

De Spiritualisatie van de Cultus in Paulus' brieven en in de Schriften van de Dode Zee

door

Monseigneur Prof. J. COPPENS

De nieuwtestamentische spiritualisatie van de cultus, m.a.w. de wijze waarop de auteurs van het Nieuwe Testament geleidelijk de idee van een vergeestelijkte eredienst hebben opgevat, ontwikkeld, ingevoerd, in tegenstelling met de uiterlijke, cultuele praktijken van het Jodendom, die ze hadden afgewezen, is een ingewikkeld vraagstuk waarover menig auteur zich heeft gebogen¹. Het verdient inderdaad ten volle de belangstelling van historici en filologen. Wij menen derhalve onze tijd niet te verliezen door onze aandacht aan het probleem te wijden, probleem dat, ten gevolge van de ontdekking van de handschriften te Qumrân en elders in de woestijn van Judea, een nieuwe actualiteit verworven heeft².

In deze studie kunnen wij het vraagstuk niet in zijn gehele omvang onderzoeken. Wij beperken ons tot de Schriften van Sint-Paulus, meer bepaaldelijk tot de brieven van zijn eerste literaire periode en tot de zogenaamde gevangenschapsbrieven. Wij sluiten bovendien uit het onderzoek alle teksten uit die betrekking hebben op de eucharistie. Deze laatste perikopen zijn zo belangrijk en worden tevens zo gecontroleerd, dat ze een nieuwe en eigen studie kunnen opeisen³. Ons onderzoek gaat dus uitsluitend naar de teksten waar Paulus het heeft over de cultus in het algemeen.

(1) H. Wenschkewitz, *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe, Tempel, Priester, Opfer*, Leipzig, 1932. — M. Fraeyman, *La spiritualisation de l'idée du temple dans les Epîtres Pauliniennes*, ap. *Eph. Theol. Lov.*, 1947, t. XXIII, p. 378-412. — O. Betz, *Le ministère cultuel dans la Secte de Qumrân et dans le Christianisme primitif*, ap. *La Secte de Qumrân et les Origines du Christianisme (Recherches bibliques, IV)*, p. 163-202, Bruges-Paris, 1959. — Y.M. Congar, *Le mystère du temple*, ap. *Lectio divina*, XXII, Paris, 1958. (Dit werk lijdt vaak aan approximatieve exegese). — B. Reicke, *Some Reflexions on Worship in the New Testament*, ap. *New Testament Essays in Memory of Th. W. Manson*, p. 194-209, Manchester, 1959.

(2) Vgl. over de vondsten van Qumrân: *La Secte de Qumrân et les Origines du Christianisme*, ap. *Recherches bibliques*, t. IV, Paris, Bruges, 1959. — Een kort overzicht biedt J. Coppens, *De Boekrollen uit de Woestijn van Juda. Hun verbouding tot het wordende Christendom* (Overdruk uit *Dietsche Warande en Belfort*, 1960, nr. 2), ap. *An. Lov. Bibl. Orient.*, ser. III, nr. 16, Leuven, 1960.

(3) Vgl. dienaangaande W. Goossens, *Les origines de l'eucharistie, sacrement et sacrifice*, ap. *Univ. Cath. Lov. Diss. Fac. Theol.*, ser. II, t. XXII, Gembloux-Paris, 1931.

We zullen trachten de ideeën van de Apostel in hun nuances en ontwikkeling na te gaan, en ons afvragen of de onlangs ontdekte, oud-Joodse Schriften enig nieuw licht werpen op Paulus' gedachtingang.

Het vraagstuk, wij stipten het reeds aan, werd gedurende de laatste jaren herhaaldelijk behandeld. Benevens een waardevol proefschrift van H. Wenschkewitz⁴, kunnen wij verwijzen naar enkele belangrijke bijdragen van het *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*⁵ en naar een serie recente artikels die van verscheidene zijden hebben gepoogd aan het vraagstuk een oplossing te schenken⁶.

Naar drie punten zal in de studie van het aangesneden onderwerp onze belangstelling dienen te gaan, te weten precies naar die drie elementen welke de hoofdbestanddelen van de cultus uitmaken. Wij noemen: tempel, offer, priester. Wij zullen derhalve achtereenvolgens onderzoeken, of en in welke mate de Apostel van de heidenen elk van deze drie elementen spiritualiseert.

**

Aangaande de spiritualisatie van het tempelbegrip treffen wij de uitvoerigste inlichtingen aan. In de twee vroegste brieven van Paulus gericht tot de Thessalonicenzen^{6bis}, blijft de uitdrukking: δ ναὸς τοῦ Θεοῦ (*II Thess.*, II, 4) voorbehouden aan het huis des Heren te Jeruzalem. De spiritualisatie van het tempelbegrip wordt

(4) Zie hierboven, n. 1.

(5) J. Jeremias, *amnos, arèn, arnion*, ap. *Theol. Wört. N.T.*, t. I, p. 342-345. — H.W. Beyer, *diakoneò, diakonia, diakonos*, *ibid.*, t. II, p. 81-93. — K.H. Rengstorf, *doulos, douleuò*, *ibid.*, t. II, p. 264-283. — J. Behm, *ekcheò*, *ibid.*, t. II, p. 465-466. — H.W. Beyer, *eulogeò, eulogia*, *ibid.*, t. II, p. 751-763. — H. Greeven, *euchomai, proseuchè*, *ibid.*, t. II, p. 774-804. — A. Stumpff, *euòdia*, *ibid.*, t. II, p. 808-810. — K.L. Schmidt, *trèskeia*, *ibid.*, t. III, p. 155-158. — J. Behm, *thuò*, *ibid.*, t. III, p. 180-190. — G. Schrenk, *hieros*, *ibid.*, t. III, p. 221-283. — Fr. Büchsel, *biketèria*, *ibid.*, t. III, p. 297-298. — Fr. Büchsel, *Hilasmus*, *ibid.*, t. III, p. 300-324. — H. Strathmann, *latreuò*, *ibid.*, t. IV, p. 58-66; H. Strathmann - R. Meyer, *leitourgeò*, *ibid.*, t. IV, p. 221-238.

(6) O. Moe, *Das Priestertum Christi im Neuen Testament ausserhalb des Hebräerbriefes*, ap. *Theol. Lit. Zeit.*, 1947, t. LXXII, col. 335-338. — H.J.B. Higgins, *Priest and Messiah*, ap. *Vet. Test.*, 1953, t. III, p. 321-336. — K. Weiss, *Paulus Priester der Christlichen Kultgemeinde*, ap. *Theol. Lit. Zeit.*, 1954, t. LXXIX, col. 355-364. — L. Cerfaux, *Regale sacerdotium*, ap. *Recueil Lucien Cerfaux*, t. II, p. 283-315, Gembloux, 1954. — G. Friedrich, *Beobachtungen zur messianischen Hohenpriestererwartung in den Synoptikern*, ap. *Zeitschr. Theol. Kirche*, 1956, t. LIII, p. 265-311. — G. Gnllka, *Die Erwartung des messianischen Hohenpriesters in den Schriften von Qumrân und im Neuen Testament*, ap. *Revue de Qumrân*, nr. 7, 1960, p. 395-426.

