poverty and Survival*, Edinburgh 1998.

³²³ J.J. Meggitt, "Response to Martin and Theissen", in *Journal for the Study of the New Testament* 84 (2001), p. 94.

³²⁴ G. Theissen, "The Social Structure of Pauline Communities: Some Critical Remarks on J.J. Meggitt, *Paul, Poverty and Survival*", in *Journal of the New Testament* 84 (2001), p. 73-75.

ook mensen deel uitmaakten die beneden het bestaansminimum leefden.³²⁵ De mensen die behoorden tot de Paulijnse gemeenten vielen grotendeels onder de niet-elite. Enkelingen zullen behoord hebben tot de groep van de *retainers* en wellicht kon een enkel individu nog ingedeeld worden bij de *subdecurionale* elite. Personen die wellicht tot de groep van de *subdecurionale* elite of *retainers* hebben behoord, zijn bijvoorbeeld Gajus (Rom 16:23) of Erastus (Rom 16:23). Misschien behoorde ook Febe tot een van deze twee groepen. Volgens Stegemann en Stegemann heeft geen enkel gemeentelid tot de absoluut armsten behoord: “Aus der Gruppe der absolut Armen ist offensichtlich niemand in den paulinischen Gemeinden vertreten.”³²⁶ Omdat deze constatering niet met voldoende zekerheid uit de Paulijnse brieven is af te leiden, waag ik die te betwijfelen.

Als enkele individuen een andere sociale status hebben gehad dan andere gemeenteleden, en diverse passages in 1 Korintiërs lijken dat te bevestigen, dan is de kus waartoe Paulus oproept met “Groet alle broeders (en zusters)/elkaar met de heilige kus” als bijzonder te kwalificeren, omdat het een kus is die aangeeft dat men behoort tot dezelfde religieuze familie van heiligen. Het is geen kus die aan een ander wordt gegeven vanuit een persoonlijk winstbejag, vanuit een *do ut des* principe – ik geef opdat jij mij geeft – maar een kus die samenhang binnen de groep symboliseert ondanks statusverschillen die buiten deze gemeenschap gelden. Dit is een onderdeel van de basisbetekenis/ “meaning” van de kus. Op deze wijze kan de groet met de heilige kus hebben gefunctioneerd als een Paulijnse tegenhanger van de kus die binnen een hiërarchische context werd uitgewisseld om “iets”, hetzij status hetzij bepaalde middelen, van de ander te ontvangen. Dit kan geduid worden als de betekenis in de zin van het belang van de groetkus voor Paulus en de gemeenten. E. Ebel is een vergelijkbare mening toegedaan:

In der Öffentlichkeit ist der Kuß eine Geste der Ehrerbietung eines Untergebenen bzw. der huldvollen Gewogenheit eines Höhergestellten und dient somit der Bestätigung und Demonstration hierarchischer Verhältnisse, wie sich beispielhaft an der morgentlichen *salutatio* von Patron und Klient zeigen läßt. Wenn dagegen bei Paulus bereits Ansätze einer “religiös-sozialen” Interpretation des Kusses im Sinne des “Bruderkusses” vorliegen, handelt es

³²⁵ Deze indeling is ontleend aan E.W. Stegemann, W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, p. 260.

³²⁶ E.W. Stegemann, W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, p. 260.

sich beim “heiligen Kuß” um eine deutliche Erweiterung bzw. Umkehrung des paganen Begrüßungskusses.³²⁷

2.5 De groet met de heilige kus: Een rituele handeling?

In secundaire literatuur wordt de groet met de heilige kus regelmatig in een ritueel kader geplaatst. Vaak wordt het gebruik van het concept ritueel alleen kort genoemd, zoals bijvoorbeeld door L. Edward Phillips die in zijn studie de kus vanaf het begin een rituele kus noemt. In een voetnoot geeft hij aan dat het gebruik van het woord “ritueel” problematisch is, maar, zo vervolgt hij: “For this study, the definition by E.M. Zuesse is sufficient: [Ritual is] those voluntary, repetitious and stylized symbolic bodily actions that are centered on cosmic structures and/or sacred presences.”³²⁸ Ook Penn staat kort stil bij zijn gebruik van de term “ritueel” wanneer hij vermeldt dat hij sterk beïnvloed is door het denken van C. Bell.³²⁹ Een kus is een rituele kus, volgens Penn, omdat vroege christenen deze actie (het ritueel) onderscheidden van dagelijkse kussen (gebaren).³³⁰ Penn besteedt, mijns inziens, weinig aandacht aan de manier waarop vroege christenen dit onderscheid maakten en aanduidden.³³¹

In deze paragraaf wil ik het concept “ritueel” wat verder uitdiepen en de vraag beantwoorden wat het betekent om de groet met de heilige kus al dan niet als een ritueel te duiden.

³²⁷ E. Ebel, *Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden. Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine*, Tübingen 2004, p. 213 n. 188.

³²⁸ L. Edward Phillips, *The ritual kiss in early Christian worship*, p. 2. Phillips geeft verder aan dat deze definitie impliceert dat cultische en liturgische praktijken subcategorieën van ritueel zijn.

³²⁹ C. Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York/Oxford 1992; C. Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, Oxford 1997.

³³⁰ M.P. Penn, *Kissing Christians*, p. 17.

³³¹ Enige indicatie van de wijze waarop vroege christenen dit onderscheid maakten duidt M.P. Penn, *Kissing Christians*, p. 35-36, als volgt aan: “By appropriating a gesture common among family members and placing it in the context of a nonbiologically related community, the very act of kissing helped Christians construct a new concept of family. Every time Christians kissed, they engaged in an action routinely associated with a familial context. This connection with kinship relationships became even stronger when kissing a member of the opposite sex, because in the surrounding culture a nonerotic kiss between unrelated members of the opposite sex was extremely rare.”

Een van de moeilijkheden is dat er weinig eenduidigheid bestaat over de (of een) definitie van een ritueel. F. Staal heeft zich hier duidelijk en op geheel eigen wijze over uitgesproken:

Waarom is het zo moeilijk gebleken zin, doel en bedoeling van het ritueel te definiëren? Waarom zijn er zoveel verschillende antwoorden en theorieën, die niet alleen elkaar tegenspreken, maar vaak zo verschillend van aard zijn dat het moeilijk is ze zelfs maar met elkaar te vergelijken? Er is een eenvoudige hypothese die al deze raadsels zou kunnen verklaren: de hypothese dat het ritueel geen zin, doel of bedoeling heeft.

Dit is nu, vermoed ik, precies het geval. Ritueel is zuiver handeling, zonder zin of doel... Stellen dat het ritueel omwille van zichzelf bestaat betekent stellen dat het zonder zin, functie, bedoeling of doel is, met andere woorden dat bedoeling of doel van het ritueel het ritueel zelf zijn.³³²

B. Boudewijnse, die zich eveneens verdiepte in de problematiek rond het concept ritueel,³³³ haalt in “The conceptualization of ritual” de twee benaderingen die J. Goody onderscheidde aan, waarin ritueel enerzijds als een aspect van alle sociale actie wordt gezien, met als consequentie dat de definitie van ritueel bijna alle handelingen die gestandaardiseerd zijn omvat: “we are then faced with a concept that includes such a broad range of activities, that it has no analytic utility and is certain to give rise to a proliferation of ‘subcategories’.” Anderzijds wordt ritueel als een bepaald soort actie beschouwd, die een speciale interpretatie vereist. In dat geval is het probleem hoe de criteria worden bepaald die onderscheid maken tussen “ritueel” en “niet-ritueel” gedrag.³³⁴

Boudewijnse vat daarna de kernvraag als volgt samen: “Is there really something ‘out there’, that can be recognized as ‘ritual’, or is ritual whatever we designate as such?”³³⁵ Zij concludeert dat het nutteloos is om te focussen op een precieze definitie van ritueel als een speciale categorie of een speciaal aspect van handelen, omdat het geen objectieve status heeft. Dit is echter geen reden om het gehele concept af te wijzen: het concept kan

³³² F. Staal, “De zinloosheid van het ritueel”, in idem, *Over zin en onzin in filosofie, religie en wetenschap*, Amsterdam 1986, p. 304.

³³³ B. Boudewijnse, “The conceptualization of ritual. A history of its problematic aspects”, in *Jaarboek voor Liturgie-Onderzoek*, vol. 11 (1995), p. 31.

³³⁴ B. Boudewijnse, “The conceptualization of ritual”, p. 41. J. Goody, “Against ‘Ritual’: Loosely Structured Thoughts on a Loosely Defined Topic”, in S.F. Moore en B.G. Myerhoff (eds.), *Secular Ritual*, Assen 1977, p. 25-35.

³³⁵ B. Boudewijnse, “The conceptualization of ritual”, p. 43.

gebruikt worden als een *general pointer* dat telkens wanneer het gebruikt wordt, gespecificeerd moet worden.³³⁶

R. Grimes heeft een lijst met karakteristieken ontwikkeld met behulp waarvan gewogen kan worden of “iets” wel of niet als een ritueel kan worden aangeduid.³³⁷ Een handeling kan dan als ritueel gelden wanneer veel van deze karakteristieken erop van toepassing zijn. Wanneer maar één of twee karakteristieken in een bepaalde handeling herkend worden, dan volgt hieruit dat het waarschijnlijk geen ritueel betreft:

performed, embodied, enacted, gestural (not merely thought or said)
formalized, elevated, stylized, differentiated (not ordinary, unadorned, or undifferentiated)
repetitive, redundant, rhythmic (not singular or once-for-all)
collective, institutionalized, consensual (not personal or private)
patterned, invariant, standardized, stereotyped, ordered, rehearsed (not improvised, idiosyncratic, or spontaneous)
traditional, archaic, primordial (not invented or recent)
valued highly or ultimately, deeply felt, sentiment-laden, meaningful, serious (not trivial or shallow)
condensed, multilayered (not obvious; requiring interpretation)
symbolic, referential (not merely technological or primarily means-end oriented)
perfected, idealized, pure, ideal, (not conflict or subject to criticism and failure)
dramatic, ludic [i.e. playlike] (not primarily discursiv, or explanatory; not without special framing or boundaries)
paradigmatic (not ineffectual in modelling either other rites or non-ritualized action)
mystical, transcendent, religious, cosmic (not secular or merely empirical)
adaptive, functional (not obsessional, neurotic, dysfunctional)
conscious, deliberate (not unconscious or preconscious)³³⁸

Ook binnen nieuwtestamentisch onderzoek wordt theorievorming rond rituelen steeds belangrijker, aldus R. DeMaris in *The New Testament in its*

³³⁶ B. Boudewijnse, “The conceptualization of ritual”, p. 53.

³³⁷ Een overzichtelijke bespreking van Grimes’ visie biedt C. Strecker in idem, *Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive*, Göttingen 1999, p. 69-70.

³³⁸ R. Grimes, *Ritual Criticism. Case Studies in Its Practice, Essays on Its Theory*, Columbia 1990, p. 14.

Ritual World.³³⁹ Hij haalt een lijst aan die is opgesteld door C. Strecker,³⁴⁰ aan de hand waarvan wordt aangetoond hoe passages uit het Nieuwe Testament en ritueel met elkaar verbonden kunnen zijn:

1. Een tekst kan instructies bevatten voor het uitvoeren van een rite, zoals “Doe dit ter herinnering aan mij” (1 Kor 11:24; zie ook Hand 10:48).
2. Een tekst gaat over de uitvoering van een rite. Voorbeelden zijn Jezus’ doop (Mc 1:9-11), het verhaal van het avondmaal (Mc 14:22-25) en de aanwijzing van leiders in de gemeente (Hand 6:1-6).
3. Een tekst gaat over de betekenis, functie of implementatie van een rite. In de synoptische evangeliën komt vaak het debat naar voren over de betekenis en waarde van het houden van de sabbat, reiniging en vasten (Mc 2:23-28; 7:1-23).
4. Een tekst is afkomstig uit een rituele context. Confessionele en liturgische formules komen voor in het Nieuwe Testament, zoals in Fil 2:6-11 en Kol 1:15-20.
5. Een tekst heeft zelf een rituele functie, zoals de groeten en zegen aan het einde van de brieven van Paulus (vgl. Fil 4:21-23).
6. Een tekst kan verbonden zijn met een rite, ook al gaat de passage niet per se over een ritueel. In Fil 2:17-18 zinspeelt Paulus bijvoorbeeld op rituele activiteit.³⁴¹

DeMaris is enthousiast over deze lijst, maar merkt op dat een aanvullend theoretische raamwerk nog mist.

Wanneer nu de karakteristieken uit de lijst van Grimes in verband worden gebracht met de oproep tot de groet met de heilige kus, dan kan het volgende worden vastgesteld: Paulus roept viermaal op tot de groet en dus betreft het geen eenmalig oproep. Daarmee voldoet de oproep aan een van de karakteristieken die Grimes noemt: herhaling. Bovendien: Paulus laat viermaal de oproep klinken, waaruit blijkt dat het niet gaat om een spontane ingeving, maar er een patroon in zijn handelen te herkennen is. Bovendien doet Paulus een oproep tot een daadwerkelijke handeling: een kus wordt gegeven met het lichaam, het is een belichaamde actie. Verder is de oproep gericht tot een groep mensen, niet tot een individu. Ook licht Paulus zijn oproep nergens toe, waardoor de indruk ontstaat dat mensen bekend waren met de handeling waartoe hij opriep of het eenvoudig konden begrijpen.

³³⁹ R.E. DeMaris, *The New Testament in its Ritual World*, New York 2008.

³⁴⁰ C. Strecker, *Die liminale Theologie des Paulus*.

³⁴¹ R.E. DeMaris, *The New Testament in its Ritual World*, p. 5-6. Eigen vertaling.

Daarnaast wordt de kus heilig genoemd, zo wordt er een bepaalde duiding aangegeven die het gewone overstijgt.

Verschillende karakteristieken die Grimes met rituele handelingen verbindt, lijken van toepassing te zijn op Paulus' oproep tot de groet met de heilige kus, namelijk: herhaling, een bepaald patroon, een lichamelijke handeling. Daarnaast is de handeling verbonden met collectiviteit en is er sprake van een speciale duiding. Op basis van de karakteristieken die Grimes heeft opgesteld zou de groet met de heilige kus inderdaad als een rituele handeling kunnen worden (aan)geduid.

Door vervolgens het vijfde punt – *een tekst heeft zelf een rituele functie* – van de lijst die Strecker heeft opgesteld erbij te betrekken, kan vastgesteld worden dat de passage in de brieven ook een rituele functie lijkt te hebben. De brieven van Paulus werden immers hardop voorgelezen, en daarbij sprak de voorlezer de groeten en zegen uit in naam van Paulus. Ook zou het eerste punt – *een tekst kan instructies bevatten voor het uitvoeren van een rite* – van de lijst van Strecker van toepassing kunnen zijn, want in 1 Tes 5:26, 1 Kor 16:20, 2 Kor 13:12 en Rom 16:16 worden instructies gegeven voor het uitvoeren van een rite. De imperativus-modus die Paulus in deze groetformules hanteert, kan deze aanname ondersteunen.

Op basis van de karakteristieken die Grimes met een rituele handeling heeft verbonden en de lijst over de samenhang tussen nieuwtestamentische passages en ritueel die Strecker heeft opgesteld, kan gezegd worden dat de groet met de heilige kus een rituele handeling is. Dit is een onderdeel van de basisbetekenis/ "meaning" van de groetkus.

Aantrekkelijk blijft echter ook het standpunt van onderzoekers die een rituele duiding van de groet met de heilige kus afwijzen, hetgeen door W. Klassen als volgt werd verwoord: "The kiss as sacred act helped Paul and his colleagues in the early church to keep Christianity from degenerating into an abstraction and also into a ritual and over some centuries 'maintained the unity of the church'. For it is difficult to ritualize a kiss."³⁴²

Hoe geïnstitutionaliseerd deze rituele handeling geweest zal zijn in de Paulijnse gemeenten, is een kwestie die zich in het verlengde van het bovenstaande aandient.³⁴³ Zoals al eerder opgemerkt is, doet Paulus vier

³⁴² W. Klassen, "The sacred kiss in the New Testament", p. 135.

³⁴³ Vgl. M.Y. MacDonald, *The Pauline Churches. A socio-historical study of institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline writings*, Cambridge 1988, p. 71, die opmerkt: "Ritual in the Pauline sect is a combination of the spontaneous and the customary. However, even the most spontaneous sacred acts are given a framework within the ritual context. Moreover, as institutionalization progresses and the body of tradition

keer een oproep tot de kus zonder die van enige toelichting te voorzien, zodat de indruk ontstaat dat men enigszins bekend moet zijn geweest met deze handeling, want anders zou de oproep vervreemding hebben opgeroepen, wat zeker niet het doel lijkt.³⁴⁴ Daarnaast spoort Paulus door zijn gebruik van de imperativus aan tot de handeling, wat de indruk wekt dat enige aanmoediging nodig was. Op het moment dat de brieven van Paulus meer en meer gingen circuleren, zal in de gemeenten de praktijk van de groet met de heilige kus waarschijnlijk geïntensiveerd zijn, omdat de oproep onderdeel van deze brieven uitmaakte. Maar ook in de eerste gemeenten waarvoor Paulus schreef zal de handeling gepraktiseerd zijn, zowel bij het lezen van de brieven, als naar alle waarschijnlijkheid ook op andere momenten dat de heiligen elkaar ontmoetten, omdat het immers een teken was van de gemeenschap die zij samen vormden.

increases, we can expect that there will be less room for spontaneous acts in the Pauline communities.”

³⁴⁴ Ook in 1 Petr 5:14 wordt de oproep als bekend verondersteld, aangezien ook hier geen toelichting wordt gegeven.

2.6 Integratieve samenvatting

In dit hoofdstuk is naar voren gekomen en onderbouwd dat een kus in veel verschillende settings kon worden gegeven of uitgewisseld en ook diverse betekenissen kon hebben in de leefwereld waarin Paulus zijn oproep tot de groet met de heilige kus deed.³⁴⁵ Ook de groet met de heilige kus waartoe Paulus oproept, had niet slechts één betekenis, maar kan op meerdere manieren worden geduid. Die verschillende betekenissen stonden centraal in dit hoofdstuk. Maar, een kus die door een persoon gegeven wordt, is wel één kus en daarom zullen de vijf betekenissen die in dit hoofdstuk besproken zijn nu met elkaar in verbinding worden gebracht.

Paulus heeft in zijn brieven mensen in de gemeenten willen aansporen om elkaar te groeten met de heilige kus. Hij is zelf afwezig, maar in “elkaar” klinkt ook zijn persoonlijke groet als het ware in de oproep mee. Nergens legt Paulus zijn oproep tot een groet met de heilige kus uit, waardoor het lijkt dat hij ervan uit kon gaan dat mensen zonder meer wisten wat hij bedoelde. Het gegeven dat hij de geadresseerden aanspoort om deze groet uit te wisselen, lijkt er echter op te wijzen dat er niettemin aanmoediging nodig was. Ook kon geconstateerd worden dat de groet met de heilige kus overeenkomsten vertoont met het gebaar van προσκύνησις, hetgeen impliceert dat deze groet met eerbied verbonden is.

Verder werd duidelijk dat de oproep als onderdeel van de briefafsluiting ook de functie vervult van recapitulatie van het thema “heiligheid” dat voor Paulus van groot belang is (betekenis/ “meaning”). In de brieven waarin de oproep tot de groet met de heilige kus voorkomt refereert Paulus namelijk frequent aan heiligheid. Hij duidt niet alleen de kus als heilig, maar ook de wet, de Schrift en gelovigen. Zo noemt hij de geadresseerden “heiligen” en spoort ze aan tot het leven in heiliging, zoals God dat wil. Voor Paulus is het geheiligd zijn in Christus zeer belangrijk voor de identiteit van de gelovigen. Hij verbindt hiermee dan ook praktische zaken. Zo worden verschillende misstanden in de gemeenten besproken en verbonden met hoe “heiligen” dienen te leven. Wanneer hij nu de geadresseerden aan het einde van vier brieven oproept om elkaar te groeten met een heilige kus klinken alle facetten van heiligheid die hij in deze brieven besproken heeft mee

³⁴⁵ Ook Penn wijst op de meervoudige betekenis van een kus in zijn conclusie, *Kissing Christians*, p. 121: “Whereas many previous scholars have argued that the kiss had a central meaning and have despaired over its digression from an initially pristine state, I argue that, like all symbols, the kiss was always multivalent.” Penn gaat echter, zoals eerder vermeld, in zijn boek niet specifiek in op de betekenissen van de groet met de heilige kus waartoe Paulus oproept.

(betekenis/ “meaning”). De daadwerkelijke uitwisseling van een dergelijke kus helpt bovendien om deze visie op heiligheid gestalte te geven in de werkelijkheid (belang/ “significance”).

Ook werd de groet met de heilige kus geduid als een rituele handeling. Wellicht heeft Paulus een ritueel karakter aan deze handeling versterkt door ertoe op te roepen in zijn brieven. Hij schiep daarmee een nieuwe context waarbinnen de kus in de toekomst herhaaldelijk zou kunnen worden uitgewisseld: namelijk bij het voorlezen van de brief.³⁴⁶

De oproep tot de groet met de heilige kus moet ook worden gehouden en verstaan tegen de achtergrond van Paulus’ frequente gebruik van familiemetaforiek. Hij noemt de gemeenteleden broeders en zusters, duidt een gelovige aan als moeder, en refereert aan zichzelf als een vader voor de gemeenteleden. Paulus ziet de gemeenten als religieus geherdefinieerde familie: een familie van heiligen die elkaar begroeten met een heilige kus (betekenis/ “meaning”). Daarbij is de vraag gesteld hoe exclusief deze familie van heiligen geweest kan zijn. 1 Kor 7:12-14 lijkt aan te geven dat mensen die formeel niet tot de gemeenschap behoorden maar een sterke verbinding hadden met een gemeentelid niet uitgesloten waren van heiligheid. 1 Kor 6 geeft aan dat heiligheid echter absoluut niet met iedereen kon worden gedeeld. Uit de brieven van Paulus valt niet op te maken of het in zijn tijd al zo duidelijk was wie precies tot de gemeenschap behoorde en wie niet. Zo is evenmin helder of de groet met de heilige kus alleen is voorbehouden aan gemeenteleden of ook aan hen die op de een of andere wijze aan de gemeente gelieerd waren.

Verschillende signalen wijzen erop dat er ook hiërarchische aspecten kleefden aan het gebruik van een kus in Paulus’ tijd. Diverse passages van pagane auteurs leggen een verband tussen kussen en afhankelijkheidsrelaties bloot. Omdat in Paulus’ brieven ook aanwijzingen te vinden zijn voor bepaalde hiërarchische verhoudingen lijkt ook de groet met de heilige kus vanuit een hiërarchisch perspectief te moeten worden geduid. Paulus heeft wellicht in onderscheid tot een “do ut des” functie van de kus onder pagane tijdgenoten een contra betekenis aan de kus gegeven binnen zijn gemeenschappen: namelijk een kus die uitgewisseld werd tussen mensen met een verschillende status, in verbondenheid en niet omdat men er iets voor terugverwachtte, een kus die in gelijkwaardigheid kon worden uitgewisseld tussen mensen die buiten de gemeente niet allen dezelfde sociale status bezaten (betekenis/ “meaning”). Wellicht hebben een versterkt

³⁴⁶ Dit zal echter niet, zoals eerder vermeld, de enige context zijn waarin een groet met de heilige kus aan elkaar gegeven werd.

ritueel karakter, de theologische kwalificatie heiligheid die Paulus aan de kus verbond, de identiteit als een instrument dat het onderdeel uitmaken van een religieuze familie symboliseerde, het mogelijk gemaakt dat mensen met verschillende achtergronden in de samenleving elkaar konden en mochten kussen (belang/ “significance”).

De vijf betekenissen samen maken de groet met de heilige kus tot wat deze is: een kus die afstand tussen personen die van elkaar verwijderd zijn, kan overbruggen; een kus die het mensen die samen een geestelijke familie proberen te vormen praktisch mogelijk maakt om uiting te geven aan dit verband; een kus waartoe door een soort formuleachtige wijze wordt opgeroepen zodat deze kus een ritueel karakter krijgt en zich extra onderscheidt van andere bij mensen bekende kussen (zoals kussen binnen de natuurlijke familie); een kus die bovendien heilig (en heiligheid betekent volgens Paulus “toebehorend aan God”) genoemd wordt en zich mede door dit adjectief onderscheidt van contemporaine kussen; een kus, ten slotte, die een tegenhanger probeert te zijn van kussen die men geeft uit persoonlijk winstbejag. Zo is duidelijk geworden dat de groet met de heilige kus niet kan worden gevangen in één enkele betekenis, maar meerdere betekenissen heeft, die onderling met elkaar verbonden zijn. De oproep tot de groet met de heilige kus beslaat maar een enkel zinnetje in vier van Paulus’ brieven, maar deze zin heeft een betekenis die zijn beperkte omvang ver overstijgt.

HOOFDSTUK 3

EEN KUS VAN GOD, EEN KUS VAN CHRISTUS EN EEN KUS VAN PAULUS; HET MOGELIJKE VERBAND TUSSEN HET SCHENKEN VAN GEEST EN KUSSEN.

3.0 Introductie

In dit hoofdstuk wordt een wetenschappelijke theorie aangaande de oorsprong van de heilige kus, die al enige decennia in nieuwtestamentisch onderzoek opgeld doet, uitgebreid voor het voetlicht gebracht. Deze theorie behelst dat Christus in Jn 20:22¹ de Geest aan de leerlingen schenkt door middel van een kus, en dat “deze kus van Jezus” vervolgens op de een of andere manier Paulus heeft geïnspireerd tot zijn oproep: Groet elkaar/alle broeders (en zusters) met de heilige kus. Hoewel de betreffende passages er op het eerste gezicht niet direct aanleiding toe geven – zo is het vocabulaire in de genoemde passages niet hetzelfde – wordt in secundaire literatuur over een mogelijke relatie tussen Jn 20:22 en de nieuwtestamentische passages waarin Paulus oproept tot een groet met de heilige kus regelmatig gespeculeerd. Vaak echter wordt, met name in de literatuur over de groet met de heilige kus, een eventueel verband tussen deze teksten slechts gesignaleerd maar niet verder onderzocht noch uitgewerkt. De vraag of deze verbinding in de tijd dat Paulus leefde kon worden gemaakt, blijft bijvoorbeeld onbeantwoord. In dit hoofdstuk wordt een mogelijke relatie tussen Jn 20:22 en de Paulijnse kuspassages nader onderzocht. Daartoe zullen eerst de visies van verschillende onderzoekers voor het voetlicht gebracht worden. Vervolgens wordt getoetst of de verbinding tussen de genoemde passages in de tijd van Paulus waarschijnlijk geacht kan worden, dan wel alleen voeding geeft aan een interessante maar niet door bronnen ondersteunde theorie.

¹ καὶ τοῦτο εἰπὼν ἐνεφύσησεν καὶ λέγει αὐτοῖς: λάβετε πνεῦμα ἅγιον· Na deze dingen gezegd te hebben blies hij en zei tegen hen: “Ontvang de heilige Geest.”

3.1 Een kus van Christus zelf?

Voorstanders van een verband tussen Jn 20:22 en de Paulijnse kuspisodes

Een belangrijke vertegenwoordiger van de theorie dat Jn 20:22 en de passages waarin opgeroepen wordt tot een groet met de heilige kus aan elkaar gerelateerd zijn, is S. Benko. Hij betoogt in zijn *Pagan Rome and The Early Christians* (1984, 1986²):

The early Christians probably derived the practice of the holy kiss from the life and ministry of Jesus. Indeed there is a passage in Joh 20:21-23 that may have been the origin of the holy kiss.²

Naar aanleiding van de passage waarin Christus door op de discipelen te ademen de heilige Geest aan hen gaf, vraagt Benko zich af op welke manier Christus dit deed. Het meest voor de hand liggende antwoord is volgens Benko dat Jezus de leerlingen kuste.³ Benko veronderstelt dat een vroeg animistisch geloof een kus verbond met de uitwisseling van geest (of levensadem) en dat de passage in het Johannesevangelie deze visie wellicht weerspiegelt. Benko concludeert ten aanzien van dit punt:

At any rate the practice of the holy kiss in the early church involved communication with the Holy Spirit (pneuma-breath), and it may have been based on the kiss of Jesus mentioned in John.⁴

Benko relateert nog een andere passage aan zijn theorie, namelijk Lc 1:26-38 waarin de engel Gabriël aan Maria vertelt dat zij door de heilige Geest zwanger zal raken. Veel onderzoekers denken dat de heilige Geest in Maria werd gestort (“*is infused into...*”) op het moment van Maria’s uitspraak: “Laat met mij gebeuren wat u hebt gezegd”, aldus Benko. Opnieuw vraagt hij zich af hoe dit dan heeft plaatsgevonden en concludeert nu: “Again, we lack information, but it would be logical to conjecture that it is in the form of a kiss by the angel, in the same way that Gen. 2:7 could be interpreted as referring to a divine kiss.”⁵

² S. Benko, *Pagan Rome and The Early Christians*, p. 82.

³ S. Benko, *Pagan Rome and The Early Christians*, p. 82: “Although we have no information on this particular point, the answer that comes most readily to mind is that Jesus kissed the disciples.”

⁴ S. Benko, *Pagan Rome and The Early Christians*, p. 82.

⁵ S. Benko, *Pagan Rome and The Early Christians*, p. 83.

Benko's verhandeling over de relatie tussen de passages waarin Paulus oproept tot de heilige kus en Jn 20:22 waarin Christus zijn discipelen de heilige Geest geeft ("... based on the kiss of Jesus mentioned in John"⁶) roept allerlei vragen op die hij echter onbeantwoord laat. Naast de simpele observatie dat er geen kus genoemd wordt in de passage in het twintigste hoofdstuk van Johannes,⁷ dient zich de vraag aan naar het verband tussen de passage in Johannes en de Paulijnse passages. Kende Paulus het evangelie van Johannes? Moet er dan een zeer vroege datering van dit evangelie worden overwogen? Of veronderstelde Benko misschien dat Paulus bekend was met een bepaalde mondelinge traditie die later een plaats kreeg binnen het evangelie volgens Johannes? Zoals gezegd, deze vragen worden door Benko niet beantwoord.

Benko staat overigens niet alleen in zijn theorie rond de relatie tussen Jn 20:22 en de Paulijnse passages, L. Edward Phillips deelt zijn visie. Onder verwijzing naar Benko stelt ook Phillips dat hoewel in het evangelie volgens Johannes geen kus wordt vermeld, Jezus' gave van de heilige Geest aan zijn leerlingen door middel van adem mogelijk een kus betreft,⁸ zoals ook Augustinus, aldus Phillips, dit beeld in een van zijn preken suggereert.⁹ Hoewel er geen enkele eerdere patristische voorstelling bestaat van het ademen van Jezus als een kus en dit dus geen gangbare interpretatie kan zijn geweest,¹⁰ is Phillips van mening dat: "the story itself remains highly suggestive of a kiss; indeed, much more suggestive than typical exegetical treatments allow."¹¹

Phillips is geïntrigeerd door dit beeld en verdiept zich verder in de exegese van Jn 20:22. Hij concentreert zich daarbij op het Grieks van Jn 20:22, waarin een nieuwtestamenteisch hapax legomenon voorkomt, namelijk ἐνεφύσησεν (derde persoon enkelvoud aoristus indicativus van ἐμφυσάω); een hapax die moeilijk te vertalen is. In Ez 21:36¹² (LXX;¹³

⁶ S. Benko, *Pagan Rome and The Early Christians*, p. 82.

⁷ En zoals al eerder opgemerkt helemaal geen kus of kussen genoemd worden in het evangelie volgens Johannes.

⁸ L. Edward Phillips, *The Ritual Kiss in Early Christian Worship*, p. 13.

⁹ L. Edward Phillips, *The Ritual Kiss in Early Christian Worship*, p. 13. Ik kom later op de passage van "Augustinus" terug, wat een passage van Caesarius blijkt te zijn.

¹⁰ L. Edward Phillips, *The Ritual Kiss in Early Christian Worship*, p. 13.

¹¹ L. Edward Phillips, *The Ritual Kiss in Early Christian Worship*, p. 13.

¹² L. Edward Phillips, *The Ritual Kiss in Early Christian Worship*, p. 13, noemt Ez 21:31.

Hoewel ik dezelfde passage bedoel, verwijs ik naar Ez 21:36, omdat in zowel de MT als LXX dit vers als 36 genummerd wordt. De onduidelijkheid ontstaat, omdat vertalingen van de grondtekst een verschillende nummering hanteren.

21:36 MT) en 1 Clemens 39:6,¹⁴ worden weliswaar ook vormen van dit werkwoord gebruikt en vertaald met “ademt op/over” (“breath upon”), maar, zo stelt Phillips, wanneer een object in de accusativus bij ἐμφυσάω wordt genomen, kan er vertaald worden met “hij blies in...”, zoals in een fluit wordt geblazen. Dit is dan ook volgens Phillips de vertaling van Gen 2:7 LXX¹⁵ die de voorkeur verdient, omdat daar inderdaad een vorm van het werkwoord ἐμφυσάω gebruikt wordt met een duidelijk object.¹⁶ In Jn 20:22 lijkt ἐνεφύσησεν geen object te hebben, maar lijkt αὐτοῖς een soort dubbelrol te vervullen: niet alleen als object bij λέγει, maar ook bij ἐνεφύσησεν:

The *autois* which is the object of *legei* appears to do double duty supplying an inferred object for *enephusesen*. The Nestle-Aland text is content to allow this ambiguity to stand as it does in the majority of the surviving manuscripts, which may imply that “breathed upon” is the correct translation.¹⁷

Toch problematiseert Phillips ook deze aanname en baseert zich daarbij op de parallel die kerkvaders sinds de vierde eeuw van de jaartelling zagen tussen Jn 20:22 en Gen 2:7.¹⁸ In de laatste passage betekent het werkwoord duidelijk “ademde in”, aldus Phillips. Bovendien voegen zowel de Sahidische als Bohairische versies van Johannes “in hun gezicht” toe, wat Phillips doet vermoeden en opmerken: “It is possible that a version of the Greek text of John existed which used this phrase, but that is not particularly

¹³ Ez 21:36 LXX: καὶ ἐκγεῶ ἐπὶ σὲ ὀργὴν μου, ἐν πυρὶ ὀργῆς μου ἐμφυσήσω ἐπὶ σὲ καὶ παραδώσω σε εἰς χεῖρας ἀνδρῶν βαρβάρων τεκταινόντων διαφθοράν: En ik giet mijn drift op jou uit, ik zal met het vuur van mijn woede op jou blazen en ik zal jou uitleveren in de handen van barbaarse mannen die vernietiging bewerken.

¹⁴ ἐνεφύσησεν αὐτοῖς, καὶ ἐτελεύτησαν παρὰ τὸ μὴ ἔχειν αὐτοὺς σοφίαν. Hij [God, RV] blies op (in) hen en zij stierven door gebrek aan wijsheid. Eigen vertaling. Het Grieks en een Engelse vertaling daarvan in *The Apostolic Fathers*, vol. 1, (LCL 24), vertaald door B.D. Ehrman, Cambridge/Londen 2005, p. 104-105.

¹⁵ καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν. A. Rahlfs, R. Hanhart (eds.), *Septuaginta*, p. 3. En God vormde de mens uit stof van de aarde en hij blies in zijn gezicht adem van leven en zo werd de mens tot een levende ziel.

¹⁶ L. Edward Phillips, *The Ritual Kiss in Early Christian Worship*, p. 13.

¹⁷ L. Edward Phillips, *The Ritual Kiss in Early Christian Worship*, p. 13.

¹⁸ L. Edward Phillips, *The Ritual Kiss in Early Christian Worship*, p. 13, noemt het volgende voorbeeld: “John Chrysostom, in one sermon, actually borrows from Genesis 2:7 in his quotation of John 20:22: *Kai palin en tois Euaggeliois ho Christos proskalesamenos tous mathetas, enephusesen eis ton proponen auton; Labete Pneuma hagion.*”

important.”¹⁹ Wat wel van belang is, aldus Phillips, is dat in de vierde eeuw de passage in Jn 20:22 geduid werd als “ademde in” in plaats van per definitie “ademde op”.²⁰

Na een thematische verbinding te hebben gelegd met Jn 7:37-39, waar Jezus ook refereert aan de gave van de Geest maar dit koppelt aan het beeld van drinken, besluit Phillips met de opmerking:

If the Holy Spirit is for John the powerful, holy breath of Jesus, then perhaps John 20.22 functions as a sort of ‘institution narrative’ for what Paul calls ‘holy kiss’.²¹

Phillips vraagt zich dus af of Jn 20:22 mogelijk heeft gediend als een instellingsverhaal voor de groet met de heilige kus waartoe Paulus oproept. Helaas maakt ook hij niet inzichtelijk hoe hij zich Paulus’ mogelijke afhankelijkheid van deze passage voorstelt. Dat betekent dat dezelfde vragen die gesteld konden worden naar aanleiding van Benko’s visie ook gelden ten aanzien van de interpretatie van Phillips.

Zowel Benko als Phillips zijn op een bepaalde manier beïnvloed door de visie van N.J. Perella.²² Hij bracht de uitleg van de kerkvader Augustinus van Jn 20:22 naar voren. Volgens Augustinus, aldus Perella, plaatste Christus op de een of andere wijze zijn mond op die van de discipelen om de Geest aan hen over te dragen.²³ Deze specifieke passage is te vinden bij Caesarius (ca. 470-542) die bijzonder onder de indruk was van de preken van Augustinus.²⁴ Het materiaal van de kerkvader dat hij tot zijn

¹⁹ L. Edward Phillips, *The Ritual Kiss in Early Christian Worship*, p. 13. Deze versies lijken beïnvloed te zijn door Gen 2:7 LXX. Daarnaast is er sprake van een langere en eenvoudiger lezing. Dit alles wijst erop dat het secundaire lezingen zijn. C. Tischendorf biedt een overzicht van getuigen die iets toevoegen aan ἐνεπύσησεν: “D syr^{sch} et hr^{hr} arm aeth add αὐτοῖς (d in eos), sah cop in eorum faciem”, in *Novum Testamentum Graece*, Editio Octava Critica Maior, vol. 1, Leipzig 1872, p. 955-956.

²⁰ L. Edward Phillips, *The Ritual Kiss in Early Christian Worship*, p. 13.

²¹ L. Edward Phillips, *The Ritual Kiss in Early Christian Worship*, p. 14.

²² N.J. Perella, *The Kiss Sacred and Profane*.

²³ “Os enim quodam modo super os posuit, quando insufflando Spiritum dedit.” *De Elisaio*, II, Sermones suppositivos PL 39, 1830, zie N.J. Perella, *The Kiss Sacred and Profane*, p. 276 n. 15.

²⁴ Perella, Benko en Phillips vermelden dit niet. Dat deze passage gevonden wordt bij Caesarius wordt wel duidelijk genoemd door Y. Carré, *Le baiser sur la bouche au Moyen Age: rites, symboles, mentalités, à travers les textes et les images, XI-XV siècle*, Parijs 1992, p. 33-34. Zie voor het betreffende gedeelte in preek 128 van Caesarius, G. Morin

beschikking had, verdeelde hij in kleinere stukken die hij van een eigen begin en einde voorzag of herschikte. De preken werden vervolgens opgeslagen zodat anderen ervan gebruik konden maken.²⁵ Deze prekenverzamelingen uit de omgeving van Arles vormen een van de drie groepen waarin preken van Augustinus kunnen worden gevonden.²⁶ Bij de verzamelingen uit Arles moet altijd de vraag gesteld worden wat echt van Augustinus zelf afkomstig is en wat niet. De genoemde passage werd lange tijd toegeschreven aan Augustinus: “Ce texte, longtemps attribué à saint Augustin...”, maar is van de hand van Caesarius: “Le baiser – ou plutôt le bouche à bouche –, devient, avec saint Césaire d’Arles (470-542), l’image de la transmission de l’Esprit-Saint.”²⁷

Tegenstanders van een verband tussen Jn 20:22 en de Paulijnse kussages

Naast voorstanders van de theorie dat Jn 20:22 iets te maken heeft met de groet met de heilige kus waartoe Paulus oproept, zijn er ook onderzoekers die deze aanname afwijzen, waaronder K. Thraede en M.P. Penn. M.P. Penn merkt op dat

The few scholarly works that address the kiss in early Christianity also often examine the kiss’s pneumatological significance. Stephen Benko suggests that the origin of the kiss in early Christianity stems from a pneumatic interpretation of John 20:21-23, even though this passage never explicitly mentions kissing.²⁸

(ed.), *Caesarius Arelatensis, Sermones I*, (Corpus Christianorum, Series Latina, CIII), Turnhout 1953, p. 530.

²⁵ A. Augustinus, *Schatkamer van het geloof. Preken over teksten uit het Oude Testament [Sermones de scripturis 1-50]*, ingeleid, vertaald en van aantekeningen voorzien door J. van Neer, M. Schrama o.s.a. en A. Tigchelaar, Budel 2013, p. 25.

²⁶ De andere twee groepen zijn de antieke verzamelingen die teruggaan op teksten uit de tijd van Augustinus zelf genoteerd door (snel)schrijvers en middeleeuwse verzamelingen. A. Augustinus, *Schatkamer van het geloof*, p. 24-25.

²⁷ Y. Carré, *Le baiser sur la bouche au Moyen Age*, p. 33. In zowel de editie van G. Morin (ed.), *Caesarius Arelatensis, Sermones I*, p. 530, als *Saint Caesarius of Arles. Sermons I*, (the Fathers of the Church), Washington 1985, wordt preek 128 opgevat als een preek die hoort bij de categorie preken: “that are almost wholly the work of Caesarius...”, *Saint Caesarius of Arles. Sermons I*, p. xxv.

²⁸ M.P. Penn, *Kissing Christians*, p. 39.

Penn merkt terecht op dat vaak gerefereerd wordt aan de mogelijke pneumatologische betekenis van de kus, maar hij signaleert niet hoe weinig gedetailleerd deze studies op dit thema ingaan. Hij onderscheidt zijn eigen onderzoek duidelijk van de voorgaande studies, die volgens hem vooral de vraag centraal stelden of de pneumatologische betekenis de oorspronkelijke, voornaamste of correcte betekenis van de kus was. Penn onderzoekt hoe vroegchristelijke auteurs pneumatische interpretaties van de kus inzetten. Hij geeft aan hoe christelijke leiders dit pneumatische aspect gebruikten om de rituele kus te construeren tot een middel dat diende om de zielen van gemeenteleden te mengen, om de geest van Christus onder gemeenteleden uit te wisselen, een middel om de solidariteit binnen de christelijke gemeente tot uitdrukking te brengen, en om de mythische tijd van originele eenheid te herbeleven, waaronder Penn de gemeenschap van Jezus' leerlingen verstaat.²⁹ Penn lijkt een verband tussen Jn 20:22 en de passages waarin Paulus oproept tot een groet met de heilige kus af te wijzen. Hij stipt het slechts terloops aan in de hierboven weergegeven reactie op Benko.

K. Thraede reageert kort en bondig op de hierboven beschreven theorieën, waaronder die van Benko:

Der Versuch, als Ableger einer Theorie der Hauchseele aus biblischen Texten, die dem Hauch (Gottes oder Jesu) Wirkung zuschreiben, einen K. herauszulesen (Stählin 124 zu Gen. 2,7; Benko 79/102), war kaum überzeugend.³⁰

Deze conclusie beargumenteert Thraede niet terwijl een inhoudelijke bespreking wel wenselijk is omdat elementen van deze theorieën steeds terugkeren in de discussies rond de betekenis van kussen binnen het vroege christendom, zowel wanneer het gaat over de betekenis van de groet met de heilige kus waartoe Paulus oproept, als wanneer het gaat om een kus die genoemd wordt in andere geschriften. Zoals de volgende passages, uit respectievelijk C. Burchards "Joseph and Aseneth",³¹

²⁹ M.P. Penn, *Kissing Christians*, p. 39. Zie ook, p. 122. Zoals al eerder opgemerkt maakt Penn ook op deze plaats niet helder op welke tijd (en daarnaast ook niet op welk geografisch gebied) hij ingaat; zijn onderzoek omvat de eerste tot en met de vijfde eeuw na Christus.

³⁰ K. Thraede, "Kuss", p. 555.

³¹ C. Burchard, "Joseph and Aseneth", p. 233 n. m, en zie ook hoofdstuk 2 over de kussen die worden genoemd in *Jozef en Aseneth* 19:11.

en A.D. DeConicks “The True Mysteries: Sacramentalism in The *Gospel of Philip*”,³² illustreren:

That life, soul, spirit, or the like can be transferred or exchanged (or taken away, for that matter) by a kiss is a very old idea underlying many kinds of human behavior and ritual, and expressed in a host of texts, both religious and profane (e.g. Gen. 2: 7; Joh. 20: 22; OdesSol 28: 6f; Xenophon of Ephesus 1.9.6.); in the way of ritual, cf. e.g. the “holy kiss” of the early Church 1 Cor. 16: 20, etc., and the Valentinian “Sacrament of the Bridal Chamber” in GPhil...³³

The idea that life or the spirit could be transferred or exchanged by a kiss is a very old idea and probably underlies this particular behavior and interpretation.³⁴

³² A.D. DeConick, “The True Mysteries. Sacramentalism in The *Gospel of Philip*”, in *Vigiliae Christianae* 55 (2001), p. 249, refereert aan twee paragrafen in *het Evangelie van Filippus* waarin kussen een rol spelen: § 31 en § 55 (twee manieren van nummering, de ene in paragrafen, de andere door middel van de pagina’s van het handschrift, worden naast elkaar gehanteerd. Zo wordt de eerste passage genoemd op de pagina’s 58 en 59 van het handschrift en de tweede passage op de pagina’s 63 en 64.). Paragraaf 31: “[...] via de mond [...] als het woord vandaar was uitgegaan,/ zou het gevoed worden via de mond en volkomen worden. Want de volkomenen worden zwanger en baren door een kus. Om die reden kussen ook wij elkaar. We worden zwanger door de genade die wij onder elkaar hebben.” Paragraaf 55: “De Sofia die ‘de onvruchtbare’ wordt genoemd, is de moeder [van de] engelen. En de metgezellin van de [Heer] is Maria Magdalena. [Christus hield] meer van Maria dan van [alle] leerlingen. Hij kuste haar dikwijls op haar [mond]. De andere [leerlingen/...] en zeiden tegen hem: ‘Waarom houdt u meer van haar dan van ons allemaal?’ De Verlosser antwoordde hun met de woorden: ‘Waarom houd ik niet van jullie zoals van haar?’” G.P. Luttikhuisen, *Gnostische Geschriften I. Het Evangelie naar Maria, Het Evangelie naar Filippus en de Brief van Petrus aan Filippus*, Kampen 1988², p. 87 en p. 91. Zie ook M. Lee Turner, *The Gospel according to Philip. The Source and Coherence of an Early Christian Collection*, Leiden/New York/Keulen 1996; H-M. Schenke, *Das Philippus-Evangelium, (Nag-Hammadi-Codex II, 3), neu herausgegeben, übersetzt und erklärt von Hans-Martin Schenke*, Berlijn 1997; W.W. Isenberg, “The Gospel according to Philip”, in J.M. Robinson (ed.), *The Coptic Gnostic Library*, vol. 2 (NHS 20), Leiden/Boston/Keulen 2000, p. 157 en 167-169.

³³ C. Burchard, “Joseph and Aseneth”, p. 233 n. m.

³⁴ A.D. DeConick naar aanleiding van kussen die genoemd worden in *het Evangelie van Filippus*, zie n. 32. In een verwijzing voegt ze toe: “Cf. Gen. 2: 7; Jn 20: 22; 1 Cor. 16: 20; OdesSol 28: 6-7; Xenophon of Ephesus 1.9.6. See I. Löw, “Der Kuss”, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 65(1921) 253-276, 323-349; K. Thraede, “Ursprünge und Formen des ‘Heiligen Kusses’ in frühen Christentum”, *JAC* 11-12 1968-1969 124-180, G. Stählin, “φιλέω etc.”, *TDNT* 9, 113-171.” A.D. DeConick, “The True Mysteries. Sacramentalism in The *Gospel of Philip*”, p. 249. De opmerking van DeConick vertoont opvallende overeenkomsten met die van Burchard.

Uit de visies van de auteurs die in deze paragraaf werden besproken, kan worden afgeleid dat bij deze vraagstelling sprake is van een methodische kwestie: Aan de ene kant wijzen onderzoekers de verbinding tussen Jn 20:22 en de Paulijnse kuspisodes af omdat er geen kus genoemd wordt in de passage in het evangelie volgens Johannes. Aan de andere kant zien anderen, met verwijzing naar religiehistorische parallellen, in Jn 20:22 *het beeld* van een kus duidelijk naar voren komen: "...the story itself remains highly suggestive of a kiss..."³⁵

Recapitulatie

In het voorafgaande is aangetoond dat er zowel voor- als tegenstanders bestaan van de theorie dat er op de een of andere wijze een verband is tussen Jn 20:22 en de passages waarin Paulus oproept tot een groet met de heilige kus. Ook werd duidelijk dat deze theorie, voorzover ik heb kunnen constateren, in secundaire literatuur niet voldoende gedetailleerd is uitgewerkt. Daarnaast bleek dat er bij deze vraagstelling sprake is van een methodische kwestie. Sommige specialisten wijzen een verbinding tussen de Paulijnse kuspisodes en Jn 20:22 af op grond van de constatering dat in Jn 20:22 geen kus genoemd wordt, terwijl anderen de opvatting verdedigen dat Jn 20:22 de interpretatie van een kus verlangt.

In de komende paragrafen zal een mogelijke verband tussen Jn 20:22 en de Paulijnse passages die oproepen tot een groet met de heilige kus uitgebreid worden onderzocht. Daarnaast zal gereflecteerd worden op de methodische kwestie rond deze vraagstelling.

³⁵ L. Edward Phillips, *The Ritual Kiss in Early Christian Worship*, p. 13. Eerder aan gerefereerd, zie p. 152.

3.2 Jn 20:22 en het evangelie volgens Johannes

Het evangelie volgens Johannes

Het evangelie volgens Johannes wijkt wat betreft de inhoud significant af van de andere evangeliën binnen het Nieuwe Testament. Dit geldt met name voor het gebruikte vocabulaire, voor de stijl waarin het evangelie is geschreven, voor de opbouw,³⁶ en het beeld dat van Jezus wordt geschetst. Zo staat de pre-existentie van Jezus vanaf het begin van het evangelie op de voorgrond. Jezus' unieke relatie met de Vader, met God, lijkt een nog prominentere plaats in te nemen dan in de synoptische evangeliën (zie bijvoorbeeld Jn 14). L.W. Hurtado vat Jezus' nabijheid tot God als volgt samen:

Jesus is distinguished from “the Father,” and yet GJohn (= evangelie volgens Johannes, RV) also clearly affirms Jesus' divinity and his unique association with “the Father.”³⁷

Hurtado tekent hier overigens uitdrukkelijk bij aan dat de evangelist de God van het Oude Testament niet door Jezus vervangt: “Instead, there is this amazing linkage and extension to Jesus of Old Testament ways of referring to God.”³⁸ Dit laatste punt is interessant, omdat in Jn 20:22 ook een beeld van God dat bekend is uit het Oude Testament op Jezus en zijn context lijkt te worden toegepast: namelijk het beeld van de gever van leven.³⁹

De wetenschappelijke consensus is dat voor de datering van het evangelie volgens Johannes aan het einde van de eerste eeuw na Christus (90-100) moet worden gedacht.⁴⁰ Dit geldt ook voor de visie dat dit evangelie in de huidige vorm een product is van een redactioneel proces en er derhalve

³⁶ L.W. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Michigan 2003, p. 355.

³⁷ L.W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, p. 369.

³⁸ L.W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, p. 379.

³⁹ Op dit beeld kom ik later in dit hoofdstuk terug.

⁴⁰ Bijvoorbeeld R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 1, (The Anchor Bible), Garden City NY 1966, p. lxxx-lxxxvi. Er zijn enkele onderzoekers die het evangelie in de jaren 60 van de eerste eeuw dateren, verwijzingen naar deze visies in R. Roukema, *Jezus, de gnosis en het dogma*, Zoetermeer 2007, p. 60.

rekening mee gehouden moet worden dat het evangelie volgens Johannes ouder materiaal bevat.⁴¹

R.E. Brown, die uitvoerig stilstaat bij de kwesties rond het ontstaansproces van het evangelie volgens Johannes, onderscheidt verschillende fasen in de totstandkoming van dit evangelie. Boeiend is zijn opvatting dat de traditie die ten grondslag ligt aan dit evangelie even vroeg gedateerd kan worden als de traditie die als basis heeft gefungeerd voor de synoptische evangeliën:

...certain aspects of the tradition behind the Fourth Gospel were most likely formed before 70, and ... several decades probably elapsed between the formation of this tradition (Stage Two) and the final redaction of the Gospel (end of Stage Three). The traditions that underlie the Synoptic Gospels are usually dated to the period between 40 and 60. Some would wish to date the tradition underlying John later; but, as I have insisted, no overall judgment can be passed that the basic core of pre-Johannine tradition is more developed than pre-Synoptic tradition. In stories and sayings shared by the two traditions, a judgment has to be made in each instance, and sometimes that judgement favors the antiquity of John. Thus, I would be willing to assign the same date to the tradition behind John that is assigned to the Synoptic sources, and to date Stage two of the composition of the Gospel to the period before 70.⁴²

Brown dateert het evangelie volgens Johannes omstreeks 100 na Christus, maar brengt dus daarnaast heel duidelijk naar voren dat dit evangelie materiaal bevat dat zou kunnen stammen uit de periode tussen 40 en 60 na Christus.⁴³ Dat zou dan kunnen betekenen dat Paulus bepaalde tradities, die later werden opgenomen in het vierde evangelie, gekend kan hebben.

P. Anderson betoogt eveneens dat het evangelie volgens Johannes oude traditie bevat, die niet later gedateerd hoeft te worden dan tradities die opgenomen zijn in de synoptische evangeliën. Hij brengt de visie naar voren dat Marcus en Johannes twee perspectieven laten zien op Jezus' leven en de

⁴¹ L.W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, p. 353-354. Zie daarnaast bijvoorbeeld ook R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 1 en J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford 1991.

⁴² R.E. Brown, *An Introduction to the Gospel of John*, edited by F.J. Moloney, New York 2003, p. 211.

