



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Over dit boek

Dit is een digitale kopie van een boek dat al generaties lang op bibliotheekplanken heeft gestaan, maar nu zorgvuldig is gescand door Google. Dat doen we omdat we alle boeken ter wereld online beschikbaar willen maken.

Dit boek is zo oud dat het auteursrecht erop is verlopen, zodat het boek nu deel uitmaakt van het publieke domein. Een boek dat tot het publieke domein behoort, is een boek dat nooit onder het auteursrecht is gevallen, of waarvan de wettelijke auteursrechttermijn is verlopen. Het kan per land verschillen of een boek tot het publieke domein behoort. Boeken in het publieke domein zijn een stem uit het verleden. Ze vormen een bron van geschiedenis, cultuur en kennis die anders moeilijk te verkrijgen zou zijn.

Aantekeningen, opmerkingen en andere kanttekeningen die in het origineel stonden, worden weergegeven in dit bestand, als herinnering aan de lange reis die het boek heeft gemaakt van uitgever naar bibliotheek, en uiteindelijk naar u.

Richtlijnen voor gebruik

Google werkt samen met bibliotheken om materiaal uit het publieke domein te digitaliseren, zodat het voor iedereen beschikbaar wordt. Boeken uit het publieke domein behoren toe aan het publiek; wij bewaren ze alleen. Dit is echter een kostbaar proces. Om deze dienst te kunnen blijven leveren, hebben we maatregelen genomen om misbruik door commerciële partijen te voorkomen, zoals het plaatsen van technische beperkingen op automatisch zoeken.

Verder vragen we u het volgende:

- + *Gebruik de bestanden alleen voor niet-commerciële doeleinden* We hebben Zoeken naar boeken met Google ontworpen voor gebruik door individuen. We vragen u deze bestanden alleen te gebruiken voor persoonlijke en niet-commerciële doeleinden.
- + *Voer geen geautomatiseerde zoekopdrachten uit* Stuur geen geautomatiseerde zoekopdrachten naar het systeem van Google. Als u onderzoek doet naar computervertalingen, optische tekenherkenning of andere wetenschapsgebieden waarbij u toegang nodig heeft tot grote hoeveelheden tekst, kunt u contact met ons opnemen. We raden u aan hiervoor materiaal uit het publieke domein te gebruiken, en kunnen u misschien hiermee van dienst zijn.
- + *Laat de eigendomsverklaring staan* Het “watermerk” van Google dat u onder aan elk bestand ziet, dient om mensen informatie over het project te geven, en ze te helpen extra materiaal te vinden met Zoeken naar boeken met Google. Verwijder dit watermerk niet.
- + *Houd u aan de wet* Wat u ook doet, houd er rekening mee dat u er zelf verantwoordelijk voor bent dat alles wat u doet legaal is. U kunt er niet van uitgaan dat wanneer een werk beschikbaar lijkt te zijn voor het publieke domein in de Verenigde Staten, het ook publiek domein is voor gebruikers in andere landen. Of er nog auteursrecht op een boek rust, verschilt per land. We kunnen u niet vertellen wat u in uw geval met een bepaald boek mag doen. Neem niet zomaar aan dat u een boek overal ter wereld op allerlei manieren kunt gebruiken, wanneer het eenmaal in Zoeken naar boeken met Google staat. De wettelijke aansprakelijkheid voor auteursrechten is behoorlijk streng.

Informatie over Zoeken naar boeken met Google

Het doel van Google is om alle informatie wereldwijd toegankelijk en bruikbaar te maken. Zoeken naar boeken met Google helpt lezers boeken uit allerlei landen te ontdekken, en helpt auteurs en uitgevers om een nieuw leespubliek te bereiken. U kunt de volledige tekst van dit boek doorzoeken op het web via <http://books.google.com>

ANDOVER-HARVARD LIBRARY



AH 562R 0

Harvard Depository
Brittle Book

OT. Theol

239.3

321
Hooykaas



Library of the Divinity School.

—
Bought with money

GIVEN BY

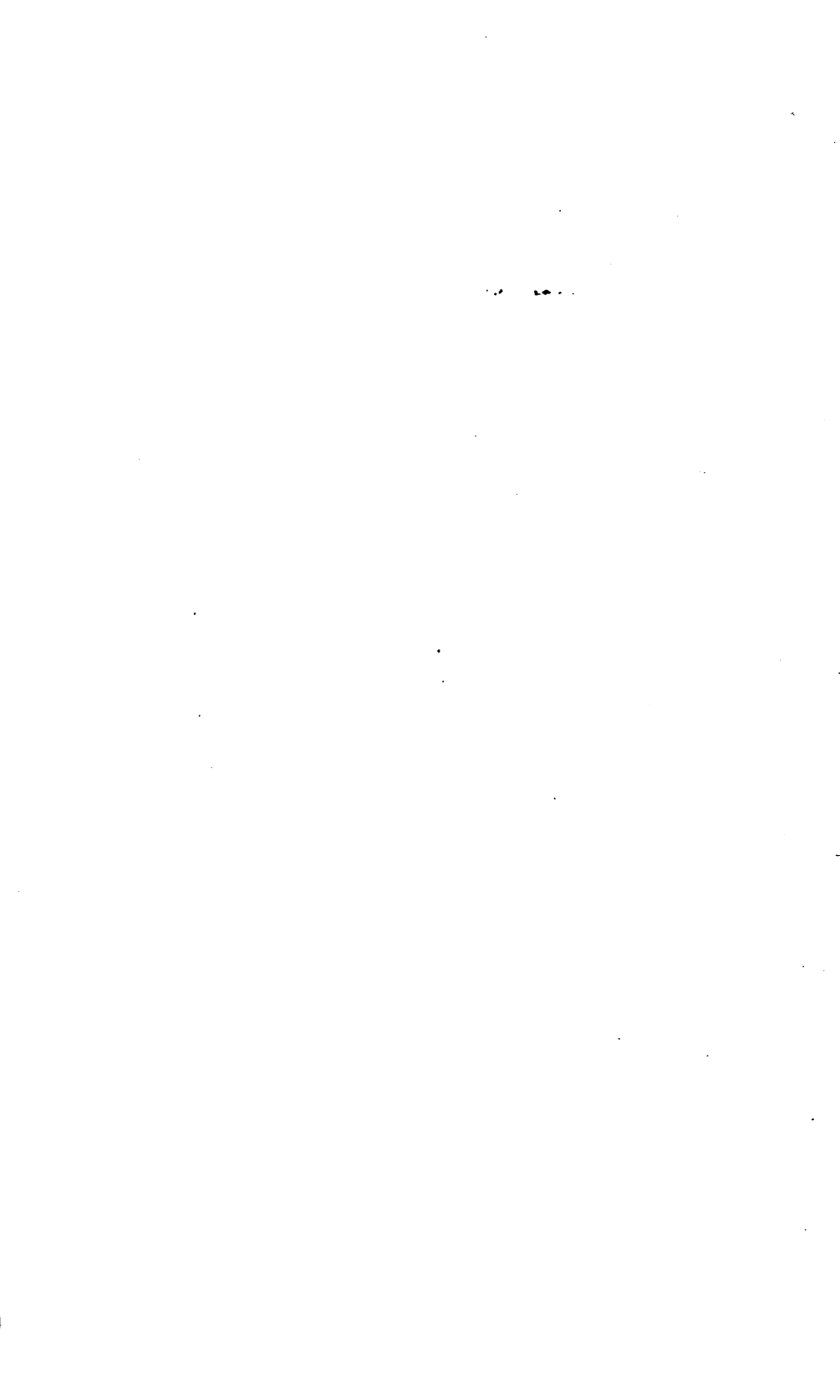
THE SOCIETY

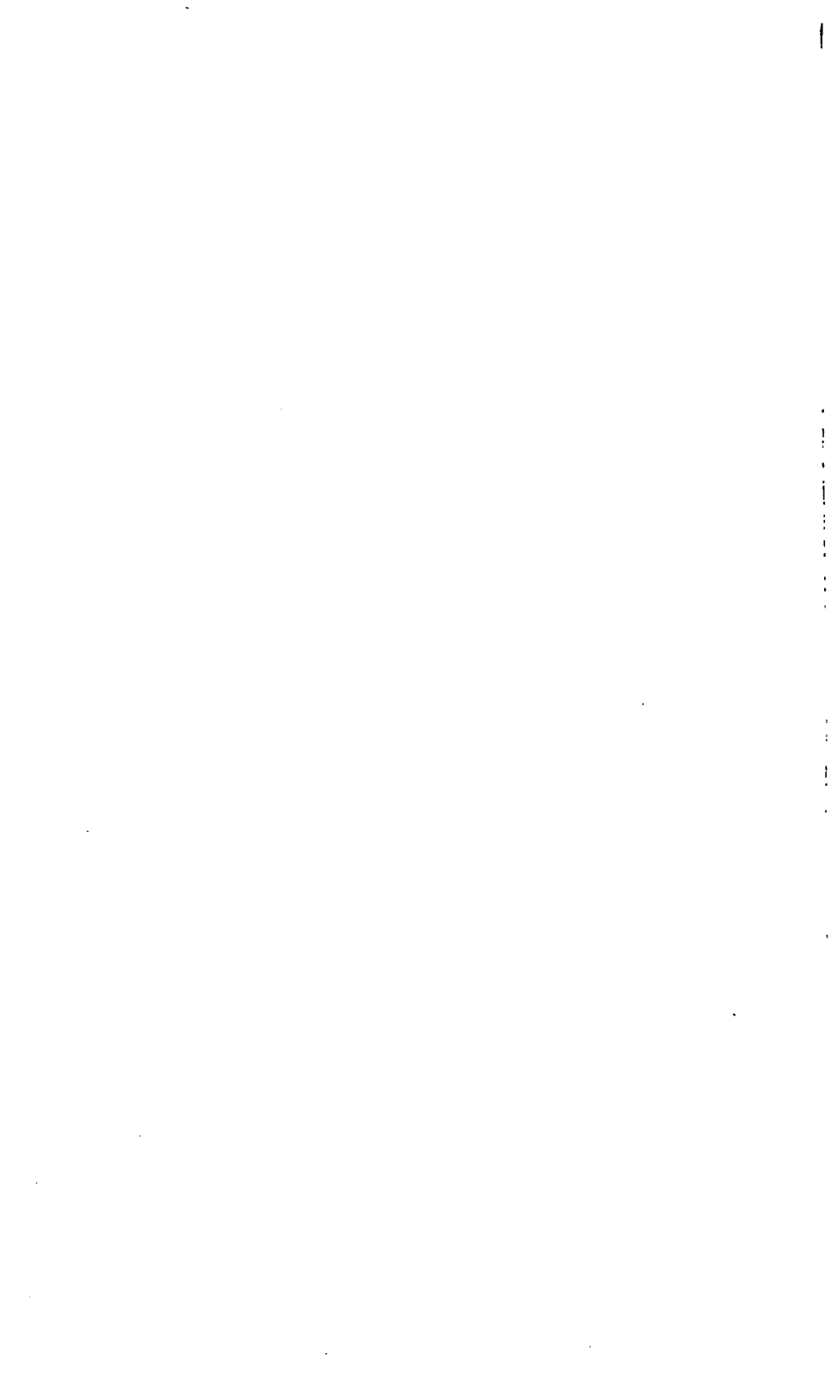
FOR PROMOTING

THEOLOGICAL EDUCATION.