(6 bis) Vgl. B. Rigaux, *Saint Paul. Les Epîtres aux Thessaloniens*, ap. *Etudes bibliques*, Parijs, 1956.

enigszins voorbereid wanneer Paulus in *I Thess.*, IV, 8, leert dat de Geest ons is gegeven of, in *II Thess.*, II, 13, dat onze geest, — aldus mag men wellicht vertalen ⁷, — geheiligd werd. De tempelidee zelve ondergaat nog geen verschuiving: hetgeen klopt met de algemene tendens en met de kleur van de brieven aan de Thessalonicenzen, die nog grotendeels bij de topieken van de vroegste christelijke predicatie aansluiten ⁸.

In de latere brieven van Paulus wordt het tempel-begrip op tweevoudige wijze gespiritualiseerd. De Apostel ontdekt vooreerst een geestelijke tempel in elke christen. Zulks is het inzicht dat doorbreekt in *I Cor.*, VI, 19. Dat Paulus hier de geestelijke tempel in de individuele christen, zelfs meer bepaaldelijk in het lichaam van elke gelovige, situeert, blijkt uit de kontekst, in het bijzonder uit VI, 18. Paulus scherpt zijn lezers in, dat ook het lichaam in de heiliging van de christen, door de Heilige Geest bewerkt, betrokken is. Om dit te bewijzen haalt hij drie redenen aan: 1. onze lichamen zijn lidmaten van Christus; 2. aldus zijn wij met Christus één geest geworden; 3. de Heilige Geest, de Geest van Christus, woont in onze lichamen als in zijn tempel ⁹.

Men lette erop dat Paulus de geestelijke tempel rechtstreeks in verband brengt met de Heilige Geest en dat hij de christenen als individu's op het oog heeft. Laatste vaststelling sluit niet in, dat wij het recht hebben het individueel aspect eenzijdig te beklemtonen. Zelfs in deze sterk op het individu gerichte tekst speelt de gemeenheidsgedachte mee: de christenen zijn immers lidmaten van Christus en worden onderling verbonden door het gemeenschappelijk bezit van dezelfde geest.

Het begrip van geestelijke tempel komt een tweede maal voor in *I Cor.*, III, 16-17. Het is opnieuw de Geest, thans genoemd de « Geest van God », die de tempel bewoont. Als nieuwe, bijkomende nuances stippen wij aan, vooreerst dat Paulus uitdrukkelijk van « tempel Gods » gewaagt en dat hij even uitdrukkelijk de heiligheid als eigenschap van de tempel aangeeft. Die heiligheid wordt sterk sacraal opgevat: het is wijding aan God, zodat wij Gods eigendom worden en God het recht verkrijgt ons te bestraffen, —

(7) De *Willibrord-vertaling* leest evenwel: « door de heiliging van de Geest ». Vgl. *Het Nieuwe Testament van onze Heer Jesus Christus*, Oegstgeest, 1961.

(8) B. Rigaux, *Vocabulaire chrétien antérieur à la Première Epître aux Thessaloniens*, ap. *Sacra Pagina*, t. II, p. 380-389, Gembloux-Paris, 1959.

(9) Over het begrip « geest » bij Sint-Paulus vgl. de recente monografie van I. Hermann, *Kyrios und Pneuma*, ap. *Studien zum Alten und Neuen Testament*, München, 1961. Vgl. over de inwoning van de Heilige Geest ook *Rom.*, VIII, 11; *2 Tim.*, I, 14, twee passages waar het tempelbegrip niet uitdrukkelijk wordt vermeld.

letterlijk « te verderven »¹⁰, — indien wij de tempel onteren.

De vraag dient gesteld, of Paulus in deze tweede tekst bij het individueel aspect blijft stilstaan. E.B. Allo zoekt dienaangaande een middenweg te bewandelen. « Le temple, aldus zijn besluit, peut bien être d'abord la communauté prise dans son ensemble, et cela cadre avec les versets précédents et le suivant ; mais le sens personnel n'est pas exclu pour autant »¹¹. Inderdaad in de kontekst heeft Paulus vooral de gemeente op het oog. Doch het feit dat hij in vv. 16 en 17 de gelovigen in het meervoud toespreekt, laat ons niet toe uit te maken welk perspectief, het individuele of het collectieve, domineert.

In een derde tekst, *II Cor.*, VI, 16-17, heeft het collectieve uitzicht beslist de bovenhand. Hier wordt een gemeente, die van de gelovigen, tegenover een andere, die van Belial, opgesteld (v. 14 en v. 17). Hier worden de christenen als een volk beschouwd (v. 16) en het is te midden van dit volk dat God komt wonen (v. 16b). Merken wij echter op dat Paulus' voorstelling die van de aangehaalde oudtestamentische teksten voorbijstreeft¹², en dat in VII, 1, het individuele aspect opnieuw doorbreekt. Vermelden wij ten slotte dat de door Paulus ingeroepen schriftuurteksten ook door *Jub.*, I, 17, — een apocrief schrift dat thans meer en meer wordt beschouwd als afkomstig van de apokalyptisch-piëtistische stromingen waartoe eveneens de sekte van Qumrân behoort, — wordt aangewend om het tempelbegrip te spiritualiseren¹³.

In een vierde tekst, *Eph.*, II, 18-22, komt het gespiritualiseerde en collectief opgevatte tempelbegrip tot volle uiting. In deze plaats wordt benevens *naos* ook de term *katoikètèrion* gebruikt, een woord dat in de vertaling van de LXX opduikt om Gods heiligdom aan te duiden, doch dat in het Nieuwe Testament zeldzaam is (*Eph.*, II, 22 ; *Act.*, XVIII, 2). Heel en al in de lijn van de vroegere Paulinische lering wordt de geestelijke tempel heilig genoemd (v. 21), en wordt zijn heiligheid en groei tegelijk toegeschreven aan Christus (v. 21) en aan de Geest (v. 22), die hier niet nader wordt gequalificeerd.

Dat velerlei ideeën zich opdringen en als het ware zich door-kruisen is ook niet vreemd aan de Paulinische denk- en schrijf-

(10) Paulus gebruikt het werkwoord *phtheirô*, waarvoor zowel J.M.S. Baljon, *Grieksch-theologisch Woordenboek*, Utrecht, 1899, als A.H.G.P. van den Es, *Grieksch Woordenboek*, Groningen, 1896 « te gronde richten » aangeven : term verkozen door de *Willibrord-vertaling*, i.h.l.