⁴³ De visie dat het evangelie volgens Johannes vroege traditie kan bevatten wordt door recente commentaren ondersteund; bijvoorbeeld J. Ramsey Michaels, *The Gospel of John*, (NICNT), Grand Rapids (Michigan)/ Cambridge (U.K.) 2010, p. 38.

implicaties van zijn prediking: “two bi-optic perspectives.”⁴⁴ Dit betekent dat in zijn optiek het evangelie volgens Johannes niet afhankelijk was van het geschreven Marcusevangelie maar ook weer niet geheel onafhankelijk van de inhoud van Marcus. Zijn positie geeft hij als volgt weer: “John’s relation to the Markan tradition appears to have been interfluent in their oral stages, and augmentive, complementary and corrective in their written stages.”⁴⁵ Dat het evangelie volgens Johannes vaak chronologisch als laatste van de canonieke evangeliën wordt beschouwd, resulteert er volgens Anderson regelmatig in dat exegeten de fout maken alles wat in het evangelie volgens Johannes staat als laat te beschouwen.⁴⁶

Hoewel bepaalde elementen van de thesis van Anderson serieuze vragen oproepen, zoals zijn visie dat in het Johannesevangelie bepaalde elementen uit het Marcusevangelie worden gecorrigeerd, maakt Anderson duidelijk dat bestaande paradigma’s – zoals de onderlinge verhouding van de canonieke evangeliën – ter discussie staan. Interessant voor mijn vraagstelling is dat er in toenemende mate ruimte ontstaat om inhoud uit het Johannesevangelie te beschouwen als oude traditie. Dat wil zeggen, traditie die qua ouderdom niet onderdoet voor tradities die opgenomen zijn in de synoptische evangeliën. Hoe de diverse evangeliën zich precies inhoudelijk gezien tot elkaar verhouden, blijft een complex vraagstuk, waarover Anderson opmerkt:

John’s relation to the Synoptic Gospel traditions involved complex sets of relationships, and no monofaceted theory will suffice to account for the multiplicity of evidence and perplexities that present themselves for consideration.⁴⁷

Vanwege de complexiteit van de lokalisering van het vierde evangelie in de geschiedenis van het vroege christendom is het belangrijk om afzonderlijke passages apart te wegen. Daarom zal ik mij nu dan ook specifiek richten op Jn 20:22 en de directe context daarvan.

⁴⁴ P.N. Anderson, *The Fourth Gospel and the Quest for Jesus: Modern Foundations Reconsidered*, Londen 2006.

⁴⁵ P.N. Anderson, *The Fourth Gospel and the Quest for Jesus*, p. 112.

⁴⁶ P.N. Anderson, *The Fourth Gospel and the Quest for Jesus*, p. 84.

⁴⁷ P.N. Anderson, *The Fourth Gospel and the Quest for Jesus*, p. 125.

Johannes 20:22

Jn 20:22 is een vers dat niet aan de aandacht van exegeten is ontsnapt, zodat M.M. Thompson zelfs verzucht: “Much ink has been spilled in an effort to settle the interpretation of this passage in the Gospel of John.”⁴⁸ Maar, zoals Thompson ook constateert, gaat veel interesse voornamelijk uit naar de veronderstelde spanning tussen deze passage en de gave van de Geest in Hand 2. Omdat deze discussie niet relevant is voor mijn vraagstelling ga ik er niet dieper op in en merk slechts op dat ik instem met de visie dat Jn 20:22 en Hand 2 beide een eigen weergave bieden van de gave van de heilige Geest.⁴⁹

Jn 20:22 maakt onderdeel uit van de perikoop Jn 20:19-23, een passage waarin Jezus aan de leerlingen verschijnt na zijn dood:

19. Toen het dan avond was op de eerste dag van de week en de deuren gesloten waren op de plaats waar de leerlingen waren uit angst voor de joden, kwam Jezus en hij stond in hun midden en zei tegen hen: “Vrede zij met jullie.” [εἰρήνη ὑμῖν] 20. En nadat hij dit gezegd had [καὶ τοῦτο εἰπὼν], toonde hij zijn handen en zijn zijde aan hen. En zij verheugden zich toen zij de heer zagen. 21. Toen zei [Jezus] opnieuw tegen hen: “Vrede zij met jullie [εἰρήνη ὑμῖν]. Zoals de vader mij heeft gezonden, zo ook zend ik jullie.” 22. En nadat hij dit gezegd had [καὶ τοῦτο εἰπὼν], blies hij [ἐνεφύσησεν] en zei tegen hen: “Ontvang de heilige Geest [πνεῦμα ἅγιον]. 23. Als jullie iemands zonden vergeven, zijn ze vergeven; vergeven jullie ze niet, dan zijn ze niet vergeven.”

In dit evangelie is het niet de eerste verschijning van Jezus na zijn opstanding. In het twintigste (en ook eenentwintigste) hoofdstuk van het Johannesevangelie staan verschijningen van Jezus aan zijn leerlingen centraal; Jezus toont zich op verschillende momenten aan verschillende volgelingen. In het verhaal verspringt de focus een aantal keren. In het begin van het hoofdstuk (Jn 20:1) ontdekt Maria uit Magdala dat de steen van het graf is weggerold, waarna ze Simon Petrus en de andere leerling van wie Jezus veel hield, ophaalt. De focus verschuift vervolgens geheel naar Petrus

⁴⁸ M.M. Thompson over de passage Jn 20:22-23, M.M. Thompson, “The Breath of Life: John 20:22-23 Once More”, in G. Stanton, B. Longenecker (eds.), *The Holy Spirit and Christian Origins*, Grand Rapids 2004, p. 69.

⁴⁹ Of zoals G. Beasley-Murray, *John*, (WBC), Nashville 1999, p. 382, het mooi verwoordt: “What he [The Fourth Evangelist] wrote concerning the coming of the Spirit was theologically and historically sound, as, I am persuaded, was that written by his brother in the Lord, Luke.”

en de geliefde leerling en Maria is een aantal verzen buiten beeld.⁵⁰ Vanaf vers elf zoomt het verhaal weer in op Maria.⁵¹ Zij ontmoet Jezus en brengt vervolgens de andere leerlingen hiervan op de hoogte. In het negentiende vers begint wederom een nieuwe verhaallijn: de leerlingen zitten angstig bij elkaar, waarbij Jezus in hun midden verschijnt, hen tweemaal vrede wenst en hen op een bijzondere wijze de heilige Geest geeft. In vers 24 komt de focus geheel op een van twaalf leerlingen te liggen, namelijk Tomas, die zoals uit vers 24 blijkt, in de episode die omvat wordt door de verzen 19-23 afwezig was. Jezus verschijnt opnieuw aan de leerlingen en nu dan ook aan Tomas. Het hoofdstuk besluit vervolgens met de concluderende opmerking dat Jezus nog meer wondertekenen aan zijn leerlingen heeft gedaan, die niet zijn opgenomen in het boek. De tekenen die wel zijn opgenomen in het evangelie zijn bedoeld opdat men gelooft dat Jezus de messias en de zoon van God is en dat men door te geloven, leeft in zijn naam.

In 20:19-23 kan vergeleken worden met een aantal passages elders in het Nieuwe Testament. Een verschijning van Jezus na zijn opstanding aan de discipelen komt ook naar voren in Mt 28:18-20, Mc 16:14-18, Lc 24:36-49, Hand 1:4-8 en wordt door Paulus genoemd in 1 Kor 15:5. De uitspraak van Jezus in Jn 20:23 dat de zonden die de leerlingen kwijtschelden, zijn kwijtgescholden en de zonden die ze toerekenen, worden toegerekend, kan worden vergeleken met de uitspraken in Mt 16:19 en 18:18. Wanneer alle

⁵⁰ Ze wordt pas in vers 11 weer genoemd, maar er kan verondersteld worden dat ze impliciet onderdeel uitmaakt van het verhaal zoals dat verteld wordt in de verzen 3-9. Een andere mogelijkheid is om te veronderstellen dat verschillende verhalen zijn gebruikt om deze perikoop samen te stellen. Vers 1 en vers 11 sluiten bijvoorbeeld goed op elkaar aan en de verzen 2-10 lijken een ander verhaal te tonen. Zowel de eerstgenoemde optie als tweede is een mogelijkheid. Voor mijn vraagstelling is deze kwestie van ondergeschikt belang.

⁵¹ Interessant is een observatie van T.K. Seim, "In Transit from Tangibility to Text: Negotiations of Liminality in John 20", in R. Bieringer (eds.), *To Touch or Not to Touch? Interdisciplinary Perspectives on the Noli me tangere*, Leuven/Parijs/Walpole 2013, p. 43, die een fragment noemt waarin Maria *de moeder* van Jezus (in plaats van Maria uit Magdala) hem *ter begroeting kust*. Het betreft een Koptisch fragment, *Revillout Fragment* 14: "She said to him with joy: 'Rabbi, teacher, my Lord, and my God, and my son, you have risen, you have really risen.' She wanted to take hold of him in order to kiss him in greeting. But he stopped her and requested her, 'my mother, do not touch me...'" Seim merkt op (p. 44): "However, the identification in this scene of Mary with the Mother of Jesus is clearly a later development even if it does illuminate early traditioning of the text." Hoewel het hier inderdaad om een latere ontwikkeling gaat, is het desalniettemin wel een boeiende ontwikkeling van de tekst. Seim verwijst voor het fragment naar A.G. Brock, *Mary Magdalene, The First Apostle: The Struggle for Authority*, Cambridge /Harvard 2003, p. 134-135.

genoemde passages echter in detail worden bekeken, blijkt dat de perikoop in Johannes niet geheel vergelijkbaar is met deze verhaalfragmenten. In geen van de andere perikopen *blaast* Jezus heilige Geest in of op zijn leerlingen, zodat het evangelie van Johannes zich met dit verhaalelement significant onderscheidt van de andere evangeliën, Handelingen en de uitspraak van Paulus in 1 Kor 15:5.

In Jn 20:22 staat deze bijzondere gave van de heilige Geest door Jezus centraal. Aan het belang van dit vers binnen het Johannesevangelie als geheel wordt door onderzoekers niet getwijfeld en men is het erover eens dat dit een enigszins raadselachtig vers is. In dit vers 22 vallen overigens diverse zaken meteen op. Ten eerste, zoals eerder is opgemerkt (vgl. 3.1), is ἐμφυσάω een hapax legomenon in het Nieuwe Testament en is de precieze vertaling van deze werkwoordsvorm niet zo eenvoudig. Ten tweede valt op dat geen lidwoord wordt gebruikt voorafgaand aan πνεῦμα ἅγιον. Een derde aspect, dat niet de Griekse formuleringen maar de sfeer van het verhaal betreft, is dat er sprake lijkt te zijn van een bijzondere intimiteit tussen Jezus en de leerlingen.

Ik sta nu stil bij de vertaling van ἐνεφύσησεν in dit vers. Omdat vormen van ἐμφυσάω nergens anders worden gebruikt in het evangelie van Johannes of het Nieuwe Testament als geheel, zijn er binnen dit corpus geen passages te vinden ter vergelijking van de vertaling. Schnackenburg merkt terecht op dat de term in de Septuaginta wel vaker voorkomt. Hij wijst erop dat met name die passages van belang zijn waarin het gaat om tot nieuw leven brengen: Gen 2:7, 1 Kon 17:21, Wijsh 15:11 en Ez 37:9.⁵² Ik kom later op deze passages terug.

Een tweede kwestie is, zoals eerder opgemerkt, dat ἐνεφύσησεν in Jn 20:22 geen direct object lijkt te hebben, wat de vertaling verder compliceert. In sommige handschriften (D, W, Syrus Sinaiticus, Peshitta en koptische traditie) wordt hiervoor een oplossing geboden door αὐτοῖς in te voegen na ἐνεφύσησεν, maar dit is duidelijk een poging tot een verbetering van de tekst.⁵³ Vervolgens is de vraag of het later in de zin voorkomende αὐτοῖς misschien zowel bij λέγει als bij ἐνεφύσησεν moet worden gelezen. De vertaling van Jn 20:22 zou dan zijn: “Na deze dingen gezegd te hebben blies hij op/in hen en zei tegen hen: ‘Ontvang de heilige Geest’”. Ook wanneer ervoor gekozen wordt om αὐτοῖς een dubbelrol te laten vervullen, blijft er

⁵² R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. Kommentar zu Kap. 13-21*, vol. 3, (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament), Freiburg 1975, p. 385 n. 79.

⁵³ K. Aland (ed.), *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Stuttgart 2005⁴, p. 502-503. In NA28 wordt deze invoeging niet vermeld.

een vertaalprobleem bestaan, namelijk of het gaat om “Hij blies *op* hen” of “*in* hen”?⁵⁴ Deze vertaalproblematiek wordt mede veroorzaakt door de associatie met Gen 2:7 waar God de levensadem blaast in de neusgaten van de mens (vgl. LXX: in het gezicht van de mens).⁵⁵ Het beeld van de inblazing van levensadem in het gezicht van de mens kan de associatie met een kus oproepen, maar in de bijbelpassages zelf wordt deze verbinding niet expliciet gelegd. Zo heeft G.J. Wenham terecht over Gen 2:7 opgemerkt: “Whereas the exact nature of this inbreathing has been a subject of detailed discussion, it is not the present concern of Genesis.”⁵⁶

In hun vertalingen van Jn 20:22 brengen exegeten hun eigen nuances aan, zoals de volgende voorbeelden illustreren: Beasley-Murray vertaalt “he breathed into them”; Thompson kiest voor “he breathed on them”; J. Ramsey Michaels prefereert “he breathed”.⁵⁷ Beasley-Murray voegt toe dat “He breathed *in*”⁵⁸ wellicht onnodig letterlijk vertaald is, maar verwijst naar de ongebruikelijke term (een vorm van ἐμφυσάω) zoals die voorkomt in Gen 2:7 en Ez 37:9-10.⁵⁹

De kwestie van het ontbreken van een lidwoord voor πνεῦμα ἅγιον is van belang voor mijn vraagstelling, omdat wanneer dit zeldzaam en daarom ongebruikelijk zou zijn in het evangelie dat erop zou kunnen wijzen dat hier materiaal is ingevoegd. Het niet voorkomen van het lidwoord voor πνεῦμα is niet geheel ongebruikelijk in het evangelie volgens Johannes: ook in Jn 3:5 en Jn 7:39 wordt gerefereerd aan de geest zonder het gebruik van een lidwoord, en van een inhoudelijk onderscheid tussen geest met of zonder lidwoord lijkt geen sprake te zijn. Verder komt de combinatie πνεῦμα ἅγιον

⁵⁴ Beide vertalingen lijken mogelijk. De eerste vertaling die Liddell en Scott geven voor ἐμφύσσω is “blow in”, de tweede (en derde) “blow upon”, H.G. Liddell, R. Scott (eds.), *A Greek-English Lexicon*, p. 551.

⁵⁵ Zie bijvoorbeeld ook G. Reim, *Studien zum Alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums*, Cambridge 1974, p. 222. Reim geeft aan dat Johannes de LXX en MT verkort weergeeft.

⁵⁶ G.J. Wenham, *Genesis 1-15*, vol. 1, (WBC), Waco 1987, p. 87.

⁵⁷ G. Beasley-Murray, *John*, p. 365. M.M. Thompson, “The Breath of Life: John 20:22-23 Once More”, p. 69, J. Ramsey Michaels, *The Gospel of John*, p. 1010. Vergelijk ook de vertaling van Schnackenburg “Nach diesen Worten hauchte er sie an und sagte zu ihnen...”, R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. Kommentar zu Kap. 13-21*, p. 380; en de vertaling van Thyen “Und als er das gesagt hatte, hauchte er sie an und erklärte ihnen”, H. Thyen, *Das Johannesevangelium*, (Handbuch zum Neues Testament), Tübingen 2005, p. 767.

⁵⁸ G. Beasley-Murray, *John*, p. 365 en p. 380, maakt blijkbaar geen onderscheid tussen “into” en “in”.

⁵⁹ G. Beasley-Murray, *John*, p. 380.

niet frequent voor in het Johannes evangelie (alleen in Jn 1:33 en 14:26).⁶⁰ Schnackenburg veronderstelt dat de evangelist zowel ἐνεφύσησεν als πνεῦμα ἅγιον uit een bron heeft overgenomen.⁶¹ Ramsey Michaels snijdt een hieraan gerelateerde kwestie aan wanneer hij wijst op een volgens hem mogelijke interne inconsistentie in het Johannesevangelie: in Jn 20:22 wordt geest gepresenteerd als een soort *empowerment* van de discipelen, terwijl de geest op andere plaatsen in het evangelie gepersonifieerd wordt voorgesteld als de parakleet.⁶² Ook dit zou kunnen wijzen op ingevoegd materiaal. G. Buch-Hansen zal het met deze door Ramsey Michaels genoemde inconsistentie niet eens zijn, omdat er volgens haar vooral binnen Duitse exegetische een aanwijsbare tendens is om de “Johannine πνεύματα as differentiated phenomena ...” te beschouwen, een tendens die zij niet onderschrijft.⁶³ Wat duidelijk wordt, is dat er discussie bestaat over de betekenis van de afwijkende terminologie die in het evangelie volgens Johannes gebruikt wordt voor geest (met/zonder lidwoord, met adjectief heilig of zonder, gepersonifieerd of niet). Helder is ook dat binnen het evangelie maar zeer spaarzaam gebruik is gemaakt van πνεῦμα ἅγιον.

Door verschillende exegeten is opgemerkt dat het lijkt alsof de auteur van het Johannesevangelie in de perikoop Jn 20:19-23 gebruik heeft gemaakt van traditiemateriaal – R. Brown, bijvoorbeeld, is deze mening toegedaan. De herhalingen waarvan sprake is in deze passage, en dat betreft de uitspraak “Vrede zij met jullie” in vs 19 en vs 21 en de frase “Na dit gezegd te hebben” in zowel vs 20 als vs 22, zouden er volgens hem op kunnen duiden dat een eerdere vorm van het verhaal met ander traditiemateriaal werd uitgebreid. De eenvoudigste verklaring is volgens Brown om ervan uit te gaan dat het oorspronkelijke verhaal eindigde met vs 21, waaruit dan volgt dat de verzen 22 en 23 uitbreidingen zijn. Maar omdat de woorden in vs 21 lijken te passen in de specifieke stijl van het Johannesevangelie, terwijl dit niet het geval is in vs 23, zijn er ook vele onderzoekers die de opvatting hebben dat vs 21 of de verzen 21 én 22 de uitbreiding weergeven en vs 23 oorspronkelijk is, aldus Brown.⁶⁴ Brown

⁶⁰ R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. Kommentar zu Kap. 13-21*, p. 386.

⁶¹ Schnackenburg noemt naast ἐμφυσάω (in vers 22), ἀφιέναι en κρατεῖν (in vers 23): “Singuläre Vokabeln”, idem, *Das Johannesevangelium. Kommentar zu Kap. 13-21*, p. 381 n. 67.

⁶² J. Ramsey Michaels, *The Gospel of John*, p. 1011-1012.

⁶³ G. Buch-Hansen, “It is the Spirit that Gives Life” *A Stoic Understanding of Pneuma in John’s Gospel*, Berlijn/New York 2010, p. 35.

⁶⁴ R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, (The Anchor Bible), Garden City NY 1970, p. 1029.

concludeert dat van de drie uitspraken die Jezus doet in de verzen 21-23, het noemen van de gave van de geest in vs 22 een uitspraak is die het meest lijkt te passen binnen Johannes' theologische discours (vergelijk bijvoorbeeld Jn 20:17 waar wordt beschreven dat Jezus' hemelvaart naar God nog moet plaatsvinden), en dat vs 22 dus door de evangelist kan zijn toegevoegd aan een "oorspronkelijk" verschijningsverhaal. Brown is van mening dat de hypothese dat vers 22 een toevoeging is, de vreemdheid van deze perikoop enigzins verklaart, maar hij besluit: "These conclusions are tentative."⁶⁵ C.H. Dodd daarentegen, is de mening toegedaan dat het beeld van de inblazing van de geest zo vreemd is aan het Johanneïsche gedachtegoed dat de evangelist dit beeld wellicht uit een bron moet hebben gehaald.⁶⁶ Het is boeiend dat hoewel Brown en Dodd het niet eens zijn over de herkomst van vers 22 – Brown denkt dat de evangelist iets in eigen bewoordingen heeft ingevoegd, terwijl Dodd van mening is dat de evangelist wellicht materiaal uit een bron heeft ingevoegd⁶⁷ –, ze allebei van mening zijn dat er met vers 22 iets bijzonders aan de hand is.

Het lijkt erop dat de evangelist, wat de herkomst van vers 22 ook is geweest, een betekenislaag aan het verhaal over Jezus en zijn leerlingen heeft willen toevoegen die op deze wijze niet naar voren komt in de synoptische evangeliën en Handelingen. Deze betekenis heeft te maken met een verband met Gen 2:7 en een mate van intimiteit tussen Jezus en de leerlingen. Op deze betekenislaag kom ik terug.

Jn 20:22 roept verschillende teksten in herinnering, waarvan de belangrijkste de al vaker genoemde passage uit Gen 2:7 is. Daarnaast kan gedacht worden aan 1 Kon 17:21-24 waar Elia de ziel van een gestorven

⁶⁵ R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, p. 1029.

⁶⁶ C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1955, p. 430: "The conception of the Spirit here implied is strikingly different from that of the Farewell Discourses – so different as to suggest that the story of the 'insufflation' may have come to the evangelist out of a different tradition, rather than that it was created by his own theology." Even later merkt Dodd echter het volgende op: "Yet even so, the placing of the incident is so directly congruous with Johannine ideas that it may fairly be treated as part of the evangelist's theological interpretation." Ook in *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, p. 144 n. 1, gaat Dodd in op zijn interpretatie van Jn 20:22: "...it might be argued that he [John, RV] is here using a form which had come down to him." Zie ook R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, p. 1030.

⁶⁷ Hoewel uit n. 66 ook duidelijk blijkt dat de visies van Dodd en Brown uiteindelijk niet eens zo veel van elkaar verschillen, aangezien ook Dodd overweegt of de visie waarvan Jn 20:22 getuigt wellicht ook past binnen het discours van de auteur van het evangelie volgens Johannes.

kind laat terugkeren door zich driemaal bovenop deze uit te strekken,⁶⁸ Ez 37: 9⁶⁹ waar gesproken wordt over de geest van God die de doden zal laten herleven en Wijsh 15:11 waarin gereflecteerd wordt op het onbekend zijn met degene die levensgeest inblaast. Zoals al eerder vermeld, wordt in al deze teksten een vorm van ἐμφυσάω gebruikt.⁷⁰

- Gen 2:7: ...ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς...
Hij [God] blies in zijn gezicht adem van leven.
- 1 Kon 17:21: καὶ ἐνεφύσησεν τῷ παιδαρίῳ τρίς...⁷¹
Hij [Elia] blies het kind driemaal in.
- Ez 37:9: ...ἐμφύσησον εἰς τοὺς νεκροὺς τούτους, καὶ ζησάτωσαν.⁷²
Blaas in deze gedoden, zodat zij herleven.
- Wijsh 15:11: ὅτι ἠγνόησεν τὸν πλάσαντα αὐτὸν
καὶ τὸν ἐμπνεύσαντα αὐτῷ ψυχὴν ἐνεργοῦσαν
καὶ ἐμφυσήσαντα πνεῦμα ζωτικόν,⁷³
omdat hij niet degene die hem gevormd had kende,
die hem door hem ziel in te blazen schiep
en hem de levensgeest heeft ingeblazen.

De auteur van het evangelie volgens Johannes past het beeld toe dat ook naar voren komt in deze teksten. Ez 37:9 verbeeldt als eschatologische verwachting een collectieve herhaling van de schepping in de oertijd,⁷⁴

⁶⁸ Vergelijk ook 2 Kon 4:33-37, een passage waarin Elisa een jongen tot leven wekt door onder meer zijn mond op diens mond te plaatsen.

⁶⁹ Vergelijk ook Ez 37:5 waar al gesproken wordt over God die een levendmakende geest zal schenken.

⁷⁰ Zie p. 164 en op dezelfde pagina n. 52.

⁷¹ A. Rahlfs, R. Hanhart (eds.), *Septuaginta*, p. 677.

⁷² A. Rahlfs, R. Hanhart (eds.), *Septuaginta*, p. 838.

⁷³ A. Rahlfs, R. Hanhart (eds.), *Septuaginta*, p. 368.

⁷⁴ Zie ook R.A. Culpepper, "Designs for the church in John 20, 19-23", in J. Verheyden (eds.), *Studies in the Gospel of John and its Christology. Festschrift Gilbert van Belle*, Leuven/Parijs/Walpole 2014, p. 501-518, hier p. 511: "In the commissioning scene in John, the one who came to bring life (John 1,4;3,15;5,26;10,10), breathes the life-giving Spirit into the disciples, reenacting the original creative act and fulfilling the expected eschatological promise." Culpepper verwijst bij deze passage naar C. Bennema, "The Giving of the Spirit in John's Gospel – A New Proposal?", in *Evangelical Quarterly* 74 (2002), p. 195-213; en verder in dit artikel naar T.R. Hatina, "John 20,22 in Its Eschatological Context: Promise or Fulfillment?", in *Biblica* 74 (1993), p. 196-219; U. Bechmann, "Der Lebenshauch Gottes: Die Verwandlungskraft des Geistes Gottes am

terwijl Wijsh 15:11 een individualiserende actualisering van Gen 2:7 laat zien: iedere mens is hier Adam. Jn 20:22 lijkt op deze presentisch eschatologische en individualistische voorstellingen voort te bouwen.

In zijn boek *Filled with the Spirit*, besteedt J. Levison vrij uitvoerig aandacht aan de samenhang tussen Jn 20:22 en andere passages waarin ἐμφυσάω een rol speelt.⁷⁵ Het gebaar van God zoals dat naar voren komt in Gen 2:7 interpreteert Levison parallel aan het gebaar in Jn 20:22 als een kus van leven. Volgens Levison wordt in Johannes een kus gedeeld van mond tot mond, die een dimensie aangeeft die volgens hem niet mag worden verdoezeld. Deze dimensie betreft een intimiteit die in diverse aspecten wordt gedramatiseerd – gesloten deuren, vertrouwelijke woorden – en in de verbinding met de intimiteit van de hof van Eden.⁷⁶ Het werkwoord ἐμφυσάω herinnert volgens Levison aan het verhaal in het paradijs en roept bovendien nog twee andere verhalen in herinnering: 1 Kon 17:17-24 en Ez 37:9-10. Levison merkt ook op dat het niveau van intimiteit in de scène in Ez 37:9-10 anders is dan in Gen 2:7 en Jn 20:22, omdat het in het visioen van Ezechiël om een hele natie gaat. Vervolgens duidt Levison aan dat de precieze relatie van deze teksten tot de passage in het evangelie volgens Johannes niet te ontsluiten is:

Whether the author of the Fourth Gospel had any – or all – of these texts in mind is ultimately unknowable. Yet his selection of the unique verb “inbreathe,” which occurs in the New Testament only here, certainly suggests that one, if not all, of these texts informed his construal of Jesus’ commissioning of the disciples. This is a creation, even a re-creation, a resurrection of the disciples.⁷⁷

Ik ben het met Levison eens dat verondersteld mag worden dat de auteur van het evangelie volgens Johannes kennis moet hebben gehad van één of meerdere van de genoemde verhalen. De thematische overeenkomst is zo overduidelijk aanwezig, dat een bepaald verband tussen de verhalen bestaan moet hebben. Daarnaast lijkt het alsof de auteur van het evangelie deze verbinding bewust zo duidelijk in zijn tekst heeft gelegd, zodat de

Beispiel von Ez 37,1-14 und John 20,19-23”, in *BK* 64 (2009), p. 87-92 en T. Hägerland, “The Power of Prophecy: A Septuagintal Echo in John 20:19-23”, in *CBQ* 71 (2009), p. 84-103.

⁷⁵ J. Levison, *Filled with the Spirit*, Grand Rapids 2009.

⁷⁶ J. Levison, *Filled with the Spirit*, p. 369.

⁷⁷ J. Levison, *Filled with the Spirit*, p. 371.

ontvangers ervan de verbinding tussen de verhalen ook zelf zouden kunnen maken. Dit lijkt met name het geval te zijn voor de verbinding tussen Jn 20:22 en Gen 2:7.

Levison laat heel mooi het bijzondere van de passage in Johannes zien in zijn vergelijking van deze passage met volgens hem vergelijkbare passages in de synoptische evangeliën. Zo schetst hij hoe zowel in Jn 20:22 als in passages in de synoptische evangeliën de discipelen angstig bij elkaar zitten, achter gesloten deuren,⁷⁸ Jezus aan hen verschijnt, hen groet met de woorden “vrede zij met jullie”,⁷⁹ en de leerlingen hem uiteindelijk herkennen.⁸⁰ Hierna volgt volgens Levison het belangrijkste van de scènes in de verschillende evangeliën, namelijk de boodschap die Jezus aan de leerlingen opdraagt (Mt 28:16-20; Lc 24:45-49 en Jn 20:19-23).⁸¹ Iedere evangelist vertelt het op zijn eigen wijze, maar de kern is hetzelfde, aldus Levison. Hij noemt de scène in het Johannesevangelie dan ook traditioneel, maar benadrukt dat de evangelist een nieuw element aan deze traditionele scène toevoegt, namelijk dat Jezus in de leerlingen ademt: “The gospel tradition remembers that Jesus could spit on the eyes of the blind, lay his hands on the sick, have his feet caressed with hair and washed with tears, even wash his disciples’ feet, but nowhere in the gospels does Jesus breathe into someone.”⁸² Op geen enkele andere plek in de evangeliën wordt dit hoge niveau van fysieke intimiteit tussen Jezus en zijn leerlingen gepresenteerd. De diepte van de intimiteit wordt bovendien versterkt door Jezus’ woorden: “Ontvang de heilige Geest.”⁸³ Levison heeft een duidelijke voorstelling van hoe deze scène eruit moet hebben gezien:

Jezus “breathes *into*” the disciples, not *upon* them. Jesus’ inbreathing, in other words, is tied in this scene to *their* inhalation, not only by the word “inbreathe,” but also by its association with their *receiving* the spirit-breath.

⁷⁸ Vergelijk Mt 28:1-10, Lc 24:33, aldus J. Levison, *Filled with the Spirit*, p. 367. Ik vind de vergelijking tussen Mt 28:1-10 en de scène in het evangelie volgens Johannes echter niet overtuigend. In de passage in Mt gaat het over de verschijning van Jezus aan de beide Maria’s die weliswaar in vers 10 opgeroepen worden (althans één van beide) om de leerlingen op de hoogte te stellen, maar in de verzen wordt niet verhaald over angstige discipelen die bij elkaar verblijven.

⁷⁹ Vergelijk Lc 24:36, J. Levison, *Filled with the Spirit*, p. 367.

⁸⁰ Vergelijk Mt 28:17 en Lc 24:31-32, J. Levison, *Filled with the Spirit*, p. 367.

⁸¹ Levison laat Mc 16:14-18 geheel buiten beschouwing, waarschijnlijk omdat algemeen wordt aangenomen dat de passage vanaf hfst 16:9 secundair aan het evangelie is toegevoegd.

⁸² J. Levison, *Filled with the Spirit*, p. 368.

⁸³ J. Levison, *Filled with the Spirit*, p. 368.

His is not an exhalation, a breathing out, but an inhalation – an action that requires an object, someone into whom the breath enters.⁸⁴

Volgens Levison verhoogt de combinatie van de werkwoorden “in ademen” en “ontvangen” de intimiteit van deze scène. Dat het een zeer vertrouwelijke ontmoeting betreft tussen Jezus en zijn leerlingen wordt geïllustreerd door de gesloten deuren, door de begroeting zoals tussen vrienden en door het gebaar dat veel weg heeft van een kus: “...a kiss upon the mouth by which the spirit of one is passed on to another”.⁸⁵

Jn 20:22 kan worden gezien als de climax van Jezus’ activiteiten na zijn opstanding en in het evangelie is op verschillende manieren naar dit vers toegewerkt. Op een symbolisch niveau brengt de evangelist naar voren dat Jezus nu, op dit moment van nieuwe schepping, de heilige Geest in de discipelen blaast, analoog aan het moment waarop God in de eerste schepping een levendmakende geest in de mens ademde.⁸⁶

Excurs: Jn 20:22 als deel van een ellips

Ook G. Buch-Hansen vat Jn 20:22 op als de climax van het evangelie volgens Johannes.⁸⁷ Zij stelt dat de afsluiting van dit evangelie kan worden gezien als een ellips met twee brandpunten: een van de centrale punten is de inblazing van de heilige Geest in de leerlingen (Jn 20:22) en het tweede brandpunt is de erkenning van Tomas dat hij in de opgestane Christus tegelijkertijd zijn Heer en zijn God ziet (Jn 20:28).⁸⁸ Volgens Buch-Hansen is een bepaalde transitie van groot belang in het evangelie volgens Johannes, namelijk de transitie van Jezus als de Zoon van God naar de volgende generatie goddelijk voortgebrachte kinderen (Jn 1:12-13). Deze transitie wordt mogelijk gemaakt door Jezus’ overgang naar God (Jn 13:1).⁸⁹ Hoe Jezus verandert in Geest wordt verteld in het verhaal van de hemelvaart (Jn 20:17) en hoe Jezus “leven” geeft, komt tot uiting in Jn 20:22. Buch-Hansen verstaat de pneumatologie van het evangelie volgens Johannes in het licht van stoïsche filosofie. Dit is van belang voor haar verstaan van de afsluitende “ellips”:

the same story is approached simultaneously from a *physical* and from a *cognitive* perspective. The first perspective concerns the *πνεῦμα*, the

⁸⁴ J. Levison, *Filled with the Spirit*, p. 368-369.

⁸⁵ J. Levison, *Filled with the Spirit*, p. 369.

⁸⁶ R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 2, p. 1037.

⁸⁷ G. Buch-Hansen, “*It is the Spirit that Gives Life*”, p. 2.

⁸⁸ G. Buch-Hansen, “*It is the Spirit that Gives Life*”, p. 443.

⁸⁹ G. Buch-Hansen, “*It is the Spirit that Gives Life*”, p. 1.

second God's λόγος and love. From a physical point of view, the narrative reaches its goal in the infusion of the Holy Spirit and the regeneration of the believers; from a cognitive point of view, the narrative is concluded in Thomas' confession. This bipolar perspective corresponds to the non-reductive description of mental processes that we find in Stoic philosophy; what happens in the mind may be described completely either in cognitive terms *or* in physical terms.⁹⁰

Recapitulatie

Dat Jn 20:22 van groot belang is voor de betekenis van het Johannesevangelie als geheel is duidelijk. Onhelder is wat de meest oorspronkelijke versie van de passage Jn 20:21-23 is geweest. Over de vraag welke elementen oorspronkelijk tot de passage hebben behoord en welke wellicht later zijn toegevoegd, bestaan verschillende, tegenstrijdige visies. Uit de bespreking van deze diverse visies kwam naar voren dat het denkbaar is dat de evangelist in deze perikoop eigen betekenisnuances aan het verhaal over Jezus en zijn leerlingen heeft willen toevoegen. Gebleken is verder dat exegeten in hun vertalingen van vs 22 eigen nuances aanbrenge(n). Van de geciteerde vertalingen was die van Ramsey Michaels ("he breathed") het meest neutraal, maar de vertaling van Beasley-Murray ("he breathed into/in them") lijkt beter bij de tekst te passen gezien de associatie met Gen 2:7.

Daarnaast kon naar voren gebracht worden dat het evangelie volgens Johannes oude traditie lijkt te bevatten, dat wil zeggen: traditie die niet minder oud hoeft te zijn dan het materiaal dat de synoptische evangeliën bevatten. De episode in Jn 20:19-23 lijkt dergelijke oude traditie te bevatten en het is mogelijk dat Paulus daarmee bekend was.

Vergelijking met andere (verschijnings)verhalen liet opvallende overeenkomsten zien met de passage Jn 20:19-23. Enerzijds werd duidelijk dat de verschijning van Jezus aan zijn leerlingen in deze perikoop bepaalde traditie elementen bevat die ook in andere verschijningsverhalen van Jezus

⁹⁰ G. Buch-Hansen, "It is the Spirit that Gives Life", p. 443. Ook T. Gates Brown, *Spirit in the Writings of John*, Londen/New York 2003, p. 111, wijst Jn 20:22 aan als een bijzondere passage in het evangelie volgens Johannes. Zij legt dit evangelie uit tegen de achtergrond van het patronagesysteem. Volgens haar dient Jezus als bemiddelaar tussen God, de patroon, en mensen, de cliënten; de discipelen veranderen op een gegeven moment in aan Jezus ondergeschikte bemiddelaars. Jn 20:22 interpreteert zij als volgt: "The rebirth of the disciples is made salient upon their receipt of spirit from Jesus and inaugurates their own mission as Jesus' subordinate brokers through spirit, for along with the conferring of spirit comes a commissioning of the disciples by Jesus."

voorkomen. Anderzijds onderscheidt het verhaal in Johannes zich precies met vs 22 onmiskenbaar van de andere verschijningsverhalen. De auteur van het evangelie volgens Johannes lijkt voor dat vers op een bepaalde manier gebruik te hebben gemaakt van verhalen waarin het werkwoord ἐμφυσάω een rol speelt zodat de betekenis die ἐμφυσάω in deze verhalen heeft ook in de perikoop in Johannes betekenisvol gaat functioneren: Jezus blaast op het moment van een soort nieuwe schepping de discipelen heilige Geest in, in analogie met het moment waarop God tijdens de eerste schepping de mens de levensadem inblies. De intimiteit van dit gebaar viel nadrukkelijk op en werd door J. Levison geduid als een kus van leven.

Dat een auteur in de moderne tijd ἐνεφύσησεν in de sfeer van kussen plaatst, is interessant, maar roept vooral de vraag op of dat ook kan gelden voor ἐνεφύσησεν of vormen van ἐμφυσάω in de eerste eeuw van de jaartelling. Daarbij is vanuit methodisch perspectief de vraag van belang in hoeverre deze betekenis expliciet of impliciet aan ἐμφυσάω werd verbonden, omdat in het laatste geval het moeilijk wordt om vast te stellen of ἐμφυσάω de betekenis kussen kon dragen. Deze vragen staan centraal in de volgende paragraaf.

3.3 *Kon ἐνεφύσησεν opgevat worden als “hij kuste” in de eerste eeuw van de jaartelling?*

Philo van Alexandrië als case study

Om de vraag te beantwoorden of er een verband tussen Jn 20:22 en de Paulijnse passages waarin opgeroepen wordt tot een groet met de heilige kus kan worden vastgesteld, zal in deze paragraaf worden onderzocht of ἐμφυσάω in de eerste eeuw na Christus überhaupt met “kussen” werd geassocieerd. Degene die zowel wat betreft datering als thematiek dan al snel in beeld komt, is Philo van Alexandrië.⁹¹ Zijn werk is als case study gekozen omdat hij Gen 2:7 uitvoerig heeft becommentarieerd, waarbij hij uitgebreid stil heeft gestaan bij ἐνεφύσησεν.⁹²

Philo heeft een geheel eigen stijl van uitleggen, waarin allegorese een grote rol speelt. In die stijl komt in het werk *Legum allegoriae* onder andere de uitleg van ἐνεφύσησεν aan bod. Philo staat daar stil bij de uitleg van Gen 2:7 waar God de mens de levensadem inblaast:

Iemand zou kunnen vragen waarom God eigenlijk het aardse en het lichaam liefhebbende denken [τὸν γηγενῆ καὶ φιλοσώματον νοῦν] de geest van God [πνεύματος θείου] waard acht, maar niet het denken dat volgens zijn vorm geschapen is en naar zijn eigen beeld. Ten tweede, wat betekent “ἐνεφύσησε”? Ten derde, waarom wordt in het gezicht geblazen? Ten vierde, waarom terwijl hij weet van het woord geest [πνεύματος] wanneer hij zegt: en de geest van God [πνεῦμα θεοῦ] werd gedragen boven het water, vermeldt hij nu adem [πνοῆς] en niet geest [πνεύματος].⁹³

⁹¹ H.A. Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge MA 1947; D.T. Runia, *Philo in Early Christian Literature*, Assen 1993, B.W. Winter, *Philo and Paul among the Sophists. Alexandrian and Corinthian Responses to a Julio-Claudian Movement*, Cambridge 2002²; G. van Kooten, “The Anthropological Trichotomy of Spirit, Soul and Body in Philo of Alexandria and Paul of Tarsus”, in M. Labahn, O. Lehtipuu (eds.), *Anthropology in the New Testament and its Ancient Context*, Leuven 2010, p. 87-119.

⁹² Bij een zoekopdracht in de TLG blijkt dat Philo beduidend vaker de term ἐνεφύσησεν gebruikt dan andere auteurs in zijn tijd.

⁹³ Philo, *Legum allegoriae*, boek I, § 33, eigen vertaling. Vergelijk “The question might be asked, why God deemed the earthly and body-loving mind worthy of divine breath at all, but not the mind which had been created after the original, and after His own image; in the second place, what “breathed in” means; thirdly, why the breathing is “into the face”; fourthly, why, though he shows his knowledge of the word ‘spirit’ when he says “and the Spirit of God was borne above the water” (Gen. i. 2), he now says “breath” not “spirit”.”

In *Legum allegoriae* deelt Philo de mensheid in twee soorten mensen in: aan de ene kant is er de mens die gemaakt is naar het beeld van God, aan de andere kant de mens die ontstaan is uit de aarde, uit klei. Philo stelt een aantal vragen bij de passage in Genesis, maar met name zijn tweede vraag: Wat betekent “hij ademde in”? is voor mijn vraagstelling van belang. De derde vraag: Waarom wordt er in het gezicht geblazen? hangt enigszins met de tweede samen.

Het interessante antwoord van Philo op de tweede vraag luidt dat “ademde in” gelijk staat aan het bezielen van hen die een ziel ontberen.⁹⁴ En, zo vervolgt hij, niet moeten we zulke eigenaardigheden denken als dat God organen, zoals een mond of neusgaten, nodig zou hebben voor deze handeling. God heeft namelijk niet alleen niet de vorm van een mens, maar behoort tot geen enkele soort [μη γὰρ τοσαύτης ἀτοπίας ἀναπλησθείημεν, ὥστε νομίσαι θεὸν στόματος ἢ μυκτῆρων ὀργάνοις χρῆσθαι πρὸς τὸ ἐμφυσῆσαι· ἄποιος γὰρ ὁ θεός, οὐ μόνον οὐκ ἀνθρωπόμορφος].⁹⁵ Na dit mogelijke misverstand uit de weg te hebben geruimd, gaat Philo in op wat het dan wel betekent. “Het ademen in” impliceert zeker drie dingen, namelijk: iemand die ademt, iemand die adem ontvangt en datgene wat ingeademd wordt. De eerste is duidelijk God, dat wat ontvangt is ὁ νοῦς en datgene wat ingeademd wordt is de geest of adem [τὸ πνεῦμα]. Uiteindelijk gaat het om de verbinding van de drie samen.⁹⁶

Voordat ik verder inga op deze interpretatie, volgt eerst Philo’s antwoord op zijn derde vraag, waarom er in het gezicht wordt geademd.⁹⁷ Het ademen in het gezicht duidt Philo op twee manieren: lichamelijk en ethisch [φυσικῶς καὶ ἠθικῶς]. Lichamelijk omdat het gezicht de plek is waar God de zintuigen heeft geplaatst, want dit deel van het lichaam is het meest beziel. Zoals voor het lichaam het gezicht leidend is, zo is ὁ νοῦς het leidende element van de ziel en alleen daarin ademt God. Nogmaals benadrukt Philo dat God niet ademt in andere delen van het lichaam, want deze beschouwt hij als secundair in potentie.⁹⁸

Philo, vol. 1, (LCL 226), vertaald door F.H. Colson en G.H. Whitaker, Cambridge/Londen 1971, p. 168-169.

⁹⁴ Philo, *Legum allegoriae*, boek I, §§ 36-38, *Philo*, vol. 1, (LCL 226), p. 170-171.

⁹⁵ Philo, *Legum allegoriae*, boek I, § 36, *Philo*, vol. 1, (LCL 226), p. 170-171.

⁹⁶ Philo, *Legum allegoriae*, boek I, § 37, *Philo*, vol. 1, (LCL 226), p. 170-171.

⁹⁷ Philo, *Legum allegoriae*, boek I, § 39, *Philo*, vol. 1, (LCL 226), p. 170-173.

⁹⁸ Philo, *Legum allegoriae*, boek I, §§ 39 en 40, *Philo*, vol. 1, (LCL 226), p. 170-173. Philo’s interpretatie van ἠθικῶς laat ik hier verder rusten.

Philo toont een geheel eigen interpretatie, waaruit onder meer ook informatie over andere interpretaties in zijn tijd kan worden afgeleid. Want, in zijn analyse ageert Philo tegen een andere visie, namelijk het idee dat God de mens heeft ingeademd in de mond of in de neusgaten. Wellicht werd God daarbij voorgesteld als een soort menselijke gestalte met ook zelf een mond die op de mond of neusgaten van de mens werd geplaatst. In ieder geval is het opvallend dat Philo de voorstelling afwijst dat God in menselijke organen heeft geademd. Dat Philo het nodig vond om deze visie af te wijzen lijkt aan te duiden dat dit een interpretatie was die bestond in zijn tijd. Natuurlijk komt de voorstelling dat God de levensadem heeft ingeblazen in de mond of neusgaten van de mens naar voren in de Hebreeuwse tekst Gen 2:7 zelf en in Gen 2:7 LXX waar letterlijk wordt vermeld dat God in het gezicht van de mens blies.⁹⁹ Dat deze interpretatie door Philo wordt afgewezen duidt erop dat tijdgenoten van hem deze voorstelling letterlijk namen.

Bij de idee dat God de mens inademde via de mond of de neus kan men zich dit voorgesteld hebben als een kus. Zo lijkt het mogelijk dat tijdgenoten van Philo ἐνεφύσησεν in verband hebben gebracht met het beeld van een kus. Wat Philo betreft moet echter worden meegewogen wat H. Wolfson over Philo's visie vaststelt: "One general rule laid down by Philo is that no anthropomorphic expression about God is to be taken literally."¹⁰⁰ Dat in de Schrift wel van dergelijke beelden/uitdrukkingen gebruik wordt gemaakt, is ook Philo niet ontgaan, maar, zo betoogt Philo: "...such expressions 'are introduced for the instruction of many' and out of regard 'for the ways of thinking of the duller folk,' so that 'it is for training and admonition, not because God's nature is such, that these words are used.'"¹⁰¹

In een van zijn andere werken brengt Philo zelf kort "kussen" te berde. In *Quis rerum divinarum heres?*, *Wie is de erfgenaam van goddelijke*

⁹⁹ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς.

¹⁰⁰ H.A. Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, vol. 1, p. 116. Ook A. van den Hoek wijst op deze tendens in Philo's werk: "The anti-anthropomorphic tendency ... is striking: God is unlike any human being." Daarnaast merkt zij op dat: "...anti-anthropomorphism is part of a pre-existing tradition that Philo inherited and that would have a long life after him among Christian exegetes." A. van den Hoek, "Endowed with reason or glued to the senses: Philo's thoughts on Adam and Eve", in G.P. Luttikhuisen (ed.), *The Creation of Man and Woman. Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian traditions*, Leiden 2000, p. 67.

¹⁰¹ H.A. Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, vol. 1, p. 116. Met verwijzing achtereenvolgens naar *Immut.* 11, 54; *Somn.* I, 40, 237 en opnieuw *Immut.* 11, 54.

zaken? gaat Philo in op de vraag van Abram aan God wie zijn erfgenaam zal zijn nu hij nog geen eigen nakomelingen heeft voortgebracht:

וַיֹּאמֶר אַבְרָם אֲדֹנָי יְהוִה מָה תִּתֶּן לִי וְאֲנֹכִי הוֹלֵךְ עֲרִירִי וְבֵן מְשֻׁק בֵּיתִי הוּא וְדָמְשֻׁק אֶלְיָעֶזֶר¹⁰²
En Abram zei: Here Here, wat zult u aan mij geven, nu ik kinderloos heenga
en de zoon van Mesjek mijn huis [zal bezitten], hij de Damaskener Eliëzer
(Gen 15:2).

In dit vers vormt het woord “Mesjek” een *crux interpretum*.¹⁰³ Blijkbaar niet alleen voor vertalers door de tijden heen, maar ook al toen het verhaal werd opgesteld, aangezien in vers 3 wordt geprobeerd te verduidelijken waar het in vers 2 omgaat: “Abram sprak: ‘Zie u hebt mij geen nageslacht gegeven, en zie: een zoon van mijn huis zal mijn erfgenaam zijn.’” Op problemen ten aanzien van de interpretatie van Gen 15:2 gaat Philo ook in:

Wie Masek [ἡ Μασέκ] is en wie haar zoon is moet niet achteloos worden onderzocht. Welnu Masek wordt verklaard als uit een kus [ἐκ φιλήματος]. Een kus verschilt van liefhebben [φίλημα δὲ διαφέρει τοῦ φιλεῖν]. Immers het ene lijkt te duiden op de vereniging van zielen die in een goede gezindheid op elkaar betrokken zijn, maar het andere lijkt te wijzen op een oppervlakkige achteloze begroeting als een noodzaak tot hetzelfde samenbrengt.¹⁰⁴

Philo verklaart het woord Masek als “uit een kus”.¹⁰⁵ Vervolgens stelt hij dat een kus niet hetzelfde is als liefhebben. Liefhebben gaat over de vereniging van zielen, terwijl een kus alleen een oppervlakkige begroeting betreft: wanneer mensen elkaar ontmoeten (einde § 40), maar ook begroeten zij tallozen van hun vijanden met een kus (οὕτως οὐδ’ ἐν τῷ καταφιλεῖν τὸ φιλεῖν, ἐπεὶ καὶ τῶν ἐχθρῶν μυρίους εἰκοντές τινες ταῖς τοῦ βίου χαλεπαῖς ἀνάγκαις δεξιούονται).¹⁰⁶ Even later stelt Philo dat het weigeren van een kus

¹⁰² K. Elliger, W. Rudolph (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1997⁵, p. 20.

¹⁰³ A. van Selms, *Genesis deel I*, (De Prediking van het Oude Testament), Nijkerk 1989⁵, p. 214. Het Hebreeuws van dit vers is zeer moeilijk te vertalen. Ik heb tussen vierkante haken de woorden “zal bezitten” toegevoegd, omdat de zin in het Nederlands anders onleesbaar is, maar in het Hebreeuws staan deze woorden niet.

¹⁰⁴ *Wie is de erfgenaam van goddelijke zaken*, § 40. Eigen vertaling. Grieks in *Philo*, vol. 4, (LCL 261), vertaald door F.H. Colson and Whitaker, Londen 1996, p. 302.

¹⁰⁵ Philo maakt vaker dergelijke etymologieën van Hebreeuwse namen, zie ook H.A. Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, vol. 1, p. 89. Philo ziet in het woord Masek de Hebreeuwse woorden *mē* (van *min*) en een vorm van *našjak*.

¹⁰⁶ *Wie is de erfgenaam van goddelijke zaken* einde § 41, begin § 42. H-M. Schenke, *Das Philippus-Evangelium*, p. 268 n. 508, die de kussen in *het Evangelie van Filippus* probeert

natuurlijk en gepast is omdat men geleerd heeft gehuichel te haten (§ 43). In Philo's visie is een kus duidelijk geen oprecht gebaar. Overigens maakt hij in dit kader geen gebruik van het werkwoord ἐμφυσάω.

Wel wordt een kus vermeld in één van zijn uitwerkingen van de betekenis van Gen 2:7. De schriftpassage zelf wordt pas expliciet genoemd in § 56 en in § 57 wordt duidelijk wat Philo hiermee wil zeggen.¹⁰⁷ Hij onderscheidt twee soorten mensen: de ene is beademd door God en de andere is gevormd uit klei van de aarde en leeft door middel van bloed.¹⁰⁸ Philo heeft een voorkeur voor de eerste soort: mensen ingeblazen door God en gelijkend op God. In de paragrafen voorafgaand aan 56 en 57 is Philo al aan het toewerken naar deze passage. Wanneer hij de vraag van Abram uitwerkt wie zijn erfgenaam zal zijn, komt de naam Eliëzer naar voren als diegene die is voortgekomen uit Masek, en Masek werd door Philo uitgelegd als “uit een kus.” Deze vorm van leven behoort tot de tweede soort mensen: mensen gevormd uit klei van de aarde. In *Wie is de erfgenaam van goddelijke zaken* wordt dit uitgewerkt in § 54:

En de naam van die zoon uit dat leven geboren, - door ons uitgelegd als “door een kus” noemt de Schrift ‘Damascus’, wat je kunt vertalen met: ‘Bloed van het rouwgewaad’. Deze (symbolische naam) is heel krachtig en raakt de kern.

te verbinden met deze passage in Philo, vraagt zich af of Philo niet eigenlijk veel fijnere onderscheidingen hanteert dan in een vertaling kan worden weergegeven: “Mir will es so vorkommen, als mache Philo viel feinere Unterschiede, als sie in einer (deutschen) Übersetzung wiedergegeben werden können und als meine er mit φιλία/φιλεῖν den reinen, die Seelen verbindenden (# 40) Kuß als Ursache der Seelenschwangerschaft.”

¹⁰⁷ Zie ook J.R. Levison, *Portraits of Adam in Early Judaism. From Sirach to 2 Baruch*, Sheffield 1988, die in hoofdstuk 4 uitgebreid ingaat op Philo's interpretatie van Gen 1:26-28 en Gen 2:7, p. 63-88.

¹⁰⁸ Zie ook p. 175. T.H. Tobin, *The creation of man: Philo and the history of interpretation*, Washington DC 1983, onderscheidt diverse pre-Philoonse interpretatietradities over Gen 1:27 en Gen 2:7 in het werk van Philo. Zo duidt hij van elkaar te onderscheiden Platoonse en Stoïsche visies – waar onder anti-antropomorfe voorstellingen – en Platoonse visies waarin een Stoïsche duiding is verwerkt. Philo's visie kenmerkt hij als verwant aan midden-Platoonse opvattingen en deze visie komt vooral tot uiting in de allegorie op de ziel die in verschillende passages is verwerkt, idem, p. 31, 128, 165. Hiermee hangt ook samen dat in de eerder aangehaalde passage uit *Legum allegoriae* de vraag werd gesteld waarom de geest van God was geschonken aan het aardse en lichaamliefhebbende denken, en in de genoemde passages uit *Quis rerum divinarum heres?* juist de naar God geschapen mens Gods inblazing heeft ontvangen en niet degene die gevormd is uit de aarde en leeft door bloed.

Want met ‘rouwgewaad’ doelt de Schrift op ons lichaamskleed en met ‘bloed’ op ons met bloed verbonden leven.¹⁰⁹

Op een allegorische wijze wordt kussen (de terminologie φίλημα en καταφιλέω) door Philo in verband gebracht met Gen 2:7 en via Masek, Eliëzer, met zijn opvatting over de mens en diens ziel. Uit de besproken passages werd duidelijk dat in Philo’s gedachtegang kussen niet hetzelfde is als liefhebben, omdat liefhebben zijns inziens gaat over de vereniging van zielen, terwijl een kus alleen een oppervlakkige begroeting betreft. Bovendien kwam naar voren dat hij afwijzend leek te reageren op voorstellingen in zijn tijd waarin gerekend wordt met het beeld van God die leven schenkt via de neusgaten of mond; een voorstelling die wellicht een kus impliceert.