—
Received 4 April, 1894.







GESCHIEDENIS

DER

BEOEFENING VAN DE WIJSHEID

ONDER DE

HEBREËN.



GESCHIEDENIS

DER

BEOEFENING VAN DE WIJSHEID

ONDER DE

HEBREËN.

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT.

TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN

DOCTOR IN DE GODGELEERDHEID,

AAN DE HOOGESCHOOL TE LEIDEN,

OP GEZAG VAN DEN RECTOR MAGNIFICUS

D^r. P. L. RIJKE,

HOOGLEERAAR IN DE WIS- EN NATUURKUNDIGE WETENSCHAPPEN,

VOOR DE FACULTEIT TE VERDEDIGEN

DOOR

ISAÄC HOOYKAAS

VAN NIEUWE TONGE,

OP WOENSDAG DEN 5^{DEN} MAART 1862,

DES NAMIDDAGS TE 8 URE.

LEIDEN,**ACADEMISCHE BOEKHANDEL VAN P. ENGELS.**

1862.

APR 4 1884

Divinity School.

GEDRUKT BIJ J. C. DRABBE TE LEIDEN.

131

VOORREDE.



De wetenschappelijke beoefening der geschiedenis van Israëls godsdienst en letterkunde dagteekent eerst van den laatsten tijd. Het kan ons dus niet verwonderen, dat alleen hare beginselen en hoofdresultaten boven iederen redelijken twijfel verheven zijn, en er overigens zoo weinig eenstemmigheid onder de geleerden wordt gevonden, vooral daar dikwijls de denkwijze in het leerstellige van hen, die aan deze taak zich wijden, zoo hemelsbreed verschilt.

Deze opmerking moge tot mijne verontschuldiging strekken, wanneer ik in deze *Proeve* eene Inleiding, welke een vierde gedeelte van het geheel inneemt, aan de Geschiedenis heb laten voorafgaan, en daarna weder aan iedere Periode eene uitvoerige behandeling der bronnen. Ik heb er mij op toegelegd, geene schrede voorwaarts te doen en geen gevoelen uit te spreken, zonder vooraf rekenschap daarvan afgelegd en tegenovergestelde meeningen ¹⁾ bestreden te hebben.

Voorts bragt de aard van mijn onderwerp mede, dat ik, uitgaande van het bekende, de enkele verschijnselen constateerde, om daaruit tot hun oorsprong op te klimmen. Want, hoe vreemd het ook klinkt, ik moest, voordat ik de geschiedenis schreef van de Beoefening der Wijsheid onder de Hebreëen, aantoonen, dat deze laatste werkelijk had bestaan.

Eindelijk, wanneer ik telkens weder een onderzoek naar kleinere bijzonderheden in het werk moest stellen, zoo is dit te wijten aan den omvang van mijn onderwerp, daar deze geschiedenis eene tijdsruimte van acht eeuwen omvat.

Men zal het dan ook natuurlijk vinden, wanneer ik mijne *Proeve* niet zonder schroom door den druk openbaar maak. Zeer gaarne had ik meer tijd aan dezen arbeid ten koste gelegd, indien niet de beroeping naar

¹⁾ Daar bij herhaling de namen van dezelfde geleerden moesten worden genoemd, heb ik mij hierin, ter besparing van de ruimte, bekortingen veroorloofd. Hoewel dit waarschijnlijk overbodig mag heeten, geef ik ze in het voorbijgaan op: Ber., Bertheau (*Sprüche Salomó's* in het *Kurzgefasstes Exegetisches Handbuch zum A. T. VII.*); Del., Delitzsch; Ew., Ewald; Frit., Fritzsche (*die Weisheit Jesus-Sirachs*); Ges., Gesenius; v. G., van Gilse; Häv., Hävernicks; Hengst., Hengstenberg; Hir., Hirzel; Hit., Hitzig; Hoek., Hoekstra; de J., de Jong; Kn., Knobel; Mich., Michaëlis; Rév., Réville; Ros., Rosenmüller; Schult., Schultens; Umb., Umbreit; Schlott., Schlottmann; Vaih., Vaihinger; de W., de Wette.

de gemeente van Nieuw-Helvoet het voor mij wenschelijk had gemaakt, dat mijne dissertatie het licht zag, alvorens ik in dien nieuwen werkring werd verplaatst.

Hoogst welkom is mij deze gelegenheid, om bij het verlaten der Academie U mijne erkentelijkheid te betuigen, Hooggeleerde Heeren, Professoren der Theologische faculteit! Ik reken het onder de grootste weldaden mijns levens, dat ik uw onderrigt mogt genieten, van U mijne vorming tot Evangeliedienaar ontvangen. U ben ik het verschuldigd, indien ik, met bestrijding van alle vooroordeelen, naar waarheid en niets dan waarheid mag streven. Uwe diepe en rijke en heldere denkbeelden over het hoogste en heiligste, dat de mensch bezit, hebben mij vurige liefde voor de Godgeleerdheid ingeboezemd. Met geene woorden kan ik het uitdrukken, wat ik U te danken heb. Moge God U lang het leven en de krachten sparen tot een onwaardeerbaren zegen voor wetenschap en kerk, tot roem van Leidens Hoogeschool!

Hebben uwe belangrijke lessen, Hooggeleerde KUENEN, hooggeschatte Promotor! mijn lust in de studie des O. T. onderhouden en aangewakkerd, hebben uwe geleerdheid en scherpzinnigheid ook voor mij een licht ontstoken over het gebied van Israëls godsdienst en letterkunde, U komt dan de eer er van toe, indien dit werk iets goeds bevat. Nooit heb ik bij het schrijven uwen raad en uwe voorlichting te vergeefs gezocht. Niettegenstaande uwe veelvuldige bezigheden hebt gij met de grootst mogelijke bereidvaardigheid uw tijd voor mij beschikbaar gesteld. Voor uwe aanmerkingen, zoo verschoonend medegeedeeld, voor uwe belangstelling, telkens in ruime mate geschonken, breng ik U mijn opregten dank!

Mag ik ook U mijne erkentelijkheid verzekeren, Hooggeleerden der Litterarische faculteit! zoovelen Gij mij in de propaedeutische wetenschappen hebt onderrigt. In uw midden wordt, helaas! de Hooggeleerde JUYNBOLL gemist, tot schade voor de wetenschap en tot smart voor zijne leerlingen, die, als ik, zijne bijzondere welwillendheid hebben ondervonden. Dit voorregt viel mij ook van U te beurt, Hooggeleerde RUTGERS! Ik dank U daarvoor, even als voor uw onderwijs, daar de schatten uwer geleerdheid ook mij ten dienste stonden. Onmogelijk kan ik het in weinige woorden weêrgeven, Hooggeleerde DE VRIES! wat gij voor uwe leerlingen zijt. Vijf jaren lang heb ik uwe bijzondere lessen, zoo belangrijk en zoo aangenaam tevens, mogen bijwonen. Uw vriendschappelijken omgang heb ik genoten, en ik stel er prijs op, het hier opentlijk uit te spreken, dat die omgang onder de aangenaamste herinneringen van mijn academieleven eene plaats inneemt!

Die herinneringen, Academievrienden, wien ik bij dezen mijnen afscheidsgroet breng, hechten mij aan u met eene vriendschap, welke door geen tijd of afstand verbroken kan worden. Blijft mijner gedachtig. Vaartwel!

INHOUD.



- INLEIDING. Bl. 1—77.
- I. *De gnomische litteratuur.* Bepaling, bl. 1, 2. Benaming, bl. 2—5. Omvang, bl. 5, 6. Verdeeling, bl. 6, 7. Spraakgebruik, bl. 7, 8; geschiedenis van dit spraakgebruik, bl. 8—11; omvang van dit spraakgebruik (stijl van *Spr. I*: 7—IX), bl. 11, 12. Parallelisme, bl. 13, 14. Strophen (verdeeling van *Spr. I*: 7—IX), bl. 14.
- II. *De wijsheid volgens het O. T.* De gnomische litteratuur neemt van de wijzen haren oorsprong, bl. 15. Beteekenis en gebruik van חכמה, bl. 15—18. *De wijze*, bl. 18—20. Synonymen, bl. 20—22. Afeiding en gebruik der woorden voor dwaas, bl. 22—25. Wijsheid is nooit wetenschap (1 *Kon. V*: 12 v.), bl. 26—28. Bepaling van de Chokma, bl. 29, 30. Vergelijking van de Hebreeuwache spreuken met die bij andere volken, bl. 30—32.
- III. *Bronnen van de geschiedenis der Chokma*, bl. 32. Hoe is het te verklaren dat zij zoo schaarsch zijn? bl. 33, 34. Historische boeken, bl. 34, 35. Lyrische poëzij, bl. 35, 36. Profetische schriften, bl. 36—38. Vooral de gnomische poëzij, bl. 38, 39. Verder dan deze strekt zich de litteratuur der Chokma niet uit (*Hoogl.*, *Gen.* I—III), bl. 39, 40.
- IV. *Vervolg.* Kan de gnomische poëzij de bouwstoffen leveren voor eene doorlopende geschiedenis? bl. 40—42. *Job* niet Mozaïsch, bl. 42. *Pred.* niet Salomonisch, bl. 42—45. *Job* niet in Salomo's tijd gedicht, bl. 45—50. *Spr.* niet van Salomo, noch in zijn geheel of met uitzondering van XXX v. (verdeeling, opschriften), bl. 50—57; noch wat X—XXII: 16 en XXV—XXIX betreft, bl. 57—59.
- V. *Vervolg: Meiers gevoelen*, bl. 60. *Spr.* niet omstreeks 500 te plaatsen, bl. 60—65; evenmin als *Job* tusschen 500 en 450, bl. 65—67.
- VI. *Het onderzoek.* Belangrijkheid: de oorsprong der Hebreeuwache spreuken, bl. 67—69; de Chokma onder het volk der godsdienst, bl. 69—71. De Chokma heeft tot hertoe de aandacht te weinig getrokken, bl. 71—73. Bijdragen tot de geschiedenis der Chokma, bl. 73, 74. Beoordeeling van die bijdragen, bl. 74—77. — Verdeeling van de geschiedenis der Chokma, bl. 77.

EERSTE TIJDVAK Bl. 78—168.