(11) E.B. Allo, *Saint Paul. Première Epître aux Corinthiens*, ap. *Etudes bibliques*, Paris, 1956, p. 63.

(12) Vgl. *Exod.*, XXXIX, 45 ; *Lev.*, XXVI, 12.

(13) Vgl. P. Riessler, *Alijüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Augsburg, 1928, p. 541.

wijze. Enerzijds wordt van de christenen gezegd, dat zij het huis van God vormen (v. 21-22), anderzijds blijken ze als huisgenoten in een reeds bestaande woning te worden binnengeleid (v. 19). Enerzijds worden ze als zovele stenen naar de sluitsteen toe die Christus is, opgemetseld, anderzijds groeien ze als het ware in die éne sluitsteen tot een geestelijke tempel.

Misschien doen wij best het spatiaal karakter van het beeld door de schrijver hier aangewend niet te urgeren en de betekenis van het voorzetsel *ἐν* niet te verharderen¹⁴. En wat de tegenstelling: huis-worden en reeds-huisgenoot-zijn betreft, kan men bedenken dat gezinspeeld wordt op een aansluiten bij de Jood-christenen die reeds vóór hun bekering er konden groot op gaan Gods volk te zijn en Gods huis.

Een andere verklaring is evenwel mogelijk. Het is inderdaad niet uitgesloten dat v. 19 zinspeelt op het hemelse huis van God. Hieromtrent zou zelfs geen twijfel bestaan indien wij met zekerheid konden aantonen dat de « heiligen » van v. 19 met de engelen, de ware en eerste huisgenoten Gods, te vereenzelvigen zijn. Het begrip « heiligen » kan in het Oude en ook in het Nieuwe Testament de hemelingen betekenen¹⁵. In *Eph.*, IV, 12, duidt het woord de christenen in het algemeen aan. Hierin ligt wellicht een aanwijzing om in *Eph.*, II, 19, de « heiligen » niet met de Jood-christenen, zoals meermaals wordt ondersteld, doch eerder met de engelen te identificeren. Indien men deze hypothese aanvaardt, zinspeelt *Eph.*, II, 19, op de hemelse tempel, het hemelse Jeruzalem, dat voortaan de plaats inneemt van de aardse, Israëlitische *politeia* (*Eph.*, II, 12).

In het licht van ons onderzoek kunnen wij in de Paulinische gedachtengang betreffende het tempelbegrip drie fasen onderscheiden, die overeenstemmen met drie perioden waarop wij elders de aandacht hebben gevestigd¹⁶. In een eerste stadium, toen Paulus nog hoofdzakelijk de leer en de terminologie van de oudste christelijke predicatie herneemt¹⁷, blijft de term *naos* aan de tempel te Jeruzalem voorbehouden. In een tweede fase, die wij als de christologisch-mystieke kunnen bestempelen, wordt het tempelbegrip gspiritualiseerd: in en door de mystieke vereniging met Christus en met de H. Geest, wordt de christelijke gemeenschap,

(14) De Willibrord-vertaling tekent terecht aan dat Paulus de nieuwe christelijke gemeenschap achtereenvolgens vergelijkt met het gemenebest van Gods volk, zijn « familie », met zijn tempel en ook met een lichaam. Ze maakt niet uit wie die « familie » is, tenzij de vertaler ze identificeert met « het gemenebest van Gods volk ».

(15) Vgl. L. Dequeker, *Daniël VII et les Saints du Très-Haut*, ap. *Eph. Theol. Lov.*, 1960, t. XXXVI, p. 353-392.

(16) J. Coppens, *L'état présent des études pauliennes*, ap. *Eph. Theol. Lov.*, 1956, t. XXXII, p. 363-372.

(17) Zie hierboven n. 6.

en zelfs elke christen afzonderlijk beschouwd, een tempel Gods. In de derde fase waarin apokalyptische thema's een grotere rol spelen, wordt alleen het collectieve aspect beklemtoond en daagt waarschijnlijk aan de horizon op de voorstelling van een hemels huis Gods, van een hemelse tempel, waarin de engelen fungeren, voorstelling die ons uit de apokalyptiek genoegzaam is bekend¹⁸.



Wij hebben tot nu toe vastgesteld dat de Paulinische Schriften het tempelbegrip spiritualiseren en dat dit gespiritualiseerde begrip vooral een tweevoudige gestalte heeft aangenomen. Laten wij thans onderzoeken hoe bij Paulus ook een dubbel gespiritualiseerd begrip van het offer naar voren treedt.

Een eerste gespiritualiseerd offer blijkt een voorrecht te zijn van de apostel, van de apostolische arbeid. Voor Paulus vormen de vruchten van zijn apostolaat: de bekeerlingen en hun geloof, een geestelijk offer dat hij het recht heeft aan God op te dragen. Paulus formuleert deze lering uitdrukkelijk in *Rom.*, XV, 16¹⁹. Dat de apostel hier formeel aan een offer denkt, volgt uit de termen *leitourgós* en *leitourgeîn* (v. 16), die beide sacrale betekenis bezitten²⁰, en uit de uitdrukking *προσφορά τῶν ἔθνων* (v. 16), waarin de term *ἔθνων* best als *genitivus appositionis* wordt verklaard.

Paulus komt op dezelfde gedachte terug in *Phil.*, II, 17, waar *θυσία* en opnieuw *leitourgía* voorkomen. Uit de kontekst blijkt genoegzaam dat de handelende personen niet de Philippenzen zijn doch Paulus²¹. Beide termen: *θυσία* en *leitourgía* zullen wij als *nomina actionis* begrijpen en *πιστέως* als *genitivus obiectivus* interpreteren. Het geloof dat Paulus bij de Philippenzen heeft opgewekt, is het offer dat hij aan God kan en mag opdragen.

Tot het apostolisch offer rekent Paulus ook de inzet van zijn eigen leven. Hierheen verwijst hij in *Phil.*, II, 17. Misschien duikt dezelfde voorstelling op in *Phil.*, II, 30, waar Paulus de lof maakt van zijn medewerker Epaphroditus.

Zeer gevat, op enkele nuances na, verklaart Bengel *Phil.*, II, 17: « Philipenses, ut reliquae gentes ad fidem conversae, erant obla-

(18) Vgl. H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, Tübingen, 1951. — M. Ziegler, *Engel und Dämon im Lichte der Bibel*, Zürich, 1957.

(19) K. Weiss, *art. cit.*, col. 358.

(20) K. Weiss (*art. cit.*) erkent het volmondig. — Over *leitourgos* en *hierourgein*, vgl. *Theol. Wört. Neuen Testam.*, t. IV, p. 221-238 en t. III, p. 221-283. Vgl. hierboven, n. 5.

(21) Zulks wordt door K. Weiss (*art. cit.*) erkend.

tio, Paulus minister (*Rom.*, XV, 16). Et quemadmodum ad holocausta solebat vinum libari ac fundi ad basin altaris, sic Paulus sanguinem suum fundi gaudet. Sacrificii complementum utrisque futurum erat laetabilile »²².