Gen 2:7 en schepping door een kus

Philo’s reactie op voorstellingen en beelden in zijn tijd van God die leven schenkt via de neusgaten of mond, waarbij wellicht aan een kus gedacht werd, roept de vraag op of leven schenken door God via een kus als interpretatie van Gen 2:7 ook te vinden is in rabbijnse literatuur of andere joodse teksten uit diezelfde tijd. Hoewel er al vele verbanden tussen Philo’s werk en literatuur uit zijn tijd zijn gelegd,¹¹⁰ heb ik de genoemde voorstelling niet in vroege bronnen kunnen vinden.¹¹¹ Enkele prachtige late joodse teksten, waarin het beeld van het leven door God geschonken via een kus heel duidelijk naar voren komt, heeft A. Kosman aangewezen, zoals de volgende midrasj:

There were two kisses: one in this world, and one in the world to come. In this world: “and he breathed into his nostrils the breath of life” (Gen 2:7); the kiss

¹⁰⁹ § 54, werkvertaling van T. Bolhuis; () toegevoegd.

¹¹⁰ H.A. Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, vol. 1, p. 87-114. Er is ook kritiek op de verbanden die worden gelegd tussen Philo en met name rabbijnse bronnen, zie bijvoorbeeld het artikel van S. Sandmel, “Parallelomania”, in *Journal of Biblical Literature* 81 (1962), p. 1-13.

¹¹¹ Ook Phillips heeft geen bronnenmateriaal kunnen vinden; hij schrijft over Gen 2:7: “..., no early commentaries, either Christian or rabbinic, explicitly identify this action of Yahweh with a kiss”, L. Edward Phillips, *The ritual kiss in early christian worship*, p. 3 n. 10. Ook in het lemma Kiss and Kissing in F. Skolnik, M. Berenbaum (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, second edition (vol. 12: KAT-LIE), New York 2007, p. 202 wordt een dergelijke interpretatie niet genoemd.

for the world to come, as it is said: “And I will put My spirit in you, and ye shall live” (Ezek 37:14).¹¹²

De verbinding tussen schepping en goden die leven schenken door te kussen is echter niet nieuw te noemen in Philo’s tijd. Al in het oude Egypte was dit een bekende voorstelling, zoals blijkt uit de volgende graftombetekst, CT 80:

Then said Atum to the Waters: “I am floating, very weary, the natives inert. It is my son Life, who lifts up my heart, that will enliven my heart when he has drawn together these weary limbs of mine.” (54-57)

The Waters said to Atum: “Kiss your daughter Order. Put her to your nose and your heart will live. They will not be far from you – that is, your daughter Order and your son Shu, whose identity is Life. It is of your daughter Order that you shall eat, it is your son Shu that shall elevate you.” (58-63)

I, in fact, am Life, son of Atum –
it is from his nose that he bore me,
it is from his nostrils that I emerged.
I shall put myself at his collar,
that he may kiss me and my sister Order,
when he rises every day and emerges from his egg,
when the god is born in the emergence of sunlight
and homage is said to him by those whom he begot.(64-71)¹¹³

Omdat de teksten van Philo uit de eerste eeuw van de jaartelling te ver afstaan van deze graftombetekst uit 2000 v. Chr is een vergelijking tussen deze bronnen niet zinvol, maar een vergelijking tussen de graftombetekst en de passage waar Philo zich intensief mee bezighoudt, Gen 2:7, is goed

¹¹² Midrasj Zuta 1, A. Kosman, “Breath, kiss, and speech as the source of the animation of life: ancient foundations of rabbinic homilies on the giving of the Torah as the kiss of God”, in A.I. Baumgarten (ed.), *Self, Soul & Body in Religious Experience*, Leiden 1998, p. 116-117.

¹¹³ Passage uit CT 80, J.P. Allen, *Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, New Haven 1988, p. 21. Bij vers 58 wordt opgemerkt dat het werkwoord *sn* “kiss” ook vertaald kan worden als “inhale”. Idem, p. 84.

mogelijk.¹¹⁴ De passage is al een aantal keren genoemd, maar nog niet nader besproken. Gen 2:7 leest als volgt:

וַיִּצְרֶה יְהוָה אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עֹפָר מִן הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נֶשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה¹¹⁵

Toen vormde de Here God de mens van stof uit de aarde en hij ademde levensadem in zijn neus (in zijn gezicht); zo werd de mens een levend wezen.

נֶפֶשׁ wordt vaak vertaald als “neusgaten” of “neus”, maar kan ook betekenen “gezicht”, in de betekenis van: de plek waar de neus/neusgaten zich bevinden.¹¹⁶ Veel exegeten merken op dat de noties die de Jahwist in dit vers gebruikt veel verwantschap vertonen met elementen die voorkomen in andere verhalen uit het Nabije Oosten.¹¹⁷ Bijvoorbeeld het werkwoord יָצַר doet denken aan verhalen over goden, zowel uit Egypte als Babylonië, die menselijke wezens formeren uit klei.¹¹⁸ Maar omdat tussen de verhalen ook verschillen zijn aan te wijzen, blijft er discussie bestaan over hoe het vers in Genesis zich verhoudt tot deze andere verhalen. Ook het element

¹¹⁴ Hoewel de datering van de CT tekst (circa 2000 v.Chr.) en Gen 2:7 (circa 10^e/9^e v. Chr.) zeer sterk verschilt, ga ik er vanuit dat in Gen zeer oude tradities een plaats hebben gekregen. Daardoor is een vergelijking tussen noties uit deze twee teksten te verantwoorden, wat ook zal blijken uit de verdere bespreking. Ik wil opmerken dat de datering van Gen en mijn gebruik van de term Jahwist in het vervolg van deze paragraaf niet onproblematisch zijn, aangezien er zeer veel discussie over bestaat. Ik beperk mij wat betreft deze problematiek tot het refereren aan twee opmerkingen van C. Houtman die betoogt dat de datering van de Pentateuch een problematische aangelegenheid is en stelt: “Het onderzoek van de laatste eeuwen heeft duidelijk gemaakt, dat de Pentateuch een complex geheel is. Uit onze schets van de geschiedenis van dit onderzoek is gebleken, dat ten aanzien van de vraag hoe dit ingewikkelde geheel zijn definitieve gestalte heeft gekregen, het onder bijbelgeleerden nimmer tot een consensus is gekomen. De beschrijving van het proces van het ontstaan van de Pentateuch tot in details moet derhalve wel als een onbereikbaar ideaal beschouwd worden.” C. Houtman, “De Pentateuch”, in A.S. van der Woude (ed.), *Bijbels Handboek IIA*, Kampen 2000⁴, p. 326-327.

¹¹⁵ K. Elliger, W. Rudolph (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, p. 3.

¹¹⁶ W.L. Holladay, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden 2000, p. 24.

¹¹⁷ C. Westermann, *Genesis. 1-11*, (Biblischer Kommentar Altes Testament), Neukirchen/Vluyn 1974¹⁰, p. 282; W. Wifall, “The Breath of His Nostrils: Gen. 2:7b”, *CBQ* 36 (1974), p. 238; B.T. Arnold, *Genesis*, (The New Cambridge Bible Commentary), New York 2009, p. 57-58. V.P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 1-17*, (The New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids 1990, p. 158, wijst erop dat de mens uit stof wordt verheven tot een soort koninklijke status: “To be raised from the dust means to be elevated to royal office, to rise above poverty, to find life.” Ook voor dit beeld ziet hij analogiën in andere verhalen uit het Oude Nabije Oosten.

¹¹⁸ Zie bijvoorbeeld A. van Selms, *Genesis deel I*, p. 49.

“levensadem inblazen” is terug te vinden in andere verhaaltradities. Zo wijzen verschillende exegeten op de Amarnabrieven,¹¹⁹ waarin dit element ook een rol speelt. P. van Imschoot toont in zijn artikel “L’Esprit de Jahvé, source de vie dans l’Ancien Testament” aan de hand van voorbeelden aan dat dit beeld niet alleen te vinden is in een specifieke Amarnabrief, maar in bijna alle grote verteltradities uit het Oude Nabije Oosten: “L’idée que le souffle vital de l’homme est un effet du souffle du dieu est donc commune aux Égyptiens, aux Babyloniens, aux Assyriens, aux Cananéens, aux Phéniciens et aux Hébreux.”¹²⁰ Opnieuw kan de vraag gesteld worden hoe Gen 2:7 zich dan verhoudt tot deze andere verhalen en wat dit punt betreft hebben onderzoekers verschillende opvattingen. Zo kiest men ervoor om of juist het eigene van het verhaal in Gen aan te scherpen,¹²¹ of de nadruk te leggen op de overeenkomsten met de andere verteltradities uit het Midden Oosten.¹²² De volgende kanttekening van W. Brueggemann over Gen 2:7 lijkt mij hierbij van belang:

...because I am here concerned with human beings as partners of Yahweh, I shall insist that this physiology, which largely participates in the standard articulation of its ancient social environment, is to be understood as a way of speaking about the human person in order to say *theologically* what was important for Israel to say. That is, we must know about how Israel speaks in

¹¹⁹ Vaak wordt specifiek verwezen naar Amarnabrief nummer 143, zoals door A. van Selms, *Genesis deel I*, p. 50: “...in Amarnabrief 143 noemt de koning van Berut zichzelf tweemaal het stof van de voeten van Farao en deze ‘de adem van mijn leven’”, zie ook C. Westermann, *Genesis. 1-11*, p. 282. P. van Imschoot toont aan dat dit verhaalelement in veel meer brieven en verhalen aan te wijzen is, P. van Imschoot, “L’Esprit de Jahvé, source de vie dans l’Ancien Testament”, in *Revue Biblique* 44 (1935), p. 481-501.

¹²⁰ P. van Imschoot, “L’Esprit de Jahvé”, p. 496. Vgl. ook M.C.A. Korpel, J.C. de Moor, *Adam, Eve, and the Devil. A New Beginning*, Sheffield 2014, p. 118: “No Canaanite myth relates that God himself blew his breath/spirit in the first humanoid being. In Gen. 2:7 it is God himself who blows the spirit of life into the first human being, in Ugarit it is a minor goddess – Tāqī’atu, one of the Kôtarātu, goddesses protecting conception to childbirth – who blows air into the lungs of babies (KTU 1.24:49)”

¹²¹ Wat betreft Gen 2:4b-25 zie O. Keel, S. Schroer, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen 2002, p. 142; wat betreft de verhalen in Gen in het algemeen, W. Brueggemann, “David and his Theologian”, in CBQ 30 (1968), p. 159-160 aangehaald in W. Wifall, “The Breath of His Nostrils: Gen. 2:7b”, p. 238.

¹²² W. Wifall, “The Breath of His Nostrils: Gen. 2:7b”, p. 240: “In summary, the Yahwist’s description of the ‘breath of life’ in Gen 2:7b appears to have its ultimate origin in connection with ancient Near Eastern kingship.”

terms of breath, flesh, soul, and heart; but it is not this in itself that is pivotal for Israel's unsolicited testimony.¹²³

O. Keel en S. Schroer gaan bij hun bespreking van Gen 2:4b-25 dieper in op de overeenkomsten met andere verhaaltradities. Zo wijzen zij erop dat niet alleen in Genesis, maar ook in andere oude scheppingsverhalen duidelijk onderscheiden wordt tussen het formeren van het lichaam en het levend maken ("beademen") van dit lichaam. Met het levend maken van het lichaam is het idee verbonden dat God zijn levensadem weer terug kan nemen, zoals bijvoorbeeld naar voren komt in Ps 104:29 en Job 34:14.¹²⁴ Over de verhouding tussen de oudtestamentische scheppingsverhalen en parallellen uit het Nabije Oosten tekenen Keel en Schroer het volgende aan:

Die Israeliten und Israelitinnen haben nicht eine schlechte Kopie eines ausländischen, beispielsweise des ugaritischen, Schöpferglaubens auf JHWH übertragen. Vielmehr fanden über lange Zeit hin Verschmelzungs-, Adaptions- und Selektionsprozesse statt, die zur Werdung des JHWH-Montheismus führten. Die Dynamik mancher biblisch greifbarer Entwicklungen führt sogar nachweislich häufig von Schöpfungsbezogenheit und existenziellen Fragen hin zum Historischen. Die Schöpfungsfeste Kanaans wurden sekundär historisiert, die Gebete der JHWH-Gläubigen wurden sekundär beispielsweise mit Ereignissen der Davidgeschichte verknüpft.¹²⁵

Dat ook als achtergrond van Gen 2:7 te denken valt aan verhaaltradities over schepping die met elkaar in aanraking kwamen, versmolten, aan elkaar aangepast en veranderd werden, is in het bovenstaande duidelijk gemaakt. Op grond van deze constatering kunnen raakvlakken tussen de graftombetekst CT 80 en Gen 2:7 nu worden bevestigd. Hoewel er allerlei duidelijke verschillen aanwijsbaar zijn tussen de passage uit dit Egyptische scheppingsverhaal en het scheppingsverhaal in Gen 2, zoals bijvoorbeeld de hoofdrolspelers in het verhaal,¹²⁶ roepen bepaalde elementen Gen 2:7 in herinnering. Van belang is hier vooral het beeld van "tot leven brengen" in de volgende regels: "The Waters said to Atum: 'Kiss your daughter Order. Put her to your nose and your heart will live' (58-59)" en "I, in fact, am

¹²³ W. Brueggemann, *Theology of The Old Testament*, Minneapolis 1997, p. 453.

¹²⁴ O. Keel, S. Schroer, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, p. 145.

¹²⁵ O. Keel, S. Schroer, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, p. 12-13.

¹²⁶ In CT 80 gaat het om goden, terwijl in Gen 2:7 zowel God als de mens een rol spelen.

Life, son of Atum – it is from his nose that he bore me, it is from his nostrils that I emerged (64-66).” J.P. Allen merkt op dat “kiss (*sn*)” in 58 ook vertaald kan worden als “inhale”.¹²⁷ S. Harst, die uitvoerig stil heeft gestaan bij Egyptische scheppingsmythen en de verhouding hiervan tot Gen 2:7,¹²⁸ tekent ook aan dat specialisten het betreffende werkwoord op deze plek verschillend vertalen. Zij haalt eerst een vertaling van J. Assmann aan, die als volgt vertaalt: “Da sprach Nun zu Atum: Küsse deine Tochter Maat, gib sie an deine Nase!”¹²⁹ Daarna citeert Harst een vertaling van J. Zandee: “Nun sprach zu Atum: ‘Atme deine Tochter ‘Wahrheit’ ein, nachdem du sie an deine Nase gesetzt hast, damit dein Herz wieder auflebe.”¹³⁰ De twee vertalingen laten zien hoe nauw verwant deze beelden – het kussen van de neus en het inblazen (/ademen in) de neus – blijkbaar waren in het Egyptische denken.¹³¹ Als vervolgens naar Gen 2:7 wordt gekeken, waarin ook sprake is van ademen in de neus kan ook hier verondersteld worden dat mensen bij deze passage wellicht gedacht hebben aan God die de mens kuste en hem op deze wijze levensadem schonk.

¹²⁷ J.P. Allen, *Genesis in Egypt*, p. 84. R.O. Faulkner vertaalt: “Nu said to Atum: Kiss your daughter Māet, put her at your nose, that your heart may live, for she will not be far from you.” Hij geeft geen commentaar bij de vertaling “kiss”, R.O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, vol. 1, Bath 1973, p. 84.

¹²⁸ Over de betreffende passage merkt zij op: “Durch diesen Kuss entsteht die Welt... Dies ist kein metaphorischer Kuss, sondern im eigentlichen Sinn ein Kuss der Belebung, ein Kuss zum Leben. Der konkrete Kuss führt zur “Beatmung” der Welt.”, S. Harst, *Der Kuss in den Religionen der Alten Welt*, p. 28.

¹²⁹ J. Assmann, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München 2001, p. 81. Geciteerd in S. Harst, *Der Kuss in den Religionen der Alten Welt*, p. 28.

¹³⁰ J. Zandee, “Sargtexte, Spruch 80”, in *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 101 (1974), p. 73. Geciteerd in S. Harst, *Der Kuss in den Religionen der Alten Welt*, p. 29.

¹³¹ Zie ook R. Schlichting: “Das äg. Wort für ‘küssen’ *sn* hat die Grundbedeutungen: den Geruch einziehen, riechen, anriechen, mit der Nase berühren. Daraus ist die Übertragung von ‘riechen’ auf ‘küssen’ geschlossen worden unter dem Einfluß unserer Betrachtungsweise... Im religiösen Bereich findet man Szenen, wo ein Gott den König mit der Nase berührt. Dieser Gestus wird als Belebung des Königs verstanden, wobei der Atem des Gottes die göttl. Kraft auf den König überträgt.” Idem, “Kuß, küssen”, in W. Helck, E. Otto (eds.), *Lexikon der Ägyptologie*, vol. 3, Wiesbaden 1980, p. 901.

Recapitulatie

Op basis van het bovenstaande kan vastgesteld worden dat bepaalde verbindingslijnen te trekken zijn tussen diverse teksten en verhalen uit verschillende perioden: een Egyptische scheppingsmythe, Gen 2:7, Philo's interpretatie van Gen 2:7 en Jn 20:22. In al deze passages is sprake van een vorm van schepping en een vorm van overdracht van geest/levensadem die erbij wordt betrokken. In de Egyptische mythe (CT 80) wordt door sommige vertalers het woord kussen expliciet vertaald en kan een kus gerelateerd worden aan schepping. In de andere passages wordt kussen niet expliciet genoemd, maar is de gedachte aan "kussen" misschien te veronderstellen. Omdat de beelden van inblazen in de neus en kussen van de neus aan elkaar verwant lijken te zijn, is het niet uit te sluiten dat ook wanneer in een tekst alleen gesproken wordt over inblazen/ademen in de neus/het gezicht zowel auteurs als hoorders van deze teksten kussen voor ogen hadden.¹³² Een directe afhankelijkheid tussen de teksten uit de verschillende perioden valt niet aan te tonen, maar het lijkt wel duidelijk dat de traditionele voorstelling dat een god levensadem schenkt door te ademen/te blazen of te kussen in het gezicht van een mens of andere god zich door de eeuwen heen voortzette.¹³³

¹³² O. Keel, S. Schroer, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, p. 101, noemen een belangrijke nuancing: "Grundsätzlich gilt es, bei aller Anschaulichkeit den spekulativen Charakter dieser Schöpfungsvorstellungen nicht zu vergessen. Denken, bildhafte Vorstellungen und Sprache damaliger Menschen waren generell symbolisch, d.h. weder rein konkret noch rein abstrakt. Die Kuh, die ein Kalb wirft, oder die den Sonnenball gebärende Himmelsfrau waren nicht Ausdruck naiv-kindlicher Fantasie von der Entstehung der Welt, sondern weltanschauliche Denkleistungen, die aus Konkretem (Erfahrung mit Vieh, mit Geburt usw.) Abstrakteres (das Werden der Welt) zu formen und formulieren vermochten."

¹³³ Ook een verhaal uit Ovidius' (43 v. Chr.-18 n. Chr.) *Metamorphosen* heeft elementen in zich die doen denken aan deze traditionele voorstelling. Ovidius verhaalt over Pygmalion die een vrouwelijke figuur heeft gemaakt uit ivoor, waar hij verliefd op wordt. Hij kust dit beeld frequent en heeft het idee dat zijn kussen beantwoord worden [oscula dat reddique putat]. Pygmalion bidt op de feestdag voor Venus om een vrouw zoals zijn beeld; Venus begrijpt dat hij graag wil dat zijn beeld levend wordt en dan volgt deze passage, boek 10 r. 280-286: "When he returned he sought the image of his maid, and bending over the couch he kissed her [incumbensque toro dedit oscula, r. 281]. She seemed warm to his touch. Again he kissed her, and with his hands also he touched her breast. The ivory grew soft to his touch and, its hardness vanishing, gave and yielded beneath his fingers, as Hymettian wax grows soft under the sun and, moulded by the thumb, is easily shaped to many forms and becomes usable through use itself." *Ovid IV, Metamorphoses II*, (LCL 43), vertaald door F.J. Miller, Londen 1976, p. 85. Op deze tekst werd ik attent gemaakt door een opmerking van A. van Selms, die bij zijn uitleg van Gen 2:7 schrijft: "Misschien is het

Der Kuss als “Urknall”? Ein Liebeskuss am Anfang allen Lebens? Sie mögen Ihren Augen vielleicht nicht trauen – und doch ist es so. Gehen wir von der ägyptischen Schöpfungslehre von Heliopolis aus, so könnte sie, in Abänderung des Johannes-Evangeliums, mit den Worten beginnen: im Anfang war der Kuss.¹³⁴

Aldus S. Harst die de verschillende teksten met elkaar in verband brengt, getuige de zojuist geciteerde inleidende passage op het thema.

3.4 Een verband tussen kussen en de uitwisseling van geest in pagane, joodse en vroegchristelijke teksten

In deze paragraaf zullen diverse antieke teksten van rond het begin van de jaartelling besproken worden. Daarin worden het geven van een kus en het schenken van geest of ziel met elkaar in verband gebracht,¹³⁵ zodat op basis daarvan gepoogd kan worden om aan te tonen dat de verbinding tussen kussen en uitwisseling van geest niet ongebruikelijk was in het antieke denken en in de omgeving en tijd waarin de auteur van het Johannesevangelie en Paulus leefden.

Jozef en Aseneth en Griekse novelles

In hoofdstuk 2 werd al aandacht besteed aan de passage in *Jozef en Aseneth* waarin Jozef aan Aseneth drie vormen van geest schenkt terwijl hij haar kust: geest van leven (πνεῦμα ζωῆς), geest van wijsheid (πνεῦμα σοφίας) en geest van waarheid (πνεῦμα ἀληθείας).¹³⁶ Net zoals in Jn 20:22 wordt ook in *Jozef en Aseneth* gealludeerd op Gen 2:7, op God als degene die de hele schepping leven geeft (*Jozef en Aseneth* 12:1).

griekse verhaal van Pygmalion een verre uitloper van de kanaänitische voorstelling achter ons verhaal...”, idem, *Genesis deel I*, p. 50.

¹³⁴ S. Harst, *Der Kuss in den Religionen der Alten Welt*, p. 26.

¹³⁵ M.P. Penn bespreekt onder het kopje *Kissing and Spiritual Exchange* diverse teksten die ik ook in deze paragraaf bespreek, zoals de passage in *Jozef en Aseneth*, passages uit de Griekse novelles en het fragment uit *Pistis Sophia*. Deze teksten worden in zijn bespreking echter samen met fragmenten uit Chrysostomus’ preken besproken waarin de verbinding tussen een kus (en zelfs de heilige kus) en spirituele uitwisseling heel expliciet gemaakt wordt. Door deze latere tekstfragmenten te combineren met de eerder te dateren teksten wordt mijns inziens diffuus welke interpretaties in de te onderscheiden perioden bestonden, zie M.P. Penn, *Kissing Christians*, p. 37-43.

¹³⁶ *Jozef en Aseneth* 19:11.

Jozef en Aseneth vertoont diverse overeenkomsten met Griekse novelles,¹³⁷ bijvoorbeeld *Leucippe en Clitophon* en *Daphnis en Chloë*.¹³⁸ Deze verhalen hebben gemeenschappelijk dat ze de liefde tussen een man en een vrouw uit de bovenklasse dramatiseren, een liefde die allerlei obstakels moet overwinnen voordat deze kan zegevieren.¹³⁹ Achilles Tatius schreef de roman *Leucippe en Clitophon*. Tatius was een Griek die in Alexandrië leefde, maar verder is over zijn leven weinig bekend. *Leucippe en Clitophon* wordt gedateerd omstreeks de tweede eeuw van de jaartelling.¹⁴⁰ In dit verhaal vertelt Clitophon aan iemand de moeilijkheden die hij en Leucippe hebben moeten overwinnen voordat ze gelukkig en samen konden zijn.¹⁴¹ Longus schreef de roman *Daphnis en Chloë* die ook in de tweede eeuw van de jaartelling gedateerd wordt. De hoofdrolspelers in deze roman, Daphnis en Chloë, moeten eveneens diverse problemen overwinnen voordat zij gelukkig kunnen zijn. Op verschillende momenten kussen de personages in deze verhalen elkaar en in een aantal ervan is een duidelijke verband waar te nemen tussen een kus en de uitwisseling van geest of ziel.¹⁴²

In de hieronder geciteerde passage hebben Leucippe en Clitophon net hun eerste kussen uitgewisseld waarop Clitophon zijn gevoelens beschrijft na het delen van de kussen met Leucippe. Hij heeft het gevoel dat hun beider zielen in de kussen zijn samengekomen:

¹³⁷ C. Hezser, “‘Joseph and Aseneth’ in the Context of Ancient Greek Erotic Novels”, p. 1-40.

¹³⁸ Andere vergelijkbare romans zijn Chariton’s *Chaereas en Callirhoë*, Xenophon’s *Ephesiaca* en Heliodorus’ *Aithiopica*, zie C. Hezser, “‘Joseph and Aseneth’ in the Context of Ancient Greek Erotic Novels”, p. 123 en E. Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, p. 123.

¹³⁹ Andere overeenkomsten, zoals de nadruk op kuisheid, worden benoemd door C. Hezser, “‘Joseph and Aseneth’ in the Context of Ancient Greek Erotic Novels”, p. 5.

¹⁴⁰ E. Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, p. 123.

¹⁴¹ *Achilles Tatius Leucippe and Clitophon*. A new translation by Tim Whitmarsh, Oxford/New York 2003, p. xxiii: “Unlike the other surviving Greek novels, which are narrated in the third person, *Leucippe and Clitophon* is presented as Clitophon’s autobiographical narrative, told to the stranger he meets in a temple grove in Sidon. The stranger who begins the narrative remains anonymous; we have a first-person narration within a first-person narration.” De introductie bij de vertaling van Whitmarsh waartoe de net geciteerde passage behoort, is geschreven door H. Morales.

¹⁴² S. Gasilee, “The Soul in the Kiss”, in *Criterion* 2 (1924), p. 358-359: “...we should remember that the image [de ziel in de kus, RV] arises more easily in languages such as Greek and Latin, where most of the words for “soul” or “spirit” are identical or closely connected with the words for “breath,” than in our own.”

Op dat tijdstip zagen we haar kamermeisje in de verte aan komen lopen en daarom lieten we elkaar los. Ik deed dat zeer tegen mijn zin en met pijn in het hart. En zij? Ik zou het niet kunnen zeggen.

Hoe dan ook, ik was er veel beter aan toe en vol goede hoop. Ik voelde de kus nog steeds op mijn lip, alsof het een voorwerp was, en ik bewaarde die angstvallig als een heerlijk kleinood. Voor een aanbidder is de kus de eerste verrukking: die komt voort uit het mooiste zintuig, want de mond is het instrument van de stem en de stem is de spiegel van de ziel. Wanneer de lippen elkaar raken en zich verenigen, stroomt een gelukkig gevoel diep in de borst en stijgt de ziel omhoog om zich in kussen te uiten. Ik kon me niet herinneren dat mijn hart ooit zo opgetogen was geweest. Toen heb ik voor het eerst ervaren dat geen genoegen opweegt tegen de liefdeskus.¹⁴³

Een voorbeeld uit Longus' *Daphnis en Chloë* illustreert eveneens de bijzondere relatie tussen het geven van een kus en de uitwisseling van geest. In deze passage staat een laatste kus centraal tussen Chloë en Dorcon. Dorcon is een herder die, net als Daphnis, verliefd is geworden op Chloë. Op een bepaald moment in het verhaal wordt Dorcon aangevallen door rovers en raakt ernstig gewond. Chloë komt bij de verwonde Dorcon die zijn laatste woorden uitspreekt, een laatste kus ontvangt en overlijdt:

“...Geef mij in ruil een kus terwijl ik nog leef en stort een paar tranen als ik dood zal zijn. En als je later een ander mijn runderen ziet hoeden, denk dan nog eens aan mij.” Na die woorden gaf Dorcon zijn laatste kus en met die kus en die woorden blies hij zijn laatste adem uit. [Δόρκων μὲν τοσαῦτα εἰπὼν καὶ φίλημα φιλήσας ὕστατον ἀφήκεν ἅμα τῷ φιλήματι καὶ τῇ φωνῇ τὴν ψυχὴν.]¹⁴⁴

¹⁴³ 2.8, *Achilleus Tatios. De liefdesperikelen van Leukippe en Kleitofon*, vertaald en toegelicht door Hein L. van Dolen, Amsterdam 1998, p. 42. Zie ook *Achilles Tatius*, (LCL 45), vertaald door S. Gaselee, Londen 1969, p. 69-70: “At that moment we saw her serving-maid approaching from a distance and sprang apart: with me it went much against the grain and to my displeasure – what her feelings were I do not know.

This experience made me feel less unhappy, and I began to be full of hope: I felt as if the kiss [τοῦ φιλήματος], like some material object, was still on my lips and preserved it jealously, keeping it as a kind of treasury of delight; the kiss is the lover's first favour. It is of the fairest part of the whole body – the mouth, which is the instrument of the voice, and the voice is the reflection of the soul. When lovers' lips meet and mingle together they send down a stream of pleasure beneath the breast and draw up the soul to *the lips* [τὰς ψυχὰς πρὸς τὰ φιλήματα; Gaselee vertaalt “de lippen” waar ik de vertaling “de kussen” passender vind, RV]. I know that never before this did I feel such pleasure in my inmost heart: then for the first time I learned that there is no pleasure on earth comparable with a lover's kiss [φιλήματι ἐρωτικῶ].”

¹⁴⁴ 1.29-30, *Longus. Daphnis en Chloë*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Marc Moonen, Baarn 1991, p. 33. Vgl. “...But, for this, come and kiss me, sweet

Deze twee passages laten zien dat in deze romans, waarin de liefde tussen twee mensen centraal staat, kussen en de uitwisseling van geest op een heel natuurlijke manier aan elkaar gekoppeld worden. S. Harst die ook de kussen in deze liefdesromans besproken heeft, tekent hierbij aan: “Hier finden sich jene Liebesküsse, von denen die Menschen träumen. Es ist der Seelenhauch, der dabei übertragen wird und die Liebenden so nah bringt, dass sie zu verschmelzen scheinen.”¹⁴⁵

Impliciete kussen in pagane teksten

In secundaire literatuur, zoals in *Der Neue Pauly*, wordt vaak gerefereerd aan de Grieks-Romeinse gewoonte om mensen die aan het sterven zijn te kussen ten einde via hun laatste ademtocht hun ziel op te vangen:

Einige Texte spiegeln noch die ältere Vorstellung, daß man mit den *suprema oscula* (»letzten K.«) die vom Sterbenden entweichende Seele mit dem Mund aufzufangen meinte (z.B. Cic. Verr. 2,5,118; vielleicht Verg. Aen. 4,684f., Consolatio ad Liviam 95).¹⁴⁶

Interessant is dat een kus als zodanig in deze passages niet expliciet wordt vermeld, maar dat er een handeling wordt omschreven die geduid zou kunnen worden als een kus. Het nu volgende voorbeeld van een dergelijke impliciete kus komt uit Cicero's *Tegen Verres*. De context van de passage is de berechting van Gaius Verres in Rome (70 v. Chr.) vanwege allerlei onrechtmatigheden die hij begaan heeft:

The fathers – you see them here in court – lay crouched in the doorway; the unhappy mothers passed the nights at the prison entrance, cut off from the last sight of their children, begging for nothing but permission to receive with their

Chloe, while I am yet awhile alive; and when I am dead, weep a tear or two o'er me, and if thou seest some other tending my herd upon these hills, I pray thee then remember Dorco.' Thus spake Dorco and received his last kiss; and together with the kiss and his voice, breathed out his soul", *Daphnis and Chloe, Parthenius*, (LCL 69), vertaald door J.M. Edmonds, S. Gaselee, Cambridge/Londen 1978, p. 55.

¹⁴⁵ S. Harst, *Der Kuss in den Religionen der Alten Welt*, p. 330. Voor Harst's bespreking van de kussen in de genoemde liefdesromans zie idem, p. 330-345.

¹⁴⁶ G. Binder, "Kuss", p. 942. Binder is zeker niet de enige auteur die hiernaar verwijst, zie bijvoorbeeld W. Kroll, "Kuß", p. 517; M.P. Penn, *Kissing Christians*, p. 38 en p. 145 n. 51; R. Hawley, "'Give me a thousand kisses'", p. 14.

lips their sons' parting breath [quae nihil aliud orabant nisi ut filiorum suorum postremum spiritum ore excipere liceret].¹⁴⁷

Een ander voorbeeld is te vinden in Vergilius' *Aeneis*. In de passage wordt beschreven hoe de zus van een vrouw die zelfmoord pleegt, de laatste adem van de stervende tot zich wil nemen:

Bring me water to bathe her wounds and catch with my lips whatever last breath may linger! [date vulnera lymphis abluam et, extremus si quis super halitus (laatste adem) errat, ore legam].¹⁴⁸

Beide passages, van Cicero en Vergilius, illustreren een handeling waarin geprobeerd wordt de laatste adem van stervenden op te vangen. Dit is een handeling die geduid zou kunnen worden als een impliciete kus. Al in 1924 schreef S. Gaselee over het thema de ziel in de kus en vroeg zich af "if there is very much that can profitably be said as to the origin of the image."¹⁴⁹

De Oden van Salomo en Pistis Sophia

In *De Oden van Salomo* (begin tweede eeuw n. Chr.) wordt een expliciet verband gelegd tussen een kus en de uitwisseling van geest:

Leven zonder dood heeft Mij omhelsd,
en heeft Mij gekust.
Uit dat leven is de Geest die in Mij is;
Hij kan niet sterven, omdat Hij leven is. (*Ode* 28)¹⁵⁰

¹⁴⁷ *Tegen Verres* 2.5.118, *Cicero VIII*, (LCL 293), vertaald door L.H.G. Greenwood, Cambridge/Londen 1976, p. 595.

¹⁴⁸ *Aeneis* IV. 683-685. *Virgil. Eclogues; Georgics; Aeneid 1-6*, (LCL 63), vertaald door H.R. Fairclough, herzien door G.P. Goold, Cambridge/Londen 2001, p. 468-469.

¹⁴⁹ S. Gaslee, "The Soul in the Kiss", p. 358. In zijn artikel refereert hij aan een klein gedicht dat soms aan Plato wordt toegeschreven dat ook de verbinding laat zien tussen het geven van een kus en de uitwisseling van geest: "Τὴν ψυχὴν, Ἀγάθωνα φιλῶν, ἐπὶ χεῖλεσιν ἔσχον· ἦλθε γὰρ ἡ τλήμων ὡς διαβησαμένη. Kissing Kate at the gate of my lips my soul hovers, while the poor thing endeavours to Kate to migrate." Idem, p. 349. Letterlijk vertaald leest het gedicht als volgt: "Terwijl ik Agaton(a) kuste, had ik de ziel op de lippen: want deze volhardende [ziel] kwam opdat deze kon oversteken." Zie ook B. Karle, "Kuß, küssen", in H. Bächtold-Stäubli (ed.), *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens* 5, Berlijn/Leipzig 1932/1933, p. 842.

¹⁵⁰ *Ode* 28:7-8, *De Oden van Salomo. Uit het Syrisch vertaald en toegelicht door Gie Vleugels*, Averbode 2010, p. 96, vgl. "And immortal Life embraced and kissed me, and from it is the Spirit within me. And it cannot die, because it is life", *Ode* 28:6-7, M. Lattke,

De Oden van Salomo vormen een unieke collectie van religieuze liederen die gekarakteriseerd worden door vele raakvlakken met of vermenging van elementen die terug te vinden zijn in zowel het jodendom als in gnostiek en het christendom. De oorsprong van de *Oden* moet volgens M. Lattke dan ook worden gezocht: "...in the overlap of early Judaism, early Gnosticism, and early Christianity."¹⁵¹

In een passage van het geschrift *Pistis Sophia* wordt eveneens de relatie gelegd tussen kussen en de uitwisseling van geest. *Pistis Sophia* wordt gedateerd in de derde eeuw na de jaartelling, maar men gaat ervan uit dat het oudere tradities bevat. Dat de tekst inderdaad een compositie is, blijkt ondermeer uit herhalingen en onjuistheden in de lopende tekst.¹⁵² De passage die hierna wordt weergegeven, illustreert de nauwe samenhang tussen kussen en het uitwisselen van geest in het antieke denken, en stamt uit boek 1 hoofdstuk 61, uit een gesprek tussen Jezus en Maria:

61. ...After these things Mary, the mother of Jesus, also came forward and said: "My Lord and my *Saviour*, *command* me also that I answer this discourse." Jesus said: "I will not *prevent* him whose *spirit* has become *understanding*, but I *urge* him the more to speak the *thought* which has moved him. Now at this time, Mary, my mother *according to the matter*, to whom I was entrusted, I *command* thee that thou also sayest the *thought* of the discourse." Mary answered, however, and said: " My Lord, concerning the word which thy power *prophesied* through David: 10. 'Mercy and truth have met one another; *righteousness* and *peace* have kissed one another. 11. Truth has sprouted from the earth and *righteousness* has looked forth from heaven.' Thy power once *prophesied* in these words about thee. When thou wast small, before the *Spirit* came upon thee, while thou wast in a vineyard with Joseph, the Spirit came forth from the height, he came to me into my house, he resembled thee. And I did not recognise him and I thought that he was thou. And the *Spirit* said to me: 'Where is Jesus, my brother, that I *meet* him?' And

The Odes of Solomon, (Hermeneia), Minneapolis 2009, p. 384, het valt op dat Vleugels en Lattke de verzen anders nummeren.

¹⁵¹ M. Lattke, *The Odes of Solomon*, p. 10. Zie ook J.H. Charlesworth, *The earliest Christian Hymnbook*, Eugene 2009, p. xvii-xviii, die het volgende opmerkt: "While the collection is Christian, some Odes appear Jewish, perhaps composed before the Odists believed in Jesus' Messiahship. Others may mirror a proto-Gnosticism, an ancient belief that salvation is achieved through personal knowledge; such ideas are also found in the Gospel of John and other inspired compositions that were not included in the canon, such as the Gospel of Thomas, the Hymn of the Pearl, and the Gospel of Truth."

¹⁵² *Pistis Sophia*, Text edited by C. Schmidt. Translation and notes by V. MacDermot, Leiden 1978, p. xiv.

when he said these things to me, I was *confused* and I thought that he was a *phantom to tempt* me. *But* I took him, I bound him to the leg of the bed in my house, until I came out to you in the field, thou and Joseph, and I found you in the vineyard, as Joseph was hedging the vineyard with reeds. Now it happened, when thou didst hear me speaking the word to Joseph, thou didst *understand* the word and thou didst rejoice. And thou didst say: ‘Where is he that I may see him? Or else I await him in this *place*.’ *But* it happened when Joseph heard thee saying these words, he was agitated and we came up at the same time, we went into the house. We found the *Spirit* bound to the bed. And we looked at thee with him, we found thee like him. And he that was bound to the bed, was released, he embraced thee, he kissed thee. And thou also, thou didst kiss him and you became one.’¹⁵³

Behalve dat er onmiskenbaar gespeeld wordt met een passage uit Ps 85, “Trouw en waarheid ontmoeten elkaar, gerechtigheid en vrede kussen elkaar, trouw komt voort uit de aarde en gerechtigheid ziet uit de hemel toe”, is de verbinding die gemaakt wordt tussen kussen en geest evident: door te kussen met de geest wordt Jezus één met de geest.¹⁵⁴

Recapitulatie

In het bovenstaande zijn diverse teksten gepresenteerd die een verbinding laten zien tussen kussen en geest. In de voorbeelden die worden aangehaald, komen kussen regelmatig expliciet naar voren, maar soms is het gebaar van een kus impliciet verondersteld. Op basis van de voorbeelden kan geconcludeerd worden dat het in de periode waarin deze diverse teksten zijn ontstaan niet ongewoon was om kussen te koppelen aan uitwisseling van geest, of dit nu gebeurde door middel van kussen tussen geliefden (*Leucippe en Clitophon*), of via kussen aan hen die sterven (*Daphnis en Chloë; Tegen Verres*), ofwel kussen van goddelijke aard betrof (*Ode 28; Pistis Sophia*).¹⁵⁵ De groet met de heilige kus waartoe Paulus oproept, valt binnen deze periode en evenzo de compositie van het evangelie volgens Johannes. In 1

¹⁵³ *Pistis Sophia*, p. 241-245. De cursivering in de originele tekst wordt door V. MacDermot, *ibidem*, p. viii, als volgt verklaard: “It will be seen that words of Greek origin are italicised.”

¹⁵⁴ Zie ook E. Mohri, “*Noli me tangere* and the Apocrypha”, in R. Bieringer (eds.), *To Touch or Not to Touch? Interdisciplinary Perspectives on the Noli me tangere*, p. 83-98, die enkele andere passages uit *Pistis Sophia* bespreekt waarin gekust wordt waarbij de nadruk ligt op verering. Zie *idem*, p. 92: “The kiss ... is something quite natural and not a problem, a gesture of devotion.”

¹⁵⁵ Het epigram dat mogelijk van Plato afkomstig is valt buiten deze periode.

Tes 5:26, 1 Kor 16:20, 2 Kor 13:12 en Rom 16:16 wordt een kus expliciet genoemd, terwijl een kus in Jn 20:22 weliswaar niet genoemd wordt maar wel impliciet bedoeld zou kunnen zijn. Aangetoond is dat het niet ongebruikelijk is om een kus impliciet te veronderstellen, zoals in Cicero's *Tegen Verres* en in Vergilius' *Aeneis*. Omdat het beeld impliciet blijft, is echter moeilijk vast te stellen of het beeld daadwerkelijk verondersteld moet worden.

De verbinding tussen kussen en uitwisseling van geest brengt ook de hypothese van Phillips in herinnering dat Paulus mogelijk de heilige kus gebruikt heeft als een alternatief voor de woorden "met uw geest".¹⁵⁶ Paulus sluit namelijk de brieven waarin hij oproept tot de groet met de heilige kus af met de wens: "De genade van onze Heer Jezus Christus *zij met u*", terwijl hij de andere authentieke brieven afsluit met "De genade van onze Heer Jezus Christus *zij met uw geest*." De verbinding die tussen kussen en uitwisseling van geest kan worden gemaakt, versterkt weliswaar de hypothese van Phillips, maar neemt niet weg dat er nog steeds niet met zekerheid kan worden gezegd dat Paulus: "...understands the holy kiss to be alternative and equivalent to the phrase 'with your spirit'."¹⁵⁷

3.5 Recapitulatie: Werd een Paulijnse oproep geïnspireerd door een traditie bekend uit het Johannesevangelie?

Diverse onderzoekers, waaronder Benko en Phillips zien een relatie tussen Paulus' oproep tot de groet met de heilige kus en Jn 20:22 waar Christus zijn leerlingen de heilige Geest schenkt. Een verband tussen de verschillende nieuwtestamentische passages werd mogelijk geacht omdat de onderzoekers in Jn 20:22 lazen dat Christus de geest door middel van een kus aan de leerlingen schonk. Hoewel het verband tussen Jn 20:22 en de Paulijnse kuspasages herhaaldelijk wordt genoemd, is niet daadwerkelijk onderzocht hoe deze passages dan precies met elkaar verbonden zijn. Zo wordt wel de vraag gesteld of de Johannese passage wellicht de bron is geweest die Paulus inspireerde tot zijn oproep, maar hoe Paulus deze passage dan gekend kan hebben, wordt niet geproblematiseerd. De onderzoekers voelen zich ondersteund in hun hypothesen door een passage in een van de preken van de kerkvader Augustinus, wat een passage van Caesarius bleek te zijn, waarbij deze de handeling in Jn 20:22 uitlegt als een

¹⁵⁶ Zie hoofdstuk 1.

¹⁵⁷ L. Edward Phillips, *The Ritual Kiss in Early Christian Worship*, p. 9. Zie ook hoofdstuk 1.

gebaar waarbij Jezus zijn mond op de mond van zijn leerlingen plaatst. Een mogelijk verband tussen de Paulijnse passages en Jn 20:22 blijft echter hypothetisch en is zoals ik zojuist al opmerkte tot dusverre nooit uitgebreid onderzocht, noch door voorstanders noch door tegenstanders van de hypothese.

Mede om die reden is de mogelijkheid van een verbinding in het voorliggende hoofdstuk wel uitgebreid onderzocht. Nadat de theorie in een inleidende paragraaf werd geïntroduceerd (3.1), waarin de opvattingen van zowel voorstanders als tegenstanders in kaart werden gebracht, ging de aandacht in paragraaf 3.2 uit naar Jn 20:22 en het evangelie volgens Johannes in het algemeen. Naar voren kwam dat het in toenemende mate mogelijk geacht wordt dat materiaal dat opgenomen is in het Johannesevangelie even oud is als tradities die de synoptische evangeliën bevatten (Brown, Anderson). Dat zou betekenen dat Paulus bekend kan zijn geweest met tradities die later zijn opgenomen in het evangelie volgens Johannes. Daarnaast leek Jn 20:22 zelf ook sporen te bevatten van oude traditie: het werkwoord ἐμφυσάω komt nergens anders voor in het Nieuwe Testament, maar wel in verschillende verhalen in de Septuaginta waarin inblazing van leven een rol speelt. Dit werkwoord lijkt door de auteur van het evangelie expres te zijn toegevoegd om aan een verhaallijn die ook voorkomt in de andere evangeliën een eigen speciale duiding te geven via de analogie tussen God die de mens scheidt en deze levensadem schenkt,¹⁵⁸ en Jezus die de discipelen geest schenkt.

Vervolgens stond de vraag centraal of ἐμφυσάω in de eerste eeuw “kussen” kon betekenen. Teksten van Philo dienden als een geschikte case study om dit te testen. Het werd duidelijk dat Philo zelf ἐμφυσάω niet expliciet verbindt met de betekenis “kussen”, maar “een kus en kussen” wel in een van zijn breed uitgewerkte interpretaties van Gen 2:7 betreft. Een kus brengt Philo daar in verband met een vorm van leven die uit de aarde ontstaat – in contrast met een vorm van leven, ontstaan naar Gods beeld. Philo lijkt zich bij zijn uitleg van ἐμφυσάω te distantiëren van een beeld waarin God op een soort lichamelijke wijze leven schenkt via de mond of neusgaten, een beeld dat zou kunnen worden geïnterpreteerd als een kus. Deze opvatting kon niet in bronnen van zijn tijd worden teruggevonden. Wel werd duidelijk dat al in zeer oude teksten met het beeld gewerkt wordt dat goden leven schenken door te kussen (CT 80): een traditionele voorstelling van een god die levensadem schenkt door te ademen/te blazen of te kussen in het gezicht van een andere god of een mens lijkt een

¹⁵⁸ Waarbij in de LXX ook het werkwoord ἐμφυσάω wordt gebruikt.

doorwerking gekend te hebben door de eeuwen heen. Ook bronnen uit de tijd rond zowel het evangelie volgens Johannes als de brieven van Paulus bevestigden dit beeld. Uit verschillende teksten kwam verder naar voren dat een kus regelmatig impliciet lijkt te worden verondersteld in plaats van expliciet te worden genoemd.

Op grond van alle bevindingen in dit hoofdstuk kan geconcludeerd worden dat het goed mogelijk is dat er tradities bestonden die zowel Gen 2:7 als Jn 20:22 in verband brachten met het beeld van een kus geschonken door God en Christus. Het is eveneens mogelijk dat Paulus bekend is geweest met deze voorstelling. Niettemin moet ook geconstateerd worden dat de verbinding die door verschillende moderne auteurs wordt gelegd tussen Jn 20:22 en Paulus' oproep tot de groet met de heilige kus te speculatief blijft. Wat Paulus precies heeft geïnspireerd tot deze oproep is niet te achterhalen, of in ieder geval niet met zekerheid vast te stellen.¹⁵⁹ Mijns inziens moet de achtergrond van de oproep tot de groet met de heilige kus eerder gezocht worden in de manieren van briefschrijven in de tijd van Paulus, in zijn eigen creativiteit (zoals uiteengezet in 2.1), én in de wijzen waarop een kus een rol speelde in het dagelijks leven van mensen in zijn tijd (2.3 en 2.4) dan in een bepaalde stuwende kracht van een traditie die een plek heeft gekregen in Jn 20:22.

¹⁵⁹ Het gaat mijns inziens dus te ver om te zeggen: "...perhaps John 20.22 functions as a sort of 'institution narrative' for what Paul calls 'holy kiss'", zoals Phillips beweert. Zie p. 154 hierboven.

HOOFDSTUK 4

DE PRESENTIE EN HET GEMIS VAN KUSSEN IN VROEGCHRISTELIJKE LITERATUUR

4.0 Introductie

In vier van Paulus' onbetwiste brieven komt de oproep tot de groet met de heilige kus voor en in de andere drie onbetwiste brieven niet. Daarnaast wordt in geen van de deuterio-Paulijnse brieven in het Nieuwe Testament de oproep tot de groet met de heilige kus gebruikt. Bij deze observaties en de redenen die hiervoor aan te wijzen zijn, werd al kort stilgestaan in hoofdstuk 1. In dit hoofdstuk zal in paragraaf 4.1 dieper ingegaan worden op de vraag waar en waarom een kus in bepaalde vroegchristelijke geschriften present is en in andere niet. Hierbij zal ook besproken worden hoe de kus heeft doorgewerkt in de tweede en derde eeuw van de jaartelling. Daarnaast zal in paragraaf 4.2 de vraag centraal staan welke terminologie in het Nieuwe Testament gebruikt wordt voor het werkwoord kussen waarbij zal blijken dat over de betekenis van προσκυνέω discussie bestaat.

4.1 Het gemis en het gebruik van een kus in Paulijnse en na-Paulijnse geschriften

Galaten, Filippenzen en Filemon

Het is opvallend dat Paulus niet in alle brieven de oproep tot de groet met de heilige kus gebruikt, wat de vraag oproept of hij hiervoor een reden heeft gehad. Enkele theorieën daarover kwamen al eerder naar voren in hoofdstuk 1 en 2, zoals de hypothese van Weima: “it is significant to note that Paul’s four closing exhortations to greet others with a holy kiss all occur in contexts where some degree of conflict exists within the congregation.”¹ Ook de visie van Phillips dat de oproep tot de groet met de heilige kus wellicht als een alternatief voor de zegen “met uw geest” (Gal 6:18, Fil 4:23 en Film 25) moet worden gezien, kwam voorbij.² Daarnaast werd de

¹ J.A.D. Weima, *Neglected Endings*, p. 114.

² L. Edward Phillips, *The Ritual Kiss in Early Christian Worship*, p. 9.

mogelijkheid besproken dat deze oproep van Paulus misschien verloren is gegaan bij de vorming van het Corpus Paulinum.³ Deze theorieën stemmen echter niet tevreden omdat deze onvoldoende verklaren waarom in de ene brief wel een oproep tot kussen staat en in de andere niet. Uiteraard moet ook meegewogen worden dat Paulus niet per se iedere brief op dezelfde manier heeft opgebouwd: spontaniteit in de wijze van schrijven kan verklaren waarom bepaalde elementen in de ene brief wel en in de andere brief niet voorkomen. Toch hoeft dit niet de enige verklaring te zijn.

De theorie die ik in deze paragraaf naar voren wil brengen, is dat Paulus de oproep tot de groet met de heilige kus weglief in Galaten, Filippenzen en Filemon omdat hij niet zeker wist of er een kus kon worden uitgewisseld, gezien de situaties waarvan sprake is in deze brieven. In Galaten speelt de vraag of Paulus en de ontvangers van de brief het wel kunnen opbrengen om elkaar te groeten met een heilige kus.⁴ In Filippenzen laat zich de belangrijkste thematiek niet trefzeker verwoorden. Hoewel ik hieronder diverse suggesties zal doen voor het weglaten van de oproep, ligt een eenduidig antwoord niet voorhanden. In Filemon, ten slotte, staat een delicate kwestie tussen twee mensen op de voorgrond, waarvan Paulus niet weet of hij in staat zal zijn deze op te lossen. Een oproep tot een groet met de heilige kus in deze situatie zou voorbijgaan aan de gespannen relatie die bestaat tussen Onesimus en Filemon. Door zijn oproep weg te laten, lijkt Paulus zich hiervan bewust te zijn. Hieronder wordt deze theorie uitgewerkt.

³ Zie paragraaf 2.1.

⁴ Zoals eerder vermeld kan in de groetformule in de tweede persoon (ἀπάσασθε) de persoonlijke groet van de auteur van de brief worden overgebracht, zie paragraaf 2.1. Ook K. Thraede, "Ursprünge und Formen des 'Heiligen Kusses' im frühen Christentum", p. 152 e.v., wijst erop dat in de groet met de heilige kus, de kus van Paulus zelf meeklinkt: "Bei besonders gutem Einvernehmen hätte Paulus selbst, wäre er zugegen, die Mitglieder einer Gemeinde durch Umarmung und Kuß begrüßt (oder gegrüßt)... Da nun der Apostel in der Ferne weilt, trägt er Grüße und Gruß-Küsse dem Empfänger brieflich auf; der Brief repräsentiert nach einem verbreiteten antiken Gedanken den Verfasser (was Paulus 1 Kor 5,3 voraussetzt); der unmittelbare Empfänger sorgt, wenn nötig, für die Mitteilung dieser Präsenz, übernimmt nach Wunsch auch die Umgangsform, die auszuüben der Absender verhindert ist." Ook F. Schnider, W. Stenger, *Studien zum Neutestamentlichen Briefformular*, p. 123, wijzen op deze passage van Thraede.