- I. *Bronnen*. Historische boeken, bl. 78. *Amos* en *Hosea*, bl. 79. De gnomische poëzij. De spreuken in *Spr.* X—XXII: 16 zijn haar oudste voortbrengsel, bl. 79, 80; vergelijking met die in *Spr.* XXV—XXIX, bl. 80—82; met de latere collecties, bl. 83, 84; met *Spr.* I: 7—IX, bl. 84—86. De spreuken in *Spr.* XXV—XXIX, bl. 87, 88. Spreuken in *Spr.* XXII: 17—XXIV, bl. 88. Het boek *Spr.* I: 7—IX is één geheel, bl. 88—90; inhoud, bl. 90—93; ongeschondenheid, bl. 94; vóór de andere deelen van *Spr.* geschreven, bl. 95—97; gelijk het ouder is dan *Job*, bl. 97, 98; uit Ephraïm afkomstig, bl. 98—102; uit denzelfden tijd en hetzelfde land als *Hoogl.*, bl. 102—104. Onderdom en vaderland der verzameling *Spr.* X—XXII: 16, bl. 104—106; hierbij behoort niet *Spr.* XXVIII: 17—XXIX, bl. 106—108.
- II. Salomo. Bij hem begint de Geschiedenis der Chokma, bl. 108, 109. Voorafgaande verschijnselen, bl. 109—112. Salomo's karakter en regering, bl. 112—115. Hij is de vader der Chokma, bl. 115, 116; hij stelde den sprekvorm vast, bl. 116—118; hij riep die rigting in het leven, bl. 118—120. Salomo's wijsheid, bl. 120—122. Velen in zijn tijd, bl. 122, 123. De wijzen in de poort, bl. 123—125. Overlevering, bl. 125—126. De naam: *wijze*, bl. 126, 127.
- III. *De Chokma na Salomo*. Ongunstige tijdsomstandigheden vóór Jerobeam II, bl. 127, 128. Toch werd de Wijsheid voortdurend beoefend, bl. 129—131. Vooral in Ephraïm bl. 132—137. Spotters, bl. 137—140. Het begrip van de Wijsheid, bl. 140, 141. Algemeen overzicht van den toestand der Chokma in dit tijdvak, volgens de Salomonische spreukenverzamelingen, bl. 142, 143. Ontheocratisch, bl. 143—145. Nergens wordt twijfel aan de vergelding gevonden, bl. 145.
- IV. *Spr.* I: 7—IX. De regering van Jerobeam II, bl. 146. De wijzen waren onmisbaar, bl. 147, 148. Bloei der Chokma, bl. 148, 149. Tegenstand, bl. 149, 150. Het boek *Spr.* I: 7—IX, bl. 150, 151. De Wijsheid, bl. 151—153. Ongeschokt geloof aan de vergelding, bl. 153, 154. Ontheocratisch, bl. 154. Verhouding van wijsheid en godsdienst, bl. 155—158.
- V. *Verdere berigten*. De verzameling *Spr.* X—XXII: 16, bl. 158—161. Geene andere spreukenboeken zagen het licht, bl. 161, 162. *Zach.* IX—XI, *Amos*, *Hosea*, bl. 162—164. De spreuken in de laatste jaren van het Noordelijk rijk gedicht, bl. 165. Ondergang der Chokma in Ephraïm, bl. 166. Overzicht van het eerste tijdvak, bl. 167, 168.

TWEDE TIJDVAK Bl. 169—249.

- I. *Bronnen*. Historische boeken en lyrische poëzij, bl. 169. Profeten, bl. 170. De gnomische poëzij. De verzameling *Spr.* XXV—XXIX, bl. 170, 171. De collecties, *Spr.* XXII: 17—XXIV: 22 en XXIV: 23—34, haar oorsprong, bl. 170—173; haar omvang, bl. 173; tijdsbepaling, bl. 174. De aanhangsels, *Spr.* XXX v., bl. 174, 175. De opschriften, *Spr.* XXXI: 1 en XXX: 1^a (Hitzigs gevoelen) bl. 175—180 (Delitzsch' gevoelen, bl. 179, 180). De zamenstelling van *Spr.*, bl. 180—182. *Job*, tijdsbepaling en vaderland, bl. 182—186. Integriteit, bl. 186, 187; *Elihu*, bl. 187, 188; inleiding en slot, bl. 188—194.

- II. *Uitwendige toestand*. De wijzen komen naar Juda, bl. 195. De Wijsheid vroeger in Juda weinig beoefend, bl. 196. Tijdsomstandigheden, bl. 197. Hizkia en zijne mannen, bl. 197, 198. Uitwendige geschiedenis volgens *Spr.* XXII: 17—XXIV en XXX v., bl. 199; volgens *Job* (*Job* noch vóór-Mozaïsch, noch on-Israëlitisch), bl. 199—202; volgens *Jesaia*, bl. 202; en later, bl. 203. De overlevering, bl. 204.
- III. *Inwendige toestand*. Gevolgen van de verandering der omgeving, bl. 205, 206. De profeten en de wijzen, bl. 206, 207. *Jesaia*, bl. 207—209; Messiaansche profetie, bl. 209, 210. Afwijkingen en gemis aan zelfstandigheid, bl. 210, 211. Verval, bl. 212, 213. Spotters, bl. 213, 214.
- IV. *De leer van Gods regtvaardigheid*. Hare geschiedenis tot aan Manasse, bl. 214—217. De twijfel onder en na Manasse, bl. 218, 219. *Job*: het vraagstuk, bl. 220; beloop van het boek, bl. 221—223; resultaat, bl. 224—227. De wijsheid den mensch ontzegt (verschil met de eerste periode), bl. 227—229.
- V. *Vervolg*. Agur (*Spr.* XXX: 1), bl. 230—232. Andere wijzen, bl. 233. De S. van Elihu's redenen, bl. 234—237. De interpolator van de inleiding, bl. 237—239. Het boek *Job* in zijn geheel, bl. 239. Slotsom, bl. 240.
- VI. *Overzicht van dit tijdvak*. Al de voortbrengselen der Chokma zijn echt godsdienstig, bl. 240, 241. Toch bleef de Chokma ontheocratisch (de geest van *Job* en het standpunt des S.), bl. 242—246. Ontwikkeling der theocratie door de Chokma, bl. 246—248. Verschil tusschen het eerste en het tweede tijdvak, bl. 248, 249.

DERDE TIJDVAK. Bl. 250—297.

- I. *Bronnen*. Derde tijdvak of aanhangsel? bl. 250. Tijdsbepaling van *Pred.*, bl. 251, 252. Echtheid van den epiloog, bl. 252—255. Tijdsbepaling van *Jez. Sir.*, bl. 255, 256. Zamenstelling en bestanddeelen, bl. 256, 257.
- II. *Algemeen overzicht*. De ballingen en de terugkeer, bl. 258, 259. Ezra's hervorming, bl. 259—261. Verklaring van het ontstaan der na-exilische wijsheidsbeoefening, bl. 261—263. Schets van deze wijsheidsbeoefening naar *J. S.*, bl. 263—266.
- III. *Prediker*. Verklaring van zijn oorsprong, bl. 267—269. Verhouding tot *Job*, bl. 269. De S. van *Pred.* een echte wijze, bl. 270; zijn verschil van de vroegere wijzen, bl. 270, 271; zijne verhouding tot zijn tijd, bl. 271. *Pred.* geene leer maar leven, bl. 271, 272 (*Salomo*, bl. 272). Invloed van den tijdgeest op den S., bl. 273. Tegenstrijdigheden in *Pred.*, bl. 274, 275. Wat den S. ontbrak, bl. 276. Resultaat (epiloog), bl. 277—280. Hoofdstellingen, bl. 280. De S. staat op zich zelve, bl. 281.
- IV. *Sirach*. De na-exilische wijsheidsbeoefening, bl. 282, 283. *J. S.* dankt zijn ontstaan aan de mondelinge, bl. 283, en geschreven traditie, bl. 284. De persoon van *Sirach*, bl. 285. Waarin hij met de oude wijzen overeenkomt, bl. 286—288. Waarin hij van hen afwijkt: hij is theocraat, bl. 288—290; hij ontleent van elders, bl. 290—292; hij is dogmaticus, bl. 292, 293. Slotsom, bl. 293, 294. — Overzicht en besluit, bl. 295—297.

VERBETERINGEN.



p. 2 r. 9 *st. Ps. XLIX*: 8 *l. Ps. XLIX*: 5.

p. 5 r. 8 *st. Sap. VIII*: 8 *l. Sap. VIII*: 8 (en *Spr. I*: 3 LXX) *στροφαὶ λό-
γων, Jez. Sir. XXXIX*: 2.

p. 6 r. 6 *st. XIV*: 8 v. 1 *Kon. XX*: 39 *l. XIV*: 5 vv. 1 *Kon. XX*: 39 v.

p. 7 r. 24 *st. מעניל ל מעניל*.

p. 8 r. 2 *st. קרת — נרנן ל קרת — נרנן*.
enz.



INLEIDING.

I.

De Hebreë'n, gelijk de Semiten in het algemeen, hebben slechts twee soorten van dichtkunst gekend. Van beide zijn ons overblijfselen bewaard in de dichterlijke boeken des O. T., die men dus in twee klassen verdeelt. De lyrische poëzij (שיר) omvat de Psalmen, het Hooglied, de Klaagliederen en de dichtstukken, die hier of daar in de historische en profetische boeken voorkomen; tot de andere soort, didaktische of parabolische, liever nog gnomische, poëzij genoemd (משל), behooren Spreuken, Job en Prediker, en, onder de Apocryphen, de Spreuken van Jezus, den zoon van Sirach.

Het onderscheidend karakter dezer beide soorten wordt het best weêrgegeven, als men ze de *subjectieve* en de *objectieve* poëzij noemt. In het lyrisch gedicht treedt de persoonlijkheid des dichters op den voorgrond; hij deelt er zich zelven in mede, geeft klanken aan wat er omgaat in zijn hart, spreekt omdat hij spreken moet. De gnomische dichter heeft niet zoozeer zich zelven, als wel anderen voor oogen, zoekt te uiten wat hij weet, niet wat hij gevoelt; hier gaan waarneming en nadenken vooraf, en de poëtische vorm behoort niet noodzakelijk bij den inhoud, wordt door den aard van het onderwerp niet vereischt, maar is kunstmatig, want de dichter blijft volkomen rustig en zich zelven meester: hij kiest dien vorm met voordacht, om voor zijne uitspraken de aandacht en belangstel-

ling zijner hoorders en lezers te winnen, ze bij hen ingang te doen vinden, ze in hun geheugen te prenten. Wel kan ook hij een oogenblik door zijn gevoel worden overmeesterd en door zijn onderwerp medegesleept, maar het kalme nadenken is toch voorafgegaan, krijgt altijd weêr de overhand, en bestuurt den gang van het geheel. Zelfs de leerpsalmen, die het naast aan de laatstgenoemde dichtsoort komen, dragen eene individueele kleur, zelfs zij worden onder begeleiding van de muziek voorgedragen (*Ps.* XLIX: 8), hetgeen bij de gnomische poëzij niet gebeurt.

Met haar — het zal spoedig blijken — staat ons onderwerp in de allernaauwste betrekking. De kunstterm voor haar is **לְפָסֵל**. Uit de afleidingen en de verwante dialecten maken wij op, dat de stam de beteekenis had van *vergelijken* ¹⁾. *Vergelijking* heet dan het allegorisch gezegde (*Ez.* XVII: 2), of het verhaal van eene symbolische handeling (*Ez.* XXIV: 3), want op die wijze wordt iets zichtbaars als gelijk gesteld aan eene waarheid, die de dichter aanschouwelijk wil maken; het volkspreekwoord, dat een bepaald feit als regel stelt, daarmede een voorkomend geval vergelijkt, daarnaar het beoordeelt (1 *Sam.* X: 12; XIX: 24); de zedespreuk, die het onbekende opheldert door eene vergelijking met het bekende, die eene stelling voordraagt, aan de ervaring getoetst, die twee tegengestelde uitspraken naast elkander plaatst, die de beide zijden derzelfde waarheid aanwijst (*passim*); van daar eindelijk de zinspreuk in het algemeen, en ieder bepaald gnomisch gedicht, al bestaat het uit breeder uitgewerkte redenen ²⁾ (*Job* XXVII: 1; XXIX: 1; *vg.* XIII: 12). In dezen zin omvat het woord de geheele gnomische poëzij.