Naar aanleiding van deze tekst kan men de vraag stellen, of Paulus de vruchten van zijn apostolaat slechts in functie van zijn eigen, persoonlijk, in zijn arbeid besloten sacrificie, als een offer bestempelt. Wij menen hierop negatief te moeten antwoorden. De bekeerlingen zijn als dusdanig een offer voor God. Te dien titel worden ze in *II Thess.*, II, 13²³, *Rom.*, XVI, 5, *I Cor.*, XVI, 57, als ἀπαρχή bestempeld.

In *Phil.*, IV, 18, worden de giften van de gelovigen ook als een « welriekende geur, een aangename slachtofferande (θυσία), God welgevallig » genoemd en geroemd. Indien men aanvaardt dat ze die eigenschap slechts verkrijgen in- en voor zoverre ze worden opgenomen in Paulus' apostolisch werk²⁴, hoort ook deze vierde en laatste tekst tot de eerste spirituele offer-voorstelling die wij in het *Corpus paulinum* ontmoeten.

Het tweede geestelijke offer kan door elk christen aan God worden geschonken. Paulus wijdt hierover uit in *Rom.*, XII, 1 : « Bij de erbarming Gods vermaan ik u, Broeders, uw lichamen aan te bieden als een levendige, heilige, God welgevallige slachtofferande. Deze zij uw redelijke eredienst. » Wat Paulus precies bedoelt door het « aanbieden van het lichaam », wordt door de exegeten niet eenstemmig uitgelegd. Dat σώμα hier « les bonnes actions », « les actions morales extérieures » zou betekenen²⁵, is onwaarschijnlijk. Evenmin is er sprake van een doden van het lichaam, want de apostel steunt erop dat de slachtofferande levende is (v. 1). Het gaat hier, in aansluiting bij wat wij elders lezen, om de heiliging van het lichaam, om het beteugelen van wat Paulus het « vlees » heet²⁶.

(22) J.A. Bengel, *Gnomon Novi Testamenti editio octava, opera P. Steudel*, Stuttgart, 1887, p. 786.

(23) Ten minste volgens B, F, G gr, P. al. Ambr. vg. sy h. H.J. Vogels (*Novum Testamentum graece*, Düsseldorf, 1920) aanvaardt de lezing niet.

(24) K. Weiss (*art. cit.*) blijkt tot die zienswijze over te hellen.

(25) M.-J. Lagrange, *Saint Paul. Epître aux Romains*, ap. *Etudes bibliques*, Paris, 1916, p. 293.

(26) In *Bijbelse Vroomheid* (Utrecht, 1954, p. 159) omschrijft W.K. Grossouw het vlees als de gehele mens « voorzover hij zichzelf onttrekt aan de goddelijke genade ». Misschien overdrijft hier lichtjes de auteur in zijn reactie tegen puriteinse opvattingen. Het « vlees » kan inderdaad de mens als geheel aanduiden, maar er valt toch wel nadruk op het vleselijk element : cfr *Rom.*, VIII, 1-13 ; *Gal.*, V. 13-26 ; *Col.*, III, 5.

In de vertaling van *Rom.*, VI, 6, substitueert W.K. Grossouw, overeenkomstig een meermaals aangewend targum-procédé, aan « lichaam van de zonde » de perifrasede « bestaan in de zonde ».

Het aldus omschreven offer noemt Paulus een λογική λατρεία moeilijk te vertalen, fel omstreden woordkoppeling. Men schommelt in het Nederlands tussen «redelijk»²⁷ en «geestelijk»^{27bis}. Een vergelijking met *I Petr.*, II, 2, maakt het probleem nog ingewikkelder²⁸. Parallellen uit het hellenisme geven evenmin een oplossing²⁹. Wendt Paulus wellicht een slogan-uitdrukking aan, en zoekt hij zijn lezers te bedenken, dat het gevraagde geestelijk offer ten volle het onder hen opgang makende ideaal van de λογική λατρεία vervult? Welk was dit ideaal? Lagrange en Osty vertalen: «C'est là le culte que demande de vous la raison»³⁰. Niet allen zullen voorzeker met deze vertaling vrede nemen³¹.

Een laatste tekst, *Eph.*, V, 1-2, kan onze documentatie verrijken hoewel hij rechtstreeks slechts op Christus betrekking heeft. De hagiograaf verzoekt zijn lezers de liefde, de ἀγάπη³², te beoefenen, en hierin Christus na te volgen die zich zelf als een gave en een slachtofferande overgeleverd heeft (cfr *Hebr.*, X, 14, 18). Het gaat hier om een nieuw uitzicht van het christelijk leven dat aansluit bij de offerdaad van Christus (cfr *Hebr.*, X, 10, 14, 18) en bij de apostolische offerliefde die wij reeds bij Paulus en Epaphroditus ontmoet hebben.

(27) Vgl. Statenvertaling, Lutherse en Leidse vertaling, Petrus Canisius, Nieuwe vertaling, Van Tichelen, Poukens, en, onder de Franse auteurs, Osty, Lagrange. De laatste parafraseert: «c'est le culte que demande de vous la raison».

(27bis) Brouwers, Bible de Jérusalem, Willibrord-vertaling. Vgl. *Het Nieuwe Testament in zes Nederlandse vertalingen*, Amsterdam, 1950.

(28) Hetzelfde adjectief *logikos* wordt in *I Petr.*, II, 2 vertaald «geestelijk» (Petrus Canisius, Poukens, Willibrord-vertaling), «redelijk» (Staten - Lutherse-Leidse vertaling), «van het woord» (Brouwers en Nieuwe vertaling).

(29) M.J. Lagrange (*op. cit.*, p. 293) verwijst naar *Philo, De specialibus legibus*, I, 277, ed. F.H. Colson, t. VII, p. 260-261, London, 1950; ed. Mangey, t. II, 254: τὸ καταράτατον τοῦ θύοντος πνεῦμα λογικόν Cfr *De plantatione*, 126, ed. F.H. Colson, t. III, p. 276-277, London, 1954, Philo's lof over het lofgebed: τὸν ἐπαινέτην αὐτῶν λόγον; — naar Hermes Trismegistos: *Poimandres*, I, 31, éd. A.D. Nock - A.J. Festugière, *Corpus Hermeticum*, t. I, p. 19. Paris, 1945; *Asclepius*, 41, *ibid.*, t. II, p. 352. Paris, 1945; — Epictetus, I, XVI, 20.

A.D. Nock - A.J. Festugière verwijzen bovendien naar *Test. Levi*, III, 6; Porphyrios, *De abst.*, II, 45; *Corp. Hermet.*, XIII, 18, 20; Apollonios van Tyana, *De Sacrificiis*, ap. Eusebios, *Praep. evang.*, IV, 13.