Galaten

Het plaatsen van de brief aan de Galaten te midden van de andere brieven van Paulus is lastig.⁵ Dunn schrijft dan ook: “Galatians is one of the more flexibly dated of Paul’s letters.” Zo wordt de brief gedateerd vóór de conferentie in Jeruzalem, die genoemd wordt in Hand 15 (circa 48), of men neemt aan dat de brief door Paulus omstreeks 53/54 in Efeze werd geschreven, of de brief wordt gedateerd rond 55/56 vanwege de inhoudelijke affiniteit met de Romeinenbrief.⁶ Van alle suggesties lijkt de visie van H. Conzelmann en A. Lindemann het meest plausibel, namelijk: “Die einfachste Lösung ist es, Gal in Ephesus geschrieben zu denken, in zeitlicher Nähe zum Phil ..., aber auch zu den Korintherbriefen.”⁷

Overigens bestaat niet alleen over de datering van deze brief onzekerheid. Zo verwoordt J. Vos bondig de lacunes in de huidige kennis van de gemeenten waaraan Paulus deze brief richt:

Over de ‘gemeenten van Galatië’ tot wie de apostel Paulus zich in een van zijn brieven richt, weten we hoegenaamd niets. Niet alleen is onduidelijk waar zij precies te lokaliseren zijn, we weten ook niets over hun omvang, hun structuur en organisatie, laat staan over hun ideaalbeeld als gemeente. In de brief krijgt de gemeente geen gezicht. We horen alleen dat mensen die nu tot de gemeente behoren Paulus ooit, toen hij ernstig ziek was, liefderijk hebben opgenomen, dat ze zijn evangelie hebben aanvaard en dat daarop de Heilige Geest bij hen werkzaam is geworden door middel van wonderbaarlijke daden (3,1-5; 4,12-20). Het enige dat Paulus op het moment waarop hij de brief schrijft

⁵ Een goed overzicht van de huidige stand van het onderzoek naar de brief aan de Galaten biedt bijvoorbeeld, T.J. Bauer, *Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie*, p. 167-200. Na dit overzicht voegt hij zijn eigen analyse hieraan toe, p. 201-396.

⁶ J.D.G. Dunn, *Beginning from Jerusalem*, p. 720; Dunn heeft zelf nog een andere visie: “In my view, the strongest likelihood is that Paul wrote Galatians while he was still in Corinth, within a year of the two Thessalonian letters, that is, some time in 52.”

⁷ H. Conzelmann, A. Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, p. 246. Zo valt er te wijzen op de overeenkomsten wat betreft thema’s waar Paulus over schrijft: Gal 1:6-10; 2:4 en 2 Kor 5:11; 11:4 en 11:26. Ook het onderwerp van de collecte voor de gemeente in Jeruzalem hoort hierbij (Gal 2:10 en 1 Kor 16:1). Efeze als plek van ontstaan komt naar voren vanwege de nabijheid tot het gebied Galatië, maar in afstand wel zo ver hiervan verwijderd dat het schrijven van een brief nodig was. Voorzichtigheid wat betreft plaats van ontstaan en datering van Galaten blijft geboden, zie ook C.J. den Heyer, *Galaten*, (T & T), Kampen 1987, p. 7, die hierover opmerkt: “Moeilijker te beantwoorden is de vraag in welke tijd en onder welke omstandigheden Paulus deze brief geconcipieerd heeft. Hij noemt de plaats waar hij verblijf houdt niet en over het tijdstip onthult het geschrift weinig meer dan dat al spoedig na het vertrek van de apostel binnen de jonge christelijke gemeente problemen gerezen waren (1:6).”

interesseert, is dat de gemeenten in de ban zijn geraakt van rivaliserende verkondigers die hen een evangelie voorhouden dat op cruciale punten haaks staat op dat van hemzelf.⁸

Het wordt duidelijk dat veel onduidelijk is over de brief aan de Galaten.⁹ Voldoende helder is in deze brief wel wat er voor Paulus belangrijk is: de inhoud van de boodschap die verkondigd wordt aan de mensen in deze gemeenten en de weerlegging daarvan. Andere predikers dan Paulus hebben hen voorgehouden dat zij alleen deel kunnen krijgen aan het heil wanneer zij de wet van Mozes onderhouden (Gal 3:2, 3:5, 5:2 e.v.) en zich laten besnijden (Gal 5:2, 5:6, 5:11 e.v. en 6:12 e.v.).¹⁰ Dit is een boodschap die behoorlijke consequenties heeft voor mensen die voornamelijk van niet-joodse afkomst zijn en het is een boodschap waar Paulus het op zijn zachtst gezegd niet mee eens is. Dat Paulus niet blij is met de gang van zaken in de gemeente blijkt ook uit de vorm van de brief zelf, met name het ontbreken van een dankwoord aan het begin. Daarnaast valt aan het einde van de brief eveneens op dat Paulus de mensen een zegen geeft maar geen enkele groet verwoordt (Gal 6:18).¹¹

Niet alleen aan de vorm van de brief, ook uit de inhoud blijkt duidelijk dat Paulus ontstemd is. In geen enkele andere brief gaat hij zo tekeer als in deze (zowel in vers 8 en 9 van het eerste hoofdstuk schrijft Paulus al over degenen die een andere boodschap verkondigen dan hemzelf: ἀνάθεμα ἔστω hij zij vervloekt! Gal 1:8 en 9). Ook Gal 3:1 laat niets aan duidelijkheid te

⁸ J. Vos, “Charismatisch en gevestigd gezag in de gemeente. Een spanningsveld in de brief van Paulus aan de Galaten”, in J. Delobel, H.J. De Jonge (eds.), *Vroegchristelijke gemeenten. Tussen werkelijkheid en ideaal*, Kampen 2001, p. 30.

⁹ T.J. Bauer, *Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie*, p. 390, merkt dan ook op: “Die exegetische Arbeit am Galaterbrief ist ein schwieriges und mühsames Unterfangen.” Dit wijdt hij niet primair aan de brief zelf, maar eerder aan de vele hypotheses die in de loop der jaren in het onderzoek geopperd zijn.

¹⁰ J. Vos, “Charismatisch en gevestigd gezag in de gemeente”, p. 30; T.J. Bauer, *Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie*, p. 168. Bauer wijst ook nog op Gal 4:10 waarin de nadruk ligt op het zich wel of niet houden aan kalendervoorschriften.

¹¹ Zie ook T.J. Bauer, *Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie*, p. 168-169, die opmerkt: Die nachhaltige Störung in der Beziehung zwischen Paulus und den galatischen Gemeinden drückt sich offenbar auch in der Gestaltung des Briefformulars aus; so verzichtet Paulus auf die briefliche Danksagung, mit der er sonst das Corpus seiner Briefe eröffnet ..., sowie auf die sonst üblichen persönlichen Grüße (Grußaufträge und/oder Grußausrichtung) am Ende des Corpus ... Zugleich aber finden sich im Galaterbrief Passagen, in denen sich Paulus seinen Adressaten in einem mehr freundschaftlichen und werbenden Ton zuwendet (Gal 3,15; 4,12-20.28; 5,1). Paulus will die Galater also nicht nur anklagen, sondern er hofft, sie umstimmen zu können.”

wensen over: “O dwaze Galaten, wie heeft u betoverd?” T.J. Bauer benoemt Paulus’ toon in deze brief als volgt:

In diesem Brief schlägt Paulus nicht nur im Blick auf seine Gegner (vgl. Gal 1,8f.; 4,17; 5,10.12; 6,12f.), sondern auch gegen seine Adressaten (vgl. Gal 1,6; 3,1; 4,9) einen auffallend schroffen, mitunter polemisch-sarkastischen Ton an, so dass er selbst vor den Augen und Ohren seiner Leser als zorniger und leidenschaftlicher Kämpfer für die Wahrheit des Evangeliums erscheint.¹²

Het blijkt duidelijk dat Paulus geagiteerd is omdat er zijns inziens veel op het spel staat. Dat Paulus bovendien bezorgd is over zijn persoonlijke verhouding met de geadresseerden blijkt uit diverse passages in hoofdstuk 4 (Gal 4:16, 17 en 20). Met name hoofdstuk 5 laat daarnaast zien dat de gelovigen tot wie hij zich richt, niet allen hetzelfde inhoudelijke standpunt delen. De beeldspraak dat weinig dessem het deeg al zuur maakt (Gal 5:9, zie daarnaast ook Gal 5:15 e.v.) impliceert dat sommigen zich houden aan Paulus’ evangelie en anderen zich hebben laten overtuigen door een andere boodschap.

Omdat de persoonlijke relatie van Paulus met de geadresseerden enerzijds en de onderlinge verhoudingen in de gemeente anderzijds enorm gespannen waren, is het goed voorstelbaar dat Paulus om die redenen afziet van zijn oproep tot de groet met de heilige kus.

Of en op welke wijze zijn brief de geadresseerden heeft beïnvloed, is onbekend.¹³ Paulus’ boze toon en ontstemdheid en het daarmee in verband staande ontbreken van enkele andere typische Paulijnse briefelementen aan het begin en einde van de brief kunnen in ieder geval wel verklaren waarom de oproep tot de heilige kus geen onderdeel uitmaakt van de brief aan de Galaten.

Filippenzen

De brief die Paulus richt aan de gemeente in Filippi schreef hij terwijl hij in gevangenschap verkeerde (Fil 1:13). Het is niet duidelijk waar hij gevangen zit, noch welke datering aan deze brief moet worden toegekend. Vaak wordt gekozen voor Efeze of Rome als plaats van herkomst, een keuze die ook de wijze van datering bepaalt (hetzij 55 hetzij 60/61).¹⁴ Dunn nuanceert dit als

¹² T.J. Bauer, *Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie*, p. 168.

¹³ T.J. Bauer, *Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie*, p. 169 en in het bijzonder n. 6.

¹⁴ J.D.G. Dunn, *Beginning from Jerusalem*, p. 1011; H. Conzelmann, A. Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, p. 250-251.

volgt: “Since Paul’s thought was already well developed by then, the six- or seven-year time difference need not be regarded as particularly significant.”¹⁵

In de brief is sprake van een grote overgang wat betreft stijl: van een vriendelijke toon gaat Paulus in Fil 3:2 opeens over op een felle agressieve stijl, hetgeen voor sommige onderzoekers een reden is om te veronderstellen dat Filippenzen uit meerdere brieven bestaat.¹⁶ Dit verschil in stijl kan echter ook worden verklaard door ervan uit te gaan dat Paulus Filippenzen heeft geschreven op verschillende momenten en niet in één keer. Ook ik ga, om de laatstgenoemde reden, uit van de eenheid van de brief.¹⁷ Daarnaast kan de overgang ook als minder abrupt worden ervaren omdat Paulus duidelijk zinspeelt op een al eerder geuite boodschap.¹⁸ Het zijn geen nieuwe gedachten die Paulus hier verwoordt en dat kan precies verklaren waarom deze woorden scherp zijn en qua stijl enigszins afwijken van het voorafgaande.

In paragraaf 1.3 kwam de visie van H. Gamble naar voren dat Fil 4:21 misschien moet worden gezien als een equivalent van de oproep tot de

¹⁵ J.D.G. Dunn, *Beginning from Jerusalem*, p. 1011.

¹⁶ Zie bijvoorbeeld J. Gnilka, *Der Philipperbrief*, (HThK), Freiburg 1968.

¹⁷ Zie ook G.F. Hawthorne, *Philippians*, (WBC), Waco 1983, p. xxxii; J.D.G. Dunn, *Beginning from Jerusalem*, p. 1011-1012.

¹⁸ Zie ook E. Verhoef, *Filippenzen, Filemon*, (T & T), Kampen 1998, p. 57-58: “Paulus spreekt dan over het schrijven van ‘dezelfde dingen’. Waar doelt hij op? Verschillende suggesties zijn gedaan. Is het de herhaalde oproep om zich te verheugen? Maar waarom is dat voor de Filippenzen zo nodig? Of slaat het op een andere brief waar hetzelfde onderwerp aan de orde is gesteld? Echter, er is niets bekend over een andere brief. Het beste is het om deze woorden te betrekken op de nu volgende alinea. Paulus spreekt indringend over mensen die zijns inziens aan het evangelie tekortdoen. Hij heeft al vaker gewaarschuwd tegen zulke lieden, zo zegt hij in 3:18. In deze brief wil hij die zaak weer aan de orde stellen, want dat is voor hun eigen veiligheid. Hij stelt tegenover elkaar: voor mij ... en voor u... Voor hemzelf is dat niet iets om te aarzelen. Hij wil hen nogmaals waarschuwen in het verlengde van wat hij eerder heeft gezegd.” Zie ook G.D. Fee, *Paul’s Letter to the Philippians*, (NICNT), Michigan 1995, p. 292 n. 30, die hierover opmerkt: “...the accent clearly falls on ‘the same things,’ not on ‘to write,’ thus making the debate as to whether Paul had *written* these things before somewhat irrelevant... As Calvin recognized early on, and as v. 18 confirms, Paul is referring to the many times he had previously *told* them about such things – although it is possible that he is also referring to what Epaphroditus will have communicated... It is pedantic to think this emphasis must include former communications by letter, and to translate it accordingly has little warrant... – although neither can one rule out that Paul had written before; it is simply that this phrase offers nothing by way of *support*.” Dus, stelt Fee over vers 3:1, p. 293: “... this sentence sets them up for the warning that follows.”

heilige kus.¹⁹ Dit is namelijk de enige passage in de Paulijnse brieven waarin, afgezien van Romeinen 16 en de passages waarin Paulus oproept tot een groet met de heilige kus, ἀσπασασθε gebruikt wordt met een object. Zoals ik in hoofdstuk 1 al aangaf, is de visie dat Fil 4:21 een equivalent zou zijn van de Paulijnse kusp passages mijns inziens niet overtuigend omdat in Fil 4:21 de Griekse term voor een heilige kus ontbreekt en het vers als zodanig een duidelijke en zinvolle betekenis heeft: “Groet iedere heilige in Christus Jezus.”²⁰

Paulus refereert in Filippenzen aan een gevoeligheid tussen twee mensen, namelijk tussen Euodia en Syntyche (Fil 4:2 e.v.). Het is mogelijk dat wanneer Paulus het streven naar eensgezindheid thematiseert (bijvoorbeeld Fil 2:1 e.v.) hij daarbij onder andere de relatie tussen deze twee mensen voor ogen heeft. Desondanks krijg ik niet de indruk dat deze kwestie tussen Euodia en Syntyche noch de aanleiding was voor het schrijven van deze brief, noch het hoofdthema van de brief vormt. Verschillende onderwerpen tezamen bepalen de inhoud van de brief, waaronder Paulus' relatie tot de gemeente en zijn verbondenheid met Christus, Paulus' gevangenschap, het belang van het streven naar eensgezindheid en navolging van Christus, praktische mededelingen en een waarschuwing.

Het ontbreken van de oproep tot de groet met de heilige kus in deze brief laat zich niet eenduidig verklaren. Het is mogelijk dat het probleem tussen Euodia en Syntyche Paulus ervan weerhouden heeft op te roepen tot juist deze groet. Misschien speelde het een rol binnen de gehele gemeenschap van gelovigen in Filippi en vond Paulus het riskant om in deze context van de mensen te verlangen met elkaar een kus uit te wisselen. Zoals gezegd, bepaalt het conflict tussen de beide personen de brief niet zodanig dat deze conclusie voor de hand ligt.

In hoofdstuk 2 viel op dat Paulus in Filippenzen, net als in Galaten en Filemon, weinig gebruik maakt van terminologie rond heiligheid.²¹ Alleen in Fil 1:1, 4:21 en 4:22 komt heiligheid ter sprake als aanspreking van de gelovigen met “heiligen” (zowel in Filippi als elders). Heiligheid komt in deze brief niet naar voren in relatie tot de wet, de geest óf een kus.

¹⁹ H. Gamble, *The Textual History of the Letter to the Romans*, p. 75 n. 88.

²⁰ Zie ook J.A.D. Weima, *Neglected Endings*, p. 112, die dezelfde mening is toegedaan.

²¹ Zie hoofdstuk 2, p. 77-78.

Filemon

De brief aan Filemon is de kortste brief van Paulus die tot onze beschikking staat: in totaal 25 verzen. Ook deze brief heeft Paulus geschreven vanuit de gevangenis (zie vers 1, 9, 10 en 23). De brief is in eerste instantie gericht aan Filemon en in tweede instantie ook aan Apfia, Archippus en aan de gemeente die bij Filemon thuis samenkomt.²² Centraal staat de vraag aan Filemon of hij Onesimus wil ontvangen zoals hij ook Paulus zou ontvangen (Film 17). De exacte voorgeschiedenis van wat zich heeft afgespeeld tussen Onesimus en Filemon is onbekend. De traditionele aanname is dat Onesimus een weggelopen slaaf is van Filemon, maar een hiermee contrasterende visie is dat de brief hier geen duidelijkheid over verschaft en dit dus niet gesteld kan worden: “Üblicherweise wird angenommen, daß Onesimus seinem Besitzer entlaufen war; doch das sagt der Brief nicht.”²³ Er is blijkbaar een bepaald conflict ontstaan tussen Onesimus en Filemon en Onesimus lijkt Paulus te hebben benaderd om hierin te bemiddelen.²⁴

Paulus lijkt Filemon enigszins onder druk te hebben willen zetten door de brief aan hem te richten én aan anderen, zodat de brief niet alleen privé aan Filemon ter hand kon worden gesteld, maar waarschijnlijk te midden van de gemeente werd voorgelezen. Op deze manier werd de kwestie tussen Onesimus en Filemon en de vraag van Paulus aan Filemon aan iedereen in de gemeente bekend.²⁵ Uit de wijze waarop de brief is geformuleerd en

²² Zie ook hoofdstuk 1, p. 20.

²³ H. Conzelmann, A. Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, p. 255. Zie ook P. Lampe, “Keine ‘Sklavenflucht’ des Onesimus”, in *ZNW* 76 (1985), p. 135-137 en T. Nicklas, “The Letter to Philemon: A Discussion with J. Albert Harrill”, in S.E. Porter (ed.), *Paul’s World*, Leiden/Boston 2008, p. 202-203 n. 5. T.J. Bauer, *Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie*, p. 113-117, schetst vier bestaande posities: 1. de traditionele opvatting waarin Onesimus wordt voorgesteld als een weggelopen slaaf (*fugitivus*), die blijkbaar zijn meester heeft bestolen, 2. Onesimus heeft een conflict met zijn meester en zoekt een vriend van zijn meester (*amicus domini*), in dit geval Paulus, om als bemiddelaar in het conflict op te treden. In deze visie wordt de brief aan Filemon in verband gebracht met Romeinse rechtsteksten. Deze visie is vooral door P. Lampe verdedigd (zie verwijzing hierboven genoemd), 3. Onesimus wordt door S.C. Winter (“Paul’s Letter to Philemon”, in *NTS* 33 (1987), p. 1-15) als een niet-christelijke slaaf gezien die in opdracht van Filemon en zijn huisgemeente naar Paulus gestuurd wordt, en 4. Onesimus is geen slaaf, maar Onesimus en Philemon zijn broers, dit is de visie van A.D. Callahan (“Paul’s Epistle to Philemon. Toward an Alternative *Argumentum*”, in *HThR* 86 (1993), p. 357-376). Bauer vindt de tweede visie (met enkele aanpassingen) het meest plausibel, zie p. 117.

²⁴ Zie ook J.D.G. Dunn, *Beginning from Jerusalem*, p. 1030-1031.

²⁵ J.D.G. Dunn, *Beginning from Jerusalem*, p. 1033, is hiervan niet overtuigd: “This should not be regarded as an underhanded way of pressuring Philemon, even though the social

opgebouwd, kan afgeleid worden dat Paulus zich bewust is van de delicate kwestie waarin hij nu verwickeld is en waarvan de uitkomst allerminst zeker is. Daarbij geldt, aldus J.M. Barclay, dat:

...the extraordinarily tactful approach that Paul adopts throughout this letter is a clear indication that he recognizes that he is dealing with a delicate situation in which Philemon could well react awkwardly.²⁶

Diverse exegeten benadrukken dat het referentie punt “in Christus” heel belangrijk is in deze brief. Het “in Christus zijn” maakt nieuwe verhoudingen tussen Onesimus, Filemon en Paulus mogelijk: “...the common reference point ... of the whole network, is Christ, the Lord. According to Paul’s argumentation, this reference point makes the difference.”²⁷ Ook M. Wolter is deze mening toegedaan: “Paulus identificeert sich mit Onesimus, und Philemon wird es auf diese Weise ermöglicht, sein »in Christus« bestehendes Verhältnis zu Paulus zum Modell für die neue Beziehung zu Onesimus zu machen.”²⁸ Dat hun relatie tot elkaar “nu” bepaald wordt door hun “in Christus” zijn, maakt het mogelijk het bestaande statusverschil tussen de slaaf Onesimus en zijn meester Filemon binnen de gemeenschap van gelovigen op te heffen. Wellicht heeft Paulus de kwestie echter niet willen forceren door Filemon op te roepen Onesimus als zijn broeder te kussen, aangezien het kussen van een slaaf door zijn meester niet gebruikelijk was in de samenleving van hun tijd.²⁹

mixture in the meeting could have proved embarrassing for Philemon in the circumstances. Rather we should infer that Paul saw this to be the appropriate way in which even important personal decisions should be made, as a shared responsibility, even as they shared the same faith.”

²⁶ J.M. Barclay, “Paul, Philemon and the Dilemma of Christian Slave-Ownership”, in *NTS* 37 (1991), p. 161-186, geciteerd door T.J. Bauer, *Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie*, p. 116 n. 32.

²⁷ T. Nicklas, “The Letter to Philemon”, p. 216.

²⁸ M. Wolter, *Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philemon*, (ÖTK), Gütersloh 1993, p. 234.

²⁹ Slaven behoorden niet tot de leden van de familie die werden gekust, zie S. Treggiari, *Roman Marriage. Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, p. 412: “The original concept of who counts as a close relative may be illustrated by the old *ius osculi*, which prescribed that a wife must kiss all her husband’s relations on each meeting, down to the children of his cousins. Such ‘kissing kin’ did not in the classical period usually live with each other, but they were recognized as ‘family’ (under various titles according to their relationship) and easily distinguished from non-kin (such as servants) who did live in the same household.” Eerder aan gerefereerd in paragraaf 2.3.

Volgens J.A. Fitzmyer toont de brief aan Filemon treffend Paulus' houding ten aanzien van een slaaf die zijn broeder in Christus wordt:

So despite the impression that the letter first makes as one dealing with a personal matter, it embodies an attitude toward slavery that merits widespread attention in the Christian church. It manifests Paul's personal, pastoral, and warmhearted affection for the slave Onesimus. In sending him back to Philemon, Paul not only recognizes Philemon's legal right but also delicately pleads that Onesimus be treated like a "brother." This is meant not just in the sense of Sir 33:32 ("If you have a servant, treat him as a brother") but also as a "fellow Christian," since this is the connotation of the term *adelphos* in Paul's writings.³⁰

Verder kan het feit dat Paulus er niet zeker van is of de problemen tussen Onesimus en Filemon wel op te lossen zijn ook een rol spelen in het weglaten van de oproep tot de groet met de heilige kus. Deze onzekerheid blijkt onder andere uit het feit dat hij het nodig vindt om Filemon aan te moedigen: "Kom, broeder..." (Film 20). En ook Film 21 lijkt instrumenteel te zijn in Paulus' poging om Filemon te bewegen aan zijn verzoek te voldoen.³¹

Zoals eerder gesteld, kan Paulus, omdat de kwestie die tussen Onesimus en Filemon speelde gevoelig lag, hebben besloten om aan het eind van deze brief de oproep tot de groet met de heilige kus maar weg te laten en zo de geadresseerden niet te overvragen. Een tegenargument is dat Paulus in de beide brieven aan de Korintiërs zijn oproep tot een groet met de heilige kus wel gebruikt terwijl ook daar veel op het spel stond en hij er evenmin zeker van kon zijn dat de problematische kwesties binnen die gemeenten op te lossen waren. Het verschil zou kunnen worden verklaard vanuit de redenering dat het uitwisselen van een kus in een kwestie tussen twee individuen, waarvan er een slaaf is en de ander zijn meester, zeer gevoelig lag.

³⁰ J.A. Fitzmyer, *The Letter to Philemon*, (The Anchor Bible), New York 2000, p. 34.

³¹ Film 21: "Vertrouwend in uw gehoorzaamheid heb ik u geschreven, wetende dat u zelfs meer zult doen dan ik zeg."

Na-Paulijnse brieven en literatuur

In onderzoeken waarin de vraag naar de betekenis van de oproep tot de groet met de heilige kus voorkomt, wordt vaak wel enige aandacht besteed aan het ontbreken van deze oproep in de andere onbetwiste brieven, maar meestal niet aan het ontbreken ervan in de deuteropaulijnse brieven. Het is ook een ingewikkelde kwestie, want waarom komt de oproep tot de groet met de heilige kus niet voor in brieven waarin juist geprobeerd wordt de Paulijnse stijl te imiteren? Ik wil enkele aanzetten geven om deze vraag te beantwoorden. Een oproep tot de groet met de heilige kus komt wel naar voren in enkele apocriefe brieven (bijvoorbeeld in *de apocriefe brief aan de Laodicezen*) en verder herinneren diverse passages van verschillende auteurs, zoals in *de eerste Apologie* van Justinus, op een bepaalde manier aan de oproep tot de groet met de kus. Hieronder zullen deze na-Paulijnse ontwikkelingen worden besproken.

De invloed van Paulus op na-Paulijnse literatuur

Dat zowel de historische figuur Paulus als zijn gedachtegoed, zoals hij dat uiteengezet heeft in zijn brieven, invloed hebben gehad op na-Paulijnse literatuur staat buiten kijf. J. Aageson tekent hierbij het volgende aan:

In terms of the construction of Paul's image in the early church, Anthony Blasi's argument about *charisma* is important. He argues that charisma is bigger than an individual and the person who has charisma is not only a "person" but a "personage". The term "person," according to Blasi, refers to a historical individual, whereas the term "personage" refers to an individual's public and charismatic persona constructed in the minds of other people. For a person to maintain charisma and continue to be a personage, his or her charisma must be constructed anew for each generation. This, Blasi argues, is exactly what happened in the case of Paul. As this process of construction moves from generation to generation, there is a renewed sense of why the person is important and is endowed with special power and authority. Hence, Paul's charisma was a matter of how the public perception of him was formed and invested with significance by those who honored his place in the social and theological world of the early church. The construction of this perception was a creative and imaginative effort by those who turned to Paul as man of authority and charisma.³²

³² J.W. Aageson, *Paul, the Pastoral Epistles, and the Early Church*, Peabody 2008, p. 8. Aageson maakt gebruik van A.J. Blasi, *Making Charisma: The Social Construction of Paul's Public Image*, New Brunswick 1991, p. 6 en p. 9-10.

Aageson betoogt dus, met een beroep op Blasi, dat iedere generatie een eigen perceptie van Paulus ontwikkelt om het charisma rond zijn persoon en personage “levend” te houden. De consequentie hiervan is dat bepaalde elementen uit het leven van de historische figuur Paulus door een generatie worden opgenomen in hun constructie van het personage Paulus, terwijl andere elementen wegvallen. De visie van M. Harding, in zijn artikel “Disputed and Undisputed Letters of Paul”,³³ sluit bij deze gedachte aan. Hij stelt dat

Authors, both orthodox and heterodox, enlisted the authority of the apostle and articulated something of the force and dynamic of his personality. They actualized aspects of his teaching in the interests of protecting and guarding the faithful from presentations of the apostolic deposit that were considered misleading and false. They made Paul speak afresh.³⁴

Kortom: Paulus’ visie, zijn gedachtegoed, wordt in de na-Paulijnse literatuur gebruikt en aangepast aan de actualiteit van de specifieke context waarvan sprake is.

Paulus wordt bovendien als brieveschrijver geïmiteerd. De manier waarop hij zijn brieven vormgaf, inspireerde latere auteurs die de wijze waarop Paulus zijn brieven opbouwde, nabootsten. Omdat geen enkele andere auteur dan Paulus in zijn tijd de oproep tot de groet met de *heilige kus* gebruikt zoals in hoofdstuk 2 werd uiteengezet, en de oproep typeert hoe Paulus in zijn brieven op creatieve wijze vorm en inhoud aan elkaar koppelt, kan de oproep worden geduid als een typisch Paulijns brievelement.³⁵ Wanneer auteurs van na-Paulijnse brieven, zoals van *de apocriefe brief aan de Laodicezen*, de oproep tot de groet met de heilige kus gebruiken, hanteren ze hiermee een identiteitsmarker van Paulus. Hieronder zoom ik in op mogelijke redenen waarom sommige auteurs deze oproep wel in hun geschriften opnemen en anderen niet.

³³ M. Harding, “Disputed and Undisputed Letters of Paul”, in S.E. Porter (ed.), *The Pauline Canon*, Leiden/Boston 2004, p. 129-168.

³⁴ M. Harding, “Disputed and Undisputed Letters of Paul”, p. 168.

³⁵ De inhoudelijke argumentatie hiervoor is gegeven in hoofdstuk 2.

Betwiste brieven: Kolossenzen, Efeziërs, 1 en 2 Timoteüs en Titus, en 2 Tessalonicenzen

Kolossenzen en Efeziërs

Als eerste komen de brieven Kolossenzen en Efeziërs in beeld.³⁶ Beide vertonen duidelijk kenmerken van een brief, maar Efeziërs lijkt daarnaast ook op een betoog of preek. J.L. White, die overeenkomsten en verschillen aanduidt tussen de onbetwiste Paulijnse brieven en na-Paulijnse briefliteratuur in “New Testament Epistolary Literature in the Framework of Ancient Epistolography”,³⁷ merkt hierover het volgende op:

...several NT epistles appear to be non-real, in the sense that they lack a specific occasion for being written and because they fail to address a particular body of correspondents. They develop beyond Paul in the direction of the systematic treatise or homily (e.g., Eph., Heb., 1 Jn., Jas., 1 Pet.).³⁸

De ontwikkeling van Efeziërs in de richting van een preek of betoog zou kunnen verklaren waarom een brieftypisch kenmerk zoals een oproep tot de groet met de heilige kus is weggevallen. Er is evenwel een andere redenering mogelijk om aan te tonen waarom deze oproep in Kolossenzen en Efeziërs mist, die ik hieronder zal uitwerken.

De groetenlijst in Kolossenzen vertoont opvallende overeenkomsten met de groeten in Filemon. Zo luidt het begin van Kol 4:10:

Ἀσπάζεται ὑμᾶς Ἀρίσταρχος ὁ συναιχμάλωτός μου καὶ Μάρκος ὁ ἀνεψιὸς Βαρναβᾶ / Aristarchus, mijn medegevangene, laat u groeten, en Marcus de neef van Barnabas...

luit Kolossenzen 4:14:

³⁶ A. Lindemann, *Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche*, Tübingen 1999, p. 183, duidt Kolossenzen als: “...das einzige wirklich *briefliche* Pseudepigraphon im Corpus Paulinum” waarmee hij uitdrukt dat deze brief naar zijn mening aan een specifieke gemeente is gericht.

³⁷ J.L. White, “New Testament Epistolary Literature in the Framework of Ancient Epistolography”, in W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 25.2, Berlijn 1984, p. 1730-1756.

³⁸ J.L. White, “New Testament Epistolary Literature in the Framework of Ancient Epistolography”, p. 1752. Vgl. ook M. Harding, “Disputed and Undisputed Letters of Paul”, p. 156: “Ephesians reads much more like a reflective, speculative treatise than a letter prompted by local, occasional concerns.”

ἀσπάζεται ὑμᾶς Λουκᾶς ὁ ἰατρὸς ὁ ἀγαπητὸς καὶ Δημᾶς / De geliefde geneesheer Lucas groet u en Demas.

en schrijft Paulus in Filemon 23-24:

Ἀσπάζεται σε Ἐπαφρᾶς ὁ συναιχμάλωτός μου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,
Μᾶρκος, Ἀρίσταρχος, Δημᾶς, Λουκᾶς, οἱ συνεργοί μου / Epafras, mijn medegevangene in Christus Jezus, laat u groeten, en Marcus,
Aristarchus, Demas en Lucas, mijn medearbeiders.

De overeenkomsten in namen en termen – Aristarchus, Marcus, Lucas, Demas, en medegevangene – zijn duidelijk. Het lijkt erop dat Kolossenzen de groeten uit Filemon heeft gebruikt voor zijn eigen groetenlijst en deze heeft aangevuld met extra groeten. In Filemon mist de oproep tot de groet met de heilige kus. Indien de groetenlijst uit Filemon model stond voor Kolossenzen, dan zou dit kunnen verklaren waarom de oproep niet in Kolossenzen is opgenomen. De auteur van Efeziërs gebruikte vervolgens Kolossenzen als model en als gevolg daarvan ontbreekt ook in deze brief de oproep tot de groet met de heilige kus.

De Pastorale brieven

Ik zoom nu in op de Pastorale brieven: 1 en 2 Timoteüs en Titus. In het eerder aangehaalde artikel “New Testament Epistolary Literature in the Framework of Ancient Epistolography” benadrukt J.L. White het belang van apostoliciteit voor de na-Paulijnse briefliteratuur, hetgeen duidelijk aanwijsbaar is in onder meer de Pastorale brieven:

...it is precisely at the point of appealing to apostolicity that we see clearly the magnitude of Paul’s influence upon the NT epistolary tradition; apostolicity being a theme that is commonly announced in the opening prescript and coming to expression also in the letter-closing and within the body of these letters.³⁹

Behalve dat de beginverzen van pseudo-Paulijnse brieven dit belang van Paulus’ apostoliciteit laten zien, wordt daar ook zichtbaar dat deze brieven Paulus’ openingsgroeten imiteren:⁴⁰ ...χάρις ἔλεος εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς

³⁹ J.L. White, “New Testament Epistolary Literature in the Framework of Ancient Epistolography”, p. 1752.

⁴⁰ J.L. White, “New Testament Epistolary Literature in the Framework of Ancient Epistolography”, p. 1753.

καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν (1 Tim 1:2, 2 Tim 1:2); ...χάρις καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν (1 Tit 1:4). Bovendien blijkt dat deze drie brieven afsluiten met een zegen zoals Paulus dat zelf ook doet. Opvallend is evenwel dat de afsluiting van 1 Timoteüs geen groeten bevat, waarover White opmerkt: “The closing greetings are one of the marks of a real letter and, also, of Paul’s correspondence. Consequently, Eph. and 1 Tim., of the pseudo-Pauline letters, show evidence of their secondary composition by omitting the greetings.”⁴¹

Een ander belangrijk verschil tussen de pseudo-Paulijnse brieven en de authentieke Paulijnse brieven geldt de wijze van adressering:

Without attempting to argue the theological significance of it, we can refer to one specific difference between Paul’s letters and the pseudo-Pauline epistles. E. Schweizer notes that whereas the mode of address, “brethren” (ἀδελφοί), is common in Paul’s letters, the same address is missing in Col., Eph. and the pastoral letters.⁴² This observation is even more significant, as an index of Pauline style, when it is recognized that this address item is normally joined to the formulas which Paul employs to introduce the body of the letter or to make major transitions within the body.⁴³

Aangezien de Pastorale brieven in eerste instantie aan een individu lijken te zijn gericht, is het niet opmerkelijk dat de aanspreekwijze ἀδελφοί ontbreekt, maar het enkelvoud ἀδελφός ontbreekt eveneens. De wijze van adresseren met ἀδελφοί/ἀδελφός waarvan Paulus veelvuldig gebruikt maakt in de authentieke brieven ontbreekt dus in de Pastorale brieven, en zo ook in Kolossenzen en Efeziërs.⁴⁴ Dit lijkt een duidelijke aanwijzing voor de pseudonimiteit van deze brieven en daarnaast brengt het gemis van deze

⁴¹ Maar laat hij meteen volgen: “On the other hand, four (Heb., 1 Pet., 2, 3 Jn.) of the eight remaining letters, either as an epistolary pretense or as a sign of genuine correspondence, express the closing greetings.”, J.L. White, “New Testament Epistolary Literature in the Framework of Ancient Epistolography”, p. 1753.

⁴² J.L. White, “New Testament Epistolary Literature in the Framework of Ancient Epistolography”, p. 1755 n. 66, refereert hier aan E. Schweizer, “Zur Frage der Echtheit des Kolosser- und des Epheserbriefes”, ZNW 47 (1956), p. 287.

⁴³ J.L. White, “New Testament Epistolary Literature in the Framework of Ancient Epistolography”, p. 1755.

⁴⁴ Vgl. ook M. Harding, “Disputed and Undisputed Letters of Paul”, p. 161: “Paul’s method of engaging his addressees is not encountered in the Pastorals. The author issues mandates and directives.” Dat in de Pastorale brieven, Kolossenzen en Efeziërs de aanspreekwijze door middel van ἀδελφοί/ ἀδελφός ontbreekt is temeer interessant omdat de oproep tot de groet met de heilige kus in 1 Tes 5:26 terminologie (τοὺς ἀδελφοὺς) bevat die verwant is aan deze aanspreekwijze.

terminologie mogelijk een andere visie op de gemeenschap van gelovigen aan het licht.⁴⁵ Terwijl bij Paulus een nog ongeinstitutionaliseerde vorm van gemeenschap centraal lijkt te staan, namelijk een door familiale trekken gekarakteriseerde gemeente van “broeders en zusters”, lijkt in de Pastorale brieven al sprake te zijn van een in zekere mate geïstitutionaliseerde vorm van gemeente zijn, wat onder meer zichtbaar wordt door het gebruik van bepaalde termen, zoals ἐπισκοπή (1 Tim 3:1) en διακονοί (1 Tim 3:8).⁴⁶ Ten aanzien van het eigene van de Pastorale brieven constateert Harding eveneens: “Ephesians and the Pastorals especially are attempts to articulate the significance of the apostle’s heritage for new times and situations. These writers sought to overcome the particularity of the historical Paul.”⁴⁷ Daarnaast signaleert Harding dat waar in Efeziërs en Kolossenzen nog duidelijke echo’s klinken uit de onbetwiste brieven van Paulus, dit al afneemt in de Pastorale brieven.⁴⁸

Gezien het bovenstaande concludeer ik dat de weglating van de oproep tot de groet met de heilige kus in de Pastorale brieven te maken kan hebben met een andere visie op de gemeenschap van gelovigen, en dat het gegeven dat deze brieven aan een individu zijn gericht een verdere verklaring kan bieden voor het weglaten van de oproep “Groet elkaar met de heilige kus”.⁴⁹

⁴⁵ In paragraaf 2.3 constateerde ik dat Paulus’ oproep tot de groet met de heilige kus onder meer moet worden verstaan tegen de achtergrond van zijn gebruik van familiale termen voor gelovigen.

⁴⁶ Hoewel de mate waarin deze gemeenschappen geïstitutionaliseerd waren niet zondermeer duidelijk wordt uit deze brieven is het wel helder dat ze zich op dit punt onderscheiden van de gemeenten waaraan Paulus schrijft. Zie ook M. Harding, “Disputed and Undisputed Letters of Paul”, p. 161: “The ecclesiastical organization of the Pastorals has moved significantly beyond the charismatically-ordained ministries glimpsed in, say, 1 Corinthians 12-14. Elders and deacons are required to be up-standing members of the wider society, sober and respectable male heads of households who are apt to teach and lead the ‘household of God’ (1 Tim 3:15).” Ik vind de terminologie “the charismatically-ordained ministries” waarvan Harding gebruik maakt niet zo gelukkig gekozen in dit verband, omdat “ordained” mijns inziens een wijze van organiseren impliceert die niet aan de orde is.

⁴⁷ M. Harding, “Disputed and Undisputed Letters of Paul”, p. 165.

⁴⁸ “Whereas we hear echoes and interpretations of the great theological themes of the undisputed letters in Ephesians and Colossians, in the Pastorals we suspect the author is less in touch with the precise issues and concerns that motivated the historical Paul. Scholars have frequently noted the contrasting vocabulary and style of the Pastorals when compared with the *homologoumena*.”, M. Harding, “Disputed and Undisputed Letters of Paul”, p. 159-160.

⁴⁹ Opgemerkt moet worden dat de genadewens in Titus 3:15 wel gericht is aan meerdere personen: “jullie allen”. Het tekstkritisch apparaat toont aan dat “dit probleem” ook geprobeerd is op te lossen, zoals in minuskel 33 waar i.p.v. μετὰ πάντων ὑμῶν namelijk μετὰ τοῦ πνεύματος σου wordt gelezen. Soortgelijke varianten zijn ook te vinden in zowel

2 Tessalonicenzen

Moeilijk verklaarbaar is waarom in 2 Tessalonicenzen geen oproep tot de groet met de kus is opgenomen. K-M. Hofmann, die deze brief als van de hand van Paulus zelf beschouwt, verklaart het ontbreken van de oproep door de zijns inziens korte tijd die heeft gezeten tussen het schrijven van 1 Tes en 2 Tes: Paulus zou het daarom onnodig vinden opnieuw op te roepen tot de groet met de heilige kus.⁵⁰ Ik beschouw 2 Tes als deutero-Paulijns, maar vind het interessant om de gedachtegang van Hofmann door te trekken naar de context van pseudonimiteit.⁵¹ Vanuit die context gezien, zou dan vermoed kunnen worden dat de auteur van 2 Tes vanwege het simuleren van nabijheid tot 1 Tes besloot om de oproep met de kus weg te laten. Het aanwezig zijn van de oproep in de beide brieven aan de Korintiërs – waar van eenzelfde nabijheid sprake is – kan echter juist betekenen dat een dergelijke conclusie niet voor de hand ligt.

Een geheel andere reden voor het ontbreken van de oproep kan ontleend worden aan een visie van A. Lindemann die de mogelijkheid oppert dat 2 Tes zich afzet tegen 1 Tes. Wat geschreven staat in 2 Tes 2:2-3 over een uitspraak of brief “die door ons zou zijn geschreven” waarin de parousia nabij wordt verondersteld, een boodschap die op deze plaats in 2 Tes als misleidend wordt geduid, zou slaan op de eerste brief aan de Tessalonicenzen. Alleen een groet in Paulus’ eigen handschrift geldt als een waarmede dat hijzelf de brief heeft geschreven, aldus 2 Tes 3:17; een

1 Tim 6:21 als 2 Tim 4:22. Interessant in dit verband is de observatie van M. Harding, “Disputed and Undisputed Letters of Paul”, p. 133: “The Muratorian Canon (ca. 200) lists a thirteen-letter corpus [van Paulijnse brieven, RV], noting Philemon and the Pastorals, letters addressed to individuals, as different in kind from the public letters Paul wrote to churches (ll. 59-63).” Maar vervolgt hij in een noot, p. 133 n. 12: “Nevertheless, it is not strictly accurate to describe these four letters as “private”. Each one concludes with blessings in the plural.”

⁵⁰ K-M. Hofmann, *Philema hagian*, p. 18.

⁵¹ Zie voor een bespreking van het auteurschap van 2 Tessalonicenzen, B.D. Ehrman, *The New Testament. A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, p. 384-386, en W. Trilling, *Der zweite Brief an die Thessalonicher*, (EKK), Zürich 1980, p. 21-22. Genoemde auteurs betogen dat Paulus niet de auteur is van 2 Tessalonicenzen en zie daarnaast P.H.R. van Houwelingen, *Tessalonicenzen*, (CNT), Kampen 2002, p. 28-33, die het auteurschap van Paulus verdedigt. De verschillende opvatting over de naderende parousia in 1 en 2 Tessalonicenzen, het verschil in stijl tussen beide brieven en de nadruk die in 2 Tessalonicenzen wordt gelegd op Paulus als de auteur van deze brief (2 Tes 3:17), doen mij aansluiten bij de visie van degenen die de pseudonimiteit van 2 Tessalonicenzen verdedigen.

waarmerk dat ontbreekt in 1 Tessalonicenzen (– en overigens ook niet alleen in deze onbetwiste Paulijnse brief). Lindemann verwoordt het zelf aldus:

Die Behauptung, 1 Thess sei unecht, ist also ein Mittel zum Zweck: Nur auf diese Weise vermochte der Vf des 2 Thess die in 1 Thess vertretene eschatologische Lehre zurückzuweisen, ohne gleichzeitig Paulus selbst und seine apostolische Autorität zu gefährden. Ob der Vf auch subjektiv davon überzeugt war, 1 Thess sei eine Fälschung, läßt sich nicht entscheiden. Jedenfalls erweist sich die vieldiskutierte Frage, ob 2 Thess mit der Existenz gefälschter Paulusbrieve rechne, als Scheinproblem: Er behauptet in 2, 2 direkt und in 3, 17 indirekt, daß 1 Thess eine Fälschung sei, und diese von ihm aufgestellte Behauptung ist für ihn in erster Linie ein Mittel, seinen eigenen Brief als echt zu erweisen (womit er im Prinzip ja auch Erfolg hatte; sein zweites Ziel, die Verwerfung des 1 Thess, hat er nicht erreicht).⁵²

Indien 2 Tessalonicenzen opgevat zou worden als een brief die gericht is tegen inhoudelijke aspecten uit 1 Tessalonicenzen, is het voorstelbaar dat de unieke oproep in 1 Tes “groet alle broeders [en zusters] met de heilige kus” door de auteur van 2 Tes niet wordt opgenomen omdat deze zich juist distantieert van die “misleidende” brief.

Een derde mogelijkheid dient zich aan wanneer we inzoomen op 2 Tes 3:14-15 waar de auteur van 2 Tes de lezers opdraagt niet om te gaan met degenen die niet luisteren naar de boodschap van de brief. Wellicht verdroeg een setting waarin gelovigen met bepaalde broeders en zusters niet om mochten gaan zich niet met een oproep tot een groet met de heilige kus.

De hierboven geschetste suggesties tonen mogelijkheden, geen zekerheden. Uiteindelijk weten we niet precies waarom de Paulijnse oproep tot de groet met de kus in de ene brief wel en in de andere brief niet is opgenomen.

Wat wel duidelijk werd, is dat auteurs die Paulus en zijn brieven imiteerden dit op geheel eigen wijze en vanuit eigen belangen deden. Afwijkingen die na-Paulijnse literatuur laat zien ten opzichte van de onbetwiste Paulijnse brieven zijn daarom wellicht tot die eigenheid en belangen te herleiden. Door van daaruit het al dan juist niet ontbreken van de oproep tot de groet met de heilige kus te bezien, kwam naar voren dat in Kolossenzen, Efeziërs en de Pastorale brieven de aanspreekwijze ὀδελφοί waarvan Paulus zelf veelvuldig gebruikmaakte ontbreekt. Het ontbreken daarvan, samen met het gegeven dat zich in de Pastorale brieven bovendien een meer

⁵² A. Lindemann, *Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche*, p. 233.

geinstitutionaliseerde organisatie van de gemeenschap aftekent, zou kunnen verklaren waarom een oproep tot de groet met de heilige kus niet is opgenomen in de genoemde brieven. Daarnaast kon de vorm waarin de brieven gepresenteerd worden eveneens een reden bieden voor het ontbreken van deze oproep: de Pastorale brieven lijken in eerste instantie aan een individu te zijn gericht; Efeziërs lijkt qua vorm niet alleen op een brief maar ook op een betoog. Verder werd de mogelijkheid besproken dat een oproep tot de kus misschien ontbreekt omdat de ene auteur een andere volgt – wellicht werden in Kolossenzen de groeten uit Filemon nagebootst, waar de kus dus niet voorkomt. Het ontbreken van de oproep in 2 Tessalonicenzen zou kunnen worden verklaard uit de gesimuleerde nabijheid tot 1 Tessalonicenzen of juist uit het zich distantiëren van deze brief.

Zoals ik al eerder aangaf, kunnen de diverse geschetste mogelijkheden slechts tot de conclusie leiden dat niet gepreciseerd kan worden waarom de Paulijnse oproep tot de groet met de kus in de ene brief wel en in de andere brief niet is opgenomen.

1 Petrus

In tegenstelling tot de deutero-Paulijnse brieven, vinden we in 1 Petrus wel een oproep die herinnert aan de oproep tot de groet met de heilige kus. Zoals al eerder vermeld, wordt aan het einde van 1 Petrus opgeroepen tot een groet met een kus van liefde (1 Pet 5:14), in een passage die wat betreft formulering nauw verwant is aan de Paulijnse passages waarin opgeroepen wordt tot een groet met de heilige kus.⁵³ A. Lindemann vergelijkt 1 Petrus als geheel en ook de uitspraak in 1 Petrus 5:14 met de Paulijnse brieven en stelt:

1 Petr ist, wie schon das Formular zeigt, nach dem Vorbild der paulinischen Briefe gestaltet worden.

In een verwijzing voegt hij toe:

Nicht nur Präskript und Proömium erinnern an die paulinischen Briefe; auch der Schlußgruß (ἀσπασασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἀγάπης) entspricht nahezu wörtlich (Paulus sagt φιλήματι ἀγίῳ) Röm 16,16a; 1 Kor 16,20; 2 Kor 13,12a; vgl. 1 Thess 5,26. Dagegen meint Goppelt, der Vf knüpfte nicht direkt an die Paulusbrieve an.⁵⁴

⁵³ Zie ook hoofdstuk 2, p. 64-65.

⁵⁴ A. Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum*, Tübingen 1979, p. 252 en p. 252 n. 126.

Dit betekent echter niet, aldus Lindemann, dat de auteur van de eerste Petrusbrief zich bewust binnen een Paulijnse traditie plaatst:

1 Petr zeigt, in welchem Ausmaß paulinisches Reden und paulinische Theologie auch diejenigen kirchlichen Kreise beeinflusste, die sich keineswegs als bewußt in paulinischer Tradition stehend empfanden.

Von hier aus erklärt sich auch, daß als Vf des Briefes “Petrus” genannt wird: Offenbar hat das nicht-paulinische Christentum einen Mangel an eigener “apostolischer” Tradition empfunden. Es hat deshalb den Versuch gemacht, seine eigene Theologie in Gestalt eines “Petrus-Briefes” darzulegen, wobei die in Kleinasien latent vorhandene bzw. auch offen sichtbare Paulus-Überlieferung selbst diesen Brief beeinflusste und beeinflussen mußte.⁵⁵

Lindemann voegt daaraan toe dat zijns inziens de Paulijns ogende stijl van 1 Petrus verklaarbaar is omdat de auteur geen andere christelijke briefvorm kende: “Der Vf kannte kein anderes christliches Briefformular.”⁵⁶

J. Herzer houdt zich in zijn *Petrus oder Paulus?* eveneens uitgebreid bezig met de exegese van 1 Petrus 5:14.⁵⁷ Om te beginnen is zijn duiding van de varianten in het tekstkritisch apparaat – die in dit vers ἀγίω lezen in plaats van ἀγάπη⁵⁸ – vermeldenswaard:

Der sekundäre Charakter dieser Angleichung ist deutlich, zeigt aber gleichzeitig, daß man die Differenz zu Paulus wahrgenommen hat und es für nötig erachtete, den Schluß des 1 Petr (und damit den Brief als ganzen) näher zu Paulus zu rücken, als er es tatsächlich ist.

Het vers 1 Petr 5:14 is volgens Herzer niet afhankelijk van de Paulijnse passages. Volgens Herzer duidt de relatieve constante wijze waarop de formulering in de Paulijnse brieven wordt gevonden erop dat er gebruik wordt gemaakt van een oorspronkelijk waarschijnlijk mondelinge traditie uit de context van de godsdienstoefening. Het opvallende gemis van de oproep in de deuteropaulijnse en katholieke brieven kan volgens Herzer wellicht verklaard worden door ervan uit te gaan dat het met de oproep verbonden handelen in latere tijd niet meer op vergelijkbare wijze (zoals in Paulijnse

⁵⁵ A. Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum*, p. 259.

⁵⁶ A. Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum*, p. 259 n. 180.

⁵⁷ J. Herzer, *Petrus oder Paulus?*, p. 77-80. Eerder naar verwezen in paragraaf 2.1.

⁵⁸ Deze varianten heb ik besproken in hoofdstuk 2, zie p. 64. J. Herzer, *Petrus oder Paulus?*, p. 78.

gemeenten, RV) gebruikelijk was, wat door het groeien van de gemeenschappen en de daardoor verschillende betrekkingen tussen gemeenteleden veroorzaakt kan zijn. Alleen 1 Petr onderscheidt zich van deze tendens, waardoor Herzer vermoedt dat de auteur van 1 Petr net als Paulus bewust teruggrijpt op een traditie, zonder dat daarmee een afhankelijkheid van Paulus aangetoond kan worden. Concluderend stelt Herzer: “Die deutliche Abweichung zwischen dem paulinischen ‘*heiligen Kuß*’ und dem ‘*Kuß der Liebe*’ in 1 Petr weist ebenso auf die Eigenständigkeit in ihrem Bezug auf die Tradition hin.”⁵⁹

Dat in 1 Petr 5:14 op beknopte wijze wordt aangespoord om elkaar te groeten met een kus bevestigt mijns inziens dat kussen onderdeel uitmaakte van een gemeentep Praxis waarmee zowel de auteur als de hoorders/lezers van dit geschrift bekend waren.⁶⁰

De apocriefe brief aan de Laodicezen, de pseudo-Ignatius brieven aan de Tarsianen en aan de Antiochenen

In *de apocriefe brief aan de Laodicezen*, die bestaat uit allerlei citaten die bekend zijn uit de authentieke brieven van Paulus, is ook de oproep tot de groet met de heilige kus te vinden. Over de mogelijke herkomst van deze brief is het nodige gespeculeerd en is onder meer een verband gelegd met de volgende passage aan het slot van Kolossenzen: “Wanneer deze brief bij u is voorgelezen, moet u ervoor zorgen dat hij ook in de gemeente van Laodicea wordt voorgelezen, en dat u ook die van Laodicea u laat voorlezen” (4:16). A. Hilhorst oppert dat men uit deze woorden afleidde dat Paulus ook een brief aan de Laodicezen geschreven had en *de apocriefe brief aan de Laodicezen* een poging is deze leemte op te vullen. Hilhorst duidt de brief als “een aaneenrijging van citaten uit de brieven van Paulus, vooral Filippenzen”, en, zo voegt hij toe: “De brief wordt over het algemeen als een maakwerk zonder enige oorspronkelijkheid beschouwd.”⁶¹ P.L. Tite is van mening dat de meeste onderzoekers deze brief niet op waarde weten te schatten: “...the apocryphal epistle to the Laodiceans, ... has almost

⁵⁹ J. Herzer, *Petrus oder Paulus?*, p. 78-79.

⁶⁰ Zie bijvoorbeeld N. Hillyer, *1 and 2 Peter, Jude* (New International Biblical Commentary), Peabody 1992, p. 152-153: “It reflects the custom of believers embracing each other during their meetings for worship, a sign of their loving relationship in the divine family.”

⁶¹ A. Hilhorst, “De Brief aan de Laodicezen”, in A.F. Klijn (ed.), *Apokriefen van het Nieuwe Testament II*, Kampen 1985, p. 187-190.

universally been the object of scholarly disdain.”⁶² Hiermee contrasterend stelt hij: “Laodiceans deserves to be situated in the stream of Pauline tradition, a work that was impactful upon second-century Christianity.”⁶³

De impact die Paulus op de directe generaties na hem zou hebben gehad, wordt door Tite mooi verwoord:

The impact that the apostle Paul had on the early Christian imagination cannot be overstated. Not only did he establish a vibrant network of communities in the mid-first century, engage in, if not elicit, debates central to defining the Christian identity vis-à-vis the Gentile mission, and write what would become foundational texts for the nascent canon, but by the second century Paul would become one of the key authority figures to invoke as diverse communities and individuals fought over normative status. It is no wonder that his legacy was perpetuated by the preservation, collection, and wide distribution of a Pauline corpus along with narrative retellings of his life. It is during this period of admiration, appropriation, social and doctrinal debate, and simple creative excitement that several pseudonymous letters were written in Paul’s name, some of which eventually found a place within the New Testament canon and some of which were relegated to the dusty shelves of even dustier church historians.⁶⁴

In lijn met Tite’s visie kan gezegd worden dat ook de oproep tot de groet met de kus een bepaalde impact heeft gehad op de samensteller van *de brief aan de Laodicezen*. In het zeventiende vers van deze brief, een vers dat

⁶² P.L. Tite, “Dusting off a pseudo-historical letter: re-thinking the epistolary aspects of the apocryphal epistle to the Laodiceans”, in S.E. Porter, G.P. Fewster, *Paul and Pseudepigraphy*, Leiden/Boston 2013, p. 289.