¹⁾ Zie Golii *Monitio ad lect. vóór de Adag. Arab.* De bepalingen, die de Arabieren van **مَثَل** gaven, bij G. W. Freytag, *Arabum Prov.* III. 2 pag. 3 sq. Hoe de beteekenis van *vergelijken* met die van *heerschen* overeen te brengen zij, zie C. B. Mich., *Praef. ad Prov.* en Gusset., ter andere zijde Schult. en Ros. op *Spr.* I: 1; *Ges. Thes.*; Winer, *Lex.* *Vg.* Dr. v. Gilse, *Commentatio* 1831 pag. 20.

²⁾ Dus kan b. v. ook het eerste boek van Spreuken (I: 7—IX) den naam van **מִשְׁפָּטִים** dragen, hetgeen Hitzig (*Sprüche Sal.* S. XIX) ten onregte heeft ontkend: iedere der elf redevoeringen, die het bevat, is een *Masjál*.

Verder strekt zich het gebruik als kunstterm niet uit. Komt het nog in ruimeren zin voor, het geeft dan niet den vorm, den aard van het gedicht aan, de klasse waartoe het behoort, maar den inhoud, het doel, de strekking. Zoo noemen enkele dichters van leerpsalmen den inhoud hunner liederen met dien naam (*Ps.* XLIX: 5; LXXVIII: 2, vg. Hengst. t. d. pl.). Wordt nu, zooals door een volksspreekwoord geschiedt, eene zekere persoon of zaak als eenig in hare soort voorgesteld, zoodat die naam tot spreekwoord wordt, 't zij in goeden, 't zij, als gewoonlijk, in kwaden zin ¹⁾, dan heet die persoon, die zaak מִשָּׁל, *spreekwoord, toonbeeld* (*Job* XVII: 6. *Deut.* XXVIII: 37. *Jer.* XXIV: 9. *Ps.* XLIV: 15; LXIX: 12. 1 *Kon.* IX: 7. 2 *Kron.* VII: 20. *Ez.* XIV: 18) ²⁾. Van hier is de overgang natuurlijk op een gedicht, dat iemand of iets als *toonbeeld* voorstelt, 't zij van de regtvaardige vergelding Gods (*Jes.* XIV: 4. *Hab.* II: 6 ³⁾), 't zij van den hoogsten jammer (*Mi.* II: 4), en zoo wordt מִשָּׁל in ruimeren zin gebruikt van *een gedicht op iemand*, over iemand, waarin zijn geluk wordt geprezen (*Num.* XXIII: 7, 18; XXIV: 3, 15), of zijn ongeluk bezongen (*Num.* XXIV: 20, 21, 23; XXI: 12. *Mi.* II: 4), en wie zoo iets dichten of opzeggen, heeten מִשְׁלִים (*Num.* XXI: 12) ⁴⁾. Men ziet dus, dat מִשָּׁל nooit met שִׁיר verwisseld wordt, nooit een lied beteekent, waarin de dichter zijn gevoel lucht geeft, uitdrukt wat hij lijdt of hoopt of bidt.

Voor de gnomische poëzij komt nog voor het woord מְלִצְדָה

¹⁾ Zie 2 *Kon.* IX: 31. *Gen.* XLVIII: 20; denk aan 't bekende *Croeso dictator, Iro pauperior*, en, voor de gewoonte, die ook de Hebreëen hadden, om een spreekwoord op dezen of genen toe te passen, *Ez.* XVI: 44.

²⁾ Evenzoo wordt b. v. בְּרַכָּה אֶלָּה gebruikt van hem, wiens naam alleen reeds tot een vloek, eene zegenspraak is geworden (b. v. *Gen.* XII: 2. *Num.* V: 21, vg. ook שְׂנֵינָה), door dezelfde overdracht van bet. als b. v. in *tragedia*, *Cic. Or.* I. 51; II. 51.

³⁾ Zullen zij niet allen over hem een gedicht aanheffen; waarin hij als toonbeeld van straf wordt bezongen, een onverstaanbaar gedicht voor wie den sleutel der verklaring, de bekendheid met zijn lot, mist, een raadseldicht op hem? Over het raadselachtige en allegorische vg. Delitzsch, *Hab.* S. 85. Hij vertaalt חִירוֹת *Räthselreden*.

⁴⁾ Ewald, *Gesch. d. V. I.* II. 268, *Spottdichter, Satyriker*. Te eng.

Spr. I: 6. *Hab.* II: 6, *verwongen, ingewikkelde, moeilijk verstaanbare taal*, LXX op *Spr.* I: 6 *σκοτεινός λόγος*, letterlijk *oratio inflexa, perplexa*, van *לָפַץ* *flexit, torsit*: denk aan *conditiones tortae* en vg. *לָפַץ* en *לָצַץ*. Uit die grondbeteekenis laten zich ook de beide andere afgeleide verklaren, van *a. spotten*, want door tong of lippen te verdraaijen baauwt men iemand hakkelend of stamelend na, vg. *לָעַג* en *sannio*, — gelijk in *לָצַץ* med. , het oog er onder verstaan wordt, zoo in het Heb. de mond — en *b. tolk* d. i. wie van de eene taal in de andere overbrengt, vg. *vertere, μετάφρασις, μεταγράφω*; en vd. *bemiddelaar*. Men ziet, in het Heb. wordt de bet. van *draaijen, wenden* uitsluitend op het spreken toegepast. Daarom kunnen wij ons niet vinden in de afleiding van Del. (*Gesch. d. Jüd. Poesie*, S. 196 ff. en op *Hab.* II: 6), door Fuerst (*Concord.*) en Hävernick (*Einl.* III S. 385) gevolgd. De bet. zou zijn *blinken, glinsteren* vd. I schitterend spreken *a. מְלִיץ* *tolk*, die helder uiteenzet; *b. bemiddelaar*; *c. מְלִיץ* *Glanz-, Wohlrede*, oratio splendida, luminibus ornata. II dartel, losbandig zijn, vd. *spotten*. — *Ew. Poet. Büch.* I S. 35, en op *Hab.* II: 6 ook *Ges. Thes.*, verklaren *מְלִיץ* *ironie, satyre, scherts, spotrede* vg. *Spr.* XV: 10; XVII: 16; XX: 16. Maar dit is verwerpelijk, omdat *לָפַץ* en *לָצַץ* nooit dan van goddeloozen spot wordt gebruikt. — *Ges. Thes.* (voor *Spr.* I: 6), Bertheau en Hitzig leiden uit de oorspronkelijke (?) bet. van *op uitheemsche, barbaarsche wijze spreken*, die van *vertolken, verklaren* af, en verstaan dus *מְלִיץ* *verklaring* d. i. iets dat verklaring behoeft. Maar dit is gewrongen.

Onze afleiding wordt bevestigd door de vergelijking van de derde benaming der gnomische poëzij, *חִיָּדָה*, want ook dit is letterlijk *oratio inflexa, perplexa* vg. *حَاد* en *تَغْيِيرًا* of *التَّغْيِيرُ* *aenigma* van *تَغَيَّرَ*. — Fuerst verkiest boven deze afleiding en boven de vergelijking van *חִדָּד* *scherp zijn*, die van *חָדַד*, zoodat het in het algemeen van spreken, zoowel in *חִדָּד*, als in *חִדָּד*, zou worden gebruikt. Maar dit is geheel onjuist: het bet. *raadsel* (*Rigt.* XIV. *Spr.* I: 6P), *raadselachtige of allego-*

rische taal (*Es.* XVII: 2. *Hab.* II: 6), en om het raadselachtige dat veelal in de spreuken wordt gevonden, staat het van de gnomische poëzij (*Spr.* I: 6?) en in het algemeen van wat didactisch is, zij het ook in de lyriek (*Ps.* XLIX: 5; LXXVIII: 2). Ew. meent, dat *raadselen* heeten die korte, puntige spreuken, die eene moeilijke gedachte alleen aanwijzen, niet uitwerken of toepassen, als *Spr.* XVI: 26. *Ps.* XLIX: 5 (?). — Men vg. *Sap.* VIII: 8 *στροφὰ παραβολῶν*.

Men ziet, dat zoowel de beide andere woorden als מִשְׁלֵל gebruikt worden 1^o. eigenlijk, van de gnomische letterkunde, eene der beide soorten van Israëls dichtkunst, eene der beide klassen van de dichterlijke boeken des O. T. 2^o. oneigentlijk, van den inhoud van enkele lyrische gedichten of profetische redevoeringen. Wij wenschen het hier alleen in de eerste beteekenis d. i. als kunstterm te bezigen.

Zoekt men dan de grenzen naauwkeurig te bepalen, zoo rekenen wij, gelijk uit het boven aangevoerde volgt, niet tot het *Masjál* de lofzangen en gebeden, die bij Sirach hier en daar midden onder de spreuken staan, noch een der alphabetische en leer-psalmen of der vele liederen (*Ps.* I; VIII; XV; XXV; XXXIV; XXXVII; XLIX; LXXIII; CIV; CXI; CXII; CXXV; CXXVII; CXXVIII; enz.), hiertoe door Oehler, Bruch, a., gebragt, noch ook *Spr.* XXXI: 10—31, dat geheel lyrisch is, en waar zelfs de parenese wordt gemist, die wij b. v. *Ps.* XXXVII nog vinden. Wel heeft Del. (*Herzog Real-Encycl.* XIV S. 697) eene nieuwe klasse uitgevonden, die hij *Maschallieder* (*contradictio in adjectis*) noemt, en waartoe uit *Ps.* b. v. XXV, XXXIV, vooral XXXVII, behooren, uit *Spr.* de vijftien pericopen die hij in I: 7—IX vindt, verder XXII: 17—21; XXIII: 22—25, 29—35; XXIV: 30—34; XXVII: 23—27; XXX: 7—9; XXXI: 1—9, 10—31, maar dit laatste gedicht is zoo geheel verschillend van al het overige in *Spr.*, dat, zoo het niet in dit boek werd gevonden, niemand er aan zou denken, het onder de מִשְׁלֵיִם te rangschikken. De andere stukken in *Spr.* zijn vermanende toespraken of uitgewerkte spreuken, die tot de gnomische poëzij, in den strengsten zin genomen, behooren. Zoo wordt het verschil tusschen מִשְׁלֵל en מִשְׁרֵר door Del. voorbijgezien. Zie Häv. *Einl.* III S. 81 f.

De gnomische letterkunde bestaat dus alleen — om hier van *Jez. Sir.* niet te spreken — uit *Spr.* I—XXXI: 9, *Job*, *Pred.*, en enkele verstrooide spreuken, als 1 *Kon.* XX: 11. *Ez.* XVIII: 2. Wij zouden er niet zeker toe durven brengen de fabelen *Rigt.* IX: 8—15. 2 *Kon.* XIV: 9, en de verdichte verhalen of gelijkenissen 2 *Sam.* XII: 1 vv. XIV: 8 v. 1 *Kon.* XX: 39. *Jes.* V: 1 v. Ongetwijfeld behooren er niet meer toe *Ez.* XV; XVI; XIX: 2—9, 10—14; XXIII; XXXI.