Feitelijk verschilt meermaals de inhoud van de z.g. *logikè latreia*: in *Test. Levi* gaat het om reukwerk; het *Corpus Hermeticum* sluit het wierookoffer uit en eist alleen gebed, bij voorkeur stil gebed, of zinspeelt op het lofgebed dat de Logos in zijn gelovigen voltrekt; bij Epictetus gaat het om het lofgebed. Bij Paulus blijkt het lofgebed niet bedoeld. Cfr G. Kittel, *Logikos*, ap. *Theol. Wört. Neuen Test.*, t. IV, p. 145-147.

(30) M.J. Lagrange, *op. cit.*, p. 294. — E. Osty, *Le Nouveau Testament*. Traduction nouvelle, Paris, 1949. — *Le Nouveau Testament traduit en français sous la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem* (Paris, 1958), leest: «C'est là le culte spirituel que vous avez à rendre.»

(31) The New English Bible. New Testament (Oxford, 1961) vertaalt *I Petr.*, II, 2: «you must crave for new milk (spiritual milk, mean.)».

(32) Over *Agapè* vgl. de lijvige boekdelen van C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament*, 3 dln, ap. *Etudes bibliques*, Paris, 1958-1959.

Stellen wij bij wijze van besluit vast dat de spiritualisatie van het offer zich nog niet in de eerste brieven van Paulus voltrokken heeft. Ze werd gerealiseerd in de grote schriften van Paulus' tweede literaire periode. Ook in de derde periode hebben wij het gespiritualiseerde offerbegrip, enigszins gewijzigd, aangetroffen. Hier had evenwel de evolutie vollediger dienen te zijn om, zoals wij het konden doen inzake het tempelbegrip, een derde fase te onderscheiden. Die derde fase komt slechts later tot uiting, nl. in de Brief aan de Hebreëen, XIII, 15-16, waar het lofgebed als offer wordt bestempeld en de hagiograaf zich dit lofgebed enigszins voorstelt als aan God gebracht in vereniging met de hemelingen³³.



Wij landen thans bij het derde element van de cultus aan : het priesterschap. Heeft Paulus ook dit begrip enigszins onder spirituele vorm overgenomen. Een zo algemeen en principieel geformuleerde tekst als *Phil.*, III, 3 : ἡμεῖς... οἱ πνεύματι Θεῷ λατρεύοντες geeft ons het recht zulks wel enigszins te vermoeden.

Inderdaad vat Paulus zijn werk van apostel, zijn apostolische predicatie, de verkondiging van het evangelie, als priesterwerk op. De termen λειτουργός (*Rom.*, XV, 16), λειτουργία (*Phil.*, II, 17), die Paulus' missionerende arbeid beschrijven, bezitten op aangehaalde plaatsen een sacrale, cultuele, priesterlijke betekenis. Het blijkt in *Rom.*, XV, 16, doordat ἱερουργεῖν hun beduiding bepaalt en doordat in *Phil.*, II, 17, λειτουργία en Θυσία in onderling verband voorkomen³⁴.

Het is opvallend dat Paulus de termen λειτουργός, λειτουργία ἱερουργεῖν, in sakrale betekenis nooit op de gelovigen toepast³⁵. Hier wendt hij λατρεύω aan (*Phil.*, III, 3), een werkwoord dat de Apostel ook voor zichzelf gebruikt wanneer hij van zijn jeugd-jaren spreekt (*II Tim.*, I, 3), of zijn houding tegenover God in het algemeen typeert (*Rom.*, I, 9).

Zelfs op die plaatsen waar Paulus de offers van de gelovigen vermeldt (*Rom.*, XII, 1), gebruikt hij slechts het zwakkere werkwoord παριστάνειν, παριστάναι, alsof hij erom bekommerd was niet aan de gelovigen een priesterlijk ambt toe te schrijven.

(33) *Hebr.*, XII, 22.

(34) De termen δουλεύω en διακονία, διάκονος komen ook enigszins in aanmerking, maar ze bezitten een wijdere, weinig formeel toegespitste betekenis.

(35) Vgl. *Rom.*, XIII, 6; XV, 16; *Phil.*, II, 25. — *Rom.*, XV, 27, maakt hierop een uitzondering uit, maar hier wordt het werkwoord *leitourgein* niet gebruikt in sacrale betekenis.

Het λατρεύειν van de gelovigen berust dus niet op priesterlijke macht. Het gaat uit van de geestelijke besnijdenis waaraan zij deelachtig zijn geworden³⁶; het vloeit voort uit het heilig-zijn dat Paulus hun uitdrukkelijk toekent³⁷. Wij hebben dus de indruk dat de roeping van de gelovigen vooral hierin bestaat, zich zelf als een vlekkeloos offer te heiligen en aan de apostel aan te bieden. Vervolgens komt aan deze laatste de taak toe die behaaglijke, welgevallige offerande aan God in zijn hoedanigheid van λειτουργός, door een priesterlijke handeling ἱεουργεῖν, aan God op te dragen.

Uit wat voorafgaat volgt dat Paulus het laatste cultueel begrip, het begrip « offer », het minst ontwikkeld heeft. *I Petr.*, II, 5-9 en de Apokalypsen zullen ter zake de Paulinische lering voorbijstreven.



Wij mogen deze beschouwingen over Paulus' lering niet afsluiten zonder met een niet-katholiek theoloog³⁸ erop te wijzen, dat men het spiritualisatieproces bij Paulus niet mag opvatten als een louter en uitsluitend streven naar pure inwendigheid. Paulus schakelt het uitwendige, het tastbare, niet uit. Wat hij nastreeft is het definitieve, het volmaakte, het reële, we zouden haast zeggen, het superreële, de vervulling van wat onder de bedeling van het Oude Testament werd voorafschaduwd en thans werkelijkheid is geworden. Het goddelijk kindschap, de glorie, het verbond, de wetgeving, de erediens, de beloften (*Rom.*, IX, 4), die eens de heerlijke voorrechten van Israël waren, zijn niet verzwonden. Ze zetten zich in het Nieuwe Verbond voort, doch onder nieuwere vormen, vervuld van de Geest (*Rom.*, I, 9). Dat wij de nieuwe werkelijkheid spiritueel mogen heten en de gang er naartoe een spiritualisatieproces, volgt hieruit, dat Paulus terecht de Geest³⁹ en de pneumatische Christus (*I Cor.*, VI, 17; XV, 45; *II Cor.*, VI, 17-18) als hoofdoorzaken ervan aangeeft. De apostel, zoekende naar een krachtige samenvatting van zijn lering, heet dan ook het apostolaat

(36) Over de besnijdenis als wijding tot de cultus, vgl. *Jub.*, XV, 26-27, en *Recueil Lucien Cerfaux*, t. II, p. 298.