⁶³ P.L. Tite, “Dusting off a pseudo-historical letter”, p. 292. De datering van *de brief aan de Laodicezen* is onzeker, zie bijvoorbeeld J.K. Elliott, *The Apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation based on M.R. James*, Oxford 1999, p. 544: “The date of composition is a vexed question because although a Letter to the Laodiceans is listed in the Muratorian Fragment (line 64) it is not certain that our apocryphon was meant. Tertullian, *adversus Marcionem*. 5.11 and 5.17, suggested that Marcion named the canonical Ephesians as Laodiceans, and it may be that the Muratorian Fragment means the former, although that seems unlikely in so far as Ephesians is also included in the list; and as that canonical epistle does not qualify for the Marcionite character given to the epistle in the Fragment, possibly the Muratorian list knew of another forgery... Much early patristic evidence about the letter is unclear, but the mention of it in Latin fathers of the fourth century means that the date of the composition is between the second and fourth centuries.”

⁶⁴ P.L. Tite, “Dusting off a pseudo-historical letter”, p. 289.

evenwel in een aantal handschriften ontbreekt, staat: “Groet alle broeders met een heilige kus.”⁶⁵

De oproep tot de groet met de heilige kus komt ook voor in twee apocriefe brieven van Ignatius, namelijk *de brief aan de Tarsianen* en *de brief aan de Antiochenen*:

Tars. 10.3: ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν ἀγίῳ φιλήματι

Ant. 13.2: ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν ἀγίῳ φιλήματι⁶⁶

Ignatius zelf heeft Paulus niet geïmiteerd door de oproep met kus toe te voegen aan het einde van zijn brieven, maar de auteur van deze twee pseudo-Ignatius brieven achtte het dus wel nodig om deze oproep toe te voegen. In het Ignatius' onderzoek spreekt men over drie recensies: een lange, die bestaat uit dertien brieven, een midden recensie die bestaat uit zeven brieven die allen genoemd worden door Eusebius, en tot slot een korte recensie die gevormd wordt door een verkorte vorm van drie brieven. B.D. Ehrman vat de consensus in het Ignatius' onderzoek als volgt samen:

The middle recension is generally regarded as original; the long recension is thought to have been created in the fourth century by a forger who interpolated passages into the original Ignatian letters and composed six additional writings; the short recension is thought to have been a condensed version also created in the fourth century.⁶⁷

⁶⁵ A. Hilhorst, “De Brief aan de Laodicezen”, p. 187-190. Zie ook W. Schneemelcher (ed.), *Neutestamentliche Apokryphen*, vol. 2, Tübingen 1997⁶, p. 41-44 en P.L. Tite, “Dusting off a pseudo-historical letter”, p. 311, die opmerkt: “The greetings in Laodiceans are a bit more complicated due to a variant in the manuscript tradition. Verse 17 does not appear in some manuscripts, most significantly Codex Fuldensis, which begins the letter closing at v. 18. A third-person type of greeting is found in v. 18 (salutant vos sancti), whereas a second-person type of greeting is found in v. 17 (salutate omnes fratres in osculo sancto). Each greeting contributes to the philophroneic relationship between Ps.-Paul and the Laodicean Christians, specifically as such interpersonal relations are encompassed in a broader, Christian community.” Latijnse tekst, zoals vers 17 “salutate omnes fratres in osculo sancto”, bijvoorbeeld in *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*, II, Stuttgart 1969, p. 1976. Tite's weergave van vers 17 bevat een spelfout “fraters” moet “fratres” zijn.

⁶⁶ T. Zahn, *Ignatii et Polycarpi Epistulae Martyria Fragmenta*, (Patrum Apostolicorum Opera, II), Leipzig 1876, p. 214, p. 264.

⁶⁷ *The Apostolic Fathers*, vol. 1, (LCL 24), p. 212. Zie ook W.R. Schoedel, *Ignatius of Antioch*, (Hermeneia), Philadelphia 1985, p. 3-7.

De brief aan de Tarsianen en de brief aan de Antiochenen maken onderdeel uit van de zogenoemde lange recensie en deze brieven worden derhalve gedateerd in de vierde eeuw n. Chr.

Wat de oproep tot groeten met de heilige kus betreft, kan vastgesteld worden dat de oproep in de pseudo-Ignatius brieven verwant is aan de Paulijnse oproep zoals die te vinden is in 1 en 2 Korintiërs en Romeinen. De oproep in *de apocriefe brief aan de Laodicezen* lijkt verwant aan de oproep in 1 Tessalonicenzen.

Dat de Paulijnse oproep in de geschiedenis van het vroege christendom blijkbaar verschillend gewaardeerd werd, kan in verband worden gebracht met de theorie van Blasi dat iedere generatie een eigen constructie maakt van een historisch persoon en zo een eigen “personage” creëert. Zo imiteren en/of contextualiseren de auteurs van de besproken brieven op eigen wijze en met eigen doeleinden de brieven van Paulus. Voor bijvoorbeeld Ignatius was de Paulijnse oproep tot de groet met de heilige kus blijkbaar niet van belang voor hoe en waarvoor hij gebruikmaakte van het Paulijnse gedachtegoed, terwijl voor de auteur van de twee genoemde pseudo-Ignatius brieven deze oproep juist wel van waarde was.

Kussen als onderdeel van niet-epistolaire na-Paulijnse literatuur

Ook in na-Paulijnse literatuur die niet uit brieven bestaat, zijn verwijzingen naar kussen te vinden, die door onderzoekers regelmatig in verband worden gebracht met de Paulijnse oproep tot de groet met de heilige kus. In deze sectie van dit hoofdstuk wil ik een aantal van deze verwijzingen uit de geschiedenis van het vroege christendom laten oplichten. Hierbij onderscheid ik drie verbanden waarin kussen genoemd worden: 1) kussen als onderdeel van de vroegchristelijke gemeentepraktijk; 2) kussen als onderdeel van een liturgische praktijk en 3) kussen als teken van verering. In deze onderverdeling zijn 1 en 2 van elkaar onderscheiden omdat bij 1 nog niet duidelijk een ontwikkelde liturgische praktijk met bepaalde vaste terugkerende elementen vast te stellen is, terwijl dat bij 2 wel het geval is.

1) Kussen als onderdeel van de gemeentepraktijk in Handelingen en *De Pastor van Hermas*

In Handelingen 20:37 staat beschreven hoe Paulus gekust wordt door gelovigen op het moment dat ze afscheid van hem nemen.⁶⁸ De scène

⁶⁸ Handelingen 20:37: “Groot geweeklaag ontstond van allen, en toen zij om de nek van Paulus vielen kusten zij hem.” Handelingen wordt verschillend gedateerd, J.A. Fitzmyer

waartoe Handelingen 20:37 behoort is vormgegeven in een literair raamwerk dat herkenbaar is in andere literatuur, zoals F. Bovon heeft aangetoond.⁶⁹ Evenwel betoogt R. Pervo dat dit niet betekent dat de scène niet ook psychologisch realistisch bedoeld is.⁷⁰ De woorden uit Handelingen 20:37 zijn meer onderzoekers opgevallen als bijzonder. J. Lambrecht haalt H.-J. Michel aan die in de afscheidsrede te Milete drie typerende formules in de verzen 35-37 heeft onderscheiden, waarvan het gedeelte ἐπιπεσόντες ἐπὶ τὸν τράχηλον τοῦ Παύλου κατεφίλουν αὐτόν uit vers 37 er een is: “It is very surprising that the sentence ἐπιπεσόντες ἐπὶ τὸν τράχηλον τοῦ Παύλου κατεφίλουν αὐτόν of v. 37 is also found in the parable of the Prodigal Son: the son ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ κατεφίλησεν αὐτόν (Lk 15,20).⁷¹ Ook A. Lindemann merkt deze overeenkomst van terminologie tussen Handelingen 20:37 en Lc 15:20 op, en hij duidt Handelingen 20:36-38 als: “...eine sehr ausführliche Beschreibung des Abschieds.”⁷² De constatering van deze onderzoekers onderstrepen het mogelijk literaire karakter van Handelingen 20:37. Daarnaast, zoals ik al eerder constateerde in de bespreking van 1 Petrus 5:14, vangen we, mijns inziens, hier in Handelingen eveneens glimpen op van kussen als een onderdeel van een praxis in de vroegchristelijke gemeenten, waaronder de gemeenten die

merkt hierover op: “The dating of Acts is controverted. The views of modern commentators fall generally into three categories: early, late, and intermediate dating.” Fitzmyer kiest voor een datering rond 80-85, zie idem, *The Acts of the Apostles*, (The Anchor Bible), New York 1998, p. 51 en 54. H. Conzelmann en A. Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, p. 360, voegen over de datering van Handelingen toe: “Der zeitliche Abstand zwischen der Abfassung des Lk und der Apg braucht nicht allzu groß gewesen zu sein; nichts spricht dafür, die Apg nach 100 verfaßt sein zu lassen.” Ook S.E. Porter, “Was Paulinism a Thing when Luke-Acts was Written?”, in D. Marguerat (ed.), *Reception of Paulinism in Acts. Réception du Paulinisme dans les Actes des Apôtres*, Leuven/Parijs/Walpole 2009, p. 1-13, bespreekt de gebruikelijke drie mogelijkheden (“roughly c. AD 60-62, c. AD. 80-85 and c. AD 100-130”, p. 10) van datering voor Handelingen. Een combinatie van de geschatte datering door Fitzmyer en door Conzelmann, Lindemann lijkt mij een plausibele datering; kortom, een datering tussen 80-100 A.D.

⁶⁹ Zie hoofdstuk 2, n. 236.

⁷⁰ Zie vorige noot.

⁷¹ J. Lambrecht verwijst naar H.-J. Michel, *Die Abschiedsrede des Paulus an die Kirche Apg 20, 17-38. Motivgeschichte und theologische Bedeutung*, München 1973, p. 32, en voegt toe, p. 326 n. 70: “For the possibility that the third phrase “and [they] embraced Paul and kissed him” became familiar to Luke through a Joseph-typology (see Gen 45, 14; 46, 29; 50, 1), see M. Wilcox, *The Semitism in Acts*, Oxford 1965, p. 67.”, J. Lambrecht, “Paul’s Farewell-Address at Miletus (Acts 20, 17-38), in J. Kremer (ed.), *Les Actes des Apôtres*, p. 307-337.

⁷² A. Lindemann, “Paulus und die Rede in Milet (Apg 20, 17-38)”, in D. Marguerat (ed.), *Reception of Paulinism in Acts*, p. 175-205, p. 201.

Paulus stichtte. Voor latere auteurs, zoals de auteur van Handelingen, was dit blijkbaar zo vanzelfsprekend dat zij er zonder verdere uitleg naar konden verwijzen.

Een van de eerste vroegchristelijke geschriften na de passages in het Nieuwe Testament waarin opnieuw sprake is van kussen is de *Pastor van Hermas*. Dit geschrift wordt doorgaans gedateerd rond het midden van de tweede eeuw na Christus.⁷³ De *Pastor van Hermas* is opgebouwd uit visioenen, geboden en gelijkenissen. Een belangrijk inhoudelijk punt dat aan de orde komt is de zonde die men begaat na de doop. Omdat mensen toch zondigden dreigden ze verloren te gaan en daarvoor biedt dit geschrift uitkomst. Er blijkt toch eenmalig vergeving van zonde mogelijk te zijn na de doop, mits men berouw toonde.⁷⁴ In het geschrift verschijnt een vrouw met een boek diverse keren aan Hermas; zij wordt later geïdentificeerd als de kerk. Hermas moet de inhoud van het boek bekend maken aan de uitverkorenen en met het oog daarop schrijft hij het boek over. Aan het eind van het gedeelte over de visioenen ontmoet Hermas de Herder (“de engel van de bekering”), die Hermas de geboden zal meedelen. Na deze geboden volgen gelijkenissen, waarvan de negende vaak als een soort onderbreking in het verhaal wordt geduid.

In dit werk komen twee passages naar voren waarin wordt gekust, die beide te vinden zijn in de negende gelijkenis, meer precies in 9.6.2 en 9.11.4. In de eerste passage is sprake van een begroetingskus en in de tweede is mogelijk sprake van erotisch getinte kussen. In beide passages komen meisjes/maagden naar voren, die vooral een belangrijke rol spelen in de negende gelijkenis, bij de bouw van een toren. Ze worden geïdentificeerd als aspecten van de heilige Geest.⁷⁵ Het valt onderzoekers op dat in de *Pastor van Hermas* veel aandacht is voor het vrouwelijke,⁷⁶ zoals in deze passages waarin gekust wordt:

⁷³ Bijvoorbeeld A.F.J. Klijn, *Apostolische Vaders 2. Brief van Barnabas, Fragmenten van Papias, Brief aan Diognetus (met fragmenten uit de prediking van Petrus), Apologie van Quadratus, Pastor van Hermas*, Kampen 1983, p. 126. Zie ook *The Apostolic Fathers*, vol. 2 (LCL 25), vertaald door B.D. Ehrman, Cambridge/Londen 2003, p. 169 en C. Osiek, *The Shepherd of Hermas*, (Hermeneia), Minneapolis 1999, p. 19.

⁷⁴ A.F.J. Klijn, *Apostolische Vaders 2*, p. 136.

⁷⁵ A.F.J. Klijn, *Apostolische Vaders 2*, p. 133; C. Osiek, *The Shepherd of Hermas*, p. 17: “The virgins are later [dan de passage 9.10-11, RV] identified as holy spirits, guardian spirits who carry the names of virtues (9.15.12), who will return to remain with Hermas on a permanent basis (*Sim.* 10.3.1-2; 4.5).”

⁷⁶ Volgens A.F.J. Klijn, *Apostolische Vaders 2*, p. 133, is dit te verklaren uit het feit dat de Geest in het Hebreeuws een vrouwelijk woord is. Klijn wijst erop dat ook Gods volk in de

De meisjes die de toren bewaakten kwamen aanlopen en kusten hem [de meester van de toren, RV] en gingen dicht bij hem lopen, rondom de toren.⁷⁷

Zij [één van de meisjes, RV] die blijkbaar de voornaamste was begon me [Hermas, RV] te kussen en te omhelzen. Toen de anderen zagen dat ze me omhelsde, begonnen ook de anderen me te kussen en me om de toren te leiden en met me te spelen. (5) En ik leek weer jong te worden en begon ook zelf met haar te spelen. Sommigen voerden namelijk een reidans uit en anderen dansten en weer anderen zongen. Maar ik liep zwijgend met haar rondom de toren en was blij met haar.⁷⁸

M. Grundeken is van mening dat de handelingen die genoemd worden in de laatste passage – kussen, dansen, zingen – rituele handelingen reflecteren uit de samenkomsten van de vroege kerk, en dat het kussen is gede-erotiseerd: het dient nu als een ritueel van inclusie.⁷⁹ L. Edward Phillips denkt dat de kussen uit de laatste passage een rol spelen in een doopsetting, maar M.P. Penn ziet geen enkele aanwijzing voor een dergelijke context. Naar zijn mening is de setting erotisch van aard en wordt Hermas' beheersing benadrukt.⁸⁰ Nog een andere opvatting is C. Osiek toegedaan:

The erotic potential of sleeping together outdoors in v. 3 is apparent.⁸¹ That of the kissing and embracing in v. 4 is also apparent to the modern reader, but not necessarily to the ancient one in view of the same behavior of the young women toward the lord of the tower in 6.2, where eroticism is not suggested.

joodse traditie als vrouw wordt voorgesteld (bijvoorbeeld in Hosea) en Gods Wijsheid ook een vrouw is (zie Spreuken 8). *De Pastor van Hermas* ademt, zijns inziens, aldus een joodse sfeer. Ook C. Osiek, *The Shepherd of Hermas*, p. 17, signaleert dat het vrouwelijke een grote rol speelt in *De Pastor van Hermas*: "...there can be no doubt that female persons and feminine imagery had a major effect on the author's imagination."

⁷⁷ 9.6.2, A.F.J. Klijn, *Apostolische Vaders 2*, p. 210.

⁷⁸ 9.11.4, A.F.J. Klijn, *Apostolische Vaders 2*, p. 214.

⁷⁹ M.R.C. Grundeken, *Community Building in the Shepherd of Hermas. A Critical Study of Some Key Aspects*, ongepubliceerde dissertatie KU Leuven 2013, p. 325 en in het bijzonder 325 n. 913.

⁸⁰ L. Edward Phillips, *The ritual kiss in early Christian worship*, p. 134. M.P. Penn, *Kissing Christians*, p. 138-139 n. 80.

⁸¹ 9.11.3 leest: "Ik [Hermas, RV] zei: 'Waar moet ik dan blijven?' Ze zeiden: 'Blijf bij ons slapen als een broeder en niet als een man want je bent onze broeder en we zullen in het vervolg bij je blijven wonen want we hebben je zeer lief.' Maar ik schaamde me bij haar te blijven." A.F.J. Klijn, *Apostolische Vaders 2*, p. 214.

The playfulness in which Hermas begins to engage with the young women is a childlike innocence of enjoyment.⁸²

De kussen waarvan sprake is in de *Pastor van Hermas* worden aldus op verschillende manieren geduid. Mijns inziens lijkt een erotische geladenheid in de scène in 9.11.4 niet te ontkennen, maar welke bedoeling de auteur hier precies mee heeft gehad, daarover kan ik geen uitsluitsel geven. Het is inderdaad opvallend dat in 9.6.2 kussen zonder een erotische setting voorkomen en een normaal onderdeel uit lijken te maken van een begroeting tussen verschillende leden van een groep. Osiek merkt evenwel bij deze passage (9.6.2) op: “The gesture of the kiss is apparently a normal way for males to greet males, even a male superior, but perhaps the unusual feature here is that women (albeit allegorical figures) do so, as they will later to Hermas.”⁸³

De Pastor van Hermas lijkt te illustreren dat de handeling “kussen” een integraal onderdeel kon zijn van een vroegchristelijke gemeente, ook na Paulus. Het geschrift toont zo mijns inziens aan dat ook deze gemeenschap waarvoor dit geschrift was bedoeld, bekend was met de handeling kussen als onderdeel van hun gemeentepraktijk.⁸⁴

2) Kussen als onderdeel van een liturgische praktijk: Justinus, Athenagoras, Tertullianus, Clemens van Alexandrië en Origenes.

Bij Justinus (tweede eeuw n. Chr.) kan een verwijzing naar een kus worden gevonden in een liturgische setting. In *De eerste Apologie* 65.2 wordt een kus genoemd als afsluiting van een gebed:

Wij begroeten elkaar met een kus na beëindiging van het gebed.⁸⁵
Ἀλλήλους φιλήματι ἀσπαζόμεθα παυσάμενοι τῶν εὐχῶν.⁸⁶

⁸² C. Osiek, *The Shepherd of Hermas*, p. 228-229.

⁸³ C. Osiek, *The Shepherd of Hermas*, p. 223.

⁸⁴ Vgl. de visie van M.R.C. Grundeken, *Community Building in the Shepherd of Hermas*, p. 326: “...the kiss is not simply a gesture, but functions as a symbolic and ritual act within the context of a gathering that calls up all sorts of associations with the Christian assembly.”

⁸⁵ G.J.M. Bartelink, *Twee apologeten uit het vroege Christendom. Justinus en Athenagoras*, Kampen 1986, p. 81. Bartelink heeft gebruik gemaakt van de tekstuitgave van G. Krüger, *Die Apologien Justins des Märtyrers*, (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlichen Quellenschriften I, 1), Tübingen 1915⁴ (reprogr. herdr. Frankfurt 1968).

⁸⁶ C. Munier, *Justin. Apologie pour les Chrétiens*, (Sources Chrétiennes 507), Parijs 2006.

Het liturgische gebruik is op te maken uit de passage zelf, maar blijkt ook duidelijk uit het directe vervolg: “Vervolgens wordt aan de voorganger van de broeders brood en een beker met wijn en water aangeboden. Deze neemt het aan en zendt lof en verheerlijking opwaarts naar de Vader van het heelal door de naam van de Zoon en de Heilige Geest en zegt een lang dankgebed voor de gunst dat wij door Hem deze gaven waardig gekeurd zijn. Heeft hij de gebeden en de dankzegging beëindigd, dan betuigt heel het aanwezige volk zijn instemming met het woord ‘Amen’” (*De eerste Apologie* 65.3).⁸⁷

Een passage van Athenagoras, *Smeekschrift/Legatio* 32 (circa 180 n. Chr.), illustreert dat er discussie bestond over de wijze waarop gekust wordt:

Bij hen nu die wij als broers en zusters beschouwen of die wij met andere verwantschapsnamen aanduiden, hechten wij er zeer aan dat hun lichaam rein en ongerept blijft, aangezien de Logos verder tot ons zegt: “Als iemand voor de tweede keer kust, omdat hij het aangenaam vindt” en daaraan toevoegt... Men moet dus met de nodige omzichtigheid kussen of veeleer elkaar begroeten: dit zou ons het eeuwige leven doen verliezen zo het - zij het slechts weinig - door onze gezindheid zou worden vertroebeld.⁸⁸

Ook uit een passage van Tertullianus (eind tweede, begin derde eeuw n. Chr.) komt naar voren dat het niet altijd duidelijk is op welke wijze en welke momenten gekust mocht worden. Daarnaast illustreren ook deze passages dat kussen onderdeel uitmaakte van het gemeentelven van vroege christenen, zoals de kus als zegel na het gebed, en dit zelfs zo zeer dat het niet uitwisselen van een kus opgemerkt kon worden en aanleiding gaf tot discussie:

Er is ook nog een ander gebruik ingesleten. Mensen die vasten bidden wel samen met de andere broeders, maar laten daarna de vredeskus weg, de

⁸⁷ G.J.M. Bartelink, *Twee apologeten uit het vroege Christendom*, p. 81-82.

⁸⁸ G.J.M. Bartelink, *Twee apologeten uit het vroege Christendom*, p. 159. Bartelink merkt bij de woorden *als iemand voor de tweede keer kust, omdat hij het aangenaam vindt* het volgende op: “Deze tekst komt niet in de Schrift voor, al wordt hij wel als een Bijbelwoord geïntroduceerd (een zogenaamd Agraphon). – Er is hier verder iets met de tekst niet geheel in orde. Allereerst zou men na “aangenaam vindt” een zinsnede verwachten als “heeft hij gezondigd”. Ook schijnt er een tweede agraphon verloren gegaan te zijn.” Bartelink maakt gebruik van de tekstuitgave van J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, (Sammlung wissenschaftlicher Kommentare zu griechischen und römischen Schriftstellern), Leipzig/Berlijn 1907 (reprogr. herdr. Hildesheim – New York 1970).

bezegeling van het gebed. Maar wanneer moet je nu meer een teken van vrede uitwisselen met je broeders dan op zo'n moment?

Je gebed is opgestegen en is door je goede werk extra aanvaardbaar, en zo kunnen de broeders deel hebben aan dat goede werk via hun vredeskus aan jou!⁸⁹

Kan een gebed zonder heilige kus compleet zijn? Wie wordt er bij zijn dienst aan de Heer gehinderd door het vredestecken? Wat is dat voor offer waarvan je zonder vredestecken weggaat?

Welke reden je ook hebt, die kan niet zwaarder wegen dan gehoorzaamheid aan de regel dat we ons vasten moeten verbergen. Want ja, als we ons onthouden van de kus zijn we meteen herkenbaar als mensen die vasten.

Als je al een goede reden hebt, dan kan het hooguit thuis, waar je vasten toch niet geheel verborgen blijft voor anderen.

Daar kun je dan zonder de regel te schenden het vredestecken uitstellen. Maar overal waar je je goede werk wel kunt verbergen moet je de regel aanhouden.

Zo kun je buitenshuis recht doen aan de leer, binnenshuis aan je gewoonte.

Zo gaat dat ook op de dag van Pasen, als er een algemene en haast publieke religieuze plicht bestaat tot vasten. Terecht laten we de kus dan achterwege.

We doen dan helemaal geen moeite iets te verbergen waar toch iedereen aan meedoet.⁹⁰

Clemens van Alexandrië (eind tweede, begin derde eeuw n. Chr.) stelt aan de orde, net als eerder Athenagoras, dat het kussen binnen de gemeente niet

⁸⁹ Er bestaat onduidelijkheid over dit gedeelte van de Latijnse tekst (zie * in noot 90) wat de vertaling en interpretatie bemoeilijkt. Zo vertaalt M.P. Penn, *Kissing Christians*, p. 44, "transgressing brother", waar L.E. Phillips, in een recensie van *Kissing Christians in Spiritus. A Journal of Christian Spirituality*, vol. 6 nr. 2, (2006), p. 274, kiest voor "transfer to a brother".

⁹⁰ Tertullianus, *De Oratione* 18, *Tertullianus & Cyprianus. Onze Vader*, vertaald en toegelicht door Vincent Hunink, ingeleid door Paul van Geest, Kampen 2010, p. 48-49. Zie ook *Corpus Christianorum*, Series Latina 1, deel I, Turnhout 1954, p. 267: "XVIII. 1. Alia iam consuetudo inualuit: ieiunantes habita oratione cum fratribus subtrahunt osculum pacis, quod est signaculum orationis. 2. Quando autem magis conferenda cum fratribus pax est, nisi cum oratio operatione commendabilior ascendit, ut ipsi de nostra operatione participant, * qui eam adiuerint de sua pace fratri transigendus. 3. Quae oratio cum diuortio sancti osculi integra? 4. Quem Domino officium facientem impedit pax? 5. Quale sacrificium est, a quo sine pace disceditur? 6. Quaecumque ratio sit, non erit potior praecepti obseruatione, quo iubemur ieiunia nostra celare. Iam enim de abstinentia osculi agnoscimur ieiunantes. Sed et si qua ratio est, ne tamen huic praecepto reus sis, potes domi, si forte, inter quos latere ieiunium in totum non datur, differre pacem. Ubi cumque autem alibi operationem tuam abscondere potes, debes meminisse praecepti; ita et disciplinae foris et consuetudini domi satisfacies. 7. Sic et die Paschae, quo communis et quasi publica ieiunii religio est, merito deponimus osculum, nihil curantes de occultando quod cum omnibus faciamus."

verliep zoals hij het graag zou zien. Het lijkt zelfs alsof Clemens liever helemaal het kussen van elkaar achterwege zou laten. Clemens wijst daarbij op het mystieke aspect van de kus en onderstreept dat als het ware met de kanttekening: “de apostel spreekt erover als heilig”. Het mystieke en heilige plaatst hij vervolgens in het kader van het smaken van het koninkrijk met een kuise mond, zelfcontrole en goedwillendheid. Blijkbaar bestond er discussie over wat wel en wat niet passend was ten aanzien van het elkaar kussen in de gemeente, zoals onderstaande passage illustreert:

But, if we have been called to the kingdom of God, let us live worthy of that kingdom by loving God and our neighbor. Love is judged not by a kiss, but by good will. There are some who make the assembly resound with nothing but their kisses while there is no love in their hearts. We should realize that the unrestrained use of the kiss has brought it under grave suspicion and slander. It should be thought of in a mystical sense (the Apostle speaks of it as holy). Let us, instead, taste the kingdom with a mouth that is chaste and self-controlled, and practise good will in heart, for this is the way a chaste character is developed.

There is another kiss that is unholy and full of poison, under the guise of holiness. Do you not realize that just as a poisonous spider touches a man only with its mouth, yet inflicts pain, so the kiss often injects the poison of lust? It is clear to us that the kiss is not charity, ‘for charity is of God.’ ‘This is the love of God,’ St. John tells us, ‘that we keep the commandments,’ not that we fondle one another with a kiss. ‘And the commandments are not heavy.’ Caresses, indeed, expressing the foolish passion of lovers out on a street, indifferent to the gazing of strangers, manifest not the least sign of charity. For, if it is right to ‘pray to God’ secretly, ‘in the chamber,’ it would follow that we should also show our love for our neighbor, whom we are commanded to love after God, secretly, as if to God, interiorly redeeming the time. In the light of the saying that we are ‘the salt of the earth,’ it is said: ‘He who blesses his friend with a loud voice in the morning, shall be like to him that curseth.’⁹¹

Tot slot benadrukt Origenes (eerste helft van de derde eeuw n. Chr.) het belang van kuise kussen. In zijn commentaar op de Romeinenbrief laat hij weten dat de gewoonte om elkaar te kussen na de gebeden gebaseerd is op

⁹¹ Clemens van Alexandrië, *Paedagogus* 3, 11, 81-82, *Clement of Alexandria. Christ the educator*, (The Fathers of the Church), vertaald door S.P. Wood, Washington 1954, p. 261-262. De vertaling is gebaseerd op O. Stählin, *Clemens Alexandrinus*, (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten Drei Jahrhunderte I), Leipzig 1905. In 2002 verscheen een nieuwe editie van *Paedagogus* van M. Marcovich, die echter bekend staat vanwege zijn vele emendaties, zie voor *Paedagogus* 3, 11, 81-82, idem (ed.), *Clementis Alexandrini Paedagogus*, Leiden/Boston 2002, p. 193-194.

de woorden van Paulus (Rom 16:16) en vergelijkbare uitdrukkingen. Een kus moet kuis zijn, daarnaast moet de kus ook werkelijk gemeend zijn, aldus Origenes:

Greet one another with a holy kiss. Based upon these words and several other similar expressions, the custom has been handed down to the churches for brothers to welcome each other with a kiss after the prayers. The Apostle calls this kiss holy. By that designation he is teaching, first, that they should be chaste kisses that are given in the churches; next, that they should not be feigned as were those of Judas, who offered a kiss with the lips and was contemplating betrayal in the heart. But let the kiss of the faithful be first of all chaste, as we have said; then, let it have peace and sincerity in itself with unfeigned love.⁹²

Deze passages tezamen tonen aan dat kussen onderdeel zijn gaan uitmaken van de liturgische praktijk binnen christelijke gemeenschappen⁹³: kussen worden vooral uitgewisseld na beëindiging van gebeden. Tertullianus stelt aan de orde dat christenen zich klaarblijkelijk onttrekken aan kussen in perioden van vasten. Een bepaalde verbinding met de oproep tot de groet met de heilige kus van Paulus is evident, soms wordt deze zelfs expliciet benoemd, maar ook waar dit niet het geval is, lijkt de gebruikte terminologie een verbinding met de Paulijnse oproep aan te geven. Daarnaast wordt uit de diverse passages duidelijk dat de act van het kussen niet ontkomt aan discussie. Blijkbaar spelen er kwesties rond wat geoorloofd is ten aanzien van de praktijk van kussen binnen de christelijke gemeenschappen: één keer of meerdere keren kussen, wel of niet kussen tijdens een vastenperiode, alleen “kuis” of ook andere kussen? Waarom de praktijk van kussen ter

⁹² Origenes, *Commentaar op de Romeinenbrief* 10, 33. *Origen. Commentary on the Epistle to the Romans. Book 6-10*, (The Fathers of the Church), vertaald door T.P. Scheck, Washington 2002, p. 297-298. Zie ook C.P. Hammond Bammel (ed.), *Der Römerbriefkommentar des Origenes. Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins* (Aus der Geschichte der Lateinischen Bibel 34), Freiburg im Breisgau 1998, p. 841.

⁹³ Ook interessant wat betreft terminologie en een narratieve liturgische context zijn twee passages uit het *Protevangeliem Jacobi*. In de eerste passage (7.2) wordt Maria door een priester gekust (φιλήσας), en in de tweede passage (24.1) wordt door priesters gegroet met gebed (...ἀσπάζασθαι αὐτὸν ἐν τῇ εὐχῇ). J.K. Elliott dateert het *Protevangeliem Jacobi*, “at least the bulk of the first draft”, in de tweede helft van de tweede eeuw na Chr.; de tweede passage behoort tot een gedeelte van de tekst waarvan men vermoedt dat dit in een later stadium is toegevoegd. Zie, idem, *The Apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation based on M.R. James*, p. 49. Griekse tekst in K. v. Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*, Hildesheim/Zürich/New York 1987 (tweede druk van editie Leipzig 1876²), p. 15 en p. 46-47.

discussie stond wordt niet overal duidelijk in de aangehaalde passages. Clemens van Alexandrië is het meest uitgesproken met zijn opmerkingen dat de kussen van sommigen nogal luid in de bijeenkomsten weerklonken en dat het schaamteloze gebruik van een kus zorgde voor negatieve berichten. Het is mogelijk dat niet christenen deze gewoonte van christenen gebruikten om hen te bekritisieren. Diverse onderzoekers zijn deze mening toegedaan, waaronder S. Benko. Volgens Benko gaf de kus “rise to various rumors...” en bovendien stelt hij dat “the practice that was meant as a symbol of the holiness of the church became not infrequently an occasion for licentiousness, and the situation hardly improved with the passage of time.”⁹⁴ Zoals eerder opgemerkt werd, wijst M.P. Penn de hypothese dat de uitwisseling van de kus door vroege christenen veel geroddel veroorzaakte bij niet christenen af. Volgens Penn is er in pagane bronnen geen bewijs voor deze hypothese te vinden: “Not a single non-Christian source mentions Christian kissing.”⁹⁵ Aan de ene kant kan vastgesteld worden dat er in de eerste twee eeuwen n. Chr. zeer weinig over vroege christenen is geschreven door niet christenen en aan de andere kant mag deze lacune geen reden zijn om die dan maar zelf in te vullen: in die zin is mijn visie meer verwant aan die van Penn dan aan die van Benko.

Excurs: kussen die mogelijk een verdere ontwikkeling tonen ten opzichte van eerder genoemde liturgische kussen?

Er zijn ook teksten aan te wijzen die een ontwikkeling lijken te vertonen ten opzichte van de genoemde “liturgische” kussen, zoals de kussen die naar voren komen in *het Evangelie van Filippus*.⁹⁶ Dit blijft evenwel een speculatieve veronderstelling; belangrijker is het om de verwijzingen naar kussen in onderstaande teksten in relatie tot hun eigen context te duiden, waarop de nadruk in deze excurs dan ook zal liggen. *Het Evangelie van Filippus* wordt

⁹⁴ S. Benko, *Pagan Rome and The Early Christians*, p. 79 en p. 85. Zie ook hoofdstuk 1, p. 31.

⁹⁵ M.P. Penn, *Kissing Christians*, p. 15 en p. 104. Zie hoofdstuk 1, p. 38 n. 144.

⁹⁶ H.-G. Gaffron, *Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente*, Bonn 1969, p. 99, stelt aangaande dit Evangelie: “Es zeigt einerseits Anzeichen einer Assimilation an das kirchliche Christentum, wie die Übernahme der christlichen Sakramente dokumentiert, andererseits die Tendenz, diese durch Hinzufügung neuer Riten zu überbieten.” En specifiek over de kus merkt hij op, p. 216: “Daß der Kuß aus der Praxis der Großkirche übernommen worden ist, hat angesichts der Nähe des EvPh zu großkirchlicher Praxis und Vorstellungswelt einige Wahrscheinlichkeit...”, maar hij voegt ook toe dat dit geen eenvoudige kwesties zijn.

vaak benoemd als Valentiniaans, maar met deze duiding moet kritisch worden omgegaan.⁹⁷

Zowel in wetenschappelijke als populaire bijdragen is veel aandacht besteed aan de kussen die in dit evangelie een rol spelen,⁹⁸ waarschijnlijk omdat de betreffende passages de verbeelding van de lezer prikkelen.⁹⁹ Hieronder volgen nogmaals de passages waar het omgaat:¹⁰⁰

§31/ p. 58-59

[...] via de mond [...] als het woord vandaar was uitgegaan, / zou het gevoed worden via de mond en volkomen worden. Want de volkomenen worden zwanger en baren door een kus. Om die reden kussen ook wij elkaar. We worden zwanger door de genade die wij onder elkaar hebben.

§ 55/ p. 63-64

De Sofia die 'de onvruchtbare' wordt genoemd, is de moeder [van de] engelen. En de metgezellin van de [Heer] is Maria Magdalena. [Christus hield] meer van Maria dan van [alle] leerlingen. Hij kuste haar dikwijls op haar [mond]. De andere [leerlingen/...] en zeiden tegen hem: 'Waarom houdt u meer van

⁹⁷ Zie bijvoorbeeld E. Pagels, "Ritual in the *Gospel of Philip*", in J.D. Turner, A. McGuire (eds.), *The Nag Hammadi Library after Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*, Leiden/New York/Keulen 1997, p. 280-281: "...let us remind ourselves that it ... is misleading to generalize about what is 'Valentinian.' Doing so often has led us to read into whatever text we are investigating generalizations based on other sources." Vgl. ook E. Thomassen, "How Valentinian is *The Gospel of Philip*?", in idem, p. 251-279.

⁹⁸ Diverse wetenschappelijke bijdragen werden genoemd in paragraaf 3.1.

⁹⁹ J. Økland, "The Excluded Gospels and their Readers, or: How to Tell when a Kiss is just a Kiss", in S. Freyne, E. van Wolde, *The many voices of the Bible*, Londen 2002, p. 68-76, bespreekt hoe elementen uit apocriefe evangeliën, waaronder de kussen die genoemd worden in *het Evangelie van Filippus*, moderne gelovigen aanspreken zonder dat zij het historische kader waarin deze evangeliën zijn ontstaan verdisconteren. Zo ontstaat er een onhistorische dichotomie tussen de canonieke en apocriefe evangeliën. Illustratief is Øklands passage, p. 73-74: "In modern romantic films, sex scenes usually start with a kiss. Often we are not allowed to see more than just the kiss. So a kiss really signifies sex. If this is the script you bring to your reading of the gospels of Mary and Philip, rather than e.g. knowledge of the discourse of early Christian asceticism, the non-canonical gospels turn out as exciting. However, only to read these gospels as confirmation of modern attitudes to sex is to mute the texts and not let them speak as 'others' into the discourse of our times. In my opinion the reading experience is even more exciting if we also let the historical distance speak."

¹⁰⁰ In hoofdstuk 3 werden deze passages ook geciteerd.

haar dan van ons allemaal?’ De Verlosser antwoordde hun met de woorden: ‘Waarom houd ik niet van jullie zoals van haar?’¹⁰¹

Wat vooral uit de wetenschappelijke bijdragen blijkt, is dat de precieze betekenis van deze passages niet duidelijk is. Dat heeft zeker te maken met de inhoud van *het Evangelie van Filippus* waarvan de betekenis ter discussie staat. Dat begint al met de duiding van het evangelie:

volgens sommigen bestaat dit evangelie uit een aaneenschakeling van korte gedachten over mystieke onderwerpen, terwijl anderen het beschouwen als een instructie ter voorbereiding op een doopritueel.¹⁰² Voordat ik mijn eigen interpretatie van de beide passages geef, wil ik eerst kort ingaan op het geschrift als geheel.

Aan de hand van diverse opmerkingen uit *het Evangelie van Filippus* kunnen achterliggende mythologische ideeën worden geschetst. In de tekst komen twee Sofia-figuren voor, de eerste verblijft binnen de lichtwereld, de tweede daarbuiten. De tweede Sofia is gescheiden van haar mannelijke wederhelft en kan daardoor geen pneumatische wezens voortbrengen, maar alleen lagere engelen: hiertoe behoort de schepper van de vergankelijke kosmos (§55). Deze scheppergod heeft de mens de ziel ingeblazen, waardoor mensen een uit de lichtwereld afkomstige ziel hebben. Christus is, ook in dit evangelie, de verlosser en hij zal verenigen wat gescheiden is. In de lichtwereld vormt Christus een paar met de heilige Geest en buiten die lichtwereld is Christus de verlosser van de tweede Sofia. Met de laatste betreedt hij het bruidsvertrek, waardoor de scheiding met de lichtwereld wordt opgeheven.¹⁰³

Een groot thema in dit evangelie is de scheiding tussen het mannelijke en het vrouwelijke. Dit komt ook naar voren in de hierboven geciteerde §31. In de

¹⁰¹ G.P. Luttikhuizen, *Gnostische Geschriften I. Het Evangelie naar Maria, Het Evangelie naar Filippus en de Brief van Petrus aan Filippus*, p. 87 en p. 91. Twee manieren van nummering, de ene in paragrafen, de andere door middel van de pagina's van het handschrift, worden naast elkaar gehanteerd.

¹⁰² De eerste positie werd bijvoorbeeld vertegenwoordigd door G.P. Luttikhuizen, *Gnostische Geschriften I. Het Evangelie naar Maria, Het Evangelie naar Filippus en de Brief van Petrus aan Filippus* en wordt verdedigd door M. Lee Turner, *The Gospel according to Philip. The Source and Coherence of an Early Christian Collection*, Leiden/New York/Keulen 1996, en de tweede positie door bijvoorbeeld B. van Os, *Baptism in the Bridal Chamber. The Gospel of Philip as a Valentinian Baptismal Instruction*, dissertatie Rijksuniversiteit Groningen 2007.

¹⁰³ Deze beknopte voorstelling van de mythologische ideeën in *het Evangelie van Filippus* heb ik ontleend aan G.P. Luttikhuizen, *Gnostische Geschriften I. Het Evangelie naar Maria, Het Evangelie naar Filippus en de Brief van Petrus aan Filippus*, p. 75-77. Zie ook E. Thomassen, *The Spiritual Seed. The Church of the 'Valentinians'*, Leiden/Boston 2006; en de al eerder vermelde publicaties over *het Evangelie van Filippus* in zowel hoofdstuk 3, p. 157 n. 32, als in dit hoofdstuk.

lichtwereld is van een dergelijke scheiding geen sprake: daar worden de volkomen eonen zwanger en baren door een kus. Wanneer er vervolgens gesproken wordt over “wij” in deze paragraaf lijkt dit te slaan op de christenen die streven naar de volkomenheid van de lichtwereld en daarom elkaar ook kussen in een door hen gezochte analogie met de volkomen eonen.

In §55 blijkt dat Maria Magdalena – analoog aan de heilige Geest in de lichtwereld en de tweede Sofia buiten de lichtwereld – op aarde de partner van Christus is.¹⁰⁴ Volgens Luttikhuizen duidt de passage dat Christus meer hield van Maria dan van de andere leerlingen en haar vaak kuste erop dat de auteur van het evangelie “in de verhouding tussen Christus en Maria Magdalena een afbeelding heeft gezien van de tweeënheden van Christus en de heilige Geest.”¹⁰⁵ De strekking van deze paragraaf lijkt te zijn, aldus Luttikhuizen:

dat de relatie tussen Christus en Maria Magdalena vruchtbaar is geweest in die zin, dat uit deze verbintenis geestelijke kinderen zijn voortgekomen. Dit zou er dan op kunnen duiden dat de christelijke gnostici voor wie het Evangelie naar Filippus bestemd was, zich, evenals de gnostici van het Evangelie naar Maria, op tradities beriepen die verbonden waren met de naam van Maria Magdalena.¹⁰⁶

Uit de hierboven geciteerde passages uit *het Evangelie van Filippus* kan dus geen wereldlijke liefdesrelatie tussen Jezus van Nazareth en Maria Magdalena worden afgeleid,¹⁰⁷ maar wordt een vrouw die belangrijk werd geacht in vroegchristelijke tradities, namelijk Maria Magdalena, aangewend om de mythische visie die dit evangelie vertegenwoordigt verder gestalte te geven.¹⁰⁸

¹⁰⁴ Luttikhuizen voegt toe dat Maria Magdalena waarschijnlijk niet alleen in contrast werd gezien met de onvruchtbare Sofia, maar ook met de van Adam gescheiden Eva, G.P. Luttikhuizen, *Gnostische Geschriften I. Het Evangelie naar Maria, Het Evangelie naar Filippus en de Brief van Petrus aan Filippus*, p. 78.

¹⁰⁵ G.P. Luttikhuizen, *Gnostische Geschriften I. Het Evangelie naar Maria, Het Evangelie naar Filippus en de Brief van Petrus aan Filippus*, p. 78.

¹⁰⁶ G.P. Luttikhuizen, *Gnostische Geschriften I. Het Evangelie naar Maria, Het Evangelie naar Filippus en de Brief van Petrus aan Filippus*, p. 78.

¹⁰⁷ Zie ook K.L. King, “The Place of the *Gospel of Philip* in the Context of Early Christian Claims about Jesus’ Marital Status”, in *NTS* 59 (2013), p. 581: “In my opinion, the *Gospel of Philip* does not provide evidence useful in resolving the question of the historical Jesus’ marital status.”

¹⁰⁸ A. Marjanen, *The Woman Jesus Loved. Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and Related Documents*, Leiden/New York/Keulen 1996, p. 159-160, merkt over de kussen tussen Jezus en Maria Magdalena het volgende op: “The reference to Jesus kissing Mary is best explained as an indication of the privileged position Mary Magdalene holds as his most beloved disciple whose spiritual perception excels that of the others. In fact, kissing may very well be understood as a means by which a special spiritual power is conveyed to her.” Zie daarnaast S. Petersen, “*Zerstört die Werke der Weiblichkeit!*” *Maria Magdalena*,

De passages, §31 en §55, geven mijns inziens bovendien aan dat kussen een bekende handeling was in vroegchristelijke tradities. Ik concludeer dat omdat *het Evangelie van Filippus* het als een bijna mystiek symbool kan aanwenden en er achter een dergelijk symbool een beleefde werkelijkheid moet schuilen, wil het begrepen en effectief zijn. Verder geeft dit evangelie er blijk van dat, zoals ik al aangaf, Maria Magdalena een belangrijke figuur was binnen vroegchristelijke tradities: haar rol als aardse partner van Christus toont dit aan.

Tot slot is het boeiend om te zien dat en hoe bepaalde elementen die bekend zijn uit de later canoniek geworden geschriften in dit evangelie een plek hebben, maar met een geheel andere duiding waardoor iets oplicht van de eigenheid van de christelijke stroming waartoe dit evangelie behoort heeft.¹⁰⁹

Ook in andere “gnostische”¹¹⁰ teksten komt het gebruik van kussen voor, evenals een verdere ontwikkeling daarvan langs twee onderscheiden lijnen. Een eerste lijn komt overeen met wat bij §31 van *het Evangelie van Filippus* gesignaleerd werd: een soort geestelijk kussen dat te maken heeft met schepping en eenheid (zie de hierna volgende voorbeelden uit *Tractatus Tripartitus* en *Het Evangelie van de waarheid*). De tweede lijn betreft kussen die gegeven worden door de opgestane Christus of een van zijn belangrijke volgelingen (zie de voorbeelden uit de *Apocalypsen van Jacobus* en *het Evangelie van Maria*):

Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften, Leiden/Boston/Keulen 1999, p. 143-151, die ook uitgebreid stilstaat bij de kussen die Jezus aan Maria Magdalena geeft, die zij samenvattend als “...Ausdruck einer höheren Gemeinschaft zwischen Jesus und Maria” (p. 149), verstaat. Petersen vraagt ook aandacht voor de in de secundaire literatuur steeds terugkerende verbinding die gelegd wordt tussen de kussen die genoemd worden in *het Evangelie van Filippus* en het zogenoemde sacrament van het bruidsvertrek, waaraan ik verder voorbij ga behalve aan te duiden dat ik instem met haar conclusie, p. 149: “Zumindest bleibt aber festzuhalten, daß die in # 31 und # 55 erwähnten Küsse nichts mit dem Ritus des Brautgemachs zu tun haben. Dagegen spricht vor allem, daß sich beide Texte in einem Teil des EvPhil finden, in dem noch nicht vom Brautgemach die Rede ist...”

¹⁰⁹ M. Lee Turner, *The Gospel according to Philip*, p. 3: “...the find has enriched our understanding of the varieties of Christianity in the first few centuries of the common era (including gnostic Christianities), and of their assorted ways of conceptualizing their faith.”

¹¹⁰ Het gebruik van de term “gnostisch” is problematisch: het impliceert een gelijkvormigheid van teksten en daarnaast een consensus over de betekenis van de term die beide niet aan de orde zijn. Aangezien echter een goed alternatief ontbreekt kies ik toch voor deze aanduiding. Zie ook K. King, *What is Gnosticism?*, Cambridge 2003, p. 1: “Why is it so hard to define Gnosticism? The problem, I argue, is that a rhetorical term has been confused with a historical entity.”

Voorbeelden ontwikkelingslijn 1

Being innumerable and illimitable, his offspring are indivisible. Those which exist have come forth from the Son and the Father like kisses, because of the multitude of some who kiss one another with a good, insatiable thought, the kiss being a unity, although it involves many kisses. This is to say, it is the Church consisting of many men that existed before the aeons which is called, in the proper sense, “the aeons of the aeons.” This is the nature of the holy imperishable spirits, upon which the Son rests, since it is his essence, just as the Father rests upon the Son (*Tractatus Tripartitus* 58.20-59.1).¹¹¹

Alle emanaties van de Vader zijn dus Pleroma's en al zijn emanaties hebben hun wortel in hem, die hen allen in zich deed groeien. Hij heeft aan hen hun bestemming gegeven. Ze zijn daarom ieder afzonderlijk openbaar geworden, opdat zij door hun eigen denken (hem kennen). Want de plaats waarheen zij hun denken doen opstijgen, die plaats is hun wortel, die hen in alle hoogten opheft tot de Vader. Zij hebben zijn hoofd als hun rust en zij vinden steun door dicht bij hem te zijn: zij hebben, om zo te zeggen, door de kussen deel gekregen aan zijn gelaat.

Maar zij worden niet op de volgende manier openbaar: zij hebben niet zichzelf verhoogd, noch deden zij de heerlijkheid van de Vader te kort, en ook stelden zij zich de Vader niet voor als klein, noch als bitter, noch als toornig, maar als zonder boosheid, onwankelbaar, zoet, met kennis van alle ruimten voordat zij ontstonden en zonder behoefte aan onderricht. (*Het Evangelie van de waarheid* 41 en 42).¹¹²

Voorbeelden ontwikkelingslijn 2

And the Lord appeared to him [James, RV]. Then he stopped (his) prayer and embraced him. He kissed him, saying: “Rabbi, I have found you! I have heard of your sufferings, which you endured. And I have been much distressed. (*De eerste apocalyps van Jacobus* 31, 2-8)¹¹³

¹¹¹ H.W. Attridge, E.H. Pagels, “The Tripartite Tractate”, in J.M. Robinson (ed.), *The Coptic Gnostic Library, A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, vol. 1 (NHS 22), Leiden/Boston/Keulen 2000, p. 203-205.

¹¹² R. van den Broek, *De taal van de Gnosis. Gnostische teksten uit Nag Hammadi*, Baarn 1986, p. 131. Zie ook H.W. Attridge, G. W. MacRae, S.J., “The Gospel of Truth”, in J.M. Robinson (ed.), *The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, vol. 1 (NHS 22), p. 116-117.

¹¹³ W.R. Schoedel, “The (First) Apocalypse of James”, in J.M. Robinson (ed.), *The Coptic Gnostic Library*, vol. 3 (NHS 11), Leiden/Boston/Keulen 2000, p. 81.

Therefore your name is ‘James the Just’. You see how you will become sober when you see me. And you stopped this prayer. Now since you are a just man of God, you have embraced me and kissed me. (*De eerste apocalyps van Jacobus* 32, 1-8)¹¹⁴

And he kissed my mouth. He took hold of me saying: “My beloved! Behold, I shall reveal to you those (things) that (neither) [the] heavens nor their archons have known. Behold, I shall reveal to you those (things) that he did not know, he who [boasted], ...(*De tweede apocalyps van Jacobus* 56, 14-23)¹¹⁵

Then Mary stood up, greeted [*POxy* 3525: greeted and kissed] them all, and said to her brethren...¹¹⁶ (*Het evangelie van Maria* BG 9, 12-14)

3) Kussen als teken van verering: *de apocriefe Handelingen*

In diverse apocriefe vroegchristelijke *Handelingen* treffen we eveneens kussen aan die vooral in het teken staan van het bewijzen van eer. Een voorbeeld van een kus als teken van verering komt naar voren in de *Handelingen van Paulus en Tekla* op het moment dat Tekla de boeien van Paulus kust die in de gevangenis verblijft: “En bij haar groeide het geloof, terwijl ze zijn boeien kuste[καταφιλούσης τὰ δεσμὰ αὐτοῦ]”¹¹⁷ In de

¹¹⁴ W.R. Schoedel, “The (First) Apocalypse of James”, p. 83. Ook Codex Tchacos bevat een geschrift genaamd Jacobus, waarin deze beide passages op een vergelijkbare wijze voorkomen: “And all of a sudden Jesus appeared to him, and he stopped praying and began to embrace him, saying this...” (p. 17 r. 19-22) en “And as for me, he embraced me and kissed me” (p. 19 r. 1-2). Zie R. Kasser, G. Wurst (eds.), *The Gospel of Judas. Together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos*, Washington 2007, p. 135 en p. 139.

¹¹⁵ C.W. Hedrick, “The (Second) Apocalypse of James”, in J.M. Robinson (ed.), *The Coptic Gnostic Library*, vol. 3 (NHS 11), p. 133.

¹¹⁶ H.J. Klauck, *Apocryphal Gospels. An Introduction*, Londen/New York 2003, p. 163. Alleen in *POxy* 3525 is sprake van een vorm van καταφιλέω. Zie ook G.P. Luttikhuisen, *Gnostische Geschriften I. Het Evangelie naar Maria, Het Evangelie naar Filippus en de Brief van Petrus aan Filippus*, p. 46; D. Lührmann, “Die Griechischen Fragmente des Mariaevangeliums *POx*3525 und *PRyl* 463”, in *Novum Testamentum* 30 nr. 4 (1988), p. 324; G.W. MacRae, “The Gospel according to Mary”, in J.M. Robinson (ed.), *The Coptic Gnostic Library*, vol. 3 (NHS 11), p. 461; E.A. de Boer, “Followers of Mary Magdalene and contemporary philosophy”, in J. Frey, J. Schröter (eds.), *Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen. Beiträge zu außerkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen*, Tübingen 2010, p. 331.