De verschillende voortbrengselen dezer letterkunde vertoonen een onderscheiden karakter en laten zich daarnaar verdeelen. Wel hadden de gnomische dichters altijd een uitsluitend praktisch doel voor oogen, maar enkelen hunner dachten na over het menschelijk leven in zijn geheel, en onderzochten den grond, waarin hun begrip van zedelijkheid wortelde, waarop zij bij het aandringen hunner voorschriften steunden, schoon 't hun ook bij dit onderzoek enkel om de toepassing te doen was. Wat den inhoud betreft, zijn de gnomische boeken dus *of* onmiddellijk praktisch, *of* zij omvatten tevens — met het oog op de praktijk — de theorie, behandelen het leven nu eens van zijne verschillende zijden, dan weder in zijn geheel. Het verschil in den vorm ziet men hierin, dat een geschrift bestaat *of* uit losse spreuken *of* uit redevoeringen; op stellige wijze worden de resultaten der ervaring medegedeeld en gebiedend de opvolging harer lessen als levensregelen voorgeschreven, *of* op vermanenden toon en in samenhangende toespraken wordt de dengd geschilderd met het geluk aan hare betrachtting, den jammer aan hare verwerping verbonden. Eindelijk de dichter kan meer of minder godsdienstig zijn, d. i. *of* het Israëlitisch geloof bovenal strekt hem tot hoofdbron zijner zedelessen, *of* het gezond verstand is zijn eenige gids, en de algemeene ervaring van voor- of nadeel doet hem de levensregelen aan de hand. Intusschen behoort geen enkel gnomisch geschrift uitsluitend tot de eene of andere klasse; zoo is b. v. *Spr.* I: 7—IX innig religieus, maar de wereldsche wijsheid of praktische voorzigtigheid (Weltklugheit, utiliteits-leer) spreekt er ook in (VI: 1—5, 6—11, 12—15 enz.); het is parenetisch, maar deelt nu en dan zijne voorschriften in kategorischen vorm mede, b. v. in de pligten jegens God III: 5 vv. en jegens de

menschen III: 27 vv.; het is praktisch, maar b. v. VIII is grootendeels ook theoretisch. Toch kan men in het algemeen zeggen: *Spr.* I: 7—IX, *Job* en *Pred.* zijn oratorisch; *Spr.* is onmiddellijk en uitsluitend praktisch; *Spr.* en *Job* zijn veel godsdienstiger dan *Pred.* enz.

De gnomische litteratuur had een bepaald spraakgebruik. Het kon niet anders, want de dichters verkeerden in één en denzelfden kring, werden door denzelfden geest, dien van praktische of levenswijsheid, gedreven, behandelden hetzelfde onderwerp, het leven met alle zijne huiselijke en maatschappelijke betrekkingen, vooral uit het oogpunt der zedelijkheid, en gingen allen met de ondervinding te rade. Natuurlijk hadden zij dus eene menigte uitdrukkingen gemeen, die telkens moesten wederkeeren. Ja, wij meenen, dat zij in menig opzigt de taal of door vorming van nieuwe woorden of door het gewijzigd gebruik der bestaande hebben verrijkt, waar zij voor eene nieuwe gedachte een nieuw kleed noodig hadden. Intuschen wordt de overeenkomst door verschil van leeftijd en vaderland, van inhoud, vorm en aard hunner geschriften verminderd. Wij noemen eenige voorbeelden van dat gnomisch spraakgebruik: *בִּינָה, חֲקֵמָה; חֶסֶד לֵב, פְּתִי, אֵוִיל, בְּסִיל, לֵץ.* *בִּינָה, אֲרָח,* met de stamverwante; *מְזֻמָּה, עֲרָבָה, טַעַם, רַעַת, שֶׁכֶּל, דְּרָךְ, בֵּן; שְׁמֵר, שְׁמַע, הַקָּשִׁיב, מוֹסֵר, תוֹרָה, תוֹכַחַת, רָגַל, רָשָׁע; שֹׁפֵט; שֹׁפָה; חַיִּים* abstr.; *נְתִיבָה, מַעֲנָל, מִצָּא* enz. Voorts, zoo ergens de overlevering gezag voerde, dan hier: als de dichters de eene of andere waarheid of vermaning uitspraken, gebruikten zij van zelf uitdrukkingen, welke voorkwamen in spreuken, die zij door overlevering ontvangen en in hun geheugen bewaard hadden. Natuurlijk dus, hoe ouder een boek is, des te vrijer en oorspronkelijker in zijn vorm. Men denke aan *תְּהַפְכֹת, נִקְרִיָה, זָרָה,* ¹⁾ *חֲקֵמוֹת, פָּרַע, יְפִיחַ, מִרְפָּא*

¹⁾ Dit moet men ook *Spr.* XIV: 1 lezen, zooals blijkt uit het sing. van het verb. (*בְּנִתָּה*) en suff. (*בְּיִתָּה*) en de tegenstelling (parallelisme) van *אֵוִילָה*. De Masor. lezing (plur. constr. fem. *הַקָּס*) is onhoudbaar. Zegt men: „dan moet de vertaling luiden: *heeft zich zelve een tempel gebouwd*”, zoo is dit onjuist en wordt door het tweede lid wederlegd. Leest men *חֲקֵמוֹת* dan volgt van zelf,

הוֹן, אַחֲרִית, לִקַּח, תּוֹשִׁיָה, פְּגִינִים, עֶרֶב וְתַקַּע, חֲרַשׁ רַע, (דָּרַשׁ) שָׁחַר, נִרְגַן, מִתְלַהֵם, קָרַת, תַּחְבְּלוֹת, חֵן, סִלַּף, אֲבִדוֹן, enz. enz., en aan bepaalde spreekwijzen, als חֲבַק יָדַיִם, לֹא יִנְקָה, מְקוֹר חַיִּים, עֵץ חַיִּים, גֵּר פִּי יִדְעֶךָ, enz.

Dit gnomisch spraakgebruik heeft ook zelf zijne geschiedenis. Wat herhaaldelijk voorkomt, slijt af en verliest zijne kracht; wat oorspronkelijk beeld, overdragt was, wordt eigenlijk opgevat; wat in goeden en kwaden zin kon gebezigd worden, krijgt ten laatste eene ongunstige beteekenis. Daar de geschiedenis der Hebreeuwsche taal in dit opzigt nog bijna niet beoefend is, kunnen wij slechts eenige aanwijzingen, enkele voorbeelden geven. Zullen wij later zien, dat het boek *Spr.* I: 7—IX, en de meeste spreuken der bloemlezingen X—XXII: 16, XXV—XXIX tot den oudsten tijd behooren, maar deze twee verzamelingen ook latere bestanddeelen bevatten; dat *Spr.* XXII: 17—XXIV, *Job* en *Spr.* XXX v. de tweede plaats innemen, en *Pred.* de laatste, reeds hier worden wij daarop gewezen. Men denke aan **בְּסִיל**. Toen dit woord reeds overdragtelijk werd gebruikt, was de oorspronkelijke zin nog niet vergeten, zoodat de drie beteekenissen in denzelfden tijd voorkomen, maar zij zijn eerst na elkander ontstaan. De oudste of eigentlijke is die van *lendenen* in *Lev.* Zoo ook in *Job*, *Ps.* XXXVIII. Vd. *vertrouwen*, *verwachting* (daar in de *lendenen* de kracht zit) in *Job* (ook **בְּסִלָּה**), *Spr.* en *Ps.* LXXVIII. Eindelijk nam het van **בְּסִיל** de bet. van *dwaasheid* over, *Pred.*, *Ps.* XLIX en LXXXV. Hieruit blijkt, dat *Pred.* niet tot den oudsten tijd der gnomische poëzij behoort, want die laatste bet. kan eerst ontstaan zijn door het gedurig voorkomen van **בְּסִיל**. — ¹⁾ **מִזְמָה** is de eigenschap

dat **אֵוֶלֶת** is: *de dwaasheid der vrouwen*; maar *z66* mag men met behoud der gewone punctuatie niet verklaren, omdat dan de tegenstelling niet kan wezen **אֵוֶלֶת** en **הַבְּכוֹת**; maar alleen **אֵוֶלֶת** en **נָשִׁים הַבְּכוֹת**.

¹⁾ LXX. *ἔννοια*, *διαβούλιον*, *διαλογισμός* enz. Ven. *σκέψις*. Vg. **זִמ** *alligavit*, **זָמַם** *funis*, **זָמַם** *capistrum*; verder **זָמַם**, **זָמַם** *coniunxit*, **זָמַם** Ch.

van hem, in wiens gedachten altijd wat omgaat, daar hij een zeker plan, een bepaald doel voor oogen heeft. Het onderstelt dus overweging en eene zekere terughouding; 't staat over tegen oppervlakkigheid, overijling, lichtzinnigheid. Maar in dien goeden zin van *overleg*, *bedachtzaamheid* komt het alleen in de oudste deelen van *Spr.* voor: III: 21; V: 2; VIII: 14; en daaruit ook I: 4; verder XIV: 17 ¹⁾). Later is het *bijbedoeling*, *bijgedachte*, en wel zulk eene, die het licht niet mag zien, zoodat men tegen den *אִישׁ קִזְמוֹת*, vroeger met lof *זֶבֶב* genoemd, altijd op zijne hoede moet wezen, XII: 2; XXIV: 8. *Zeb* komt het voor in *Job*, *Jer.*, *Ps.* X: 4; XXXVII: 7. Dus is *Spr.* 1: 7—IX en de spreuk XIV: 7 in den eersten tijd gedicht, XII: 2 is jonger (ook omdat *a* uit III: 13; VIII: 35 is?), gelijk ook de verzameling die XXIV: 8 bevat, *Job* enz. Natuurlijk: zulk een woord blijft lofspraak, totdat men het op dubbelzinnigen toon gaat gebruiken van iemand, dien men niet vertrouwt; dan wordt het een verwijt, eindelijk eene ondeugd. En is het eenmaal in slechten zin gebruikelijk, dan is de gunstige bet. voor altijd verloren. Men denke aan *πανουργία*, *astutus*, *callidus*, *slecht*. Intusschen merke men op: 1^o. daar het oordeel over die eigenschap oorspronkelijk afhangt van het oordeel over hem, bij wien men haar vindt, zoo kan het woord ten allen tijde van God gebruikt worden, want bij Hem kan men aan niets verkeerd denken; z. *Job* XLII: 2. *Ps.* 2^o. in den mond der gnomische dichters moest een woord van die bet. langer iets loffelijks aanduiden, dan bij andere schrijvers. — Dit zien wij ook bij *עֲרֻקָה* ²⁾, eig. *gladheid*, waardoor men aan

strinxit, *arctavit*; 't is dus letterlijk *vastbinding*, *zamentrekken*, *concentreren* van het denken, overlegging wat men doen moet, iets bepaalds voor hebben, waarop men het met alles toelegt, z. *Spr.* XXXI: 16.

¹⁾ De Masor. lezing geeft hier geen zin. Ew. verandert in *אִשׁוֹ* vg. *Ps.* CXXXI: 2, *besünftigt seinen Zorn*, Hit. in *אִשׁוֹ* *bleibt ruhig*. Welligt zijn alleen de punten te veranderen in *אִשׁוֹ*, *de opvliegende doet dwaze dingen*, maar de *bedachtzame verdubbelt*, d. i. bedenkt zich eerst nog eens tweemaal.