(37) Talrijke teksten in *Col.*, *I Cor.*, en vooral in *Eph.* en *Rom.*

(38) K. Weiss, *art. cit.*, hierboven, n. 6.

(39) *I Thess.*, IV, 8; V, 19; *II Thess.*, II, 13; *Rom.*, II, 29; V, 5; VII, 6; VIII, 2, 4, 5, 6, 9, 10, 11, 14, 15, 23, 26, 27; IX, 1; XII, 11; XIV, 17; XV, 13, 16, 19, 30; *I Cor.*, II, 4, 10, 12, 13, 14; III, 16; VI, 11, 17; VII, 14; XII, 3, 7, 8, 9, 11, 13; XIV, 2; *II Cor.*, I, 22; III, 3, 6, 8; IV, 13; VI, 4, 6; XIII, 13; *Gal.*, III, 2, 3, 5, 14; IV, 6; V, 5, 16, 25; *Eph.*, I, 13, 14; II, 18, 22; III, 5, 16; IV, 3, 4, 23, 30; V, 18; VI, 18; *Phil.*, I, 19; III, 3; *Col.*, I, 8; *II Tim.*, I, 14; *Tit.*, III, 5.

een διακονία τοῦ πνεύματος (*II Cor.*, III, 6, 8) en stelt het evangelie als een ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος (*Gal.*, III, 17) voor.

Misschien kan het iemand verwonderen dat Paulus onder de rijke oudtestamentische teksten geen gebruik heeft gemaakt van *Exod.*, XIX, 6; *Deut.*, VII, 6 en *Is.*, LXII, 15, waarop later *I Petr.*, II, 9, zinspeelt. Wij moeten hierbij aantekenen dat een tekst als *Is.*, LXII, 15, wel enigszins overbodig was in schriften die zo overvloedig de heiligheid van het nieuwe Godsvolk beklemtonen. Het wegblijven van *Exod.*, XIX, 6, valt meer op. Misschien heeft Paulus deze tekst vooral eschatologisch begrepen. Naar zijn oordeel is het Koninkrijk Gods nog niet in zijn volle glans aangebroken (*I Cor.*, XV, 24-28). In *I Cor.*, IV, 8, drijft hij zelfs enigszins de spot met hen die denken zich reeds als heersers te kunnen aanstellen.



Nu wij Paulus' lering hebben leren kennen komt het erop aan te zoeken naar buitenbijbelse bronnen die hem eventueel hebben geïnspireerd. Steunende op de reeds geciteerde uitdrukking : λογική λατρεία, hebben verschillende geleerden naar de wijsgeren van het hellenistisch tijdvak verwezen, niet het minst naar de eminente woordvoerder van het gehelleniseerde Jodendom, Philo van Alexandrië. De meest sprekende parallelteksten werden door O. Casel, M. Fraeyman en O. Betz besproken en, naar het ons voorkomt, terecht als ontoereikend afgewezen⁴⁰. Het hellenistisch cultueel spiritualisatieproces loopt uit op een interioriseren van de eredienst waarvan de hoogste trap het stilzwijgen is⁴¹. Welnu deze tendens is Paulus vreemd. Bovendien wordt bij Philo van Alexandrië en door de Brief van Aristeas het plegen van de uiterlijke, Joodse eredienst behouden : hetgeen eveneens Paulus' lering tegenspreekt⁴². Het nauwste contact met de helleniserende strekking treffen wij aan bij de diaken Stephanus die in zijn bekende rede uitviel tegen de tempel te Jeruzalem en slechts voor een niet door mensenhanden opgebouwd heiligdom waardering betoonde⁴³. Dat bij Stephanus

(40) Vgl. hierboven, n. 1, alsook O. Casel, *Die Liturgie als Mysterienfeier*, ap. *Ecclesia Orans*, Freiburg-i-Br., 1922.

(41) Vgl. O. Casel, *op. cit.*, p. 113-114. — Vgl. Porphyrios, *De abstin.*, 2, 34, ap. *Euseb.*, 4, 11; Philo, *De plantat.*, 126; Jamblichos, *De myst.*, 8, 3.

(42) Vgl. *De migratione Abrahae*, 89-93, ed. F.H. Colson - G.H. Whitaker, t. IV, p. 178-185. London, 1949.

(43) *Act.*, VII, 46. — Vgl. E. des Places, « *Des temples faits de main d'homme* », ap. *Biblica*, 1961, t. XLII, p. 217-223. — O. Casel (*op. cit.*, p. 123-127) aanvaardt hellenistische invloed op de subapostolische christelijke schrijvers.

bepaalde stromingen van het hellenisme zich deden gelden en dat wellicht op hem het hellenistisch wijsgerig streven naar een *logikè latreia* enige invloed heeft uitgeoefend, kunnen wij niet radikaal uitsluiten. Uiteindelijk kan derhalve althans een indirecte invloed van het hellenisme hebben meegespeeld, invloed die ook bij Paulus in het vermelden van de *logikè latreia* een spoor zou hebben nagelaten.

**

Aangezien de Grieks-Romeinse wereld in gebreke blijft om ons passende parallellen aan te bieden⁴⁴, aangezien zelfs het gehelleniseerde Jodendom, op de groep van Stephanus en diens geestesgenoten na, ons eveneens in de steek laat, ligt het voor de hand naar andere en eventueel nieuwe teksten uit te kijken, namelijk degene die werden teruggevonden te Qumrân, een tot 1948 gans onbekend gebleven plaatsje nabij de Dode Zee, aan de voet van het gebergte van de Woestijn van Judea⁴⁵. Deze schriften doen ons inderdaad een Joodse sekte kennen die met het Christendom meer dan één contactpunt vertoont.

Niemand kan het betwijfelen dat ook te Qumrân zich een spiritualisatieproces voltrokken heeft. Uitgangspunt daartoe was het feit dat de sekte zich had afgewend van de tempel te Jeruzalem, ten minste voor de duur van de besmetting die in haar ogen het heiligdom had aangetast⁴⁶. Als surrogaat van de eredienst die te Jeruzalem werd gepleegd, schonk de sekte aan God geestelijke offers: enerzijds het beleven van een vrome, heilige levenswandel⁴⁷, anderzijds het intens beoefenen van psalm-gebed⁴⁸.

Benevens het afwijzen van de tempeldienst greep een tweede factor diep in het leven van de Qumrân-gelovigen in, namelijk het geloof in de nakende toekomst van de eschatologische heilstijd⁴⁹, en hierbij aansluitend het geloof in het gedeeltelijk geanticipeerd bezit van enkele eschatologische heilsgoederen, voornamelijk van

(44) Voor oudere Griekse en Romeinse opvattingen, vgl. O. Casel (*op. cit.*, p. 108-109) die verwijst naar Herakleitos van Ephese, Plato, de Cynici en Stoïcijnen, Seneca. — Dezelfde auteur behandelt het probleem in *Oblatio rationalis* (*Tüb. Theol. Quartalschr.*, 1917-1918, p.429 ss.) en *Die λογική θυσία der griechischen Mystik in christlicher Umdeutung* (*Rheinisches Museum* 1923).