¹¹⁷ *Handelingen van Paulus en Tekla* 18, A. Hilhorst, “De Handelingen van Paulus”, in A.F.J. Klijn (ed.), *Apokriefen van het Nieuwe Testament I*, Kampen 1984, p. 164. R.A. Lipsius (ed.), *Acta Apostolorum Apocrypha*, vol. 1, Darmstadt 1959, p. 247. Zie daarnaast

Handelingen van Johannes wordt onder meer beschreven hoe geprobeerd wordt de voeten van Johannes te kussen, maar die is hier niet van gediend:

Nadat hij [Lycomedes, RV] was opgestaan en zich op de grond had laten vallen, kuste hij [κατεφίλει] de voeten van Johannes. Maar deze liet hem opstaan en zei: “Mens, kus niet mijn voeten [Μή...φίλει], maar die van de God door wiens macht jullie beiden zijn opgestaan.” (*Handelingen van Johannes* 24)¹¹⁸

En ten slotte is in de *Handelingen van Andreas* een passage te vinden waarin Maximilla de handen van Andreas naar haar ogen brengt en vervolgens deze handen kust[καὶ τῷ στόματι προσφέρουσα κατεφίλει].¹¹⁹

Recapitulatie

Aan het begin van de paragraaf werden mogelijke redenen aangedragen waarom Paulus zijn groet met de kus in Galaten en Filemon weglaat: met en tussen de Galaten onderling is het conflict zo groot dat het onduidelijk is voor Paulus of er wel een groetkus kan worden uitgewisseld en in Filemon speelt een gevoelige kwestie tussen een slaaf en zijn meester, waardoor ook in deze brief oproepen tot een kus niet verstandig leek. Een plausibele reden

ook M.W. Misset-v.d Weg, *Sara & Thekla: verbeelding van vrouwen in 1 Petrus en de Acta Theclae*, proefschrift Universiteit Utrecht 1998 en A. Jensen, *Tekla, de vrouwelijke apostel naast Paulus: een apocriefe tekst opnieuw ontdekt*, Baarn 2001 (vertaling van idem, *Thekla, die Apostolin: ein apokryphen Text neu entdeckt*, Gütersloh 1999).

¹¹⁸ Eigen vertaling. Zie E. Junod, J.D. Kaestli, *Acta Johannis*, (Corpus Christianorum Series Apocryphorum 1), Turnhout 1983, p. 175. Vgl. A.F.J. Klijn, “De Handelingen van Johannes”, in idem (ed.), *Apokriefen van het Nieuwe Testament II*, p. 18. De passage kan worden vergeleken met Hand 10:25 (zie hieronder) waar Petrus ook verhindert dat hij vereerd wordt op een wijze die niet passend is. Ook Junod en Kaestli merken de overeenkomst met Hand. 10:25 op, zie daarvoor idem, *Acta Johannis*, (Corpus Christianorum Series Apocryphorum 2), Turnhout 1983, p. 443 n. 1.

¹¹⁹ *Handelingen van Andreas* 37 (5), J.M. Prieur, *Acta Andreae*, (Corpus Christianorum Series Apocryphorum 6), Turnhout 1989, p. 487. Deze passage is echter niet in alle manuscripten op dezelfde wijze te vinden. In sommige ervan ontbreekt de handelingen kussen, zoals duidelijk naar voren komt in het verschil tussen de volgende vertalingen in achtereenvolgens W. Schneemelcher (ed.), *Neutestamentliche Apokryphen*, vol. 2, p. 132 en *Handelingen van Andreas*, (Ad Fontes), vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door L. Roig Lanzillotta en G.P. Luttikhuisen, Zoetermeer 2008, p. 39: “Zur gewohnten Stunde begab sich Maximilla wieder zusammen mit Iphidama zu Andreas, legte seine Hände auf ihr Gesicht, führte sie an den Mund und küßte sie...” en “Op de gebruikelijke tijd ging Maximilla weer samen met Ifidama naar Andreas. Ze legde zijn handen op haar ogen en bracht ze naar haar mond.”

voor het ontbreken van de oproep in Filippenzen bleek moeilijker te traceren zodat volstaan moet worden met het doen van enkele suggesties. Uiteindelijk blijkt ik tot precies de tegenovergestelde conclusie te komen dan die J.A.D. Weima heeft getrokken. Terwijl Weima concludeert dat Paulus oproept tot de groet met de heilige kus in brieven aan gemeenschappen waarin volgens Weima conflicten spelen, komt uit mijn bespreking naar voren dat Paulus die oproep juist weg lijkt te laten in brieven waarin kwesties spelen waardoor het te gevoelig schijnt een dergelijke oproep te plaatsen.

Verder is getoond hoe de na-Paulijnse literatuur omgegaan is met de oproep “Groet elkaar/ alle broeders (en zusters) met de heilige kus”. De deuteropaulijnse literatuur van het Nieuwe Testament toonde geen sporen van een dergelijke oproep, maar in literatuur van latere datum komt de oproep zo nu en dan wel naar voren.

Bij mijn poging om de verschillen te kunnen duiden tussen de manieren waarop de oproep in geschriften wordt ingezet, heb ik de visies van J. Aageson, A. Blasi en M. Harding betrokken. Zij benadrukken dat iedere generatie op eigen wijze gebruikmaakt van de Paulijnse traditie: iedere generatie *made Paul speak afresh*.¹²⁰ Ook auteurs imiteerden Paulus' brieven op hun eigen manier, waarbij de oproep tot de groet met de heilige kus soms, hetzij letterlijk, hetzij met een variatie, een plek vond, terwijl die oproep op andere momenten achterwege werd gelaten. Zo ontbrak de oproep tot de groet met de heilige kus onder meer in de Pastorale brieven, waarvoor diverse mogelijke redenen zijn aangedragen, zoals een andere visie dan die van Paulus op het gemeente zijn en het verschil tussen een brief gericht aan een individu en een brief die voor een groep bedoeld is.

Uiteengezet werd dat de oproep tot de groet met de kus van liefde in 1 Petrus weliswaar sterk verwant is aan de Paulijnse oproep tot de heilige kus, maar niet per se direct afhankelijk is van de Paulijnse brieven. Een goede optie is dat zowel Paulus als de auteur van 1 Petrus zich baseerden op een bekende mondelinge traditie uit de praktijk van de godsdienstoefening.

Bij latere literatuur waarin de oproep tot de heilige kus voorkomt, zoals in *de twee apocriefe Ignatius brieven*, viel vooral op dat Ignatius zelf deze oproep niet gebruikt, maar de auteur van deze pseudo Ignatius brieven de oproep klaarblijkelijk wel van waarde vond voor zijn boodschap.

Ten slotte signaleerde ik waar kussen die op een bepaalde manier herinneren aan de Paulijnse oproep tot de groet met de heilige kus in niet epistolaire na-Paulijnse literatuur voorkomen. Hierbij onderscheidde ik

¹²⁰ Zie p. 207 het citaat van M. Harding.

kussen als onderdeel van de vroegchristelijke gemeentepraktijk, zoals in *De Pastor van Hermas*, kussen als onderdeel van een liturgische praktijk, zoals beschreven staat in *De Oratone* van Tertullianus, en kussen als teken van verering, zoals in de apocriefe Handelingen. Al deze verschillende kussen in diverse geschriften toonden aan hoe kussen ook na Paulus een rol bleven spelen in vroegchristelijke gemeenten.

4.2 Wanneer is er sprake van een kus in het Nieuwe Testament? Προσκυνέω nader bekeken.

In hoofdstuk 1 werd vastgesteld dat de terminologie φιλήμα, φιλέω (in de betekenis van kussen) en καταφιλέω niet frequent voorkomt, noch in de brieven van Paulus – slechts viermaal φιλήμα – noch in de andere geschriften van het Nieuwe Testament. In paragraaf 2.1 werd daarnaast de vraag behandeld of Paulus wellicht met zijn oproep tot de groet met de heilige kus een traditioneel element uit de oudheid, προσκύνησις, dat als een gebaar van verering gold, bewust of onbewust op een vernieuwende wijze in zijn brieven toepaste. Zo kwam in paragraaf 2.1 προσκυνέω/προσκύνησις vooral naar voren als een mogelijk onderdeel van brieven. In de huidige paragraaf wil ik de vraag naar de betekenis van προσκυνέω/προσκύνησις nogmaals, maar nu in een breder kader dan alleen vanuit een epistolair perspectief, oppakken. Welke betekenissen werden aan deze woorden toegekend in de periode waarin ook Paulus zijn brieven schreef?

Het werkwoord προσκυνέω (of vormen daarvan), dat zestig keer voorkomt in het Nieuwe Testament,¹²¹ is samengesteld uit κυνέω, dat in het klassiek Grieks “kussen” betekende,¹²² en het prefix πρός dat richting aanduidt. Er bestaat discussie over of προσκυνέω sporen bevat van de betekenislaag “kussen” in de periode waarin Paulus zijn brieven schrijft.¹²³

¹²¹ Daarnaast wordt het zelfstandig naamwoord προσκυνηταί gebruikt in Jn 4:23.

¹²² Waarschijnlijk vanaf Aischylus en zeker vanaf Herodotus worden φιλέω (:kussen) en καταφιλέω de gebruikelijke werkwoorden om de betekenis “kussen” weer te geven, G. Binder, “Kuß”, p. 940. Zie ook paragraaf 2.1.

¹²³ In paragraaf 2.1 werd al vermeld welke betekenissen προσκυνέω volgens F. Preisigke, H.G. Liddell & R. Scott en F. Montanari heeft, zie ook: F. Muller, J.H. Thiel die in het *beknopt Grieks-Nederlands woordenboek, bewerkt door W. Den Boer*, Groningen 1966, p. 626, de volgende vertaling hanteren: 1. vereren, aanbidden, huldigen τινα, *spec. v.h. Oosterse gebaar, dat men zich voor iemand op de knieën werpt en knie of voeten of de zoom van zijn kleed “kust”*: als zijn meester, als koning begroeten HDT., ATT. tot NT. (τινι εν τινα). – 2. v.d. verering van God: NT. In W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. Herausgegeben von K. Aland en B. Aland, Berlijn/New York 1988⁶, p. 1434-1436, wordt προσκυνέω als volgt

Overigens gebruikt Paulus προσκυνέω alleen in 1 Kor 14:25.¹²⁴ Daarnaast komt het voor in de evangeliën en Handelingen, tweemaal in de brief aan de Hebreëen en frequent in Openbaring.¹²⁵ Twee van deze nieuwtestamentische passages, waarin de betekenislaag “kussen” verondersteld zou kunnen worden, zullen later in deze paragraaf besproken worden.

De visie van C. Jack

C. Jack heeft betoogd dat op de plaatsen waar προσκυνέω gebruikt wordt in het Nieuwe Testament er op geen enkele wijze sprake is van de betekenis “kussen”.¹²⁶ In zijn artikel “The Proskuneō Myth. When a Kiss Is Not a Kiss” werkt hij deze opvatting uit en stelt dat προσκυνέω ooit wel de betekenislaag van kussen heeft gehad: “The word evidently meant “to kiss (towards),” at times literally, in its earliest usage. That is apparently the reason for the word being coined, and for it having its actual form.”¹²⁷ De

vertaald: “bei d. Persern vor dem vergötterten König, dann bei d. Griechen vor der Gottheit od. Etwas Heiligem sich niederwerfend den Boden, d. Füße, d. Kleidersaum u.ä. küssen, **niederkniend huldigen, anbeten, fußfällig verehren, unterwürfig grüßen**, bei den Attikern u. auch später noch bei Profanen m. dem Akk. Verb, daneben in der Koine zunehmend mit Dat. Proskynese wird gezollt – **1. Menschen**, die aber eben durch diese Behandlung als einer übermenschl. Sphäre angehörig gekennzeichnet werden sollen, – **2. Gott**, – **a. v. Gott in der monotheistischen Gottesverehrung** (Christen, Juden, Samariter), – **b. v. Götzendienst des Polytheismus**, – **3. dem Teufel u. satan. Wesen**, – **4. Engeln**, – **5. Jesus**, der als messian. König u. himml. Helfer fußfällig verehrt u. angebetet wird... Die Dämonen bitten ihn um Gnade ... Spöttische Proskynese seitens der Soldaten... Bes. der Auferstandene wird angebetet... Ebenso der Erhöhte.”

¹²⁴ 1 Kor 14:25: “Zichtbaar wordt het verborgene van zijn hart, en zo nadat hij neergevallen is op zijn gezicht zal hij God vereren terwijl hij verkondigt dat God werkelijk met jullie is.” Paulus spreekt hier over een ἄπιστος of ἰδιώτης die binnenkomt wanneer de vroegchristelijke gemeente is samengekomen en deze persoon zal God vereren. Dit vereren wordt door Paulus omschreven met drie werkwoorden: πίπτω, προσκυνέω en ἀπαγγέλλω. Het eerste werkwoord duidt op een lichamelijke handeling, bij het laatste werkwoord staat een wijze van vertellen/belijden centraal, maar de precieze inhoud van het middelste werkwoord προσκυνέω blijft onhelder: dat wil zeggen, het lijkt te gaan om een wijze van aanbedding waarbij zowel aan lichamelijke als verbale elementen gedacht kan worden. Uit 1 Kor 14:25 is niet af te leiden dat het daar over een kus gaat.

¹²⁵ Mt 2:2; 2:8; 2:11; 4:9; 4:10; 8:2; 9:18; 14:33; 15:25; 18:26; 20:20; 28:9; 28:17; Mk 5:6; 15:19; Luc 4:7; 4:8; 24:52; Jn 4:20 (2x), 4:21; 4:22 (2x); 4:23 (2x), 4:24 (2x); 9:38; 12:20; Hand 7:43; 8:27; 10:25; 24:11; 1 Kor 14:25; He 1:6; 11:21; Openbaring 3:9; 4:10; 5:14; 7:11; 9:20; 11:1; 11:16; 13:4 (2x); 13:8; 13:12; 13:15; 14:7; 14:9; 14:11; 15:4; 16:2; 19:4; 19:10 (2x); 19:20; 20:4; 22:8; 22:9.

¹²⁶ C. Jack, “The Proskuneō Myth. When a Kiss Is Not a Kiss”, in D.J. Cohen, M. Parsons (eds.), *In Praise of Worship. An Exploration of Text and Practice*, Eugene 2010, p. 84-97. Eerder naar verwezen in paragraaf 2.1.

¹²⁷ C. Jack, “The Proskuneō Myth. When a Kiss Is Not a Kiss”, p. 91.

term had echter, volgens Jack, deze betekenis enkele eeuwen vóór de geschriften van het Nieuwe Testament werden geschreven en hij is van mening dat om de betekenis van een woord te bepalen het noodzakelijk is om uit te gaan van het gebruik van een woord in de tijd waar het omgaat: "...usage is the *primary* means by which meaning is determined."¹²⁸ Hij vervolgt: "What we therefore need to ascertain is the way in which *proskuneō* is used, and the meaning it carries, around the time of the writing of the New Testament, as well as within that corpus itself."¹²⁹

Hij constateert dat geen enkele passage in het Nieuwe Testament noch in contemporaine literatuur waarin προσκυνέω voorkomt impliciet of expliciet refereert aan kussen.¹³⁰ Als opvallend signaleert hij verder dat in de passages waarin προσκυνέω voorkomt dat frequent gekoppeld is aan fysieke uitingen zoals neervallen en neerbuigen. Twaalf keer komt ook de term πίπτω "(neer)vallen" samen met προσκυνέω in eenzelfde nieuwtestamentische passage voor, hetgeen volgens Jack het gevoel van het geven van respect verhoogt.¹³¹ Vervolgens somt Jack enkele definities van προσκυνέω op uit woordenboeken waarin niet gerefereerd wordt aan kussen,¹³² maar de focus ligt op een lichamenlijk gebaar van verering door neer te vallen. Hij tekent daarbij het volgende aan:

By the time one reaches the first century, there is no longer any real association at all in people's minds with "kiss" (as is seen from the lack of it in their actions, or any explicit reference thereto in the contexts in which *proskuneō* is found), any more than an English-speaking person thinks of "butter" on hearing the word "butterfly."¹³³

Jack ziet zijn conclusie ondersteund door het gebruik van προσκυνέω in de Septuaginta. Het werkwoord προσκυνέω wordt gebruikt om het Hebreeuwse הִיָּח te vertalen, dat de betekenis heeft van neerbuigen, een gebaar van

¹²⁸ C. Jack, "The *Proskuneō* Myth. *When a Kiss Is Not a Kiss*", p. 90. Vgl. ook M. Silva, *Biblical Words & Their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics*, Grand Rapids 1983.

¹²⁹ C. Jack, "The *Proskuneō* Myth. *When a Kiss Is Not a Kiss*", p. 92.

¹³⁰ Het valt op dat Jack op deze plaats geen enkele verwijzing naar een specifieke passage geeft, noch specificiert welke contemporaine literatuur hij bedoelt, C. Jack, "The *Proskuneō* Myth. *When a Kiss Is Not a Kiss*", p. 92.

¹³¹ C. Jack, "The *Proskuneō* Myth. *When a Kiss Is Not a Kiss*", p. 92.

¹³² Hij refereert o.a. aan de definitie gegeven in *BDAG*, C. Jack, "The *Proskuneō* Myth. *When a Kiss Is Not a Kiss*", p. 92.

¹³³ C. Jack, "The *Proskuneō* Myth. *When a Kiss Is Not a Kiss*", p. 93.

verering maken, vereren.¹³⁴ Προσκυνέω en הִתְחַוָּה hebben met elkaar gemeenschappelijk de betekenis neerbuigen, vereren, respect betuigen, maar niet kussen, aldus Jack. Later betoogt hij dat in 1 Kon 19:18 (LXX) προσκυνέω wel gebruikt wordt als vertaling van het Hebreeuwse קָשַׁב (kussen), maar dat is volgens Jack de uitzondering die de regel bevestigt.¹³⁵ Er zijn vier passages in de Septuaginta waarin προσκυνέω en de betekenislaag “kussen” samen voorkomen (Ex 18:7; 1 Sam 20:41; 2 Sam 14:33; 15:5), in alle vier passages wordt hetzij φιλέω, hetzij καταφιλέω gebruikt om “kussen” mee weer te geven en wordt προσκυνέω gebruikt in de betekenis van neerbuigen. Dit onderstreept volgens Jack dat “a change of

¹³⁴ C. Jack betoogt: “*proskuneō* is the predominant term used in the Septuagint to translate the Hebrew *hwh...*”, idem, “The *Proskuneō* Myth. *When a Kiss Is Not a Kiss*”, p. 93; aanvullend is hierbij op te merken dat er veel discussie bestaat over de Hebreeuwse wortel waarover het hier gaat. Zie bijvoorbeeld C. Houtman die op deze kwestie ingaat bij zijn bespreking van Ex. 4:31, waarin een dergelijke Hebreeuwse werkwoordsvorm voorkomt, en stelt: “The derivation is a matter of dispute; in older literature הִשְׁתַּחֲוֶה is regarded as a hithpa‘lel of הִתְחַוָּה, of the root חָוָה; on the basis of Ugaritic, nowadays it is more common to regard הִשְׁתַּחֲוֶה as a hištaph‘al of *חָוָה, from a root חָוָה; however, in a thoroughly researched study, J.A. Emerton (“The Etymology of *hištah‘wāh*,” *OTS* 20 (1977), p. 41-55) concluded that the available data favour a derivation from הִתְחַוָּה; but shortly afterward, G. Davies (“A Note on the Etymology of *hištah‘wāh*”, *VT* 29 (1979), p. 493-495) again defended the root חָוָה as basis of the Hebrew verb.” C. Houtman, *Exodus*, vol. 1 (Historical Commentary on the Old Testament), Kampen 1993, p. 454. T. Muraoka merkt hierover in *A Grammar of Biblical Hebrew* op: “Verb חָוָה: Hištaf‘el form הִשְׁתַּחֲוֶה, *to bow down, to prostrate oneself, to worship*. The original root is חָוָה, hence חָוָה (cf. § a). The conjugation is *hištaf‘el* (§59 g; not Hitpa‘lel). The form expresses the causative reflexive action *to bow down, to prostrate oneself*”. Zie P. Joüon, S.J., T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, deel 1, Rome 2003⁴, p. 211. Duidelijk blijkt dat onderzoekers een verschillende opvatting hebben over het Hebreeuwse werkwoord waarover het hier gaat.

¹³⁵ Het is interessant dat in de *TDNT* (*ThWNT*) dit voorbeeld juist wordt aangehaald om aan te duiden dat de betekenislaag kussen nog steeds present was in προσκυνέω in de tijd waarin de LXX ontstond, H. Greeven, “προσκυνέω”, G.W. Bromiley (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 6, Michigan 1975⁵, p. 761: “...shows that the element of kissing, including cultic kissing, was still present in the Greek world at the time of the LXX”. Jack wijst erop dat deze opmerking niet gemaakt is door de auteur van het lemma προσκυνέω (nl. Greeven), maar door Bertram; alsof dit de bewering diskwalificeert. Ik voeg toe dat als Greeven zich niet kon vinden in de gedachtegang van Bertram hij deze gedachte eenvoudig weg had kunnen laten. Ook aan 1 Kon 2:19 LXX waar καταφιλέω is gebruikt om חָוָה (of הִתְחַוָּה, RV) te vertalen moet volgens Jack niet te veel gewicht worden toegekend, C. Jack, “The *Proskuneō* Myth. *When a Kiss Is Not a Kiss*”, p. 94 n. 36.

usage has essentially taken place by the time the Septuagint was produced, three hundred years or so before the writing of the New Testament.”¹³⁶

Jack benadrukt tot slot dat προσκυνέω in het Nieuwe Testament voornamelijk gebruikt wordt met een goddelijk object. Het gaat dan om een innerlijke attitude die correspondeert met het uiterlijke gebaar van neerbuigen/het brengen van eer zonder dat dit uiterlijke gebaar ook steeds daadwerkelijk gepraktiseerd wordt. Hoe dan ook heeft dit gebaar niets te maken met een kus, aldus Jack.¹³⁷

Hoewel Jack sterke argumenten lijkt aan te voeren, die inhouden dat προσκυνέω ten tijde van het schrijven van de geschriften van het Nieuwe Testament niets meer te maken heeft met de betekenis kussen, valt er nog wel wat af te dingen op zijn betoog. Jack bespreekt geen enkele nieuwtestamentische passage in detail, zodat nergens de context waarin προσκυνέω in het NT voorkomt verdisconteerd wordt terwijl hij zelf feitelijk bepleit dat de verstaanshorizon van belang is. Ik acht het van belang om in ieder geval enkele passages in detail te bekijken voordat een conclusie zoals die van Jack getrokken kan worden. Daarnaast is het hinderlijk dat Jack in zijn argumentatie spreekt over “contemporaine literatuur” zonder ook maar een pagane brontekst te bespreken waarin προσκυνέω wordt gebruikt: het ontbreken van dergelijke verwijzingen devalueert zijn argumentatie aanzienlijk. Op deze manier is in ieder geval niet te bewijzen en dus ook niet vast te stellen hoe προσκυνέω in de eerste eeuw n. Chr. gebruikt werd en dat is problematisch genoeg. Classici zijn het bijvoorbeeld niet eens over de precieze betekenis van προσκυνέω juist omdat de bronteksten niet een eenduidig beeld geven over hoe dit werkwoord vertaald zou moeten worden. Hieronder zal ik op beide punten – context en bronnen – nader ingaan. Bij de bespreking van enkele nieuwtestamentische passages waarin προσκυνέω voorkomt, kies ik bewust passages waar de betekenislaag “kussen” verondersteld zou kunnen worden: de passages Mt 28:9 en Hand 10:25.

De betekenis van προσκυνέω

Uit het nu volgende citaat van C. Sittl blijkt dat het niet eenvoudig is om een helder beeld te krijgen van de betekenis van de term προσκυνέω:

¹³⁶ C. Jack, “The Proskuneō Myth. When a Kiss Is Not a Kiss”, p. 94.

¹³⁷ C. Jack, “The Proskuneō Myth. When a Kiss Is Not a Kiss”, p. 94-95.

Der Perserkönig forderte von allen, welche vor sein Angesicht treten durften, dass sie niederfielen. Die Griechen verwendeten dafür ... προσκυνέω, προσκύνησις, was sich eigentlich auf die Kusshand bezog und den Zusatz προσπίπτων erforderte. So oft auch davon die Rede ist, so wenig ermogt man eine ganz deutliche Vorstellung zu gewinnen; stammen doch alle Bilder und Beschreibungen aus einer Zeit, wo das persische Reich längst verfallen war.¹³⁸

In *Der Neue Pauly* omschrijft Wiesehöfer προσκυνέω als volgt: προσκύνησις is een antiek gebaar van verering, een bepaald soort kushand die vaak gecombineerd wordt met een bepaalde lichaamshouding of lichaamsbewegingen.¹³⁹ Zowel Sittl als Wiesehöfer leggen een verband met een kushand. Omdat de minder bekende kushand moet worden onderscheiden van een handkus volgt hier een korte verhandeling over dat verschil.

Excurs: Kushand en handkus

Een handkus is een kus op de hand van degene die vereerd wordt, terwijl een kushand een kus is op de eigen hand door degene die vereert met de bedoeling deze “toe te wuiven” naar degene die of datgene wat vereerd wordt. Ook S. Harst thematiseert dit onderscheid in haar studie, waarin ze een kushand als volgt omschrijft: “die Hand an den Mund legen, sie mit einem Kusse gegen einen anderen ausstrecken und diesem dadurch seine Ehrfurcht bezeigen.”¹⁴⁰ Het verschil tussen de handkus en de kushand blijkt vooral uit de volgende zin: “[Der ‘arme Schlucker’] könnte die Hand der Statue durch einen direkten Kuss geehrt, er könnte aber auch seine eigene Hand geküsst und sie dann als Kusshand dem Gott zugeworfen haben.”¹⁴¹ Het eerste deel van de zin betreft de handkus, het tweede deel de kushand. Harst acht het overigens mogelijk dat de handkus is voortgekomen uit de kushand.¹⁴²

J. Horst heeft uitvoerig onderzoek gedaan naar de betekenis van προσκυνέω in het Nieuwe Testament waarbij hij eveneens eerder gebruik van dit

¹³⁸ C. Sittl, *Die Gebärden der Griechen und Römer*, p. 157.

¹³⁹ J. Wiesehöfer, “Proskynesis”, p. 443-444. Eerder naar verwezen in hoofdstuk 2, p. 66 n. 80.

¹⁴⁰ S. Harst, *Der Kuss in den Religionen der Alten Welt*, p. 20. Harst citeert hier Horst die op zijn beurt Fr. Passow, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, Leipzig 1852, heeft geciteerd.

¹⁴¹ S. Harst, *Der Kuss in den Religionen der Alten Welt*, p. 111. Het gedeelte tussen [] duidt het onderwerp van de zin aan en is voor de leesbaarheid toegevoegd, maar is voor het punt dat ik hier wil maken minder van belang.

¹⁴² S. Harst, *Der Kuss in den Religionen der Alten Welt*, p. 234.

werkwoord onderzocht.¹⁴³ Hij stelt vast dat de precieze oorsprong en historie van het woord niet te achterhalen zijn. Op een gegeven moment werd het gebruikt als een gebaar van verering voor godheden van de onderwereld, waarover hij opmerkt:

Da aber das “Anküssen” der Erde, als des Sitzes der chthonischen Gottheiten, nur möglich ist in einem komplexen Vorgang verschiedener körperlicher Bewegungen, eben dadurch, daß der Adorant sich auf die Knie niederläßt, sich mit dem Gesicht zur Erde bückt, wohl gar sich vollends auf den Boden wirft, verbreitet sich mit dem Akte der Ausübung ohne weiteres das ursprünglich sinnliche Moment des Kusses in der Wortbedeutung zu vielfachen anderen sinnlichen Gebärden. Dazu kommt, daß mit dem Bestreben, auch anderen Gottheiten als den chthonischen auf diese Weise zu huldigen, den Himmelsgottheiten oder hohen Götterbilden, die Notwendigkeit gegeben war, für den wirklich dem Gegenstand der Huldigung aufgedrückten Kuß einen Ersatz zu finden in der Kußhand, oder daß nur die Anwendung der anderen Körperbewegungen, des Kniens oder des Sichverneigens, offenblieb.¹⁴⁴

Horst constateert dat de wijze waarop προσκυνέω gestalte krijgt veel te maken heeft met het object waarop de verering betrekking heeft.¹⁴⁵ Προσκυνέω kon zich manifesteren als neerbuigen naar de aarde en deze kussen, door het werpen van een kushand of door alleen maar te knielen of the buigen. Dit lijkt mij een extra aansporing om passages waarin προσκυνέω voorkomt inderdaad zorgvuldig te bestuderen en zo inzicht te krijgen in de betekenisgeving van προσκυνέω in een bepaalde context. Bij de betekenisgeving van προσκυνέω in het Nieuwe Testament tekent Horst aan dat προσκυνέω met iets of iemand anders dan Christus of de enige God als object van verering op een gegeven moment wordt afgewezen.¹⁴⁶

In Achilles Tatius' *Leucippe en Clitophon* (tweede eeuw n. Chr.) komt een passage voor waarin προσκυνέω de betekenis kan dragen van een kus(hand) die oorspronkelijk alleen aan goden werd gegeven. In de passage zoekt Clitophon, één van de hoofdpersonages, naar een manier om zijn dankbaarheid aan Menelaos te uiten:

¹⁴³ J. Horst, *Proskynein. Zur Anbetung im Urchristentum nach ihrer religionsgeschichtlichen Eigenart*, Gütersloh 1932.

¹⁴⁴ J. Horst, *Proskynein*, p. 308-309.

¹⁴⁵ J. Horst, *Proskynein*, p. 309: “Indessen hängt die Bedeutung von προσκυνεῖν viel weniger von seiner Form als von dem Gegenstand ab, auf den es gerichtet wird.”

¹⁴⁶ Hierbij kan 1 Kor 14:25 als voorbeeld dienen.

τὸ δ' οὖν κοινότατον, προσπεσὼν κατησπαζόμεν καὶ προσεκύνουν ὡς θεόν, καὶ μου κατὰ τῆς ψυχῆς ἀθρόα κατεχεῖτο ἡδονή.

Ik deed dan wat het meest gebruikelijk is terwijl ik neervallend hem omhelsde en aanbad als een god, en vreugde beheerste geheel en al mijn ziel.¹⁴⁷

Menelaos wordt dus aanbeden als een god, waarbij een gebaar van kussen kan hebben plaatsgevonden: Clitophon kan de voeten van Menelaos hebben gekust of hem een kushand hebben toegeworpen.

Twee nieuwtestamentische passages: Matteüs 28:9 en Handelingen 10:25

Met het bovenstaande in gedachten neem ik nu de twee nieuwtestamentische passages onder de loep, om te beginnen Mt 28:9:

καὶ ἰδοὺ Ἰησοῦς ὑπὴντησεν αὐταῖς λέγων· χαίρετε.
αἱ δὲ προσελθοῦσαι ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας καὶ προσεκύνησαν αὐτῷ.

En kijk! Jezus kwam hen tegemoet, terwijl hij zei: “Gegroet”.
En nadat ze naar hem toegekomen waren grepen ze zijn voeten
en bewezen aan hem eer / kusten hem.

Het gaat mij vooral om de woorden: “bewezen hem eer,” want: op welke wijze bewezen de vrouwen de opgestane Christus de eer? J. Horst duidt het gebaar van de vrouwen als een voetkus:

Die Proskynese kommt in einer Begegnung zustande, die die Frauen ihrerseits nicht veranlaßt haben, die ihnen vielmehr zuteil wird; sie besteht in einem hinzutreten, das wieder in matthäischer Weise durch προσελθοῦσαι ausgedrückt wird, und im Fußkuß...¹⁴⁸

¹⁴⁷ 3.23, Vgl. *Achilles Tatius*, (LCL 45), vertaald door S. Gaselee, p. 182-183: “I adopted the commonest form of gratitude, falling at his feet, embracing him, and worshipping him as a god, while my heart was inundated with a torrent of joy.” Vgl. de Nederlandse vertaling van H.L. van Dolen, *Achilleus Tatios. De liefdesperikelen van Leukippe en Kleitophon*, vertaald en toegelicht door Hein L. van Dolen, Amsterdam 1998, p. 77-78: “Ik deed maar wat het meest gebruikelijk is en wierp me dus ter aarde, kuste de grond waarop hij liep en vereerde hem als een god. Ik kon mijn geluk niet op” en de vertaling van T. Whitmarsh, *Achilles Tatius Leucippe and Clitophon*, p. 59: “I went for the most common means, throwing myself at his feet in homage, prostrating myself before him as if he were a god. My soul was gripped by complete pleasure.” Het gedeelte van de vertaling van H.L. van Dolen “kuste de grond waarop hij liep” kan ik niet volgen.

¹⁴⁸ J. Horst, *Proskynein*, p. 234.

Even daarna stelt hij: “Das Motiv der Bewegung des Ergreifens seiner Füße ist jedenfalls der Kuß...”¹⁴⁹ Horst verduidelijkt nog dat een voetkus aan Christus geen probleem vormt, aangezien Jezus nu als de Opgestane vereerd wordt en hem derhalve niet als mens deze eer wordt betuigd.¹⁵⁰ Ook in de interpretatie van S. Harst bestaat de verering van Jezus door de vrouwen mede uit het kussen van de voeten van een *goddelijke* wereldheerser:

Wenn es am Ende des Matthäus-Evangeliums von Maria aus Magdala und der anderen Maria heißt:

Und siehe, Jesus kam ihnen entgegen und sprach: Seid begrüßt! Sie aber traten hinzu, ergriffen seine Füße und warfen sich vor ihm nieder. (28,9)

so ist hier sicherlich auch der Fußkuss gemeint. Die Niederfallenden wollen “ungewollt und unbewusst durch ihr Verhalten bereits bekunden, mit wem sie es zu tun haben”, nämlich “dem göttlichen Weltherrscher.”¹⁵¹

De context van verering in deze passage wordt vooral benadrukt door D.A. Hagner,¹⁵² die bij vers 9 onder meer het volgende opmerkt:

In that culture the grasping of feet (note the fact that Jesus was tangible) was to make an obeisance, usually to a ruler or king, expressing submission and homage. When combined, as in the present context, with the verb προσεκύνησαν, worship is clearly entailed (the latter verb also signifies “worship” in v. 17, as in 4:9-10; 14:33). The only way the women can react to their cumulative experience is to fall at Jesus’ feet in worship.¹⁵³

Wat opvalt, is dat Hagner het vastpakken van Jezus’ voeten door de vrouwen vergelijkt met de manier waarop men in die tijd gewoon was aan een wereldlijke heerser of koning eer en respect te betuigen. Προσκυνέω daarentegen verbindt Hagner vooral met de godsdienstige connotatie van de passage, waardoor hij uiteindelijk de handelingen van de vrouwen interpreteert als gebaren van (godsdienstige) verering van Jezus. Mijns inziens is het niet nodig om de twee handelingen (ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς

¹⁴⁹ J. Horst, *Proskynein*, p. 234.

¹⁵⁰ J. Horst, *Proskynein*, p. 233.

¹⁵¹ S. Harst, *Der Kuss in den Religionen der Alten Welt*, p. 132 die in dit citaat H. Greeven, “προσκυνέω”, in *ThWNT*, vol. 6, Stuttgart 1968, p. 764, citeert.

¹⁵² D.A. Hagner, *Matthew 14-28*, (WBC), Dallas 1995.

¹⁵³ D.A. Hagner, *Matthew 14-28*, p. 874.

πόδας ἐν προσεκύνησαν αὐτῷ) van elkaar te scheiden maar horen ze bij elkaar, waarmee προσκυνέω te interpreteren valt als het bewijzen van eer door middel van een kus – in dit geval op Jezus’ voeten. De passage is op zich ook goed te begrijpen zonder προσκυνέω te vertalen met inbegrip van een kus, maar dan gaat er een betekenisnuance verloren, namelijk een bepaalde analogie met hoe men gewend was ook in niet religieuze contexten mensen eer te bewijzen.

Ook in de tweede passage, Hand 10:25, is de gebruikte terminologie niet eenduidig:

Ὡς δὲ ἐγένετο τοῦ εἰσελθεῖν τὸν Πέτρον, συναντήσας αὐτῷ ὁ Κορνήλιος πεσὼν ἐπὶ τοὺς πόδας προσεκύνησεν.

En toen het geschiedde dat Petrus binnenging, liep Cornelius hem tegemoet, viel neer aan zijn voeten en vereerde hem/kuste hem.

Het directe vervolg laat weten dat Petrus Cornelius helpt opstaan en tot hem zegt dat hij, Petrus, ook zelf een mens is en daarmee impliceert dat hij dus geen god is (Hand 10:26).

Het laatste deel van deze passage in Hand 10:25 wordt, net als dat gedeelte in Mt 28:9, verschillend geïnterpreteerd. Bij dit vers gaat Harst opnieuw uit van een voetkus:

Hier wird zwar nicht ausdrücklich ein Fußkuss erwähnt, aber die Huldigung zu Füßen des Petrus wird nichts anderes gewesen sein.¹⁵⁴

R.I. Pervo verklaart dezelfde handeling als volgt:

Luke uses action rather than words to portray the meeting. Cornelius prostrates himself before Peter. This posture amounts to reverence for the divine and was an “oriental” practice long odious to Western sensibilities, as it was associated with the ruler cult. Refusal to accept such veneration was a mark of the true ruler. At the same time, the gesture – or its equivalent – served to show how ordinary people regarded outstanding persons.¹⁵⁵

S. Speksnijder betoogt dat προσκυνέω in Engelse vertalingen vaak onterecht met “to prostrate” wordt vertaald en zou moeten worden vervangen door “to

¹⁵⁴ S. Harst, *Der Kuss in den Religionen der Alten Welt*, p. 136.

¹⁵⁵ R.I. Pervo, *Acts*, (Hermeneia), Minneapolis 2009, p. 274.

blow a kiss”.¹⁵⁶ Dat het ingewikkeld is om precies te bepalen welk gebaar er met προσκυνέω tot uitdrukking wordt gebracht, onderschrijft ook F.S. Naiden:

Easy to describe with regard to its purpose, obeisance is not easy to describe with regard to gestures. In the ancient world, these gestures differed according to obvious variables like country and era but also by three variables that affect supplication: author, genre and medium. Disagreement arises even concerning the distant model for obeisance to the Roman emperor: obeisance to the kings of Achaemenid Persia, a ritual known as *proskynêsis*.¹⁵⁷

Naiden duidt προσκυνέω onder meer als een gebaar waarbij iemand buigt en de hand naar de lippen brengt om zo een kus te geven.¹⁵⁸

Geconcludeerd kan worden dat de betekenis van προσκυνέω in de oudheid kon variëren, verschillende gebaren lijken ermee geassocieerd te worden. Het is daarom belangrijk om de context waarin een vorm van dit werkwoord voorkomt nauwkeurig mee te wegen bij het bepalen van de betekenis van προσκυνέω. Bovendien werd helder dat de betekenislaag “kussen” in de besproken nieuwtestamentische passages waarin een vorm van προσκυνέω voorkomt in ieder geval niet op voorhand kan worden uitgesloten maar eerder past binnen de context.

Omdat binnen het Nieuwe Testament naast προσκυνέω ook het Griekse werkwoord ἀσπάζομαι soms in verband gebracht wordt met de betekenis “kussen”, sta ik daarbij stil in de nu volgende excurs.

Excurs Ἀσπάζομαι

Een werkwoord dat in de voorgaande hoofdstukken al diverse keren naar voren is gekomen en dat door sommige onderzoekers ook geassocieerd wordt met de betekenis kussen is ἀσπάζομαι. De primaire betekenis lijkt “groeten” te zijn, maar het begroeten van een ander kan gepaard gaan met een gebaar zoals

¹⁵⁶ S. Speksnijder, “Gesturing and kissing like the other? An investigation of the adoption and rejection of social kissing at Rome”, ongepubliceerde paper Rijksuniversiteit Groningen, p. 3 n. 18. Speksnijder verwijst onder meer naar C. Sittl, *Die Gebärden der Griechen und Römer*, p. 157 – een passage die eerder in deze paragraaf ook geciteerd is.

¹⁵⁷ F.S. Naiden, *Ancient Supplication*, Oxford/New York 2006, p. 236.

¹⁵⁸ Eerder in zijn boek verwijst hij naar een handkus als een gebaar van antieke smeekbede, waarbij hij wijst op een Romeinse zilveren beker uit de Augustaanse periode waarop is afgebeeld hoe de geknielde Priamus Achilles (*De Ilias* 24) de hand kust, zie F.S. Naiden, *Ancient Supplication*, p. 47, op dezelfde pagina n. 105 en op p. 48 een foto van de beker.

een omhelzing of een kus.¹⁵⁹ Regelmatig komt ἀσπάζομαι voor in combinatie met een ander woord waardoor in beeld komt hoe de begroeting geuit werd, zoals bij de groetformule van Paulus. Op de plaatsen echter waar ἀσπάζομαι alleen voorkomt, is het regelmatig onhelder om wat voor begroeting het exact gaat en daardoor ook hoe het werkwoord vertaald moet worden. De opvattingen over de vertaling lopen dan ook uiteen. Omdat ἀσπάζομαι ook voorkomt in combinatie met woorden die expliciet duidelijk maken welk gebaar de begroeting behelst, kies ik ervoor om op die plaatsen waar ἀσπάζομαι alleen voorkomt de term telkens te vertalen met (be)groeten. Dit heeft als consequentie dat deze passages grotendeels buiten het gezichtsveld van mijn onderzoek blijven.

Dat anderen ἀσπάζομαι vertalen met kussen, illustreert bijvoorbeeld J. Hartenstein in haar vertaling van de passage, BG 8,12-15, uit *het Evangelie van Maria*.¹⁶⁰ Volgens C. Sittl geniet een dergelijke wijze van vertalen de voorkeur, getuige zijn opmerking: “Man muss sich hüten, das Wort ἀσπάζομαι so enge zu nehmen, wie manche Lexikographen thun; es bezeichnet irgendwelche Freundlichkeit, sei es in äusserer Gebärde oder im Worte.”¹⁶¹ Maar anderen, waaronder ook ik dus, vertalen ἀσπάζομαι wanneer dit voorkomt zonder toevoeging alleen in engere zin met “groeten”.¹⁶² Mijn eigen positie zie ik ondersteund door een passage uit *het Evangelie van Maria*, die zowel in het Koptische handschrift als in een Grieks fragment gevonden is. Nogmaals zoom ik daarom in op deze ook in de vorige paragraaf aangehaalde passage uit dat evangelie, namelijk:

¹⁵⁹ W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, p. 233-234, vertaalt het werkwoord met groeten, wat hij daarna verder specificceert. Zo stelt hij: “Bei Freunden ist d. Gruß m. Kuß verbunden.” De voorbeelden waarmee hij deze constatering illustreert tonen allemaal een combinatie van het werkwoord ἀσπάζομαι met een vorm van het zelfstandig naamwoord φιλήμα. F. Muller, J.H. Thiel noemen in het *beknopt Grieks-Nederlands woordenboek*, p. 128, de volgende vertalingen: 1. verwelkomen, begroeten, 2. groeten, salueren, 3. kussen, omhelzen, aan het hart drukken; afscheid nemen, 4. liefhebben, 5. najagen, volgen, 6. opwachting maken, bezoeken. H.G. Liddell, R. Scott (eds.), *A Greek-English Lexicon*, p. 258, hanteren als eerste betekenis “welcome kindly, greet” en als tweede betekenis “from the modes of salutation in use, kiss, embrace...”

¹⁶⁰ BG 8,12-15, “Als der Selige dies gesagt hatte, küßte er sie alle und sprach: ‘Friede sei mit euch! Bringt euch meinen Frieden hervor!’”, J. Hartenstein, “Das Evangelium nach Maria”, in C. Marksches, J. Schröter (eds.), *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Evangelien und Verwandtes 2*, Tübingen 2012, p. 1213. MacRae vertaalt hetzelfde fragment als volgt: “When the blessed one had said this, he greeted them all, saying: “Peace be with you. Receive my peace to yourselves...””, G.W. MacRae, “The Gospel according to Mary”, p. 459.

¹⁶¹ C. Sittl, *Die Gebärden der Griechen und Römer*, p. 37 n.1.

¹⁶² Zie bijvoorbeeld L. Edward Phillips, *The ritual kiss in early Christian worship*, p. 14 n. 18.

Then Mary stood up, greeted [*POxy* 3525: greeted and kissed] them all, and said to her brethren...¹⁶³ (*Het evangelie van Maria* BG 9, 12-14)

In deze zin kan een klein verschil gesignaleerd worden tussen de Koptische tekst en de (geconstrueerde) Griekse tekst.¹⁶⁴ De Koptische tekst leest ACACΠIAZE; het werkwoord ἀσπάζομαι wordt hier gebruikt als leenwoord. C. Tuckett merkt bij een vergelijking van het Griekse fragment met de Koptische tekst het volgende op: “Whether the *POxy* reading of κατεφιλησε (‘kissed’) is the precise equivalent to this, or represents an extra word not represented in the Coptic text, depends in part on how the missing parts of lines 8 en 9 of the fragment are completed.”¹⁶⁵ Wanneer de constructie van D. Lührmann wordt gevolgd, heeft de zin in het Griekse fragment: [... τότε ἀναστᾶσα Μαριάμμη καὶ ἀσπάζομένη] αὐτοὺς κατεφίλησε [πάντας...]¹⁶⁶ een werkwoord extra vergeleken met de Koptische tekst.¹⁶⁷ Tuckett interpreteert dit verschil aldus:

There may not be a large difference in meaning, since ἀσπάζεσθαι in Coptic may include the idea of ‘kissing’ as well as a more general ‘greeting’, though the (possible) use of the two verbs in Greek may indicate that, at least in the Greek text, the ‘kissing’ is something additional to a more general ‘greeting’. If the original Greek reading did contain two verbs, the Coptic would then be a secondary abbreviation of the text (for whatever reason).¹⁶⁸

Tuckett verwijst nog naar K.L. King die suggereert dat “kussen” geen onderdeel uitmaakt van de Koptische tekst omdat de praktijk van het uitwisselen van kuise kussen in diskrediet is geraakt in de latere Egyptische christelijke kringen die de Koptische versie van *het Evangelie van Maria*

¹⁶³ H.J. Klauck, *Apocryphal Gospels. An Introduction*, p. 163.

¹⁶⁴ Vgl. hoofdstuk 1 waar ik uitleg waarom ik spreek over geconstrueerd i.p.v. gereconstrueerd.

¹⁶⁵ C. Tuckett, *The Gospel of Mary*, New York 2007, p. 121.

¹⁶⁶ D. Lührmann, “Die Griechischen Fragmente des Mariaevangeliums *POx* 3525 und *PRyl* 463”, p. 324. Zie ook D. Lührmann, *Fragmente apocryph gewordener Evangelien in griechischer und lateinischer Sprache*, Marburg 2000. Tuckett citeert Lührmanns constructie van de tekst zonder accenten en plaatst één van de haken [...] op een andere plek dan Lührmann zelf. Zie C. Tuckett, *The Gospel of Mary*, p. 121.

¹⁶⁷ C. Tuckett, *The Gospel of Mary*, p. 121.

¹⁶⁸ C. Tuckett, *The Gospel of Mary*, p. 121.

produceerden.¹⁶⁹ Wat de reden voor het toevoegen of weglaten van de expliciete verwijzing naar “kussen” ook mag zijn, de twee fragmenten van dezelfde passage onderstrepen mijns inziens dat ἀσπάζομαι en καταφιλέω niet gelijkgesteld dienen te worden.

Recapitulatie

Bij de termen φιλήμα en καταφιλέω dienen zich geen problemen aan voor zover het de vertaling ervan betreft: het gaat om een kus en kussen. Ten aanzien van het werkwoord φιλέω doemen bij de vertaling ervan in de Griekse literatuur al problemen op, maar zo niet binnen het Nieuwe Testament omdat uit de context voldoende blijkt wanneer de vertaling specifiek kussen moet zijn. Het werkwoord προσκυνέω is problematischer, in die zin dat er geen consensus bestaat over de vertaling ervan. Dit geldt zowel voor προσκυνέω in het Nieuwe Testament als in de bredere Griekse literatuur. C. Jack bleek een duidelijke voorstander te zijn van de visie dat προσκυνέω in de tijd waarin het Nieuwe Testament tot stand kwam niets meer te maken had met kussen. In zijn argumentatie waren echter een paar zwakke punten aan te wijzen, zodat zijn visie niet zondermeer als juist kon worden overgenomen.

Diverse aanwijzingen van andere auteurs (Horst, Wiesehöfer) verduidelijkten dat het voor de juiste vertaling van προσκυνέω van groot belang is om te kijken naar de context waarin dit werkwoord wordt gebruikt. Bijgevolg werden twee passages uit het Nieuwe Testament belicht waar een vertaling met een nuance van kussen gezien de context mogelijk werd geacht. In bovenstaande paragraaf werd gepreciseerd dat een vertaling van προσκυνέω waarin de betekenis kussen is opgenomen absoluut niet uitgesloten kan worden. Met de excurs over ἀσπάζομαι werd nogmaals benadrukt dat bepaalde werkwoorden door diverse onderzoekers verschillend vertaald worden en hoe belangrijk dan de context kan zijn voor de juiste vertaling ervan.

Samenvattend kan geconcludeerd worden dat προσκυνέω binnen het Nieuwe Testament in analogie met προσκυνέω buiten dit corpus vertaald moet worden. Daartoe dient steeds de specifieke context waarin de term voorkomt nauwkeurig gewogen te worden, zodat op basis daarvan besloten kan worden of de betekenis “kussen” in de betreffende passage aan de orde

¹⁶⁹ C. Tuckett, *The Gospel of Mary*, p. 121 n. 4, waar Tuckett verwijst naar K.L. King, “The Gospel of Mary Magdalene”, in E. Schüssler Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures*, vol. 2, New York 1994, p. 630 n. 24.

is. Zo kon geconstateerd worden dat het mogelijk is dat προσκυνέω soms de connotatie van kussen kan hebben.

4.3 Conclusie

In paragraaf 4.1 werd duidelijk waar in vroegchristelijke geschriften t/m circa de derde eeuw na Christus van de term “kussen” gebruikgemaakt wordt en waar kussen wellicht verwacht zouden worden maar niet worden gevonden.¹⁷⁰ In dit hoofdstuk heb ik mij vooral gefocust op de mogelijke invloed van de Paulijnse oproep tot de groet met de heilige kus in latere literatuur. Geconstateerd werd dat Paulus zelf deze oproep al niet overal gebruikt, en ook dat auteurs die heel duidelijk elementen van Paulus’ brieven imiteerden de oproep lang niet altijd over namen – zoals in Kolossenzen en Efeziërs. De generatie van schrijvers uit de periode direct na Paulus lijkt zich niet bijzonder geïnspireerd te weten door zijn oproep, terwijl deze in latere literatuur wel weer wordt aangewend (*apocriefe brief aan de Laodicezen* en *pseudo-Ignatius brieven*). Ook zagen we een kus verschijnen in meer liturgische contexten, onder meer bij Justinus en Tertullianus, en bleken kussen een rol te spelen in diverse passages in “gnostische” vroegchristelijke teksten (waaronder de *Evangelien van Filippus* en *van Maria*). De kus waartoe Paulus ooit opriep, heeft zo zijn sporen achtergelaten in de geschiedenis van het vroege christendom en heeft een ontwikkeling doorgemaakt waardoor een heilige kus evolueerde tot onder meer een liturgische kus.¹⁷¹ De autoriteit die door diverse generaties aan Paulus werd toegekend, heeft daarbij mijns inziens een niet te onderschatten rol gespeeld.

In paragraaf 4.2 stonden andere termen binnen het Nieuwe Testament centraal, die mogelijk refereren aan kussen. Toegelicht werd dat het werkwoord προσκυνέω, dat diverse keren voorkomt in nieuwtestamentische geschriften, door onderzoekers verschillend geïnterpreteerd en vertaald wordt. De vraag of προσκυνέω alle betekenisnuances van kussen had verloren in de tijd waarin de auteurs van nieuwtestamentische geschriften

¹⁷⁰ De twee apocriefe brieven van Ignatius vallen buiten deze afbakening aangezien deze in de vierde eeuw gedateerd worden. Toch bespreek ik deze brieven in dit hoofdstuk omdat ze een duidelijk voorbeeld tonen van imitatie van de Paulijnse brieven, waaronder de imitatie van de oproep tot de groet met de heilige kus.

¹⁷¹ Zie ook K. Thraede, “Ursprünge und Formen des ‘Heiligen Kusses’ im frühen Christentum”, die ook een duidelijk onderscheid maakt tussen de kus waartoe Paulus oproept en de kussen die later door de kerkvaders worden genoemd. Zie hoofdstuk 1 voor de bespreking van Thraede’s visie.

het woord gebruikten, stond ter discussie. Uit de bespreking bleek dat niet uit te sluiten is dat ook in die tijd “kussen” deel uitmaakte van het betekenispectrum van προσκυνέω en dat de fundering voor een dergelijke uitspraak als: “By the time one reaches the first century, there is no longer any real association at all in people’s minds with ‘kiss’”,¹⁷² in ieder geval ontbreekt. Ik heb betoogd dat wanneer de betekenis “kussen” wordt meegewogen in de interpretatie van de passages waarin προσκυνέω wordt gebruikt in het Nieuwe Testament dit tot een mogelijk duidelijkere interpretatie leidt dan wanneer die betekenis op voorhand wordt uitgesloten.

¹⁷² Aldus C. Jack; zie paragraaf 4.2.

HOOFDSTUK 5

DE BETEKENIS VAN PAULUS' OPROEP TOT DE GROET

MET DE HEILIGE KUS:

SAMENVATTING EN EVALUATIE

In deze studie stond de vraag centraal: “Wat is de betekenis van de groet met de heilige kus waartoe Paulus oproept (1 Tes 5:26; 1 Kor 16:20, 2 Kor 13:12 en Rom 16:16)?” In hoofdstuk 1 werd de vraagstelling geïntroduceerd en nader toegelicht. De term *betekenis* in de vraagstelling werd geduid als de betekenis die Paulus hieraan toekende en die de ontvangers van de oproep eraan verbonden. Daarom past een kanttekening bij de titel van dit hoofdstuk die voortvloeit uit de vorige hoofdstukken, namelijk dat *dé* betekenis van de oproep niet achterhaald zal kunnen worden. In deze studie is de betekenis voor zover mogelijk onderzocht. Ten eerste omdat de oproep in de eerste eeuw van de jaartelling waarschijnlijk door Paulus en de gemeenteleden al verschillend is geïnterpreteerd: twee mensen hebben eenvoudigweg niet precies dezelfde perceptie van iets. Ten tweede omdat het verleden alleen geconstrueerd weergegeven kan worden en betekenisgeving altijd een mate van subjectiviteit in zich heeft. In het spoor van Behan McCullagh lag mijn uitgangspunt in deze studie om die reden dan ook in het zoeken naar een “basisbetekenis” van de oproep in de passages in de Paulijnse brieven. Naast het zoeken naar de betekenis (“meaning”) van de oproep tot de groet met de heilige kus wilde ik ook het belang (“significance”) van deze oproep voor Paulus en de vroegchristelijke gemeenten op het spoor komen.