²⁾ LXX *πανουργία*, *δόλος*, *βούλη*. Vulg. *astutia*. Ven. *περιφροσύνη*. St. Vert. *kloekzinnig*, *arglistig*. *עֲרֻקָה* is meer positief, werkende kracht, *עֲרֻקָה* meer negatief, behoedmiddel. De oorspronkelijke bet. is niet *knoopen*, *vlechten*

de handen en aan de lagen van anderen ontkomt (1 *Sam.* XXIII: 22), *behoedzaamheid*, waardoor men zich voor schade bewaart, *slimheid*; door tijdsverloop ook gezegd van hem, die gealepen, listig, afgerigt is. In de oudste gnomische boeken, *Spr.* I: 7—IX (I: 4 is uit VIII: 5) en X—XXII: 16, XXV—XXIX, komt het in gunstigen zin voor, zoodat het met lof wordt gesteld tegenover de onnoozelheid van den eenvoudige, onbedachtzame, ligtgeloovige (XIV: 15, 18; XXII: 3—XXVII: 12), tegenover de zotheid, die niet zwijgen kan, en zich altijd bloot geeft, en verkeerde wegen kiest (XII: 23; XIII: 16; XIV: 8); in de latere (*Job* V: 12, 13; XV: 5), bij de profeten (*Gen.* III: 1. *Jos.* IX: 4. 1 *Sam.* XXIII: 22. Ook *Ex.* XXI: 14) en de lyrische dichters (*Ps.* LXXXIII: 4) in bepaald ongunstige bet. Daarentegen wordt de naam פְּתִי, d. i. hij wien אֶרְקֹמָה ontbreekt, in de *Ps.* niet als berisping gegeven zooals in *Spr.* — Een laatste voorbeeld van wijziging van bet. levert שָׁבֵל¹, dat in de oudste geschriften (1 *Sam.* XXV: 3. — *Spr.* III: 4; — XIII: 15) den eigentlichen, concreten, objectieven zin heeft van *gezig*, = מְרִיבָה en = תֹּאֵר,

(Fuerst), maar *naakt zijn*, z. Umb. op *Spr.* I: 4, Schult. op *Prov.* I: 4; XII: 23; XIV: 15; Ges. *Thes.* contra Simonis ed. 1—3. *Ew. Gramm. crit.*

p. 407. Vg. γυμνάξεται, τριβων, τριβαρός, τριμμου. Ook عَرِم heeft een ongunstigen zin: *malignus, protervus fuit*, maar door een anderen overgang: sc. *abjecto pudore animum malignum non tenuit*. Z. Freytag.

¹) Vg. شَكَّل II. *formavit*, شَكْلٌ ⁵ *similitudo, figura*. שָׁבֵל ithpa. *adspezit*; Syr. *esthakil: attendit, consideravit, intellexit*; ook שָׁבֵל *zien* vw. שָׁבֵל *Job* XXXVIII: 36. שָׁבֵל *Jes.* II: 16 en שָׁבֵל; verder *Gen.* III: 6 enz., voor de overdragt van bet. („vis contemplandi spiritualis, tum de facultate ipsa, tum de vario eius habitu et operatione” Fuerst) σκοπεῖν, σκέπτεσθαι, *speculare, attendere, advertere, insigt, blik*. Bij *Spr.* III: 4 vg. شَكْلٌ ⁵ *amatorius feminae gustus, coquetterie*; de verklaring d. t. pl. *gute Einsicht* (Rabb., Mich., Ber., *Ew.*, *Elst.*) strijdt tegen den zamenhang en geeft geen zin, *gutes Glück* (Umb.) duldt de context en 't gebruik van 't woord niet, dat ook niet kan bet. *gute Meinung* (Hit.). Ook XIII: 15 geeft *gute Einsicht* geen zin, en *Verstand mit Freundlichkeit* (Umb., Hit.) mag men niet vertalen, want טִיב beteekent alleen dan: *vriendelijk, welwillend*, als dit voortvloeit uit het subst. waarbij het voorkomt. Ook moet de bet. hier met III: 4 overeenkomen.

zoodat שָׂקַל טוֹב, *goed gezigt, vriendelijkheid, welwillende bejegening*, iemand הָן verschafft, en, van de menschen onder-
vonden, in één adem wordt genoemd met הָן in de oogen
Gods; later komt het alleen overdragtelijk voor: *doorzigt* (1
en 2 *Chron.*, *Ezr.*, *Neh.*, *Ps.*; ook *Spr.* XII: 8; XVI: 22;
XIX: 11; — XXIII: 9. — *Job* XVII: 4), zoodat diezelfde
uitdrukking שָׂקַל טוֹב bet. *goed doorzigt* (2 *Chron.* XXX: 22
in toepassing op de heilige muziek; *Ps.* CXI: 10); ja, ten
laatste komt שָׂקַל in slechten zin van *sluwheid* voor (*Dan.*
VIII: 25).

Om terug te komen op den omvang van het gnomisch spraak-
gebruik, men moet zich daarvan niet (als *Ber. S.* XXII)
eene overdreven voorstelling maken, al strekte het zich zoo ver
uit, dat de stijl der verschillende schrijvers niet te onderkennen
zou zijn. Natuurlijk kan men bij bloemlezingen van spreuken
uit den stijl weinig afleiden; merkt *Ew.* op, dat in *Spr.* X—
XXII: 16, en nergens anders, de uitdrukkingen חָרוּץ (adj.),
יֵשׁ הַתְּגַלְעֵי סֶלָף en סֶלָף מִחֶמְהָ עַד אֲרֻגְעָה יֵד לֵד in
den zin voorop geplaatst, voorkomen, men kan met regt aan
ieder besluit, hieruit getrokken, tegenwerpen, „dat men a priori
verwacht in een dichterlijk stuk van dien omvang enkele, hier
alleen voorkomende, uitdrukkingen te vinden” (*Ber. S.* XXVIII).
Anders is dit bij een samenhangend geschrift, zooals wij met
het voorbeeld van *Spr.* I: 7—IX willen ophelderen.

Dat dit boek één geheel uitmaakt, door één en denzelfden
schrijver vervaardigd, blijkt uit *a.* de eigenaardige uitdrukkin-
gen en woorden, die hier alleen voorkomen, als: שְׁנוֹת חַיִּים
III: 2; IV: 10; IX: 11. לִיִּית הָן I: 9; IV: 9. נִרְגְּרוּתִיךָ
I: 9; III: 3, 22; VI: 21. עֵקֶשׁוּת IV: 24; VI: 12. לֹזוּ
III: 21; IV: 21, met zijne afleidingen לֹזוּת en גְּלוּז¹⁾ enz.
Vg. ook *Ew. Spr.* S. 42 en *Ber. S.* XXII. *b.* de letter-
lijke herhaling van geheele of halve verzen, welke zoo dikwijls
weêrkeert en in zoo eenvoudige zaken, dat aan afhankelijkheid
of overnemen niet te denken valt, als I: 8^b—VI: 20^b, II:

¹⁾ Dit laatste nog XIV: 2 maar met ב, en als subst. *Jes.* XXX: 12.

mische litteratuur door haar zuiver parallelisme. Was de dichterlijke vorm hier niet noodzakelijk, meer kunst dan natuur, zoo werd van zelf des te meer zorg daaraan besteed, en wij vinden minder onregelmatigheden dan bij de lyrische dichters. Wel ging door tijdsverloop ook die kunst achteruit, en is het wegsterven dezer poëzij ook in den vorm duidelijk te bespeuren; wel kan men uit de meerdere of mindere zuiverheid van het parallelisme een zwaarwichtig bewijs ontleenen voor den betrekkelijken ouderdom van eene verzameling of een boek ¹⁾; wel ligt er over de na-exilische geschriften een prozaïsche tint, maar meestal toch, ook waar de dichterlijke geest was uitgedoofd ²⁾, bleef over het algemeen het parallelisme. Het zuiverst is dit natuurlijk in de korte spreuk, vooral in de oude bloemlezingen *Spr.* X—XXII: 16 en XXV—XXIX, maar toch ook weinig minder in die boeken, welke uit samenhangende redevoeringen bestaan. Teregt zegt, op voorgang van Ew., Schlottmann over *Job* (S. 68 f.) „Doorgaans komt de metrische vorm der enkele verzen met die van *Spr.* overeen, zoodat het in eigentlijken zin geheel de vorm van het Hebreeuwse *Masjál* is. Ieder vers bestaat, op betrekkelijk weinige

¹⁾ Ew. zegt, dat in *Spr.* I: 7—IX het parallelisme geheel in de war is. Al zou men dit ook ten deele aan de persoonlijkheid des dichters kunnen wijten, het zou toch tegen den hoogen ouderdom pleiten, dien wij dit boek toeschrijven. Maar Ew. beweert het ten onregte. Overal, als gewoonlijk, heeft het vers twee leden, slechts driemaal één lid (van elf I: 10; VI: 7, of twaalf VIII: 13 syllaben), en slechts zestienmaal drie leden, 't zij door uitbreiding, zoodat ieder lid op hetzelfde neêrkomt (I: 22, 27; VI: 14, 22), of het derde op hetzelfde als het tweede (I: 11, 23; III: 3; IV: 4; V: 19; VII: 22; VIII: 13, 14), of het derde op hetzelfde als het eerste (VIII: 29), — of door zamenstelling (VI: 3; VII: 23; VIII: 30). De leden hebben gewoonlijk tusschen 6 en 9 lettergrepen, zelden 5—10. Het parallelisme is in verre weg de meeste verzen synonym, hetzij ieder lid op zich zelf staat, (b. v. I: 8, 9; II: 11; III: 10 enz.) of het tweede van het eerste afhangt (II: 9, 14; III: 9; IV: 13 enz.), soms antithetisch (III: 5, 7, 32—35 enz.), soms synthetisch, hetzij de leden op elkander slaan (III: 16, 18 enz.), of eene vergelijking (VII: 22, 23 enz.), de oorzaak (VI: 30 enz.), het gevolg (IV: 10; VI: 28 enz.) wordt aangegeven. Op eenige weinige verzen na (I: 17; III: 2, 28; VI: 7 enz.) is het zoo zuiver als maar kan.

²⁾ Over *Pred.* z. Bruch, *Weisheits-Lehre* S. 240. *Hit.*, *Comm.* S. 120. Over *Jez. Sir.* zie Bruch. S. 273. v. Gilse, *Comment.* p. 97.

uitzonderingen na, uit twee parallele leden, en ieder lid uit drie of vier woorden, of, zoo uit vier of meer woorden, dan zijn eenige hiervan (wat meermalen door de accenten wordt aangewezen) bijna altijd derwijze zaâmverbonden, dat het verslid toch uit drie woorden bestaat, en dus drie hoofdaccenten heeft.”

Ten laatste herinneren wij nog aan de strophen. Bij de spreuken, die in den regel uit één vers bestaan, kan hiervan natuurlijk geene sprake zijn, alleen bij de drie boeken, *Spr.* I: 7—IX, *Job* en *Pred.* Over de beide laatste zie men F. B. Köster in de *Stud. u. Krit.* 1831 I. S. 40 ff. *Job und Pred.* 1831, over *Job* nog *Ew. Jahrb.* III. S. 116 ff. IX. S. 35 ff. en *IJob*, en verder Schlottmann *Comm.* Maar ook in het eerste meenen wij de sporen van strophen te ontdekken, slechts niet in de beschrijving *Spr.* VII. en de vier onzamenhangende vermaningen VI: 1—19. Buitendien zijn er nog negen periopen, en de strophen laten zich in de volgende getallen weêrgeven:

- 1^o. I: 8—31; inleiding 8 v.; eerste lied 10—19, d. i. 5+5; tweede lied 20—31, d. i. 3×4; slot 32 v.
- 2^o. II: 1—22; 2×(4+4+3).
- 3^o. III: 1—18; 12+6.
- 4^o. III: 19—35; incl. 19 v., lied 2×6, slot 33—35.
- 5^o. IV: 1—19; 9 (3×3?) + 10 (4+4+2?).
- 6^o. IV: 20—V: 23; d. i. 8+6+8+6, slot 21—23.
- 8^o. VI: 20—35; d. i. 5+5+6.
- 10^o. VIII: 1—36; d. i. 3+8+(2×5)+(2×5)+5.
- 11^o. IX: 1—18; d. i. 12+6.