(45) Zie hierboven n. 2.

(46) O. Betz, *art. cit.*, p. 165.

(47) Vgl. 1 QS IX, 5; I, 5; V, 3.

(48) Vgl. 1 QS IX, 3, ss., 26; 1 ss.; 8-11.

(49) De eschatologische verwachting komt vooral scherp tot uiting in 1 Q pesh. Habacuc.

de « geest » en van de « kennis » Gods⁵⁰. Als gevolg van die overtuiging werd de Qumraanse gemeenschap opgevat en gehuldigd als Gods heiligdom en werden op alle leden ervan priesterlijke verplichtingen⁵¹ en rechten⁵² overgedragen.

Niet dat de Qumrân-gelovigen als volwaardige priesters werden beschouwd. Was de tendens aanwezig om de priesterlijke waardigheid over te dragen, de ambtelijke uitoefening ervan, het ambt bleef aan de levitische priesters voorbehouden. Te Qumrân blijven de priesters een afzonderlijke stand vormen. Ze bekleden een hun voorbehouden plaats in de gemeenschap. Ze hebben opdrachten te vervullen die aan de leken blijven ontzegd⁵³.

Wanneer wij thans tot een expliciete vergelijking tussen Qumrân en Paulus overgaan, blijkt dat aan beide kanten parallellen, zo niet totaal identieke factoren, in diverse mate weliswaar, efficiënt optreden. Samenvattend kunnen wij vernoemen: het afwijzen van de tempel te Jeruzalem, de algemene oproep tot heiligheid zonder onderscheid tussen priesters en leken, het aanvoelen van de nakende en zelfs gedeeltelijk aangebroken eschatologische heilstijd.

Doch dit parallellisme gaat met sterke tegenstellingen gepaard. Te Qumrân wordt aan de tempelredienst slechts voorlopig verzaakt; bij Paulus is de breuk totaal en radicaal. Te Qumrân gaat het om een heiligheid die grotendeels de rituele reinheid insluit en dientengevolge dag in dag uit door uiterlijke, rituele geplogenheden dient hernieuwd en in stand gehouden; bij Paulus gaat het om een heiligheid die door het geloof, het eens voor altijd ontvangen doopsel, het bezit van de geest, werd verkregen en die het innerlijke wezen van de gelovigen raakt. Qumrân onderstelt ten hoogste een beperkte deelname aan de heilsgoederen; Paulus daar-

(50) Cfr J. Coppens, *Le don de l'Esprit d'après les textes de Qumrân et le Quatrième Evangile*, ap. *l'Evangile de Jean. Etudes et problèmes, Recherches bibliques*, t. III, Bruges-Paris, 1957, p. 209-223.

(51) O. Betz, *art. cit.*, p. 166-168.

(52) O. Betz, *art. cit.*, p. 169-170. — Dat een zekere priesterlijke waardigheid aan alle leden wordt toegekend volgt uit het feit dat allen 1) een wit linnen kleed dragen (O. Betz, *art. cit.*, p. 170), 2) aan de rituele reinigen onderworpen zijn (*ibid.*), 3) de gemeenschapstafel bedienen (*ibid.*), 4) optreden als leraren, rechters en getuigen in dit leven (*ibid.*) en in het hiernamaals (*ibid.*, n. 2). — De gemeenschap rechtvaardigde de uitbreiding van het priesterlijk karakter tot alle leden op grond van volgende bedenkingen: 1) de sekte is een geestelijke tempel (*ibid.*, p. 174, 198), 2) ten gevolge van een herlezing van Ez., XLIV, 15, worden de leden aan de priesterlijke wetgeving onderworpen, 3) analogie tussen *benê sèdêq* en *benê Sadôq* verwekt tussen priesters en gelovigen toenadering, 4) dezelfde toenadering ontstaat naar aanleiding van het bewustzijn in gemeenschap te treden met de engelen (vgl. J. Coppens, *La pitié des psalmistes à Qumrân*, ap. *La Secte de Qumrân et les Origines du Christianisme*, p. 156 en p. 156, n. 6, 5) op grond van de geestelijke besnijdenis (Ezech., XLIV, 9; 1 Q p. Hab. XI, 3; 1 Q S V, 5) worden alle leden beschouwd als gewijd voor de eredienst.

(53) O. Betz, *art. cit.*, p. 164.

entegen getuigt dat de anticipatie van de eschatologie grotendeels is gerealiseerd, op grond namelijk van het volle bezit van de geest.

Ook op het gebied van de cultus-spiritualisatie heerst tegenstelling tussen Paulus en Qumrân. Bij de gelovigen van de Qumraanse sekte wordt het gespiritualiseerde tempelbegrip nooit, zoals zulks bij Paulus geschiedt, op de individu's toegepast, en zeker niet tot het lichaam uitgebreid. Bovendien verschilt de terminologie. Waar Paulus van *naos* spreekt, gewaagt Qumrân van « het heilige » en het « heilige der heiligen », twee begrippen ontleend aan de indeling van het heiligdom in *hêkal* en *debîr*. Ook inzake offer-spiritualisatie ontbreekt eenstemmigheid. Beiden, — Paulus en Qumrân, — beschouwen een heilig, God welgevallig leven als een offer. Qumrân evenwel heeft het offerbegrip niet toegepast op het apostolaat, terwijl Paulus niet van het lofgebed als offer gewaagt⁵⁴ en aan de gespiritualiseerde offers nergens verzoenende kracht toekent⁵⁵. Tegenstelling ook, ja vooral tegenstelling wat betreft de spiritualisatie van het priesterschap. Te Qumrân speelt zich de spiritualisatie vooral af in het licht van Ezechiëls *torah* en in een verschuiving van de *benê Sadôq* naar de *benê sêdêq*. Bij Paulus speelt Ezechiëls ideologie en terminologie geen rol. Bovendien deinst Paulus ervoor terug de term « priester » die te Qumrân dikwijls opduikt, aan te wenden. Hervormde theologen hebben hierop gesteund om zelfs het begrip « priester » bij Paulus volstrekt te weren. Ten onrechte, want Paulus, zoals wij hebben aangetoond, gebruikt priesterlijke concepten. Het kwam er echter voor hem op aan zich te distantiëren van hen die, hetzij onder Israël, hetzij in heidense milieus, met de titel « priester », *hiëreus*, uitpakten. Eerst de Brief aan de Hebreeën, de Apocalyps en *I Petri* zullen de priesterlijke terminologie op ruimere schaal en zonder vrees gebruiken.

**

In het licht van de voorafgaande vaststellingen kan thans de vraag gesteld en, naar we verhopend, beantwoord, of Paulus inzake spiritualisatie van de eredienst Qumrân's invloed heeft ondergaan.