In hoofdstuk 1 werd verder beschreven hoe verschillende onderzoekers zowel recent als in het verleden met vragen over en rondom de betekenis van de oproep tot de groet met de heilige kus zijn omgegaan. Een analyse van de diverse antwoorden die in de betreffende studies worden voorgesteld, wees uit dat deze van elkaar afwijken, en dat bepaalde vragen wel gesteld worden maar niet toereikend beantwoord. De wenselijkheid van gedetailleerder en op sommige punten diepgaander onderzoek werd door de gesignaleerde lacunes in eerder onderzoek versterkt. De visie van S. Schroer dat een historische weergave van een fenomeen nooit “objectief” kan zijn, maar in ieder geval zo veel mogelijk stukjes van “de puzzel” moet bevatten,

heeft mij hierbij verder gestimuleerd. Deze studie is het resultaat van het streven naar het aandragen van meerdere “puzzelstukjes”.

In hoofdstuk 2 werd duidelijk dat de groet met de heilige kus niet één maar meerdere betekenissen heeft. In het nu volgende staat eerst de basisbetekenis/ “meaning” centraal, waarna ten slotte het belang/ “significance” van de groetkus wordt omschreven.

Als eerste kwam *de epistolaire betekenis* van deze groet naar voren, de betekenis van de groet als onderdeel van Paulus’ brieven. Het bleek dat Paulus op de hoogte is geweest van de wijze van briefschrijven in zijn tijd en dat hij daarmee op een creatieve wijze is omgegaan. De oproep tot een groet met een heilige kus bleek geen conventie te zijn in Paulus’ tijd omdat vergelijkbare passages in contemporaine bronnen niet vindbaar zijn. Wel tekende zich af dat men in die tijd, met gebruikmaking van vormen van het werkwoord ἀσπάζομαι, in brieven uitgebreidere groeten ging formuleren. Zo toonde J. White aan dat in de loop van de eerste eeuw n. Chr. dergelijke toevoegingen aan groeten toenamen waar mijns inziens de groet *met de heilige kus* een voorbeeld van kan zijn. Vastgesteld werd verder dat de oproep tot de groet met de heilige kus enerzijds past bij de algemene doelen van briefschrijven – samengevat in de drie kernwoorden: φιλοφρόνησις, παρουσία en ὁμιλία – in Paulus’ tijd, en dat Paulus met de oproep tot de groet met de heilige kus anderzijds mogelijk een traditioneel element, προσκύνησις, dat een gebaar van verering aanduidt, bewust of onbewust op een vernieuwende wijze toepast.

Dat de oproep tot de groet met de heilige kus ook iets kan meedelen over het geheel van de brief waarin deze oproep voorkomt, werd afgeleid uit het onderzoek van J.A.D. Weima: de kus als een onderdeel van de briefafsluiting dat eerder beschreven inhoud van de brief recapituleert. Zo speelt het thema heiligheid een grote rol in de Paulijnse brieven waarin opgeroepen wordt tot de groet met de heilige kus, terwijl in de onbetwiste brieven waarin deze oproep mist heiligheid summier of – zoals in Galaten – zelfs niet gethematiseerd wordt. De oproep tot de groet met de heilige kus diende om de hoorders van de brief nogmaals te bepalen bij het belang dat Paulus hechtte aan heiligheid en zijn invulling daarvan.

Dit leidde tot de vraag naar *de theologische betekenis* van de groet met de heilige kus. Duidelijk was geworden dat heiligheid van groot belang is geweest voor Paulus en zijn gemeenten en dit bood voldoende aanleiding om in te zoomen op het bij de kus behorende bijvoeglijk naamwoord ἅγιος. Dit resulteerde in de volgende schets: Heiligheid wordt door Paulus opgevat

in analogie met de wijze waarop heiligheid in het jodendom werd opgevat: zoals de God van Israël heilig is zo moeten ook zijn mensen heilig zijn (Lev 19:2). Heiligheid was voor Paulus ook verbonden aan de relatie tot Christus, zoals onder meer duidelijk wordt uit de manier waarop hij zijn hoorders aansprak, namelijk “geheiliden in Christus Jezus” (1 Kor 1:2). “Geheiliden zijn” had praktische implicaties voor het leven van alledag: het lichaam van een gelovige mocht zich, bijvoorbeeld, niet verenigen met het lichaam van een prostituee. Ook kwam een passage in 1 Kor 7 in beeld over het delen van heiligheid met een ongelovige partner en eventuele kinderen (1 Kor 7:12-14). Hieruit bleek dat Paulus heiligheid op een bepaalde manier als overdraagbaar beschouwde. Mijns inziens is het een te verdedigen mogelijkheid dat de groet met de heilige kus ook gegeven kon worden aan mensen die op een bepaalde manier gelieerd waren aan de Paulijnse gemeenschap en dat de kus dus in een dergelijk verband ook niet gelovigen ten deel kon vallen.

Uit de sterk verwante oproep “Groet elkaar met een kus van liefde” (1 Petr 5:14) werd afgeleid dat men niet alleen in Paulijnse gemeenten maar ook in andere vroegchristelijke gemeenten bekend was met het groeten met een kus. Of de passage in 1 Petrus afhankelijk of onafhankelijk is van de Paulijnse passages, blijft een punt van discussie. Als goede optie werd de mogelijkheid besproken dat de auteur van 1 Petrus Paulus onbewust kan hebben geïmiteerd: hij zou de oproep in zijn omgeving hebben gehoord, aangepast en toegepast. Besproken werd ook de visie dat Paulus en de auteur van 1 Petrus beiden – onafhankelijk van elkaar – gebruikmaakten van een mondelinge traditie. De relatieve constante woordvolgorde van de formules en het verschil tussen *φίλημα ἅγιον* en *φίλημα ἀγάπης* dienen als aanwijzing hiervoor.

Als derde kwam de betekenis van *de groet met de kus als onderdeel van Paulus’ gebruik van familiemetaforiek* in beeld. Diverse auteurs constateerden een verband tussen het gebruik van zijn familiemetaforiek en zijn oproep tot de groet met de heilige kus. Geen van de onderzoekers had deze verbinding in de brieven van Paulus echter nauwkeurig onderzocht. Door middel van een uitgebreid bronnenonderzoek kon ik vaststellen dat de kus waartoe Paulus oproept een uitingsvorm is waarmee precies het familie zijn van de gelovigen als het ware bestempeld wordt: zij vormen samen de *familia dei*. De thesaurus dat Paulus zich hierbij geïnspireerd heeft geweten door een gewoonte van Jezus en de groep rondom hem om elkaar te kussen ten teken dat zij tot dezelfde religieuze familie behoorden, kan niet aan de

hand van bronnen worden geïllustreerd en moet daarom, mijns inziens, als “onbewijsbaar” worden beoordeeld.

De vierde betekenis die werd geconstrueerd was *de al dan niet hiërarchische betekenis van de groet met de heilige kus*. Uit bronnenonderzoek bleek dat “kussen” een rol speelde in de hiërarchisch functionerende cultuur en samenleving waarvan Paulus en zijn gemeenten onderdeel uitmaakten. Dit bracht mij tot de vraag hoe de groet met de heilige kus zich hiertoe verhoudt. In de samenleving als geheel speelden kussen een rol in het patronaatsysteem, waarin een cliënt zijn/haar patroon/patrones kuste om, in ruil voor het schenken van status, financiële of juridische hulp te ontvangen. Ook tussen de keizer en zijn senatoren vonden dergelijke kussen plaats. Een hogergeplaatste kon ook een kus geven aan een ondergeschikte, maar ook hier speelden de krachten van *do ut des* een rol. Uit diverse pagane teksten leek naar voren te komen dat in de eerste eeuw van de jaartelling het kussen ter begroeting steeds gebruikelijker werd, zoals onder andere Martialis naar voren bracht. Hoewel bronteksten vaak verhalen over de elite, kan niet uitgesloten worden dat de praktijk van kussen wijder verbreid was dan alleen onder hoger geplaatsten. Dat Tiberius een edict uitvaardigde waarin dagelijkse kussen werden verboden, zou dit kunnen illustreren.

Om de rol van de groet met de heilige kus te bepalen ten opzichte van kussen die werden gegeven buiten de Paulijnse gemeenschap in de hiërarchisch opgebouwde samenleving, stond ik stil bij de sociale opbouw van de Paulijnse gemeenten. In wat er aan bronmateriaal voorhanden is, tekent zich af dat de gelovigen behorend tot deze gemeenten grotendeels niet tot de elite van de steden hebben behoord. De enkelingen die daarop een uitzondering vormden, hebben hoogstwaarschijnlijk voornamelijk behoord tot de zogenoemde *retainers*. Als enkele individuen een andere sociale status hebben gehad dan andere gemeenteleden, maar, zoals uiteengezet is, alle gemeenteleden elkaar begroetten met een kus, dan is Paulus’ heilige kus als bijzonder te kwalificeren, omdat het een kus is die het behoren tot een en dezelfde religieuze familie van heiligen markeert. Op deze wijze kan de groet met de heilige kus hebben gefunctioneerd als een Paulijnse tegenhanger van de eerder functionele kus die binnen een hiërarchische context werd gegeven om “iets” voor elkaar te krijgen.

Als laatste betekenis kwam *de rituele betekenis van de groet met de heilige kus* naar voren. Aangezien diverse wetenschappers aan de groet met de heilige kus refereren alsof het een ritueel betreft, maar onvoldoende uitwerken welke redenen zij daarvoor hebben, stond ik stil bij het concept

ritueel en onderzocht of en waarom de groet met de heilige kus als een ritueel kan worden gekenmerkt. Door toepassing van karakteristieken die R. Grimes heeft aangedragen voor het definiëren van een ritueel, en gebruik te maken van de lijst van C. Strecker, aan de hand waarvan aangetoond kan worden of en hoe nieuwtestamentische passages en ritueel aan elkaar verbonden kunnen zijn, kon ook ik uiteindelijk concluderen dat de groet met de heilige kus als een rituele handeling kan worden aangeduid. Ten aanzien van de daarop volgende vraag in hoeverre deze handeling geïnstitutionaliseerd is geweest, kon ik vaststellen dat gezien het gegeven dat Paulus de oproep gebruikt zonder deze uit te leggen, aangenomen kan worden dat men bekend was met deze handeling. Dat Paulus niettemin *wel* oproept tot deze handeling markeert dat enige aanmoediging blijkbaar nodig was.

Deze vijf betekenissen komen samen in het oproepen tot de groetkus en worden uitgedrukt in het praktiseren van de groet met de heilige kus, waarbij het belang/ “significance” hiervan als volgt kan worden omschreven: het is een groetkus waarmee de niet aanwezige Paulus wil bewerkstelligen dat alle gemeenteleden, broeders en zusters, elkaar kussen als heiligen die samen deel uitmaken van een religieuze familie, ongeacht welke sociale status zij hebben in de samenleving en waar zij woonachtig zijn en die door elkaar te kussen aan al deze aspecten mede helpen uiting te geven.

De theorie dat de heilige kus waartoe Paulus oproept, geïnspireerd is door Jn 20:22 waar Christus de heilige Geest in de leerlingen blaast, werd in het derde hoofdstuk getoetst. Deze interpretatie leek ondersteund te worden door een uitleg van Caesarius – een uitleg die lange tijd werd toegeschreven aan Augustinus – waarin hij in Jn 20:22 leest dat Christus zijn mond op de mond van de discipelen plaatst. Deze thesis wordt regelmatig door diverse onderzoekers hetzij met instemming, hetzij met enige twijfels, of ook afwijzend aangehaald, maar niet gedetailleerd besproken. In hoofdstuk 3 zijn de vragen geïnventariseerd die rijzen naar aanleiding van de visies van de voorstanders van de thesis. De belangrijkste vragen zijn hoe men zich een verbinding tussen de Paulijnse passages en Jn 20:22 moet voorstellen. En, kan Paulus bekend geweest zijn met het evangelie volgens Johannes? Moet het evangelie zeer vroeg gedateerd worden, of kende Paulus een bepaalde mondelinge traditie die later een plaats kreeg in het evangelie volgens Johannes? Naar aanleiding van deze vragen zoomde ik in op het evangelie van Johannes en in het bijzonder op Jn 20:22. Het werd duidelijk

dat onderzoekers in toenemende mate een vroege datering aan traditie binnen het evangelie volgens Johannes toekennen; in ieder geval een datering die de vroege datering van de tradities van de synoptische evangeliën niet veel ontloopt. Deze datering zou kunnen impliceren dat er uit een traditie is geput die Paulus en de auteur van het Johannesevangelie beiden hebben gekend.

Jn 20:22 bleek om diverse redenen als een soort kernvers binnen het evangelie volgens Johannes te kunnen worden beschouwd: in het vers komen een climax van Jezus' activiteiten en een moment van nieuwe schepping samen. De uitgebreide bespreking van de samenstelling en ontwikkeling van de directe context van dit vers, de passage Jn 20:19-23, liet echter een aantal vragen en problemen zien die zich daarbij voordoen. Bepaalde elementen van de passage wijzen op parallellen met de synoptische evangeliën, terwijl andere gegevens uniek bleken. Interessant voor deze studie is vooral dat precies het woord ἐμφυσάω een *hapax legomenon* is in het Nieuwe Testament. Evenals andere onderzoekers stelde ik vast dat de auteur van het evangelie volgens Johannes waarschijnlijk op een bepaalde manier gebruik heeft gemaakt van andere verhalen waarin dit werkwoord wel voorkomt, waarbij gedacht kan worden aan Gen 2:7, 1 Kon 17:21, Ez 37:9 en Wijsh 15:11. De betekenis van ἐμφυσάω in Jn 20:22 lijkt daarom in verband te moeten worden gebracht met de betekenis van ἐμφυσάω in deze passages, met name met Gen 2:7, met als uitkomst dat Christus, als hij op het moment van nieuwe schepping de geest inblaast, vergelijkbaar is met God die bij de eerste schepping de mens de levensadem inblies. Dit moment wordt wel geïnterpreteerd als het geven van een kus, maar roept de vraag op of ἐμφυσάω ook door een auteur uit de eerste eeuw van de jaartelling geduid zou kunnen worden als “kussen”. Philo van Alexandrië diende hierbij als case study.

De case study leverde op dat Philo ἐμφυσάω nergens in zijn werken duidt als “kussen”, maar wel over kussen spreekt middels de terminologie φίλημα en καταφιλέω in relatie tot Gen 2:7. In dat kader duidt hij kussen overigens negatief. In Philo's gedachtegang is kussen niet hetzelfde als liefhebben, want liefhebben gaat over de vereniging van zielen, terwijl een kus alleen een oppervlakkige begroeting betreft. Uit de bespreking van passages uit Philo's werk kwam verder naar voren dat hij afwijzend leek te reageren op voorstellingen in zijn tijd waarin gerekend wordt met het beeld van God die leven schenkt via de neusgaten of mond; een voorstelling die wellicht een kus impliceert. Helaas kon ik deze interpretatie niet terugvinden in en dus ook niet herleiden tot rabbijnse literatuur of andere joodse teksten contemporain aan Philo's werk. Wel werd duidelijk dat een

verbinding tussen schepping en goden die leven schenken door te kussen niet nieuw is in Philo's tijd. Al in het oude Egypte kwam deze voorstelling voor waarvan graftombetekst 80 een illustratie vormt. Bovendien lijkt er een verband aan te wijzen tussen leven schenken door middel van een kus (zoals in CT 80) en leven schenken door de inblazing van levensadem (zoals in Gen 2:7). In het Egyptische taalveld bleken deze beide beelden nauw verwant. Ik acht het mogelijk dat ook in het geval van Gen 2:7 door hoorders gedacht is aan God die de mens kuste en op deze wijze de mens de levensadem schonk. Er zijn in ieder geval bepaalde verbindingslijnen te trekken tussen verhalen uit verschillende perioden: een Egyptische scheppingsmythe, Gen 2:7, Philo's interpretatie daarvan en Jn 20:22. Omdat de beelden van inblazen in de neus en kussen van de neus aan elkaar verwant zijn, is niet uit te sluiten dat, ook wanneer in een tekst alleen gesproken wordt over inblazen/ademen in de neus/het gezicht, dit bij auteurs én hoorders van deze teksten een associatie met kussen oproep. Een directe afhankelijkheid tussen de besproken teksten kon weliswaar niet worden aangetoond, maar het heeft er alle schijn van dat een traditionele voorstelling dat een god levensadem schenkt door te ademen of te kussen in het gezicht van een mens of een andere god door de eeuwen heen langs verschillende lijnen heeft doorgewerkt.

Vervolgens werd gezocht naar een relatie tussen het schenken van een kus en het schenken van geest in diverse antieke teksten uit de periode rond het begin van de jaartelling. Hierbij tekende zich af dat in die tijd een verbinding van kussen met uitwisseling van geest niet ongebruikelijk was in het antieke denken. Kussen werden in dat verband zowel *expliciet* als *impliciet* genoemd. In lijn hiermee valt te denken dat hoewel in Jn 20:22 de kus niet expliciet genoemd wordt, de kus *impliciet* werd bedoeld.

Dit alles leidde mij tot de conclusie dat het heel goed mogelijk is dat er tradities bestonden waarin Gen 2:7 of Jn 20:22 in verband werden gebracht met een beeld van een kus geschonken door God of Christus. Paulus kan een dergelijke traditie gekend hebben. De directe relatie die in secundaire literatuur tussen Jn 20:22 en Paulus' oproep tot de groet met de heilige kus wordt gelegd, acht ik echter te speculatief. De oproep tot de groet met de heilige kus moet mijns inziens eerder gezocht worden in de wijze van briefschrijven in Paulus' dagen, zijn eigen creativiteit én hoe een kus een rol speelde in het dagelijks leven toentertijd, dan in de stuwende kracht van een bepaalde traditie die een plaats heeft gekregen in Jn 20:22.

Zowel de aanwezigheid als het ontbreken van kussen in vroegchristelijke literatuur vormde het onderwerp van het vierde hoofdstuk. Eerst werd een antwoord gezocht op de vraag waarom Paulus de oproep tot de groet met de heilige kus niet gebruikt in Galaten, Filippenzen en Filemon. Wat Galaten betreft, leek de reden de te conflictueuze situatie in die gemeente te zijn. Een afdoende antwoord op de vraag naar het ontbreken van de oproep in de brief aan de Filippenzen werd niet gevonden. In Filemon bood de delicate kwestie tussen de meester Filemon en zijn slaaf Onesimus een plausibele oorzaak voor het ontbreken van de oproep.

In de deuteropaulijnse brieven in het Nieuwe Testament komt de oproep tot de heilige kus evenmin voor. In na-paulijnse brieven buiten het Nieuwe Testament zijn wel enkele van deze oproepen te vinden. Het wel of niet voorkomen ervan heb ik verbonden met het unieke gebruik van het Paulijnse materiaal door verschillende auteurs. Voortbouwend op argumenten die in secundaire literatuur zijn aangedragen, kon uiteengezet worden dat iedere generatie een eigen perceptie van Paulus heeft en een eigen manier kiest om de persoon Paulus en zijn gedachtegoed inspirerend te houden met het oog op de eigen omgeving en tijd. Zo ook imiteren auteurs van latere brieven de Paulijnse brieven op hun eigen manier. Tegen de achtergrond hiervan zijn diverse redenen gesuggereerd die kunnen verklaren waarom de oproep tot de groet met de heilige kus in de deuteropaulijnse brieven ontbreekt. Zo lijkt in de Pastorale brieven het beeld te vervagen van de gemeenschap van gelovigen als een religieuze familie, zoals in de Paulijnse brieven wel het geval is. Bovendien zijn de Pastorale brieven in eerste instantie gericht tot een individu waardoor een oproep om elkaar te kussen zou bevreedden. In Kolossenzen worden waarschijnlijk de groeten geïmiteerd uit Filemon, waar de kus eveneens ontbreekt. In Efeziërs wordt Kolossenzen vervolgens weer als voorbeeld genomen, met hetzelfde resultaat: het ontbreken van de oproep tot de groet met de heilige kus. Ten aanzien van Efeziërs is er een tweede verklaring, namelijk dat deze brief qua vorm eerder op een preek lijkt en derhalve geen brieftypische kenmerken vertoont zoals een oproep om elkaar te groeten met een kus.

Zowel 1 Petrus als *de apocriefe brief aan de Laodicezen* bieden een voorbeeld van hoe men na Paulus gebruik maakte van de oproep tot de groet met een kus. Kussen die waarschijnlijk op een bepaalde wijze zijn geïnspireerd door de Paulijnse oproep tot een groet met de heilige kus zijn niet alleen te vinden in briefliteratuur: in een aantal andere teksten, zoals in *de Eerste Apologie* van Justinus, is deze manier van groeten teruggevonden.

Het ligt in de rede dat ook het werkwoord προσκυνέω werd belicht, een term die mogelijk net als φιλέω en καταφιλέω tot het betekenisveld “kussen” behoorde. Mede omdat in sommige onderzoeken wordt ontkend dat προσκυνέω in de periode waarin Paulus zijn brieven schreef de betekenis “kussen” kon hebben, werd dit nader onderzocht. Op basis van een eigen analyse, waarbij vooral de context verdisconteerd werd van twee nieuwtestamentische passages waarin dit werkwoord voorkomt en een citaat van Achilles Tatius, kon aangetoond worden dat προσκυνέω wel degelijk binnen het betekenisveld “kussen” paste. In een excurs besprak ik daarnaast een vergelijkbare kwestie met betrekking tot het werkwoord ἀσπάζομαι dat sommige onderzoekers vertalen met “kussen”, terwijl anderen van mening zijn dat de vertaling “kussen” alleen gerechtvaardigd is indien ἀσπάζομαι vergezeld gaat van een toevoeging die duidelijk maakt dat de handeling kussen bedoeld is. Ik sloot mij aan bij de vertegenwoordigers van deze laatste visie.

Zo is aan het slot van deze studie een duidelijk antwoord naar voren gekomen op de onderzoeksvraag “Wat is de betekenis van de groet met de heilige kus waartoe Paulus oproept?”. De groet met de heilige kus had niet één maar meerdere betekenissen voor Paulus en de gemeenteleden. Het was een groet waartoe Paulus gelovigen die lijfelijk van hem verwijderd waren aanzette. Het was een groet die zowel Paulus aan de gemeenteleden, als ook de gemeenteleden aan elkaar verbond. Het was een groet die enerzijds goed paste in het tijdsbeeld waarin tot de groet werd opgeroepen en anderzijds was het een groet waarop Paulus duidelijk een eigen stempel heeft gedrukt. In het elkaar groeten met de heilige kus drukten vroege christenen uit dat zij behoorden tot een religieuze familie van heiligen waarin noch maatschappelijke status noch woonplek van belang waren voor de gemeenschap die zij samen vormden.

BIBLIOGRAFIE

Hulpmiddelen

- , *Van Dale Groot woordenboek Engels-Nederlands*, Utrecht/Antwerpen 2008⁴.
- Aland K. (ed.), *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Stuttgart 2005⁴.
- Blass F., Debrunner A., Rehkopf F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 2001¹⁸.
- Denis A.M., *Concordance Grecque des Pseudepigraphes d'Ancien Testament*, Leiden/Leuven 1987.
- Hensels P.M., *Nieuwtestamentisch Grieks. Een beknopte grammatica*, Bussum 2008.
- Holladay W.L., *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden 2000.
- Liddell H.G., Scott R. (eds.), *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996⁹.
- Louw J.P., Nida E.A. (eds.), *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, vol. 1 en 2, New York 1989².
- Montanari F., *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, Leiden/Boston 2015.
- Preisigke F., *Wörterbuch der griechischen Papyruskunden*, vol. 2, Berlin 1927.

Primaire bronnen (edities en vertalingen)

–, *Anonieme werken*

Biblia

- Elliger K., Rudolph W. (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1997⁵.
- Fischer B., Weber R. (eds.), *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*, II, Stuttgart 1969.
- Nestle E., Aland B., Aland K. (e.a.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 2012²⁸.
- Rahlfs A., Hanhart R. (eds.), *Septuaginta*, Editio altera, Stuttgart 2006.
- Tischendorf C., *Novum Testamentum Graece*, Editio Octava Critica Maior, vol. 1, Leipzig 1872.

Egyptische graftombeteksten

Faulkner R.O., *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, vol. 1, Bath 1973.

Het evangelie volgens Filippus

Luttikhuizen G.P., *Gnostische Geschriften I. Het Evangelie naar Maria, Het Evangelie naar Filippus en de Brief van Petrus aan Filippus*, Kampen 1988².

Handelingen van de Apostelen (apocrief)

Handelingen van Andreas, (Ad Fontes), vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door L. Roig Lanzillotta en G.P. Luttikhuizen, Zoetermeer 2008.

Hilhorst A., “De Handelingen van Paulus”, in A.F.J. Klijn (ed.), *Apokriefen van het Nieuwe Testament I*, Kampen 1984, p. 154-196.

Junod E., Kaestli J.D., *Acta Johannis*, (Corpus Christianorum Series Apocryphorum 1 en 2), Turnhout 1983.

Klijn A.F.J., “De Handelingen van Johannes”, in idem (ed.), *Apokriefen van het Nieuwe Testament II*, Kampen 1985, p. 9-55.

Klijn A.F.J., “Handelingen van Thomas”, in idem (ed.), *Apokriefen van het Nieuwe Testament II*, Kampen 1985, p. 56-160.

Lipsius R.A. (ed.), *Acta Apostolorum Apocrypha*, vol. 1, Darmstadt 1959.

Prieur J.M., *Acta Andreae*, (Corpus Christianorum Series Apocryphorum 6), Turnhout 1989.

Jozef en Aseneth

Burchard C., *Joseph und Aseneth. Kritisch herausgegeben von Christoph Burchard mit Unterstützung von Carsten Burfeind & Uta Barbara Fink*, Leiden/Boston 2003.

De Pseudepigraphen. Jozef en Aseneth. Apokalyps van Baruch. Vertaald, ingeleid en toegelicht door M. de Goeij, Kampen 1981.

Philonenko M., *Joseph et Aséneth: Introduction, texte critique, traduction et notes*, Leiden 1968.

De Oden van Salomo

De Oden van Salomo. Uit het Syrisch vertaald en toegelicht door Gie Vleugels, Averbode 2010.

De Pastor van Hermas

The Apostolic Fathers, vol. 2 (LCL 25), vertaald door B.D. Ehrman, Cambridge/Londen 2003.

Klijn A.F.J., *Apostolische Vaders 2. Brief van Barnabas, Fragmenten van Papias, Brief aan Diognetus (met fragmenten uit de prediking van Petrus), Apologie van Quadratus, Pastor van Hermas*, Kampen 1983.

Pistis Sophia

Pistis Sophia, Text edited by C. Schmidt. Translation and notes by V. MacDermot, Leiden 1978.

Papyri

Grenfell B.P., Hunt A.S. (eds.), *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. 4, Londen 1973 (1904¹).

Select Papyri I, (LCL 266), vertaald door A.S. Hunt, C.C. Edgar, Londen/Cambridge 1970.

Achilles Tatius

Achilles Tatius, (LCL 45), vertaald door S. Gaselee, Londen 1969.

Achilles Tatius Leucippe and Clitophon. A new translation by Tim Whitmarsh, Oxford/New York 2003.

Achilleus Tatiös. De liefdesperikelen van Leukippe en Kleitofon, vertaald en toegelicht door Hein L. van Dolen, Amsterdam 1998.

Apuleius

Apuleius, Metamorphoses II, (LCL 453), vertaald door J.A. Hanson, Cambridge/Londen 1989.

De gouden ezel. Metamorphosen. Roman van Apuleius. Vertaald door M.A. Schwartz, Haarlem 1970.

Arrianus

Arrian. History of Alexander and Indica, (LCL 236), vertaald door P.A. Brunt, Cambridge/Londen 1976.

Lucius Flavius Arrianus. Alexander de Grote. Het verhaal van zijn verovering van het Perzische Rijk, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Simone Mooij-Valk, Amsterdam 1999.

Augustinus

Augustinus A., *Schatkamer van het geloof. Preken over teksten uit het Oude Testament [Sermones de scripturis 1-50]*, ingeleid, vertaald en van aantekeningen voorzien door J. van Neer, M. Schrama o.s.a. en A. Tigchelaar, Budel 2013.

Caesarius

Morin G. (ed.), *Caesarius Arelatensis, Sermones I*, (Corpus Christianorum, Series Latina, CIII), Turnhout 1953.

Saint Caesarius of Arles. Sermons I, (the Fathers of the Church), vertaald door M.M. Mueller, Washington 1985.

Cassius Dio

Cassius Dio. Vier keizers. Rome onder Tiberius, Caligula, Claudius en Nero. Vertaald door G.H. de Vries, Amsterdam 2000.

Dio's Roman History VI, (LCL 83), vertaald door E. Cary, Cambridge/Londen 1968.

Dio's Roman History VII, (LCL 175), vertaald door E. Cary, Cambridge/Londen 1968.

Cicero

Cicero VIII, (LCL 293), vertaald door L.H.G. Greenwood, Cambridge/Londen 1976.

Cicero XXV, (LCL 205), vertaald door W. Glynn Williams, Cambridge/Londen 1979.

Cicero. Letters to Atticus (LCL 491), vertaald door D.R. Shackleton Bailey, Cambridge/Londen 1999.

Clemens van Alexandrië

Clement of Alexandria. Christ the educator, (The Fathers of the Church), vertaald door S.P. Wood, Washington 1954.

Marcovich M. (ed.), *Clementis Alexandrini Paedagogus*, Leiden/Boston 2002.

Cyprianus

ST. Cyprian, Letters 1-81, (The Fathers of the Church), vertaald door R. B. Donna, C.S.J., Washington 1981².

Dio Chrysostomus

Dio Chrysostomus I, (LCL 257), vertaald door J.W. Cohoon, Londen/Cambridge 1971.

Epictetus

Epictetus, The discourses as reported by Arrian, the manual and fragments, vol. 2 (LCL 218), vertaald door W.A. Oldfather, Londen/Cambridge 1966.

Epictetus. Verzameld werk. Vertaald door Gerard Boter en Rob Brouwer, Amsterdam 2011.

Fronto

Marcus Cornelius Fronto I, (LCL 112), vertaald door C.R. Haines, Cambridge/Londen 1982.

Ignatius

The Apostolic Fathers, vol. 1 (LCL 24), vertaald door B.D. Ehrman, Cambridge/Londen 2005.

Zahn T., *Ignatii et Polycarpi Epistulae Martyria Fragmenta*, (Patrum Apostolicorum Opera, II), Leipzig 1876.

Josephus

Flavius Josephus. De Joodse Oorlog & Uit mijn leven, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door F.J.A.M. Meijer en M.A. Wes, Baarn 1992.

Justinus de Martelaar

Bartelink G.J.M., *Twee apologeten uit het vroege Christendom. Justinus en Athenagoras*, Kampen 1986.

Munier C., *Justin. Apologie pour les Chrétiens*, (Sources Chrétiennes 507), Parijs 2006.

Longus

Daphnis and Chloe, Parthenius, (LCL 69), vertaald door J.M. Edmonds, S. Gaselee, Cambridge/Londen 1978.

Longus. Daphnis en Chloë, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Marc Moonen, Baarn 1991.

Lucianus

Lucian VIII, (LCL 432), vertaald door M.D. Macleod, Londen/Cambridge 1967.

Lucianus. De ontmaskering van de charlatans, vertaald door H.L. Van Dolen, ingeleid en toegelicht door J.J. Flinterman, Amsterdam 1996.

Martialis

Martial. Epigrams II (LCL 95), vertaald door W.C.A. Ker, Londen 1968.

Martialis. Romeinse epigrammen, vertaald en ingeleid door Frans van Dooren, Amsterdam 1996.

Origenes

Hammond Bammel C.P. (ed.), *Der Römerbriefkommentar des Origenes. Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins* (Aus der Geschichte der Lateinischen Bibel 34), Freiburg im Breisgau 1998.

Origen. Commentary on the Epistle to the Romans. Book 6-10, (The Fathers of the Church), vertaald door T.P. Scheck, Washington 2002.

Ovidius

Ovid IV, Metamorphoses II, (LCL 43), vertaald door F.J. Miller, Londen 1976.

Ovid VI, (LCL 151), vertaald door A.L. Wheeler, Cambridge/Londen 1988².

Philo

Philo, vol. 1, (LCL 226), vertaald door F.H. Colson en G.H. Whitaker, Cambridge/Londen 1971.

Philo, vol. 4, (LCL 261), vertaald door F.H. Colson and Whitaker, Londen 1996.

Plinius

Plinius. De wereld. Naturalis historia. Vertaald door J. Van Gelder, M. Nieuwenhuis en T. Peters, Amsterdam 2004.

Pliny Natural History VII, (LCL 393), vertaald door W.H.S. Jones, Londen/Cambridge 1966.

Plutarchus

Janssen G., *Plutarchus. Moralia III*, Leeuwarden 1998.

Janssen G., *Plutarchus. Moralia IV*, Leeuwarden 1999.

Plutarch's Lives II, (LCL 47), vertaald door B. Perrin, Londen/Cambridge 1968.

Plutarch's Lives III, (LCL 65), vertaald door B. Perrin, Londen/Cambridge 1967.

Plutarch's Lives IV, (LCL 88), vertaald door B. Perrin, Londen/Cambridge 1968.

Plutarch's Moralia III, (LCL 245), vertaald door F.C. Babbitt, Londen/Cambridge 1968.

Plutarch's Moralia IV, (LCL 305), vertaald door F.C. Babbitt, Londen/Cambridge 1962.

Seneca

Seneca, Epistulae Morales II, (LCL 76), vertaald door R.M. Gummere, Londen/Cambridge 1970.

Strabo

The Geography of Strabo VII, (LCL 241), vertaald door H.L. Jones, Londen/Cambridge 1966.

Suetonius

Suetonius. Keizers van Rome. Vertaald door en met een nawoord van D. den Hengst, Amsterdam 2010¹¹.

Suetonius I, (LCL 31), vertaald door J.C. Rolfe, Cambridge/Londen 1970.

Suetonius, (LCL 38), vertaald door J.C. Rolfe, Cambridge 1970.

Tertullianus

Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera, (Corpus Christianorum, Series Latina 1, deel I), Turnhout 1954.

Tertullianus & Cyprianus. Onze Vader, vertaald en toegelicht door Vincent Hunink, ingeleid door Paul van Geest, Kampen 2010.

Secundaire literatuur

- Aageson J.W., *Paul, the Pastoral Epistles, and the Early Church*, Peabody 2008.
- Aasgaard R., *'My Beloved Brothers and Sisters!' Christian Siblingship in Paul*, Londen/New York 2004.
- Achtemeier P.J., *1 Peter*, (Hermeneia), Minneapolis 1996.
- Alikin V.A., *The Earliest History of the Christian Gathering. Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries*, Leiden/Boston 2010.
- Allen J.P., *Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, New Haven 1988.
- Allmen von D., *La famille de Dieu. La symbolique familiale dans le Paulinisme*, Göttingen 1981.
- Amad G., *Le baiser rituel. Un geste de culte méconnu*, Beirut 1973.
- Andersen F.I., "2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch", in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1, Londen 1983, p. 91-221.
- Anderson H., "3 Maccabees", in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, Londen 1985, p. 509-529.
- Anderson P.N., *The Fourth Gospel and the Quest for Jesus: Modern Foundations Reconsidered*, Londen 2006.
- Arnold B.T., *Genesis*, (NCBC), New York 2009.
- Arzt-Grabner P., *2. Korinther*, (PKNT), Göttingen 2014.
- Arzt-Grabner P., Kritzer R.E., Papatomas A., Winter F., *1. Korinther*, (PKNT), Göttingen 2006.
- Ashton J., *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford 1991.
- Assmann J., *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München 2001.
- Attridge H.W., MacRae G. W., S.J., "The Gospel of Truth", in J.M. Robinson (ed.), *The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, vol. 1 (NHS 22), Leiden 2000, p. 55-117.
- Attridge H.W., Pagels E.H., "The Tripartite Tractate", in J.M. Robinson (ed.), *The Coptic Gnostic Library, A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, vol. 1 (NHS 22), Leiden/Boston/Keulen 2000, p. 159-337.
- Attridge H.W., *The Acts of Thomas*, Salem 2010.
- Bahr G.J., "Paul and Letter Writing in the First Century", in *CBQ* 28 (1966), p. 465-477.
- Barclay J.M., "Paul, Philemon and the Dilemma of Christian Slave-Ownership", in *NTS* 37 (1991), p. 161-186.

- Barclay J.M.G., "Thessalonica and Corinth: Social Contrasts in Pauline Christianity", in *Journal for the Study of the New Testament* 47 (1992), p. 49-74.
- Barrett C.K., *The First Epistle to the Corinthians*, (Black's New Testament Commentaries), Londen 1968.
- Batiffol P., *Le livre de la prière d'Aséneth*, Parijs 1889/1890.
- Bauer T.J., *Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie*, Tübingen 2011.
- Beasley-Murray G., *John*, (WBC), Nashville 1999.
- Bechmann U., "Der Lebenshauch Gottes: Die Verwandlungskraft des Geistes Gottes am Beispiel von Ez 37,1-14 und John 20,19-23", in *BK* 64 (2009), p. 87-92.
- Behan McCullagh C., *The Truth of History*, New York 1998.
- Bell C., *Ritual: Perspectives and Dimensions*, Oxford 1997.
- Bell C., *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York/Oxford 1992.
- Benko S., *Pagan Rome and The Early Christians*, Bloomington 1986².
- Bennema C., "The Giving of the Spirit in John's Gospel – A New Proposal?", in *Evangelical Quarterly* 74 (2002), p. 195-213.
- Berger K., "Jesus als Pharisäer und frühe Christen als Pharisäer", in *Novum Testamentum* 30 nr. 3 (1988), p. 231-262.
- Berlejung A., "Kultische Küsse. Zu den Begegnungsformen zwischen Göttern und Menschen", in *Die Welt des Orients* 29 (1998), p. 80-97.
- Best O., *Der Kuss*, Frankfurt am Main 1998.
- Bickmann J., *Kommunikation gegen den Tod. Studien zur paulinischen Briefpragmatik am Beispiel des Ersten Thessalonicherbriefes*, Würzburg 1998.
- Bieringer R., "Een zelfbewuste gemeente. De Christelijke gemeente in Korinte volgens de Tweede Brief aan de Korintiërs", in J. Delobel, H.J. De Jonge (eds.), *Vroegchristelijke gemeenten. Tussen werkelijkheid en ideaal*, Kampen 2001.
- Binder G., "Kuß", in H. Cancik, H. Schneider (eds.), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, vol. 6, Weimar 1999, p. 939-947.
- Blasi A.J., *Making Charisma: The Social Construction of Paul's Public Image*, New Brunswick 1991.
- Blue A., *On Kissing. From the metaphysical to the erotic*, Londen 1996.
- Boer de E.A., "Followers of Mary Magdalene and contemporary philosophy", in J. Frey, J. Schröter (eds.), *Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen. Beiträge zu außerkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen*, Tübingen 2010, p. 315-338.

- Bohlen M., *Sanctorum communio: die Christen als "Heilige" bei Paulus*, Berlijn 2011.
- Boudewijnse B., "The conceptualization of ritual. A history of its problematic aspects", in *Jaarboek voor Liturgie-Onderzoek*, vol. 11 (1995), p. 31-56.
- Bovon F., "Le Saint-Esprit, l'Église et les relations humaines selon Actes 20,36-21,16," in J. Kremer (ed.), *Les Actes des Apôtres: Traditions, rédaction, théologie*, Leuven 1979, p. 339-358.
- Bovon F., *Luke 1*, (Hermeneia), Minneapolis 2002.
- Bradshaw P.F., Johnson M.E., Phillips L. Edward (eds.), *The Apostolic Tradition*, (Hermeneia), Minneapolis 2002.
- Breytenbach C., "Die Briefe des Paulus: Kreuzpunkt griechisch-römischer Traditionen", in idem, *Paul's Graeco-Roman Context*, Leuven/Parijs/Bristol 2015, p. 3-28.
- Brock A.G., *Mary Magdalene, The First Apostle: The Struggle for Authority*, Cambridge /Harvard 2003.
- Broek van den R., *De taal van de Gnosis. Gnostische teksten uit Nag Hammadi*, Baarn 1986.
- Brown R.E., *An Introduction to the Gospel of John*, edited by F.J. Moloney, New York 2003.
- Brown R.E., *The Gospel according to John*, vol. 1, (The Anchor Bible), Garden City NY 1966.
- Brown R.E., *The Gospel according to John*, vol. 2, (The Anchor Bible), Garden City NY 1970.
- Bruce F.F., *1 and 2 Thessalonians*, (WBC), Waco 1982.
- Brueggemann W., *Theology of The Old Testament*, Minneapolis 1997.
- Buchanan C., *The Kiss of Peace*, (Grove Worship Series nr. 80), 1982.
- Buch-Hansen G., "It is the Spirit that Gives Life" *A Stoic Understanding of Pneuma in John's Gospel*, Berlijn/New York 2010.
- Bullard R.A., Hatton H.A., *A Handbook on Tobit and Judith*, New York 2001.
- Burchard C., "Joseph and Aseneth", in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, Londen 1985, p. 177-247.
- Burchard C., "Küssen in Joseph und Aseneth", in *Journal for the Study of Judaism* 36, 3 (2005), p. 316-323.
- Burke T.J., *Family Matters. A Socio-Historical Study of Kinship Metaphors in 1 Thessalonians*, Londen/New York 2003.
- Burnett F.W., "Historiography", in A.K.M. Adam (ed.), *Handbook of Postmodern Biblical Interpretation*, St. Louis 2000, p. 106-112.

- Cabrol F., “Baiser”, in F. Cabrol, H. Leclercq (eds.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, vol. 2, Parijs 1925, p. 117-130.
- Callahan A.D., “Paul’s Epistle to Philemon. Toward an Alternative Argumentum”, in *HThR* 86 (1993), p. 357-376.
- Carré Y., *Le baiser sur la bouche au Moyen Age: rites, symboles, mentalités, à travers les textes et les images, XI-XV siècle*, Parijs 1992.
- Charlesworth J.H., *The earliest Christian Hymnbook*, Eugene 2009.
- Conybeare F.C., “New Testament Notes”, in *The Expositor*, serie 4, IX, Londen 1894, p. 460-462.
- Conzelmann H., *1 Corinthians*, (Hermeneia), Philadelphia 1975.
- Conzelmann H., Lindemann A., *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, Göttingen 2004¹⁴.
- Costa T., *A Study of the Concept of Worship and its Relation to the Risen Jesus in the Pauline Letters*, ongepubliceerd proefschrift Radboud Universiteit Nijmegen 2012.
- Crawley A.E., “Kissing”, in *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 7, New York 1914, p. 739-744.
- Culpepper R.A., “Designs for the church in John 20, 19-23”, in J. Verheyden (eds.), *Studies in the Gospel of John and its Christology. Festschrift Gilbert van Belle*, Leuven/Parijs/Warpole MA 2014, p. 501-518.
- Davies G., “A Note on the Etymology of *hištaḥwāh*”, *VT* 29 (1979), p. 493-495.
- DeConick A.D., “The True Mysteries. Sacramentalism in The Gospel of Philip”, in *Vigiliae Christianae* 55 (2001), p. 225-261.
- DeMaris R.E., *The New Testament in its Ritual World*, New York 2008.
- Dibelius M., “Judas und der Judaskuß”, in G. Bornkamm (ed.), *Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze von Martin Dibelius*, vol. 1, Tübingen 1953, p. 272-277.
- Dion P.E., “The Aramaic ‘Family Letter’ and Related Epistolary Forms in other Oriental Languages and in Hellenistic Greek”, in *Semeia* 22 (1981), p. 59-76.
- Dodd C.H., *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963.
- Dodd C.H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1955.
- Doering L., *Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography*, Tübingen 2012.
- Doty W.G., *Letters in Primitive Christianity*, Philadelphia 1973.
- Dölger F.J. in *Antike und Christentum*, vol. 1-6, Münster 1929-1936 (ongewijzigde herdruk 1974-1976).

Dunn J.D.G., *Christianity in the Making. Beginning from Jerusalem*, Michigan 2009.

Dunn J.D.G., *Romans 1-8*, (WBC), Dallas 1988.

Dunn J.D.G., *Romans 9-16*, (WBC), Dallas 1988.

Ebel E., *Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden. Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine*, Tübingen 2004.

Ehrman B.D., *A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, New York/Oxford 2008⁴.

Emerton J.A., "The Etymology of *hištaḥ^awāh*", *OTS* 20 (1977), p. 41-55.

Ellington J., "Kissing in the Bible: Form and Meaning", in *The Bible Translator* vol. 41 nr. 4 Oktober 1990, p. 409-416.

Elliott J.K., *The Apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation based on M.R. James*, Oxford 1999.

Erbele-Küster D., Tönges E., "Heiligkeit", in F. Crüsemann (ed.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh 2009, p. 256-260.

Evans C.A., *Mark 8:27-16:20*, (WBC), Nashville 2001.

Exler F.X.J., *The Form of the Ancient Greek Letter of the Epistolary Papyri (3rd c. BC – 3rd c. AD). A Study in Greek Epistolography*, Washington 1923.

Fatum L., "Brotherhood in Christ: a Gender Hermeneutical Reading of 1 Thessalonians", in H. Moxnes (ed.), *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor*, London 1997, p. 183-197.

Fee G.D., *Paul's Letter to the Philippians*, (NICNT), Michigan 1995.

Ferguson E., *Backgrounds of Early Christianity*, Grand Rapids 2003³.

Fishbane M., *The Kiss of God: Spiritual and Mystical Death in Judaism*, Seattle 1994.

Fitzgerald J.T., "Egnatius, the Breathalyzer Kiss, and an Early Instance of Domestic Homicide at Rome", in A.C. Niang, C. Osiek (eds.), *Text, Image, and Christians in the Graeco-Roman World. A Festschrift in Honor of David Lee Balch*, Eugene 2012, p. 119-131.

Fitzmyer J.A., *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*, (The Anchor Bible), New York 1993.

Fitzmyer J.A., *The Acts of the Apostles*, (The Anchor Bible), New York 1998.

Fitzmyer J.A., *The Letter to Philemon*, (The Anchor Bible), New York 2000.

Frijhoff W., "The kiss sacred and profane: reflections on a cross-cultural confrontation", in J. Bremmer, H. Roodenburg (eds.), *A Cultural History of Gesture*, Cambridge 1991, p. 210-236.

Gaffron H.-G., *Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente*, Bonn 1969.

Gamble H., *The Textual History of the Letter to the Romans*, Michigan 1977.

Gamble H.J., *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts*, New Haven/Londen 1995.

Gasilee S., "The Soul in the Kiss", in *Criterion* 2 (1924), p. 349-359.

Gates Brown T., *Spirit in the Writings of John*, London/New York 2003.

Gerber C., *Paulus und seine 'Kinder'. Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe*, Berlijn/New York 2005.

Gnilka J., *Der Philipperbrief*, (HThK), Freiburg 1968.

Goody J., "Against "Ritual": Loosely Structured Thoughts on a Loosely Defined Topic", in S.F. Moore en B.G. Myerhoff (eds.), *Secular Ritual*, Assen 1977, p. 25-35.

Gracia J.J.E., "Meaning", in K.J. Vanhoozer (eds.), *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, Londen 2005, p. 492-499.

Grimes R., *Ritual Criticism. Case Studies in Its Practice, Essays on Its Theory*, Columbia 1990.

Gruber M.I., *Aspects of nonverbal communication in the ancient near east*, vol. 1, Rome 1980.

Grundeken M.R.C., *Community Building in the Shepherd of Hermas. A Critical Study of Some Key Aspects*, ongepubliceerde dissertatie KU Leuven 2013.

Hamilton V.P., *The Book of Genesis. Chapters 1-17*, (NICOT), Grand Rapids 1990.

Harding M., "Disputed and Undisputed Letters of Paul", in S.E. Porter (ed.), *The Pauline Canon*, Leiden/Boston 2004, p. 129-168.

Harland P.A., "Familial Dimensions of Group Identity: "Brothers" (ΑΔΕΛΦΟΙ) in Associations of the Greek East", in *Journal of Biblical Literature* 124 nr. 3 (2005), p. 491-513.

Harrison J.R., *Paul and the Imperial Authorities at Thessalonica and Rome*, Tübingen 2011.

Harrison J.R., *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context*, Tübingen 2003.

- Harst S., *Der Kuss in den Religionen der Alten Welt. Ca. 3000 v. Chr.- 381 n. Chr.*, Münster 2004.
- Harvey K. (ed.), *The kiss in history*, Manchester 2005.
- Hatina T.R., “John 20,22 in Its Eschatological Context: Promise or Fulfilment?”, in *Biblica* 74 (1993), p. 196-219.
- Hawley R., “Give Me A Thousand Kisses”, in *Leeds International Classical Studies* 6.5 (2007).
- Hawthorne G.F., *Philippians*, (WBC), Waco 1983.
- Hägerland T., “The Power of Prophecy: A Septuagintal Echo in John 20:19-23”, in *CBQ* 71 (2009), p. 84-103.
- Hedrick C.W., “The (Second) Apocalypse of James”, in J.M. Robinson (ed.), *The Coptic Gnostic Library*, vol. 3 (NHS 11), Leiden/Boston/Keulen 2000, p. 105-149.
- Heid S., “Der gebetsabschließende Bruderkuss im frühen Christentum”, in H. Griezer, A. Merkt (eds.), *Volksglaube im Antiken Christentum*, Darmstadt 2009, p. 249-259.
- Hellerman J.H., *The Ancient Church as Family*, Minneapolis 2001.
- Herzer J., *Petrus oder Paulus? Studien über das Verhältnis des Ersten Petrusbriefes zur paulinischen Tradition*, Tübingen 1998.
- Heyerdahl C.J., *Galaten*, (T & T), Kampen 1987.
- Hezser C., “‘Joseph and Aseneth’ in the Context of Ancient Greek Erotic Novels”, in *Frankfurter Judaistische Beiträge* 24 (1997), p. 1-40.
- Hilhorst A., “De Brief aan de Laodicezen”, in A.F.J. Klijn (ed.), *Apokriefen van het Nieuwe Testament II*, Kampen 1985, p. 187-190.
- Hillyer N., *1 and 2 Peter, Jude* (New International Biblical Commentary), Peabody 1992.
- Hoegen-Rohls C., *Zwischen Augenblicks-korrespondenz und Ewigkeitstexten. Eine Einführung in die paulinische Epistolographie*, Neukirchen/Vluyn 2013.
- Hoek van den A., “Endowed with reason or glued to the senses: Philo’s thoughts on Adam and Eve”, in G.P. Luttikhuisen (ed.), *The Creation of Man and Woman. Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian traditions*, Leiden 2000, p. 63-75.
- Hofmann K-M., *Philema hagion*, Gütersloh 1938.
- Hollander H., “Een verdeelde gemeente. De christelijke gemeente in Korinte volgens de eerste brief aan de Korintiërs”, in J. Delobel, H.J. De Jonge (eds.), *Vroegchristelijke gemeenten. Tussen werkelijkheid en ideaal*, Kampen 2001, p. 40-53.
- Hollander H.W., Jonge de M., *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, Leiden 1985.

Holtz T., *Der Erste Brief an die Thessalonicher*, (EKK), Zürich 1986.
 Hornsby T.J., “The woman is a sinner/The sinner is a woman”, in A.J. Levine (ed.), *A Feminist Companion to Luke*, New York 2002, p. 121-132.
 Hout van den M.P.J., *A Commentary on the Letters of M. Cornelius Fronto*, Leiden/Boston/Keulen 1999.
 Houtman C., “De Pentateuch”, in A.S. van der Woude (ed.), *Bijbels Handboek IIA*, Kampen 2000⁴, p. 279-335.
 Houtman C., *Exodus*, vol. 1 (Historical Commentary on the Old Testament), Kampen 1993.
 Houwelingen van P.H.R., *Tessalonicenzen*, (CNT), Kampen 2002.
 Hug A., “Salutatio”, in *RE I A 2* (1920), p. 2060-2072.
 Humphrey E.M., *Joseph and Aseneth*, Sheffield 2000.
 Hurtado L.W., *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Michigan 2003.

Imschoot van P., “L’Esprit de Jahvé, source de vie dans l’Ancien Testament”, in *Revue Biblique XLIV* (1935), p. 481-501.
 Isenberg W.W., “The Gospel according to Philip”, in J.M. Robinson (ed.), *The Coptic Gnostic Library*, vol. 2 (NHS 20), Leiden/Boston/Keulen 2000, p. 131-215.

Jack C., “The Proskuneō Myth. When a Kiss Is Not a Kiss”, in D.J. Cohen, M. Parsons (eds.), *In Praise of Worship. An Exploration of Text and Practice*, Eugene 2010, p. 84-97.
 Jagersma H., Vervenne M. (eds.), *Inleiding in het Oude Testament*, Kampen 2006.
 Jaques M., Standhartinger A., Penn M.P., “Kuß”, in H.D. Betz, D.S. Browning (eds.), *RGG*, vol. 4, Tübingen 2001⁴, p. 1906-1908.
 Jensen A., *Tekla, de vrouwelijke apostel naast Paulus: een apocriefe tekst opnieuw ontdekt*, Baarn 2001.
 Jewett R., *Romans*, (Hermeneia), Minneapolis 2007.
 Joüon, P. S.J., Muraoka T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, deel 1, Rome 2003⁴.
 Judge E.A., *Rank and Status in the World of the Caesars and St Paul*, Christchurch 1982.

Kalantzis G., recensie van M.P. Penn, *Kissing Christians*, in *Catholic Historical Review* 93 nr. 4 (2007), p. 891-892.
 Karle B., “Kuß, küssen”, in H. Bächtold-Stäubli (ed.), *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens* 5, Berlijn/Leipzig 1932/1933, p. 841-863.