Men ziet dat 1^o. en 4^o. bijna, 3^o. en 9^o. geheel overeenkomen. Men zou dit nog meer in onderdeelen kunnen voortzetten, b. v. door op het parallelisme der verzen in II te wijzen. Men vergelijke over de strophen met inleiding en slot Häv. *Einl.* 2^e Aufl. I. 1. S. 41 f. en over de strophen van verschillenden omvang ib. S. 40 f. Wij herinneren hier nog slechts, hoe ook deze opmerking ons *Spr.* I: 7—IX als één geheel van één schrijver doet kennen.

II.

Wij hebben in enkele trekken en met eenige weinige voorbeelden het wezen, den naam, den omvang, en vooral den vorm der gnomische poëzij trachten aan te geven. Wij bemerkten, dat wij ons op een gebied bevonden, dat zich aan alle kanten scherp begrenzen laat. Moeten natuurlijk de geschriften ons de schrijvers doen kennen, dan verkeeren wij hier in een besloten kring, met eigenaardige denkbeelden, in een eigenaardigen vorm gekleed. Dit alles wordt door eene vlugtige inzage van den inhoud boven iederen twijfel verheven.

Deze tak van letterkunde vertegenwoordigt eene bepaalde rigting. Gelijk in de $\text{אֱתֵרֵי־יָמִים נִבְרָאִים}$ van de profeten, zoo is ons in de voortbrengselen der gnomische poëzij de schriftelijke nalatenschap van eene andere klasse van groote mannen onder Israël bewaard. Ondervragen wij die voortbrengselen zelve over hunnen oorsprong, zij noemen ons *de wijzen* of *de wijsheid*. Wij hebben hier alles wat ons van *de beoefening der wijsheid onder de Hebreëen* is overgebleven. Voordat wij ons tot de geschiedenis dier beoefening kunnen begeven, moeten wij haar wezen begrijpen, en daartoe is het noodig te weten, wat de Hebreër denkt bij de woorden *wijze* en *wijsheid*, als hij daarmede den oorsprong dezer letterkunde aangeeft.

De eigentlijke bet. van den wortel כִּחַ is niet meer met zekerheid te bepalen ¹⁾, evenmin de gang, dien het gebruik

¹⁾ Schult., (*de defect. hod. ling. Heb.* CCVI—CCXIII. *Orig. Heb.* 1761, p. 405—410; *Prov.* I: 2; X: 8, 13; XXIV: 5; XXX: 24; *Job* IV: 21; V: 12; IX: 4; XXXVII: 24) en Hit. (*Jes.* S. 140 f. *Spr.* S. VIII) meenen dat כִּחַ *stevige zamenvoeging*, πυκνότης , of *vastmaken*, *vasthouden*

bet., vg. חָכַם I. *formiter solideque fecit* alqd. (vd. *sibi constituere rem, certioorem de ipsa fieri*, vd. *diudicavit, iudicium protulit, novit*. Verder: *cohibuit, retinuit*. II. *prohibuit*. IV. *firmavit et bene instituit rem, fraenavit, cohibuit, retinuit, revocavit, avertit*. X. *firmatus et bene institutus fuit* vg. de voorbeelden, door Sch. aangevoerd, en de afleidingen. — Umb. (*Spr.* S. LII f. vg. Hit. *Jes.* S. XXXVIII) houdt *cohibuit* (vd. *fraenavit, potestatem exercuit, iudicium protulit, sapiens fuit*) voor den oorspronkelijken zin, zoodat *wijsheid* eig. is: *zelfbedwang, zelfbeheersching*. Zeker klinkt deze afleiding vreemd, als men bedenkt dat Salomo boven allen wijze wordt genoemd, die noch als mensch

van het woord heeft genomen, en de wijziging van bet. die allengs plaats greep. Wel tracht Hit. (*Spr.* S. VIII) die geschiedenis te geven, maar zijne voorstelling mist bewijs, en men zou er met evenveel regt vele andere nevens kunnen stellen, waartoe zich in het O. T. plaatsen in overvloed zouden voordoen. Het gebruik van het woord was reeds in den aanvang van Israëls letterkunde te algemeen, dan dat wij den oorsprong zouden kunnen vinden. Wij kunnen slechts vaststellen, hoe het in het O. T. voorkomt, niet, hoe het die bet. ontving. Het hoofdbegrip blijft ten allen tijde het zelfde, nl.: *werkdadige, toegepaste, praktische ervarenheid*. Zoo bet. het *kunstvaardigheid, bekwaamheid*, in zijn vak of bedrijf *Ex.* XXVIII: 3; XXXI: 3, 6 enz. (*הַכֶּסֶם לֵב* en *הַכֶּמֶת לֵב*). 1 *Kon.* VII: 14 (waar er *תְּבוּנָה* en *רָעָת* bij staat). 1 *Kron.* XXII: 15. 2 *Kron.* II: 6 vv... *Jes.* III: 3; XL: 20. *Jer.* X: 9. Hiertoe behoort ook *Ez.* XXVII: 8 v. XXVIII: 4 vv. *Zach.* IX: 2 (ervarenheid in bouwkunst en koophandel), Door bijzondere toepassing staat het van één bepaald bedrijf evenals *sage-femme* en *vroedvrouw*, nl. *הַתְּקַמּוֹת* *de klaagvrouwen*, ervaren in de bepaalde regelen en gebruiken der lijkklagt ¹⁾. Een titel is het, waarmede men in het Heb. zekere waardigheid, bij een ander volk bestaande, zocht weêr te geven, als er sprake is van *de wijzen* van Egypte (*Gen.* XLI: 8, vg. 38 naast *חֲרָטְמִים* *ισερογραμματοεῖς*. *Ex.* VII: 11. — *Jes.* XIX: 11 v. naast *יִעֲצִים*), van Babel (*Jer.* L: 35; LI: 57. *Jes.* XLVII: 10. Chaldeeuwische sterrewigchelaars), van de Perzen en Meden (*Eth.* I: 13 een staatsraad). Zoo omvat het *Dan.* IV: 4 de *חֲרָטְמִים, אֲשָׁפִים, מְבַשְׂפִים, כְּשָׂדִים*.

noch als koning de deugd der zelfbeheersching bezat (Meier, S. 165). Men zou ook aan *onderscheiden* kunnen denken (*diudicavit*), welk begrip de voornaamste plaats hier inneemt, zoodat de andere beteekenissen er ligt uit zouden kunnen worden afgeleid.

¹⁾ Vg. *Am.* V: 16 *יִרְעִי נְהִי*. Mogelijk drukt ook 2 *Sam.* XIV: 2; XX: 16 *אִשָּׁה הַכֶּמֶת* niet zoozeer de schrandrheid uit, als wel den titel, het aanzien, dat zij bij hare medeburgers genoot; althans 2 *Sam.* XX: 18 wordt het natuurlijkst verklaard van de vrouw zelve, die men gewoon was als een orakel te raadplegen (anders Thenius t. d. pl.), ongeveer zooals Tacitus (*Hist.* IV: 61, 65; V: 22, 24. *Germ.* VIII) van de „*feminae fatidicae*” bij de Germanen spreekt.

Wordt Davids scherpzinnigheid en menschenkennis met dien naam genoemd (2 Sam. XIV: 19), om dezelfde hoedanigheid heet Salomo wijs bij zijn eerste regtsgeeding (1 Kon. III: 28), als ook om zijne staatkundige bekwaamheid (1 Kon. II: 6, 9. Vg. Deut. XXXIV: 9. Jes. XI: 2). Na de ballingschap wordt het gebruikt van ervarenheid in de wet en in de levitische eeredienst (Ezra VII: 25; VIII: 18). Zelfs kan in zeker opzicht en door bijzondere toepassing aan dieren verstand worden toegeschreven ¹⁾. Dat het ook ervarenheid in het spreken zou kunnen uitdrukken blijkt uit ⁵יִבָּן, maar in dien zin (*welsprekendheid*) komt het in het O. T. niet voor.

Gewoonlijk is wijsheid de bekwaamheid om onder gegeven omstandigheden de beste middelen te kiezen ter bereiking van zijn doel. Intusschen merke men hier op, dat voor den vromen Hebreër wijsheid aan zedelijkheid (*Spr.* X: 31. *Ps.* XXXVII: 36; LI: 8 enz.) en godsdienstigheid (*Spr.* XV: 33; I: 7; IX: 10. *Ps.* CXI: 10. *Job* XXVIII: 28) wel zoo na verwant is, dat ook de engelen wijs kunnen heeten, meer zelfs dan de mensch (2 Sam. XIV: 20), en God dikwijls wijs wordt genoemd, maar het tegengestelde is ook mogelijk. Toont zich de ervarenheid in een op zich zelf staand geval, in eene bijzondere omstandigheid, zij is dan *beleid*, *slimheid*, maar soms ook *sluwheid*, *listigheid*, want het geval kan zich voordoen,

¹⁾ *Job* XXXIX: 20. *Den struisvogel heeft God* הַכֶּמֶץ וְהַיָּבִיט *ontzeyd.* Schult.: „In omnibus animantibus sua solertia, solus struthio nil nisi merus stupor: nempe sine delectu ullo deglutit, quicquid obicitur, ferrum, vitrum, ossa, lapides, carbones, quin prunas ardentes. Capite in arenae cumulum, vel fruticem, immisso, se oculis venantium subductum autumat, atque ita manibus capiendum semet dedit.” Vooral wordt het hier gezegd om de zorgeloosheid wat de eijeren betreft, z. vs. 14—16. Men vg. *Plin. Hist. Nat.* X: 6; *Boch. Hier.* II: 258 sqq. en over de onjuistheid der uitspraak Hirzel t. a. pl. Evenzoo de Arabieren نَعَامَةٌ مِنْ أَحْمَفٍ *stolidior struthiocamela*, z. Freytag, *Arabum Proverbia* I. p. 405 N^o. 182. — p. 403 N^o. 174. — p. 406 N^o. 184. — p. 407 N^o. 189; II. p. 711 N^o. 417, 418; verder I. p. 405—410 de spreekwoorden N^o. 179, 180, 181, 183—204; p. 200 N^o. 170; p. 385 N^o. 188; p. 458 N^o. 116; III. N^o. 707, 698, 699, 703—705, en de vele spreekwoorden van wijze dieren. In het O. T. *Gen.* III: 1. *Spr.* XXX: 24 vv., *Jes.* I: 3. *Jer.* VIII: 7. *Spr.* VI: 6. Ook *Mt.* X: 16.

dat het beoogde doel of de gekozen middelen af te keuren zijn, en evenzeer, dat die schrandrheid in een slecht mensch wordt gevonden, en in geslepenheid ontaardt: toch behoudt men 't woord חֲכָמָה (*Job* V: 13 = נִפְתָּלִים. 2 *Sam.* XIII: 6. *Ex.* I: 16), dat dus ook in ongunstigen zin kan voorkomen. Men denke hier aan 't gebruik van עֲרָמָה en מְזֻמָּה. — De zetel der חֲכָמָה is altijd het hart (לֵב).