(54) Het lofgebed als offer komt voor de eerste maal voor in *Hebr.*, XIII, 15, een hoofdstuk dat velen als een toevoegsel beschouwen. Paulus zelf kent wel het lofgebed maar schrijft het geen sacrificiële kracht toe.

(55) De verzoening wordt steeds aan het bloed van Christus toegeschreven: *Rom.*, III, 25; V, 9; *Eph.*, I, 7; II, 13; *Col.*, I, 20; *Hebr.*, IX, 12, 14; X, 19, 29; XII, 24; XIII, 12, 20. Qumrân schrijft verzoenende kracht aan de levenswandel van de gelovigen toe: 1 QS VIII, 6; IX, 4. — Vgl. *I Petri.*, IV, 8.

Van een diepgaande invloed die zich had moeten uiten in het beklemtonen van het lofgebed en in deelname aan de hemelse liturgie van de engelenkoren, kan er bezwaarlijk sprake zijn. Zelfs voor een oppervlakkig contact ontbreken ter zake overtuigende, steekhoudende argumenten. Voorzeker treden aan beide kanten, zoals werd aangetoond, dezelfde factoren op die het spiritualisatieproces hebben beïnvloed, doch dit wijst nog niet op ontlening. Ze waren inderdaad het gemeenschappelijk bezit van verschillende piëtistische Joodse stromingen ten tijde van Christus en van het wordende Christendom. Bovendien is de decisieve factor bij Paulus van geheel andere aard, te weten zijn opvatting van het nieuwe geloof. Bij de Apostel is de spiritualisatie van de eredienst slechts een onderdeel en een gevolg van een overtuiging die hem ertoe brengt in het Christendom de geestelijke voortzetting te zien van het Oude Verbond. Al de voorrechten en rijkdommen van dit Verbond gaan volgens Paulus op geestelijke, pneumatische wijze in de nieuwe heilseconomie over⁵⁶. De eredienst, de *latreia*, was hierop geen uitzondering. Ook zij onderging het algemene spiritualisatieproces.

**

Er rest ons op summiere wijze Paulus te situeren in zijn verhouding tot de latere nieuwtestamentische schriften. In dit verband stellen wij drie richtingen vast.

Een eerste richting sluit nauw aan bij de Paulinische en werkt ze verder uit. Wij ontmoeten ze vooral in *I Petr.*, II, 9 (cfr II, 4-6). Hier is sprake van het geestelijk offer dat de gelovigen aanbieden door een heilig leven. Nieuw is dat de brief het actieve aandeel van de christenen verruimt, zodat ze als een « priesterschap » betiteld worden⁵⁷. Dezelfde betiteling keert terug in *Apoc.*, I, 6; V, 10; XX, 6, doch beide laatste teksten verplaatsen ons naar het eindtijdperk en naar de hemelse sferen.

De aandacht gaat eveneens grotendeels naar een hemelse liturgie in de brief aan de Hebreëen waar Christus als priester vooral in

(56) *Rom.*, IX, 4.

(57) Vgl. L. Cerfaux, *Regale sacerdotium*, p. 298-301. — Niettegenstaande de aanwezigheid van εἷς beschouwt L. Cerfaux, op grond van het parallellisme van v. 17, de twee termen οἶκος πνευματικός en ἱεράτευμα ἅγιον als nevenschikt. Hij vertaalt « corps sacerdotal » en wijst de meer abstracte betekenis « fonction sacerdotale » af. Deze laatste betekenis past evenwel beter met wat volgt: « om geestelijke offers op te dragen ».

een hemels heiligdom fungeert⁵⁸. Een hemels heiligdom speelt ook een merkwaardige rol in de Apocalyps⁵⁹.

Een derde vorm van gespiritualiseerde eredienst vond meer en meer uitdrukkelijke gestalte in de eucharistie. Volgens J. Behm ontmoeten we de sacrificiële interpretatie van de eucharistie voor het eerst in de Schriften van Ireneüs. Deze toegeving is uiterst interessant, doch we kunnen ongetwijfeld hoger opklimmen dan genoemd auteur aanvaardt⁶⁰.



Laten wij samenvatten.

Uit ons onderzoek blijkt dat Paulus een belangrijke schakel vormt in het nieuwtestamentisch spiritualisatieproces van de cultus. Doch de Paulinische Schriften sluiten de ontwikkeling niet af. Verder blijkt dat de apostel zich op de allereerste plaats niet liet leiden door de klassieke profetische oppositie tegen de uiterlijke eredienst, noch door de apokalyptische bespiegelingen betreffende het bestaan en de meerwaarde van een hemels heiligdom en een hemelse eredienst. Bij hem was doorslaggevend het geloof in het bezit van de Geest. Dit voorrecht legde in zijn ogen de grondslag van een pneumatische eredienst. Bovendien was de overtuiging aanwezig dat Christus' dood het offer is dat alle oudtestamentische sacrificies heeft overtroffen en overbodig gemaakt. Deze idee die door de Brief aan de Hebreëen uitvoerig wordt ontwikkeld, treedt bij Paulus niet op het voorplan, doch zij doet zich expliciet op verschillende plaatsen gelden. Zij is het uitgangspunt van de leer die later de *logikè latreia* vooral in het vieren van de eucharistie verwezenlijkt ziet.

Paulus, — wij konden het vaststellen, — treedt op in een tijdstip waarin aspiraties naar een vergeestelijkte eredienst in verschillende milieus tot uiting kwamen. Zijn persoonlijke opvatting en houding is evenwel tot geen van hen te herleiden. Zelfs Qumrân blijkt hem niet naar inhoud en vorm sterk te hebben beïnvloed. Indien Qumrân ons enkele uitzichten van Paulus' lering beter leert begrijpen,

(58) *Hebr.*, VII, 25. — Christus' offer situeert zich op aarde. De vrucht ervan doet zich gelden in de hemel. In de hemel zelf bestaat Christus' hogepriesterschap in de voorbede.

(59) *Apoc.*, XXI, 22. — Cfr *Apoc.*, III, 12; VII, 15; XI, 1, 19; XIV, 15, 17; XV, 5, 6, 8; XVI, 1, 17.

(60) Zie hieromtrent W. Goossens, *op. cit.*, hierboven, n. 3 en O. Casel, *op. cit.*, p. 122-127.

belicht het toch vooral de grote verscheidenheid die er vast te stellen is tussen een systeem dat geleidelijk uit het Jodendom is opgewassen en een geloof dat, naar de rake opmerking van Sint-Jan, werd geboren uit den Hoge en uit den Heiligen Geest. Paulus' leer over het gespiritualiseerde offer is de weerslag van zijn geloof in Christus die door zijn offerdood en door de gave van de Geest een nieuwe heilseconomie in het leven riep.