- Kasser R., Wurst G. (eds.), *The Gospel of Judas. Together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos*, Washington 2007.
- Käsemann E., *An die Römer*, (Handbuch zum Neuen Testament), Tübingen 1974³.
- Kee H.C., "Testaments of the Twelve Patriarchs", in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1, London 1983, p. 775-828.
- Keel O., Schroer S., *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen 2002.
- King K., *What is Gnosticism?*, Cambridge 2003.
- King K.L., "The Gospel of Mary Magdalene", in E. Schüssler Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures*, vol. 2, New York 1994.
- King K.L., "The Place of the *Gospel of Philip* in the Context of Early Christian Claims about Jesus' Marital Status", in *NTS* 59 (2013), p. 565-587.
- Klassen W., *Judas. Betrayer or Friend of Jesus?*, Minneapolis 1996.
- Klassen W., "Kiss (NT)", in D. Freedman (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, New York 1992, p. 89-92.
- Klassen W., "The sacred kiss in the New Testament. An example of social boundary lines", in *New Testament Studies*, vol. 39 (1993), p. 122-135.
- Klauck H.J., *Apocryphal Gospels. An Introduction*, London/New York 2003.
- Klauck H.J., *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament*, Paderborn 1998.
- Klauck H.J., *Herrenmahl und Hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief*, Münster 1982².
- Klinghardt M., *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*, Tübingen 1996.
- Kooten van G., "The Anthropological Trichotomy of Spirit, Soul and Body in Philo of Alexandria and Paul of Tarsus", in M. Labahn, O. Lehtipuu (eds.), *Anthropology in the New Testament and its Ancient Context*, Leuven 2010, p. 87-119.
- Korpel M.C.A., Moor de J.C., *Adam, Eve, and the Devil. A New Beginning*, Sheffield 2014.
- Koskenniemi H., *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400n. Chr.*, Helsinki 1956.
- Kosman A., "Breath, kiss, and speech as the source of the animation of life: ancient foundations of rabbinic homilies on the giving of the Torah as the

- kiss of God”, in A.I. Baumgarten (ed.), *Self, Soul & Body in Religious Experience*, Leiden 1998, p. 96-124.
- Kreider E., “Let the Faithful Greet Each Other: The Kiss of Peace”, in *Conrad Grebel Review* 5 (1987), p. 29-49.
- Kremendahl D., *Die Botschaft der Form. Zum Verhältnis von antiker Epistolographie und Rhetorik im Galaterbrief*, Göttingen 2000.
- Kroll W., “Kuss”, in *RE Suppl.* V (1931), p. 511-522.
- Lambrecht J., “Paul’s Farewell-Address at Miletus (Acts 20, 17-38), in J. Kremer (ed.), *Les Actes des Apôtres: Traditions, rédaction, théologie*, Leuven 1979, p. 307-337.
- Lampe P., *From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the first two centuries*, Londen 2003.
- Lampe P., “Keine ‘Sklavenflucht’ des Onesimus”, in *ZNW* 76 (1985), p. 135-137.
- Lattke M., *The Odes of Solomon*, (Hermeneia), Minneapolis 2009.
- Levison J., *Filled with the Spirit*, Grand Rapids 2009.
- Levison J.R., *Portraits of Adam in Early Judaism. From Sirach to 2 Baruch*, Sheffield 1988.
- Lietaert Peerbolte B.J., “Wachten op Jezus. De gemeente van Tessalonica”, in J. Delobel, H.J. De Jonge (eds.), *Vroegchristelijke gemeenten. Tussen werkelijkheid en ideaal*, Kampen 2001, p. 14-29.
- Lindemann A., *Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche*, Tübingen 1999.
- Lindemann A., *Paulus im ältesten Christentum*, Tübingen 1979.
- Lindemann A., “Paulus und die Rede in Milet (Apg 20, 17-38)”, in D. Marguerat (ed.), *Reception of Paulinism in Acts. Réception du Paulinisme dans les Actes des Apôtres*, Leuven/Parijs/Walpole 2009, p. 175-205.
- Louy S.D., *The Origins of Christian Identity in the Letters of Paul*, proefschrift Universiteit van Edinburgh 2012.
- Lowe B.A., “Paul, Patronage and Benefaction: A “Semiotic” Reconsideration”, in S.E. Porter, C.D. Land (eds.), *Paul and His Social Relations*, Leiden/Boston 2013, p. 57-84.
- Lowrie W., “The Kiss of Peace. A Declaration of *Koinonia*”, in *Theology Today* 12 nr. 2 (1955), p. 236-242.
- Löw I., “Der Kuß”, in *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 65 (1921), p. 253-349.
- Löw I., “Der Kuß”, in K. Wilhelm (ed.), *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich*, vol. 2, Tübingen 1967, p. 641-676.
- Luijendijk A.M., *Greetings in the Lord. Early Christians and the Oxyrhynchus papyri*, Cambridge 2008.

Lührmann D., “Die Griechischen Fragmente des Mariaevangeliums POx3525 und PRyl 463”, in *Novum Testamentum* 30 nr. 4 (1988), p. 321-338.

Lührmann D., *Fragmente apocryph gewordener Evangelien in griechischer und lateinischer Sprache*, Marburg 2000.

MacDonald M.Y., *The Pauline Churches. A socio-historical study of institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline writings*, Cambridge 1988.

MacRae G.W., “The Gospel according to Mary”, in J.M. Robinson (ed.), *The Coptic Gnostic Library*, vol. 3 (NHS 11), Leiden/Boston/Keulen 2000, p. 453-471.

Malherbe A.J., *The Letters to the Thessalonians*, (The Anchor Bible), New York 2000.

Manson T.W., “St Paul’s Letter to the Romans- and Others”, in *Studies in the Gospels and Epistles*, Manchester 1962.

Marjanen A., *The Woman Jesus Loved. Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and Related Documents*, Leiden/New York/Keulen 1996.

Meeks W.A., *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, New Haven 1983.

Meeks W., “The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity”, in *A History of Religions* 13 nr. 3 (febr. 1, 1974), p. 165-208.

Meggitt J.J., *Paul, Poverty and Survival*, Edinburgh 1998.

Meggitt J.J., “Response to Martin and Theissen”, in *Journal for the Study of the New Testament* 84 (2001), p. 85-94.

Meiser M., *Judas Iskariot. Einer von uns*, Leipzig 2004.

Meissner B., “Der Kuß im alten Orient”, in *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* 2 (1934), p. 914-930.

Merz A., “Im Auftrag der Gemeinde von Kenchreä: Phoebe als Wegbereiterin der Spanienmission”, in B. Becking, J.A. Wagenaar, M.C.A. Korpel (eds.), *Tussen Caïro en Jeruzalem*, Utrecht 2006, p. 83-97.

Merz A., “Patrones, beschermster, weldoenster of gewoon behulpzaam? Problemen bij de vertaling van de passage over Febe (Romeinen 16:1-2)”, in *Met andere woorden* 29 nr. 2 (2010), p. 11-21.

Merz A., “Phöbe, Diakon(in) der Gemeinde von Kenchreä – eine wichtige Mitstreiterin des Paulus neu entdeckt”, in A.M. von Hauff (ed.), *Frauen gestalten Diakonie. Von der biblischen Zeit bis zum Pietismus*, Stuttgart 2007, p. 125-140.

Michaels J., R., *1 Peter*, (WBC), Waco 1988.

- Michel H.-J., *Die Abschiedsrede des Paulus an die Kirche Apg 20, 17-38. Motivgeschichte und theologische Bedeutung*, München 1973.
- Misset-v.d Weg M.W., *Sara & Thekla: verbeelding van vrouwen in 1 Petrus en de Acta Theclae*, proefschrift Universiteit Utrecht 1998.
- Mohri E., “Noli me tangere and the Apocrypha”, in R. Bieringer (eds.), *To Touch or Not to Touch? Interdisciplinary Perspectives on the Noli me tangere*, Leuven/Parijs/Walpole MA 2013, p. 83-98.
- Moo D., *The Epistle to the Romans*, (NICNT), Michigan 1996.
- Mulder H., *Lucas I*, (T & T), Kampen 1985.
- Mullins T.Y., “Greeting as a New Testamental Form”, in *Journal of Biblical Literature* 87 (1968), p. 418-426.
- Müller M., *Vom Schluß zum Ganzen. Zur Bedeutung des paulinischen Briefkorpusabschlusses*, Göttingen 1997.
- Müller P.G., *Der Erste und Zweite Brief an die Thessalonicher*, (Regensburger Neues Testament), Regensburg 2001.
- Naiden F.S., *Ancient Supplication*, Oxford/New York 2006.
- Nguyen V.H.T., *Christian Identity in Corinth. A Comparative Study of 2 Corinthians, Epictetus and Valerius Maximus*, Tübingen 2008.
- Nicklas T., “The Letter to Philemon: A Discussion with J. Albert Harrill”, in S.E. Porter (ed.), *Paul’s World*, Leiden/Boston 2008, p. 201-220.
- Nolland J., *Luke 9:21-18:34*, (WBC), Dallas 1993.
- Nyrop C., *The Kiss and its history*, vertaald door W.F. Harvey, Londen 1901.
- Oakes P., “Re-Mapping the Universe: Paul and the Emperor in 1 Thessalonians and Philippians”, in *Journal for the Study of the New Testament* 27 nr. 3 (2005).
- Oakes P., “Urban Structure and Patronage: Christ Followers in Corinth”, in D. Neufeld, R.E. DeMaris (eds.), *Understanding the Social World of the New Testament*, New York 2010, p. 178-193.
- Orr W.F., Walther J.A., *1 Corinthians*, (The Anchor Bible), New York 1976.
- Os van B., *Baptism in the Bridal Chamber. The Gospel of Philip as a Valentinian Baptismal Instruction*, dissertatie Rijksuniversiteit Groningen 2007.
- Osiek C., *The Shepherd of Hermas*, (Hermeneia), Minneapolis 1999.
- Økland J., “The Excluded Gospels and their Readers, or: How to Tell when a Kiss is just a Kiss”, in S. Freyne, E. van Wolde, *The many voices of the Bible*, Londen 2002, p. 68-76.

- Pagels E., "Ritual in the *Gospel of Philip*", in J.D. Turner, A. McGuire (eds.), *The Nag Hammadi Library after Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*, Leiden/New York/Keulen 1997, p. 280-291.
- Pardee D., "An Overview of Ancient Hebrew Epistolography", in *JBL* 97 (1978), p. 321-346.
- Pardee D., *Handbook of Ancient Hebrew Letters*, Chico 1982.
- Penn M.P., "Identity Transformation and Authorial Identification in Joseph and Aseneth", in *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 13 nr. 2 (2002), p. 171-183.
- Penn M.P., *Kissing Christians. Ritual and Community in the Late Ancient Church*, Philadelphia 2005.
- Penn M.P., "Kissing, Purity, and Early Christian Social Order", in *Studia Patristica* (2006), p. 87-91.
- Penn M.P., "Performing Family: Ritual Kissing and the Construction of Early Christian Kinship", in *Journal of Early Christian Studies* 10 nr. 2 (2002), p. 151-174.
- Penn M.P., "Ritual Kissing, Heresy and the Emergence of Early Christian Orthodoxy", in *Journal of Ecclesiastical History* 54 nr. 4 (okt. 2003), p. 625-640.
- Perella N.J., *The Kiss Sacred and Profane. An Interpretative History of Kiss Symbolism and Related Religio-Erotic Themes*, Berkeley/Los Angeles 1969.
- Pervo R.I., *Acts*, (Hermeneia), Minneapolis 2009.
- Petersen S., "*Zerstört die Werke der Weiblichkeit!*" *Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften*, Leiden/Boston/Keulen 1999.
- Pharr M.B., "The Kiss in Roman Law", in *The Classical Journal*, 42 nr. 8 (1946), p. 393-397.
- Phillips L. Edward, "The Kiss of Peace and the Opening Greeting of the Pre-anaphoral Dialogue", in *Studia Liturgica. An International Ecumenical Review for Liturgical Research and Renewal*, vol. 23 nr. 2 (1993), p. 177-186.
- Phillips L. Edward, *The ritual kiss in early Christian worship*, ongepubliceerd proefschrift, University of Notre Dame 1992.
- Phillips L. Edward, *The Ritual Kiss in Early Christian Worship*, (Grove Books Limited) Cambridge 1996.
- Phillips L. Edward: recensie van M.P. Penn, *Kissing Christians*, in *Spiritus. A Journal of Christian Spirituality*, vol. 6 nr. 2 (2006), p. 272-275.

- Porter S.E., “Was Paulinism a Thing when Luke-Acts was Written?”, in D. Marguerat (ed.), *Reception of Paulinism in Acts. Réception du Paulinisme dans les Actes des Apôtres*, Leuven/Parijs/Walpole 2009, p. 1-13.
- Prast F., *Presbyter und Evangelium in nachapostolischer Zeit. Die Abschiedsrede des Paulus in Milet (Apg 20,17-38) im Rahmen der lukanischen Konzeption der Evangeliumsverkündigung*, Stuttgart 1979.
- Procksch O., “ἄγιος κτλ.”, in G. Kittel (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 1, Stuttgart 1933, p. 87-116.
- Ramsey Michaels J., *The Gospel of John*, (NICNT), Grand Rapids (Michigan), Cambridge (U.K.) 2010.
- Reid B.E., “‘Do you see this woman?’ A liberative look at Luke 7.36-50 and strategies for reading other Lukan stories against the grain”, in A.J. Levine (ed.), *A Feminist Companion to Luke*, New York 2002, p. 106-120.
- Reim G., *Studien zum Alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums*, Cambridge 1974.
- Richards E. Randolph, *Paul and First-Century Letter Writing. Secretaries, Composition and Collection*, Downers Grove 2004.
- Richards E. Randolph, *The Secretary in the Letters of Paul*, Tübingen 1991.
- Roh T., *Die familia dei in den synoptischen Evangelien. Eine redaktions- und sozialgeschichtliche Untersuchung zu einem urchristlichen Bildfeld*, Freiburg 2001.
- Roukema R., *Jezus, de gnosis en het dogma*, Zoetermeer 2007.
- Runia D.T., *Philo in Early Christian Literature*, Assen 1993.
- Sanders E.P., “Testament of Abraham”, in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1, Londen 1983, p. 871-902.
- Sandmel S., “Parallelomania”, in *Journal of Biblical Literature* 81 (1962).
- Sandnes K.O., *A New Family. Conversion and Ecclesiology in the Early Church with Cross-Cultural Comparisons*, Bern 1994.
- Schaller B., “Paralipomena Jeremiou”, in *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, band I, aflevering 8, Gütersloh 1998, p. 661-777.
- Salzmann J.C., *Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1994.
- Schäfer K., *Gemeinde als ‘Bruderschaft’. Ein Beitrag zum Kirchenverständnis des Paulus*, Frankfurt am Main 1989.
- Schenke H-M., *Das Philippus-Evangelium, (Nag-Hammadi-Codex II, 3), neu herausgegeben, übersetzt und erklärt von Hans-Martin Schenke*, vol. 143, Berlijn 1997.

- Schimmel A., “Kuß”, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, vol. 4, Tübingen 1960³, p. 189-190.
- Schlichting R., “Kuß, küssen”, in W. Helck, E. Otto (eds.), *Lexikon der Ägyptologie*, vol. 3, Wiesbaden 1980, p. 901-902.
- Schnabel E.J., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, (Historisch Theologische Auslegung), Wuppertal 2006.
- Schnackenburg R., *Das Johannesevangelium. Kommentar zu Kap. 13-21*, vol. 3, (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament), Freiburg 1975.
- Schneemelcher W. (ed.), *Neutestamentliche Apokryphen*, vol. 2, Tübingen 1997⁶.
- Schnider F., Stenger W., *Studien zum Neutestamentlichen Briefformular*, Leiden 1987.
- Schoedel W.R., *Ignatius of Antioch*, (Hermeneia), Philadelphia 1985.
- Schoedel W.R., “The (First) Apocalypse of James”, in J.M. Robinson (ed.), *The Coptic Gnostic Library*, vol. 3 (NHS 11), Leiden/Boston/Keulen 2000, p. 65-103.
- Schönweiss H., Brown C., ‘προσκυνέω’, in C. Brown (ed.), *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 2, Exeter/Devon 1976, p. 875-879.
- Schrage W., *Der erste Brief an die Korinther*, vol. 1 (EKK), Zürich 1991.
- Schrage W., *Der erste Brief an die Korinther*, vol. 2 (EKK), Solothurn/Düsseldorf 1995.
- Schrage W., *Der erste Brief an die Korinther*, vol. 4 (EKK), Neukirchen/Vluyn 2001.
- Schroer S., “We will know each other by our Fruits: Feminist Exegesis and the Hermeneutics of Liberation”, in S. Schroer, S. Bietenhard (eds.), *Feminist Interpretation of the Bible and the Hermeneutics of Liberation*, London 2003, p. 1-17.
- Schüssler Fiorenza E., *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York 1983.
- Schweizer E., “Zur Frage der Echtheit des Kolosser- und des Epheserbriefes”, *ZNW* 47 (1956).
- Scott J.M., *2 Corinthians*, (NIBC), Peabody 2003³.
- Seim T.K., “In Transit from Tangibility to Text: Negotiations of Liminality in John 20”, in R. Bieringer (eds.), *To Touch or Not to Touch? Interdisciplinary Perspectives on the Noli me tangere*, Leuven/Parijs/Walpole MA 2013, p. 39-60.
- Selms van A., *Genesis deel I*, (POT), Nijkerk 1989⁵.

- Silva M., *Biblical Words & Their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics*, Grand Rapids 1983.
- Simon M., *Rosh Hashanah*, Londen 1983.
- Sittl C., *Die Gebärden der Griechen und Römer*, Leipzig 1890.
- Skolnik F., Berenbaum M. (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, second edition (vol. 12: KAT-LIE), New York 2007.
- Soards M.L., *1 Corinthians*, (NIBC), Peabody 2004².
- Speksnijder S., “Gesturing and kissing like the other? An investigation of the adoption and rejection of social kissing at Rome”, ongepubliceerde paper Rijksuniversiteit Groningen.
- Speksnijder S., “The Roman kiss”, ongepubliceerde paper RUG 2011.
- Spicq C., “Le lexique de l’amour dans les papyrus et dans quelques inscriptions de l’époque hellénistique”, in *Mnemosyne* IV 8 (1955), p. 25-33.
- Staal F., “De zinloosheid van het ritueel”, in F. Staal, *Over zin en onzin in filosofie, religie en wetenschap*, Amsterdam 1986.
- Stählin G., “φιλέω κτλ.”, G. Friedrich (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 9, Stuttgart 1970, p. 112-144.
- Stegemann E.W., Stegemann W., *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart 1995.
- Stewart E.C., “Social Stratification and Patronage in Ancient Mediterranean Societies”, in D. Neufeld, R.E. DeMaris (eds.), *Understanding the Social World of the New Testament*, New York 2010, p. 156-166.
- Stirewalt Jr., M.L., *Paul. The Letter Writer*, Michigan 2003.
- Stowers S.K., *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, Philadelphia 1986.
- Strack H., Billerbeck P., *Kommentar zum Neuen Testament*, vol. 1, München 1926.
- Strecker C., *Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive*, Göttingen 1999.
- Taatz I., *Frühjüdische Briefe. Die paulinischen Briefe im Rahmen der offiziellen religiösen Briefe des Frühjudentums*, Freiburg 1991.
- Theissen G., *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, München 1977.
- Theissen G., “The Social Structure of Pauline Communities: Some Critical Remarks on J.J. Meggitt, *Paul, Poverty and Survival*”, in *Journal of the New Testament* 84 (2001), p. 65-84.
- Theissen G., Merz A., *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1997².

- Thomassen E., “How Valentinian is *The Gospel of Philip*?”, in J.D. Turner, A. McGuire (eds.), *The Nag Hammadi Library after Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*, Leiden/New York/Keulen 1997, p. 251-279.
- Thomassen E., *The Spiritual Seed. The Church of the ‘Valentinians’*, Leiden/Boston 2006.
- Thompson M.M., “The Breath of Life: John 20:22-23 Once More”, in G. Stanton, B. Longenecker (eds.), *The Holy Spirit and Christian Origins*, Grand Rapids 2004, p. 69-78.
- Thraede K., *Grundzüge griechisch-römischer Briefftopik*, München 1970.
- Thraede K., “Kuss”, in T. Klauser (ed.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 22, Stuttgart 2008, p. 545-576.
- Thraede K., “Ursprünge und Formen des ‘Heiligen Kusses’ im frühen Christentum”, in *Jahrbuch für Antike und Christentum* 11-12 (1968/1969, heruitgave: Aschendorff, Münster Westfalen 1970), p. 124-180.
- Thyen H., *Das Johannesevangelium*, (Handbuch zum Neues Testament), Tübingen 2005.
- Tischendorf K. v., *Evangelia Apocrypha*, Hildesheim/Zürich/New York 1987 (tweede druk van editie Leipzig 1876²).
- Tite P.L., “Dusting off a pseudo-historical letter: re-thinking the epistolary aspects of the apocryphal epistle to the Laodiceans”, in S.E. Porter, G.P. Fewster, *Paul and Pseudepigraphy*, Leiden/Boston 2013, p. 289-318.
- Tobin T.H., *The creation of man: Philo and the history of interpretation*, Washington DC 1983.
- Tomson P.J., *Paul and the Jewish Law. Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles*, Assen 1990.
- Trapp M. (ed.), *Greek and Latin Letters. An Anthology with Translation*, Cambridge 2003.
- Trebilco P., *Self-designations and Group Identity in the New Testament*, Cambridge 2012.
- Treggiari S., *Roman Marriage. Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Oxford 1991.
- Trilling W., *Der zweite Brief an die Thessalonicher*, (EKK), Zürich 1980.
- Trobisch D., *Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel*, Göttingen 1996.
- Trobisch D., *Die Paulusbriefe und die Anfänge der christlichen Publizistik*, Gütersloh 1994.
- Tuckett C., *The Gospel of Mary*, New York 2007.
- Turner M. Lee, *The Gospel according to Philip. The Source and Coherence of an Early Christian Collection*, Leiden/New York/Keulen 1996.

- Vahrenhorst M., *Kultische Sprache in den Paulusbriefen*, Tübingen 2008.
- Verhoef E., *Filippenzen, Filemon*, (T & T), Kampen 1998.
- Verhoef E., *Tessalonicenzen. Een praktische bijbelverklaring*, (T & T), Kampen 1995.
- Voogd R., “Is a Kiss just a Kiss? The Pauline Kiss among other Kisses”, in C. Breytenbach, *Paul’s Graeco-Roman Context*, Leuven/Parijs/Bristol 2015, p. 591-600.
- Vos J., “Charismatisch en gevestigd gezag in de gemeente. Een spanningsveld in de brief van Paulus aan de Galaten”, in J. Delobel, H.J. De Jonge (eds.), *Vroegchristelijke gemeenten. Tussen werkelijkheid en ideaal*, Kampen 2001, p. 30-39.
- Vouga F., “Der Brief als Form der apostolischen Autorität”, in K. Berger (eds.), *Studien und Texte zur Formgeschichte*, Tübingen/Basel 1992, p. 7-58.
- Watt van der J.G., *Family of the King. Dynamics of Metaphor in the Gospel according to John*, Leiden 2000.
- Weima J.A.D., *Neglected Endings. The Significance of the Pauline Letter Closings*, Sheffield 1994.
- Weima J.A.D., “Sincerely, Paul: The Significance of the Pauline Letter Closings”, in S.E. Porter, S.A. Adams (eds.), *Paul and the Ancient Letter Form*, Leiden/Boston 2010, p. 307-345.
- Weiß W., “‘Heilig’ in ethischen Kontexten neutestamentlicher Schriften”, in D. Sänger (ed.), *Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110*, Neukirchen 2003, p. 44-64.
- Welles C.B., *Royale Correspondence in the Hellenistic Period. A Study in Greek Epigraphy*, New Haven 1934.
- Wenham G.J., *Genesis 1-15*, vol. 1, (WBC), Waco 1987.
- Westermann C., *Genesis. 1-11*, (BKAT), Neukirchen/Vluyn 1974¹⁰.
- White J.L., *Light from Ancient Letters*, Philadelphia 1986.
- White J.L., “New Testament Epistolary Literature in the Framework of Ancient Epistolography”, in W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 25.2, Berlin 1984, p. 1730-1756.
- White J.L., “The Ancient Epistolography Group in Retrospect”, in *Semeia* 22 (1981), p. 1-14.
- Wiesehöfer J., “Proskynesis”, in H. Cancik, H. Schneider (eds.), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, vol. 10, Weimar 2001, p. 443-444.
- Wifall W., “The Breath of His Nostrils: Gen. 2:7b”, *CBQ* 36 (1974), p. 237-240.

- Wilckens U., *Der Brief an die Römer*, vol. 3 (EKK), Zürich 1982.
- Wilcox M., *The Semitism in Acts*, Oxford 1965.
- Winter B.W., *Philo and Paul among the Sophists. Alexandrian and Corinthian Responses to a Julio-Claudian Movement*, Cambridge 2002².
- Winter S.C., “Paul’s Letter to Philemon”, in *NTS* 33 (1987), p. 1-15.
- Wolfson H.A., *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge MA 1947.
- Wolter M., *Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philemon*, (ÖTK), Gütersloh 1993.
- Wolter M., *Der Brief an die Römer*, vol. 1 (EKK), Neukirchen/Vluyn 2014.
- Wright Knust, J., recensie van M.P. Penn, *Kissing Christians*, in *Church History* 75 nr. 3 (2006), p. 651-653.
- Wünsche A., *Der Kuss in Bibel, Talmud und Midrasch*, Breslau 1911.
- Zandee J., “Sargtexte, Spruch 80”, in *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 101 (1974), p. 62-79.
- Zilliacus H., “Grußformen”, in T. Klauser (ed.), *Reallexicon für Antike und Christentum*, vol. 12, Stuttgart 1983, p. 1204-1232.

AFKORTINGEN

<i>BK</i>	Bibel und Kirche
<i>BKAT</i>	Biblischer Kommentar Altes Testament
<i>CBQ</i>	Catholic Biblical Quarterly
<i>EKK</i>	Evangelisch-Katholischer Kommentar
<i>HThK</i>	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament
<i>HThR</i>	Harvard Theological Review
<i>JAC</i>	Jahrbuch für Antike und Christentum
<i>JBL</i>	Journal of Biblical Literature
<i>LCL</i>	Loeb Classical Library
<i>NCBC</i>	The New Cambridge Bible Commentary
<i>NHS</i>	Nag Hammadi Studies
<i>NIBC</i>	New International Biblical Commentary
<i>NICNT</i>	The New International Commentary on the New Testament
<i>NIDNTT</i>	New International Dictionary of New Testament Theology
<i>NTS</i>	New Testament Studies
<i>ÖTK</i>	Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament
<i>OTS</i>	Oudtestamentische Studiën
<i>PKNT</i>	Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament
<i>POT</i>	De Prediking van het Oude Testament
<i>RBL</i>	Review Biblical Literature
<i>RE</i>	Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft
<i>RGG</i>	Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft
<i>SEG</i>	Supplementum Epigraphicum Graecum
<i>TDNT</i>	Theological Dictionary of the New Testament
<i>T & T</i>	Tekst & Toelichting
<i>ThWNT</i>	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
<i>TLG</i>	Thesaurus Linguae Graecae
<i>VT</i>	Vetus Testamentum
<i>WBC</i>	Word Biblical Commentary

SUMMARY

In four letters Paul summons the readers to greet all the brothers and sisters/one another with a holy kiss (1 Thessalonians 5:26, 1 Corinthians 16:20, 2 Corinthians 13:12 and Romans 16:16). Only small differences exist between the four passages. While 1 Thessalonians 5:26 reads: Greet *all the brothers (and sisters)* with a holy kiss, the other three passages have *one another* instead. Furthermore in 2 Corinthians the sequence of the words φίλημα and ἅγιος shifts. All in all, the similarities overrule the differences between the passages. The four Pauline texts contain the verb ἀσπάζομαι in the imperative mode, the noun φίλημα and the adjective ἅγιος and are part of Paul's letter endings. The New Testament contains only one other passage that resembles these Pauline passages, that is: 1 Peter 5:14 "Greet one another with a kiss of love."

The main question of the study is: What is the meaning of Paul's words "Greet one another with a holy kiss"? Meaning is a complex term, because constructing meaning is a subjective activity and can be defined in diverse ways. In this study the focus is on what Paul himself meant with his words and how people in his time understood these words. Furthermore, a distinction is made between meaning and significance: the former signifies what Paul basically meant and the latter what Paul hoped to achieve with that meaning.

In chapter one the individual passages are discussed. Questions derived from other specialists are summarized. The questions left unanswered are collected for discussion in later chapters.

The main research question is treated in chapter two. I construct five different, albeit connected meanings of the Pauline passage "Greet one another with a holy kiss". The first is the epistolary meaning. The Pauline passage is part of a letter of Paul and takes on meaning as such. In Paul's time letters serve as instruments to communicate friendship (φιλοφρόνησις), to make present the physically absent sender (παρουσία) and to convey further messages (ὁμιλία). Paul's instruction to greet with a holy kiss is part of that communication. If Paul had been present he would have greeted the members of the congregations with kisses, because that was a part of their communal life. Now Paul is absent he summons the others to kiss one another with the greeting kiss and in these kisses also Paul's own kiss is communicated.

In the epistles the greeting kiss has another purpose. J. Weima concluded in his research that in letter endings Paul briefly recapitulates content that he has previously treated in the letters. The instruction to greet one another with a holy kiss is part of the letter ending and plays a function in this recapitulating intent. For example, in 1 Thessalonians holiness is an important theme for Paul. When at the end of the letter Paul urges the readers to greet one another with a *holy* kiss, he reemphasizes the significance he attaches to the theme of holiness.

The theme of holiness leads to a second, theological meaning of the greeting with a holy kiss. To Paul holiness is an important issue and his ideas on the subject have implications for daily life. To Jewish people in general, holiness was and is an important theme. Leviticus 19:2 is a central passage in this regard, that explains the content of holiness for the people of Israël. Paul seems to concur with this view, although he emphasizes that Christians are holy in Christ. I discuss two passages in the Pauline letters that illustrate what holiness could mean in daily life in Paul's time. In 1 Corinthians 6:13-20 Paul states that a Christian cannot join his body with a prostitute, because he is part of the body of Christ. Holiness cannot be connected to something or someone unclean (*πορνεία*). In the second passage, in 1 Corinthians 7:12-14, Paul writes that a Christian can sanctify his or her unbelieving partner. Otherwise, he writes, their children would be unholy. From these passages I conclude that Paul envisions holiness as something that can be exchanged among humans. This is also the reason why I argue that it can be assumed that the greeting with a holy kiss could be exchanged with people who are not (yet) Christians, but who are persons connected to someone who is or who are connected in some way to an early Christian community. We do not know how closed or open early Christian communities were in the Pauline period, but we do read in 1 Cor 7 that Paul believes holiness can be exchanged between a believer and an unbeliever. Perhaps a holy kiss was an instrument for sharing holiness.

The third meaning constructed is the familial meaning of the kiss. Kisses were a part of family life. In his letters Paul applies many images from family life to the life of the early Christian communities. In short, Paul employs metaphorical familial language in communicating with his congregations and the instruction to greet each other with a holy kiss is part of that language.

In Paul's time a kiss functioned in hierarchical contexts. A client kissed his patron to show deference, in order to obtain money or legal help. In the communities to whom Paul wrote, people with different social status worshipped together. In the congregations those people kissed each other

with a holy kiss. I argue that Paul sought to encourage an alternative meaning of the kiss that functioned in hierarchical settings in society. Such a kiss was given in order to obtain something for oneself in return. The Pauline kiss demonstrated unity and nurtured a sense of belonging to the same religious family.

The final meaning constructed is a ritual interpretation of the greeting with a holy kiss. In secondary literature the Pauline kiss is regularly mentioned as a ritual, but researchers have not much reflected upon that designation. With the help of theories on rituals (in relation to the New Testament) of R. Grimes and C. Strecker, I conclude that it is possible to designate the greeting with a holy kiss as a ritual act.

The conclusion of chapter 2 is therefore that for Paul the greeting with a holy kiss has more than one meaning, that is an epistolary, a theological, a familial, a contra-hierarchical and a ritual meaning.

Chapter three is devoted to discussion of a theory that is regularly referred to in secondary literature on the holy kiss. In the narrative of John 20:22, Jesus breathes the holy Spirit in/on/over the disciples. Some researchers think that in this act Jesus kisses the disciples. Moreover, they are of the opinion that this passage inspired Paul to command the greeting with a holy kiss. Regularly, the theory is quoted in agreement or with disapproval, but no one has investigated the theory extensively. The question of chapter three is, therefore: Was Paul inspired by a passage/storyline that we know from John 20:22?

Researchers who argue that Paul actually was inspired by this passage, seem to derive their argument from a sermon by “Augustine”. But a closer look at that passage has shown that the interpretation derives from the later Caesarius of Arles. In one of his sermons (sermon 128), he puts forward that Christ put his mouth on the mouths of the disciples in order to bequeath them with the Spirit. That can be interpreted as a kiss.

Paul did not know the gospel of John, but it is possible that he was familiar with traditions that later became part of the gospel of John. In chapter three I zoom in on the background of the gospel of John and more specifically on John 20:19-23. A central element of the passage is the form ἐνεφύσησεν, which is a hapax legomenon in the New Testament. The passage also contains other words which are rare in the rest of John and the whole New Testament. Along with a couple of interesting repetitions in these verses, it is possible to conclude that John 20:19-23 includes early tradition. Scholars have different opinions on the specifics of that tradition. (For example: Did the author or redactor of the gospel of John add some

parts or was an external source used?) R. Brown has argued that early tradition in the gospel of John can be dated as early as the traditions that are part of the synoptic gospels. Thus, it would be possible that Paul was familiar with the tradition that was included in John 20:19-23 and thus John 20:22.

But was it possible in the first century C.E. for ἐνεφύσησεν to be interpreted as *he kissed*? Philo of Alexandria uses the word quite often and formed a good case study to investigate the question. It became clear that Philo applies ἐνεφύσησεν in connection with Genesis 2:7, but he does not connect ἐνεφύσησεν to kissing. He does refer to a kiss in an interpretation of Genesis 2:7, which is quite negative, but not as an explanation of ἐνεφύσησεν.

Because John 20:22 seems to be inspired by Genesis 2:7, I investigated if Genesis 2:7 was interpreted in the first century C.E. as a kiss of God to a human being. I found no such interpretation. To the fore came an old Egyptian creation story in which kisses play a role in creation. I investigated if other sources more or less contemporary to Paul made a connection between kisses and the exchange of spirit/soul/breath. It appeared that the themes of kisses and exchange of spirit were regularly combined in sources dated before the fourth century C.E., also in sources in which kisses were not explicitly mentioned but implicitly meant. I concluded that although ἐνεφύσησεν was not explicitly interpreted as kissing in the first century C.E., the idea of kisses and exchange of spirit was a theme that ran through the ages. It is possible that although in John 20:22 the image of kissing is not explicitly used, it was implicitly meant. So it could be possible that Paul was familiar with a tradition that later became a part of John 20:22, a tradition in which a kiss might be meant implicitly. But in my opinion it is too speculative to conclude that Paul's instruction to greet one another with a holy kiss is inspired by John 20:22. Paul's instruction is far more convincingly explained by the way in which people wrote letters in his days, by how kisses were part of cultural life and by Paul's own creativity.

In chapter four the question is raised why kisses are present in some early Christian sources and are missing in other early Christian literature.

First, the undisputed letters of Paul that do not contain Paul's instruction to greet one another with a kiss were investigated. In Galatians the tense relation between Paul and the Galatians was seen as a plausible explanation why Paul omitted his instruction from that letter. In the case of Philippians I found no good reason why Paul did not write: "Greet one another with a holy kiss." For Philemon it was again possible to conceive of a plausible

explanation why Paul did not include the instruction. The difficult relationship that had arisen between Onesimus, the slave, and Philemon, the master, made an instruction to greet each other with a kiss awkward.

Secondly, I reflected on the disputed letters of Paul and considered what the influence of Paul on these letters was. With the help of A. Blasi I discussed the notion of charisma. Every generation develops its own perception of Paul to keep the charisma surrounding him alive. Consequently, some elements of Paul's life were seen as more important by a next generation than others. That also applies to Paul as a writer of letters. Some things were copied, while others were not.

In the case of Colossians the hypothesis is offered that the list of greetings resembles greetings in the letter to Philemon and that the author of Colossians used the greetings in Philemon as a model for his own list. Philemon does not contain Paul's instruction to greet one another with a holy kiss. That explains why Colossians does not include the verse. The author of Ephesians used Colossians as an example, and consequently, there is also no mention of a greeting with a holy kiss in Ephesians. Next, the Pastoral Epistles were investigated. They seem to be addressed primarily to individuals and in second instance to communities. That would explain why an instruction "to greet *one another* with a holy kiss" is not found in those letters. Furthermore, it seems that in the Pastorals a different idea of community stands central than in Paul's letters. The Pastoral communities are more highly organized and more institutionalized than the communities to which Paul wrote. Some terminology seems to imply that view (for example, ἐπισκοπή in 1 Tim 3: 1 and διακονοί in 1 Tim 3:8). A different view on community could explain why the instruction to greet one another with the holy kiss is not part of the Pastoral letters.

Next, the second letter to the Thessalonians was investigated. Several options were discussed why in this letter Paul's instruction on greeting one another with a holy kiss is missing. The conclusion was that the various suggestions present a number of possibilities, but no certainties. In the end, we do not know with certainty why some letters contain the instruction to greet one another with a holy kiss while others do not.

In 1 Peter we find the passage "greet one another with a kiss of love". This is the only passage in the New Testament that clearly resembles the Pauline formulation "greet one another with a holy kiss". In chapter four the question has been discussed if 1 Peter 5:14 is dependent on the Pauline passages, or if both 1 Peter 5:14 and the Pauline passages independently present an oral tradition. The latter seemed a good option and I concluded that 1

Peter 5:14 shows that kissing was a familiar element of early Christian communal life for the author and for the hearers/readers of 1 Peter.

Finally, in this first section of chapter four, other early Christian writings that mention kisses are discussed. Those writings demonstrate that kisses and kissing continued to play a part in early Christian communities after Paul.

The second part of chapter four investigates the usage of προσκυνέω. In section 2.1 the usage of προσκυνέω was already discussed in the context of epistles. In section 4.2 the question is broadened to ask what the term could have meant in Paul's world. The view of C. Jack is discussed, who has proposed that in the first century C.E. προσκυνέω no longer contains the meaning of kissing. I express doubts on the position of Jack and look more closely at the meaning of προσκυνέω. I discuss two passages from the New Testament, Matthew 28:9 and Acts 10:25, which contain a form of the verb that possibly could refer to kissing. In both passages it is obvious that the notion of kissing can be understood. Therefore, it cannot be ruled out that in the first century C.E. the verb προσκυνέω was still associated with the meaning of kissing. In an excursion the meaning of the verb ἀσπάζομαι is also discussed. Some researchers include the notion of kissing when translating the verb, while others do not. I conclude that the context in which the verb occurs is determinant for the correct translation and that a translation that includes the notion of kissing is justified when the verb is combined with additions that justify this rendering.

Chapter five concludes the study. Paul did not use a convention when he instructed his readers to greet one another with a holy kiss. However, his instruction did fit into the way letters were written in his days and in the time in which he lived. Kisses were part of familial life and part of hierarchical relations. The instruction on the holy kiss had several meanings for Paul and his addressees. In the act of kissing Paul encouraged people who were physically removed from him to greet one another. In that greeting Paul and the community members were connected. Although greeting with a kiss reflects the time in which Paul wrote, the greeting he has in mind also clearly bears the stamp of Paul himself. In the greeting with a holy kiss early Christians communicated that they were part of a religious family of saints, in which neither social status nor place of residence were important for the community which they formed together.

CURRICULUM VITAE

Rianne Voogd werd geboren op 9 maart 1985 te Rasquert. Zij volgde het voortgezet onderwijs aan de Christelijke Scholengemeenschap in Balk en het Bogerman in Sneek, waar zij in 2003 het gymnasium-diploma behaalde. Vanaf 2003 studeerde zij Klassieke Theologie aan de Theologische Universiteit Kampen (ThUK), waar zij in 2006 deze bachelorstudie afrondde. Vanaf 2006 vervolgde zij haar studie met de master Predikantschap aan de ThUK, die in 2007 opging in de Protestantse Theologische Universiteit (PThU). Als hoofdvak koos zij Nieuwe Testament. In 2009 werd deze studie afgerond.

Vanaf 2010 werkte ze als onderzoekster van de PThU aan een pilotstudy, waarna ze na een half jaar dit onderzoek vervolgde als assistent in opleiding.

Vanaf oktober 2016 werkt zij als predikant in algemene dienst van de Protestantse Kerk Nederland ten dienste van de Protestantse Gemeente Lollum-Waaksens.

REGISTER VAN NAMEN

Aageson J.W.	206, 207, 236, 269
Aasgaard R.	11, 97-100, 269
Achtemeier P.J.	65, 269
Adam A.K.M.	5, 271
Alikin V.A.	22, 269
Allen J.P.	180, 184, 269
Allmen von D.	98, 269
Amad G.	22, 269
Andersen F.I.	113, 269
Anderson H.	109, 269
Anderson P.N.	160, 161, 194, 269
Arnold B.T.	181, 269
Arzt-Grabner P.	15, 55, 269
Ashton J.	160, 269
Assmann J.	184, 269
Attridge H.W.	59, 233, 269
Bächtold-Stäubli H.	190, 276
Bahr G.J.	47, 269
Barclay J.M.G.	72-74, 204, 269, 270
Barrett C.K.	64, 270
Batiffol P.	119, 270
Bauer T.J.	48, 51, 56-58, 198-200, 203, 204, 270
Baumgarten A.I.	180, 278
Beasley-Murray G.	162, 165, 172, 270
Bechmann U.	168, 270
Becking B.	18, 279
Behan McCullagh C.	3, 4, 253, 270
Bell C.	39, 141, 270
Benko S.	31-32, 34, 43, 151-152, 154-156, 193, 228, 270
Bennema C.	168, 270
Berger K.	65, 83, 270, 286
Berlejung A.	68, 270
Best O.	22, 270
Betz H.D.	22, 276
Bickmann J.	102, 270
Bieringer R.	15, 76, 163, 192, 270, 280, 283

Binder G.	66, 125, 130, 131, 189, 237, 270
Blasi A.J.	206, 207, 219, 236, 270, 294
Blue A.	130, 270
Boer de E.A.	234, 270
Bohlen M.	81, 271
Bornkamm G.	94, 272
Boudewijnse B.	142, 143, 271
Bovon F.	91, 112, 220, 271
Bradshaw P.F.	85, 86, 271
Bremmer J.	44, 274
Breytenbach C.	49, 271, 286
Brock A.G.	163, 271
Broek van den R.	233, 271
Brown R.E.	159, 160, 166, 167, 171, 194, 271, 293
Browning D.S.	22, 276
Bruce F.F.	8, 10, 14, 271
Brueggemann W.	182, 183, 271
Buchanan C.	22, 271
Buch-Hansen G.	166, 171, 172, 271
Bullard R.A.	109, 271
Burchard C.	113-116, 119, 156, 157, 263, 271
Burke T.J.	87, 97, 99, 101, 103, 104, 271
Burnett F.W.	5, 271
Cabrol F.	22, 34, 272
Callahan A.D.	203, 272
Cancik H.	66, 270, 286
Carré Y.	154, 155, 272
Charlesworth J.H.	109-110, 112-113, 191, 269, 271-272, 277, 282
Cohen D.J.	66, 238, 276
Conybeare F.C.	29, 272
Conzelmann H.	13, 14, 198, 200, 203, 220, 272
Costa T.	67, 87, 88, 272
Crawley A.E.	22, 272
Crüsemann F.	80, 273
Culpepper R.A.	168, 272
Davies G.	240, 272
DeConick A.D.	157, 272
Delobel J.	9, 13, 15, 199, 270, 275, 278, 286

DeMaris R.E. 131, 143, 144, 272, 280, 284
 Dibelius M. 93, 94, 95, 272
 Dion P.E. 52, 272
 Dodd C.H. 167, 272
 Doering L. 49, 51, 272
 Doty W.G. 49, 51, 272
 Dölger F.J. 22, 272
 Dunn J.D.G. 16, 17, 51, 63, 73, 105, 198, 200, 201, 203, 273

 Ebel E. 140, 141, 273
 Ehrman B.D. 5, 153, 212, 218, 221, 264, 266, 273
 Emerton J.A. 240, 273
 Ellington J. 22, 273
 Elliott J.K. 217, 227, 273
 Erbele-Küster D. 80, 81, 273
 Evans C.A. 96, 273
 Exler F.X.J. 55, 66, 68, 273

 Fatum L. 11, 273
 Fee G.D. 201, 273
 Ferguson E. 5, 133, 187, 273
 Fishbane M. 95, 273
 Fitzgerald J.T. 127, 273
 Fitzmyer J.A. 16, 17, 105, 205, 219, 220, 273
 Freedman D. 33, 277
 Frey J. 234, 270
 Freyne S. 229, 280
 Frijhoff W. 44, 274

 Gaffron H.-G. 228, 274
 Gamble H.J. 19, 61, 62, 63, 81, 201, 274
 Gasilee S. 187, 190, 274
 Gates Brown T. 172, 274
 Gerber C. 87, 89, 97, 100-106, 274
 Gnilka J. 201, 274
 Goody J. 142, 274
 Gracia J.J.E. 3, 274
 Griezer H. 22, 275
 Grimes R. 143, 144, 145, 257, 274, 292
 Gruber M.I. 68, 107, 108, 274

Grundeken M.R.C.	222, 223, 274
Hamilton V.P.	181, 274
Harding M.	207, 208, 210, 211, 212, 236, 274
Harland P.A.	120, 121, 122, 123, 128, 274
Harrison J.R.	137, 138, 274
Harst S.	22, 184, 186, 189, 242, 245, 246, 275
Harvey K.	44, 275
Hatina T.R.	168, 275
Hatton H.A.	109, 271
Hauff von A.M.	18, 279
Hawley R.	54, 125, 129, 130, 134, 189, 275
Hawthorne G.F.	201, 275
Hägerland T.	169, 275
Hedrick C.W.	234, 275
Heid S.	22, 275
Hellerman J.H.	59, 97, 275
Herzer J.	65, 215, 216, 275
Heyer den C.J.	198, 275
Hezser C.	117, 187, 275
Hilhorst A.	216, 218, 234, 263, 275
Hillyer N.	216, 275
Hoegen-Rohls C.	102, 275
Hoek van den A.	176, 275
Hofmann K-M.	12, 22-26, 41, 94, 212, 275
Hollander H.	13, 111, 275
Holtz T.	9, 12, 13, 72, 73, 276
Hornsby T.J.	91, 276
Hout van den M.P.J.	53, 276
Houtman C.	181, 240, 276
Houwelingen van P.H.R.	212, 276
Hug A.	136, 276
Humphrey E.M.	113, 114, 119, 276
Hurtado L.W.	159, 160, 276
Imschoot van P.	182, 276
Isenberg W.W.	157, 276
Jack C.	66, 238-241, 250, 252, 276, 295
Jagersma H.	81, 276

Jaques M.	22, 276
Jensen A.	235, 276
Jewett R.	16, 42, 61-63, 77, 88, 105, 276
Johnson M.E.	85, 86, 271
Jonge de H.J.	9, 13, 15, 199, 275, 278
Jonge de M.	111, 275
Joüon, P. S.J.	240, 276
Judge E.A.	138, 276
Kalantzis G.	7, 276
Karle B.	190, 276
Kasser R.	234, 277
Käsemann E.	42, 277
Kee H.C.	110-112, 277
Keel O.	182, 183, 185, 277
King K.L.	231, 232, 249, 250, 277
Klassen W.	32-35, 41-42, 78, 95, 125, 138, 145, 277
Klauck H.J.	8, 14, 42, 49, 61, 234, 249, 277
Klauser T.	27, 49, 285, 287
Klinghardt M.	26, 69, 277
Kooten van G.	174, 277
Korpel M.C.A.	18, 182, 277, 279
Koskenniemi H.	56, 68-70, 277
Kosman A.	179, 180, 277
Kreider E.	22, 278
Kremendahl D.	27, 278
Kremer J.	112, 220, 271, 278
Kritzer R.E.	55, 269
Kroll W.	125, 134, 137, 189, 278
Labahn M.	174, 277
Lambrecht J.	220, 278
Lampe P.	18, 203, 278
Land C.D.	138, 278
Lattke M.	190, 191, 278
Leclercq H.	22, 272
Lehtipuu O.	174, 277
Levine A.J.	91, 92, 276, 282
Levison J.R.	169, 170, 171, 173, 178, 278
Lietaert Peerbolte B.J.	9, 10, 278

Lindemann A.	13-14, 198, 200, 203, 208, 212-215, 220, 272, 278
Louy S.D.	85, 278
Lowe B.A.	138, 278
Lowrie W.	22, 34, 278
Löw I.	22, 95, 157, 278
Luijendijk A.M.	55, 278
Lührmann D.	234, 249, 279
Luttikhuizen G.P.	157, 176, 230-231, 234-235, 263, 275
MacDonald M. Y.	145, 279
MacRae G.W.	233, 234, 248, 269, 279
Malherbe A.J.	9, 10, 87, 103, 104, 279
Manson T.W.	16, 279
Marguerat D.	220, 278, 282
Marjanen A.	231, 279
Meeks W.A.	34, 35, 121, 122, 279
Meggitt J.J.	138, 139, 279, 284
Meiser M.	94, 96, 279
Merkt A.	22, 275
Meissner B.	68, 279
Merz A.	18, 89, 138, 279, 284
Michaels J., R.	65, 279
Michel H.-J.	220, 280
Misset-v.d Weg M.W.	235, 280
Mohri E.	192, 280
Moloney F.J.	160, 271
Moo D.	18, 63, 64, 280
Moor de J.C.	182, 277
Moore S.F.	142, 274
Moxnes H.	11, 273
Mulder H.	92, 280
Mullins T.Y.	60-64, 280
Müller M.	70, 280
Müller P.G.	12, 280
Muraoka T.	240, 276
Myerhoff B.G.	142, 274
Naiden F.S.	247, 280
Neufeld D.	131, 280, 284

Nguyen V.H.T.	133, 280
Niang A.C.	127, 273
Nicklas T.	203, 204, 280
Nyrop C.	22, 280
Oakes P.	131, 137, 280
Orr W.F.	9, 14, 280
Os van B.	230, 280
Osiek C.	127, 221, 222, 223, 273, 280
Økland J.	229, 280
Pagels E.	229, 233, 269, 281
Papathomas A.	55, 269
Pardee D.	52, 281
Parsons M.	66, 238, 276
Penn M.P.	6, 7, 22, 38-43, 52, 53, 65, 87, 88, 96, 116-120, 123-125, 141, 147, 155, 156, 186, 189, 222, 225, 228, 276, 281, 287
Perella N.J.	28, 29, 32, 154, 281
Pervo R.I.	112, 220, 246, 281
Petersen S.	231, 232, 281
Pharr M.B.	125, 281
Phillips L. Edward	7, 35-37, 52, 53, 85, 86, 94, 95, 125, 141, 152-154, 158, 179, 193, 196, 222, 248, 271, 281
Porter S.E.	20, 138, 203, 207, 217, 220, 274, 278, 280, 282, 285, 286
Prast F.	112, 282
Procksch O.	80, 282
Ramsey Michaels J.	160, 165, 166, 172, 282
Reid B.E.	91, 282
Reim G.	165, 282
Richards E. Randolph	47, 48, 282
Robinson J.M.	157, 233, 234, 269, 275, 276, 279, 283
Roh T.	89, 90, 106, 282
Roodenburg H.	44, 274
Roukema R.	159, 282
Runia D.T.	174, 282
Sanders E.P.	112, 282

Sandmel S.	179, 282
Sandnes K.O.	106, 282
Schaller B.	59, 282
Salzmann J.C.	22, 282
Schäfer K.	11, 97, 99, 101, 282
Schenke H-M.	157, 177, 282
Schimmel A.	22, 283
Schlichting R.	184, 283
Schnabel E.J.	84, 283
Schnackenburg R.	164-166, 283
Schneemelcher W.	218, 235, 283
Schneider H.	66, 270, 286
Schnider F.	50, 197, 283
Schoedel W.R.	218, 233, 234, 283
Schönweiss H.	66, 283
Schrage W.	9, 20, 74, 75, 81, 83, 84, 283
Schroer S.	6, 182, 183, 185, 253, 277, 283
Schröter J.	234, 248, 270
Schüssler Fiorenza E.	11, 250, 277, 283
Schweizer E.	210, 283
Scott J.M.	9, 15, 283
Seim T.K.	163, 283
Selms van A.	177, 181, 182, 185, 283
Silva M.	239, 284
Simon M.	94, 284
Sittl C.	129, 241, 242, 247, 248, 284
Skolnik F.	179, 284
Soards M.L.	13, 14, 284
Speksnijder S.	134, 246, 247, 284
Spicq C.	55, 284
Staal F.	142, 284
Stählin G.	9, 29-31, 41, 55, 156, 157, 284
Standhartinger A.	22, 276
Stegemann E.W.	138, 140, 284
Stegemann W.	138, 140, 284
Stenger W.	50, 197, 283
Stewart E.C.	131, 284
Stirewalt Jr., M.L.	49, 50, 284
Stowers S.K.	51, 56, 70, 284
Strack H.	94, 95, 284

Strecker C.	143-145, 257, 284, 292
Taatz I.	49, 284
Theissen G.	89, 138, 139, 279, 284
Thomassen E.	229, 230, 285
Thompson M.M.	162, 165, 285
Thraede K.	26-28, 33, 41, 43, 45, 52, 53, 55, 56, 58, 60, 127, 155-157, 197, 251, 285
Thyen H.	165, 185
Tischendorf K. v.	154, 227, 262, 285
Tite P.L.	216-218, 285
Tobin T.H.	178, 285
Tomson P.J.	2, 285
Tönges E.	80, 81, 273
Trapp M.	51, 285
Trebilco P.	11, 80-82, 285
Treggiari S.	125, 204, 285
Trilling W.	212, 285
Trobisch D.	48, 285
Tuckett C.	249, 250, 285
Turner M. Lee	157, 230, 232, 285
Vahrenhorst M.	81, 286
Vanhoozer K.J.	3, 274
Verheyden J.	168, 272
Verhoef E.	12, 201, 286
Vervenne M.	81, 276
Voogd R.	286
Vos J.	198, 199, 286
Vouga F.	65, 286
Wagenaar J.A.	18, 279
Walther J.A.	9, 14, 280
Watt van der J.G.	88, 286
Weima J.A.D.	8, 19, 20, 45, 61-64, 70, 71, 196, 202, 236, 254, 270, 286, 291
Weiß W.	80-82, 286
Welles C.B.	50, 286
Wenham G.J.	165, 286
Westermann C.	181, 182, 286

White J.L.	52, 57, 60, 70, 208-210, 254, 286
Wieshöfer J.	66, 67, 242, 250, 286
Wifall W.	181, 182, 286
Wilckens U.	18, 287
Wilcox M.	220, 287
Wilhelm K.	22, 95, 278
Winter B.W.	174, 287
Winter F.	55, 269
Winter S.C.	203, 287
Wolde van E.	229, 280
Wolfson H.A.	174, 176, 177, 179, 287
Wolter M.	76, 77, 204, 287
Woude van der A.S.	181, 276
Wright Knust, J.	7, 287
Wünsche A.	22, 95, 287
Wurst G.	234, 277
Zandee J.	184, 287
Zilliacus H.	49, 287