Wij vinden de bet. nog meer uitgebreid. Zien wij van de bijzondere toepassing op het een of ander gebied des levens af, dan vinden wij חֲכָמָה tallooze keeren gebezigd van die ervarenheid, waardoor men op ieder oogenblik, bij elke omstandigheid weet, wat te doen of te laten (*Pred.* II: 14. *Spr.* VIII: 12. *Ps.* XXXII: 8), en altijd raad heeft voor anderen, i. e. w. *praktische* of *levenswijsheid*, die eene rijke ondervinding, de gave van opmerking, scherpzinnigheid, tegenwoordigheid van geest, vrijheid van vooroordeelen, zelf- en menschenkennis onderstelt ¹⁾).

¹⁾ Alleen in dien algemeenen zin van *levenswijsheid* komt חֲכָמָה voor, want het is eene echte uitdrukking der wijzen en door hen gemaakt. Het is niet de vorm van een N. Prop. (Hit. op *Spr.* I: 20. In *Begr. der Kritik* S. 155 houdt hij 't voor zaâmgetrokken uit *Chokma-ût*), noch van het plur. (Roorda *Gramm. Heb.* II. p. 372 § 596) want zulk een meervoudsvorm bestaat niet, maar van het abstractum (Ew. *Ausf. Lehrb. der Heb. Spr.* 6e A. § 165 c.), יוֹת = יוֹתָה (vg. סְבִלּוֹת of שְׂבִלּוֹת, פְּתִיּוֹת enz.), evenals הוֹלִלּוֹת *Pred.* I: 17; II: 12; VII: 25; IX: 3, met הוֹלִלּוֹת *Pred.* X: 13 afwisselt, en *Job* XII: 5 in MSS. en uitgaven ook עֲשָׂהוֹת voorkomt. Men vindt het *Ps.* XLIX: 4 (waar vg. LXXVIII: 72. *Job* XXXII: 11. *Spr.* XI: 12; XXVIII: 16. *Jes.* XL: 14 er het plur. חֲכָמוֹת bij staat, tenzij men ook dit met Ew. liever voor een abstr. houde) *Spr.* I: 20; IX: 1; XIV: 1 en XXIV: 7. T. d. pl. is het met het plur. verbonden, omdat niet de wijsheid zelve, maar meer hare uitspraken, als 't ware hare deelen, die naar verschillende zijden alles omvatten, bedoeld worden: *niets van de wijsheid*, geen stukjen of brokjen van haar, *kan de dwaas zich eigen maken*, 't is hem alles te hoog, 't gaat zijn verstand verre te boven. Zoo een praed. plur. met een subi. sing. *Job* VIII: 19; XIX: 19. *Spr.* XXVIII: 1. *Ex.* XXII: 13; XXVIII: 3. *Ex.* I: 10 (tenzij men de lezing van Sam., LXX, Vulg., Syr. verkiest) z. Roorda § 284 en 594. Ew. § 317, 319a. Ook is het begrip van plur. en abstr. verwant z. Ew. § 165c, 179. Ten onregte en hoogst willekeurig heeft de St. Vert. *Spr.* I: 20; IX: 1 *opperste Wijsheid*; het is, evenals op de andere pll., de menschelijke (en goddelijke) wijsheid, welke die toespraken houdt, als concionatrix (קוֹהֵלֶת).

Wij helderen dit op met een beeld. Het abstractum תְּחֻבּוּלוֹת — alleen bij de gnomici — beteekent eigenlijk *stuurmanskunst*. Men vergelijkte LXX κυβερνησις, Vulg. *gubernaculum*, verder حَبْلٌ, חֶבֶל *scheepstouw*, חוֹבֵל *schipper, stuurman*, חֶבֶל *mast*, welligt ook חָמַל *voeren*, ('t aeth. חֶמֶר *schip*). Het komt voor van het beleid van den staat *Spr.* XI: 14 en van den oorlog XX: 18; XXIV: 6, van het drijven en wenden der wolken *Job* XXXVII: 12, maar ook, meer algemeen, van de geschiktheid, om, gelijk de ervaren stuurman met het roer in de hand aan het schip zijne rigting geeft, het leven van anderen en van zich zelven te leiden en te sturen *Spr.* I: 5 *vg.* XII: 5, waar het eene ongunstige beteekenis heeft.

In dien zin komt חֶבֶל telkens voor van hem, die uitmunt in levenswijsheid; het is een eernaam voor eene zekere klasse van mannen, die er bepaald hun werk van maakten, aan anderen hunne raadgevingen en vermaningen mede te deelen. Men zie b. v. *Jer.* XVIII: 18 (*vg.* *Ez.* VII: 26). De tegenstanders van Jeremia slaan geen geloof aan zijne donkere voorspellingen van den ondergang van volk en staat; alles zal wel blijven in zijn tegenwoordigen toestand, *de wet* (liever *leering, onderwijs*, natuurlijk in de wet) *zal blijven bij den priester, de raad bij den wijze, het woord* (de prediking) *bij den profeet*. Hier is dus het raadgeven de bepaalde werkzaamheid van den חֶבֶל, dien men, even goed als den priester of den profeet, onderscheiden kan, als 't ware met den vinger aanwijzen, en die, door het volk in één adem genoemd met priester en profeet, met deze in zekeren zin op dezelfde lijn wordt geplaatst.

Aldus — als titel, niet om een ambt, maar om die werkzaamheid aan te duiden, waarin de levenswijsheid zich ten nutte van anderen openbaart, — komt חֶבֶל, behalve bij profeten en lyrieci, vooral in de gnomische letterkunde voor. Deze ontleent van hen haren oorsprong, en stelt hunne werkzaamheid in het licht. Ieder gnomicus is een wijze. Niet dat de gnomische poëzij alleen zedelessen bevat, neen, de wijzen maakten natuurlijk ook hun werk van vernuftige opmerkingen, aardige woordspelingen, zinrijke raadsels.

Teregt zegt Max Duncker, *Gesch. d. Altheth.* I (2^e Ausg. 1855) S. 395, van Salomo's wijsheid 1 *Kon.* V: 9—14: „Es war die Weisheit, welche der Orient liebt, der kluge Richterspruch, das Vermögen, eine praktische Erfahrung als Lebensregel in einen Sinnspruch zu fassen, der Scharfsinn, welcher Räthsel zu lösen weisz.“ Het is in dezen zin, dat buitenlanders als wijzen geprezen worden, gelijk de **בְּנֵי קָדֶם** 1 *Kon.* V: 10, de Egyptenaren (ib.), de Edomiten (en Thema-niten) *Jer.* XLIX: 7. *Ob.* 8. Vg. ook 1 *Kon.* X.

Men ziet, het gebied der wijsheid is uitsluitend de praktijk des levens, aan theorie en filosofie valt niet te denken, en het zou geheele miskenning van het O. Tisch spraakgebruik zijn, **חֲכָמָה** ooit te vertalen door *wijsbegeerte*. Het is praktische wijsheid, en het verwondert ons niet, zoo wij haar telkens als eene eigenschap der grijsheid vinden genoemd, daar de oude van dagen, die nog helder is van blik, bedaard en bezonnen uit den rijken schat zijner ervaring lessen en raadgevingen kan mededeelen aan het jonger geslacht.

Wij vinden ons resultaat bevestigd, als wij op de synonymen van **חֲכָמָה** letten, die alle evenzeer op de praktijk zien, hetzij de levenswijsheid er van eene bepaalde zijde wordt beschouwd als vermogen, of in hare onmiddellijke toepassing op het leven. Dat dit ongetwijfeld geldt van **מְזֻמָּה**, **עֲדָרָה**, **שָׂבֵל** en **תְּחֻבָּלוֹת**, zagen wij boven (p. 8—10, 19). Wij wijzen nu nog op **בִּינָה**, **תוֹשִׁיָה** en **רַעַת מַעֵם**.

Zeer gewoon is **בִּינָה**, of, wat hetzelfde beteekent, **תְּבוּנָה**¹⁾, het vermogen des geestes, om de zaken van een te scheiden, uit elkander te houden, alles afzonderlijk te bezien. Wie dat vermogen bezit, kan goed en kwaad, waar en onwaar, nuttig en schadelijk onderscheiden. Het is of meer formeel: *scherpzinnigheid*, *inzigt*, of meer toegepast: *verstand*, *ervarenheid*. Zie Umb. op *Spr.* I: 2. Voor **בִּינָה**

¹⁾ Met de **ת** die dient om abstracta te vormen, Roorda § 2637. Ew. § 161a.

Verder **בֵּין**, **בֵּינָן** enz. Voor de afleiding vg. **בֵּין** en **בֵּינָן** eig. *tusschenruimte*. LXX *φρόνησις* enz. Vulg. *prudentia* enz. Bij de Rabbijnen inductie, bewijsvoering of gevolgtrekking uit het zekere tot het onzekere **בֵּין דְּבָרַי מֵתוּדָה דְּבָרַי** (Fuerst).

z. 1 *Kron.* XII: 32 (ervaren raadlieden). 2 *Kron.* II: 12 (kunstvaardigheid). 1 *Kron.* XXII: 12 en 2 *Kron.* II: 11 (staatkunde). *Job* XXXIX: 17; — voor תְּבוּנָה *Ex.* XXXVI: 6; XXXV: 31; XXXI: 3. *Ez.* XXVIII: 4. 1 *Kon.* VII: 14 (kunstvaardigheid). *Job* XII: 12 (bij de grijsheid). *Spr.* XIV: 29; XV: 21 (levenswijsheid). *Ob.* 8.

Minder gewoon is טָעַם (van טָעַם *smaken, proeven*; vg. طَعِمَ en טָעַם id.) 1^o. *smaak*. 2^o. *wijsheid*. Het komt dus met *sapientia* overeen. Z. Umb. op *Spr.* XI: 22, die het aldus omschrijft: „Unmittelbar-richtige Einsicht, unmittelbar-richtiges Unterscheidungsvermögen für das wahre und reine Verhältnisz, unmittelbar-richtig treffende Beurtheilung des Wahren in den Lebensverhältnisz, der richtige Tact in Unterscheidung des Schicklichen vom Unschicklichen.” Zoo ook *Hit.* Vg. *Schult.* *Job* p. 172, 312, 319.

Voor de afleiding van יָרַע (רָעַת) enz.) is het veiliger te vergelijken رَعَى, *posuit, collocavit, deposuit*, vd. *quiete placideque cum aliquo egit tractavitque eum*, verder *distinxit et elegit*, dan 't Sanskrit. *wid*, lat. *videre*, gr. ἰδεῖν, goth. *vitan*. Maar het doet er weinig toe, welke de oorsprong zij, daar er geen spoor meer van over is wegens het zeer veelvuldig gebruik. De gewone vertaling *kennen* is goed, mits men die bet. zoo uitgebreid mogelijk neme, en ook aan toegepaste kennis denke. Het slaat op ieder gebied des levens. Zie *Hit.* op *Jes.* VII: 16.

תּוֹשִׁיָה, van יָשׁ¹⁾ is eig. *het zijn, bestaan*, vd. *de werkelijkheid, vastheid*. Het beteekent overal die krachtige en stand-

1) Mogelijk van שָׁפַע *bestaan*, als תִּמְנִיָה van תָּנַן. Aan de afleiding van שָׁפַע = שָׁפַע, die *Hit.* voorstelt, staat niet de omzetting in den weg (vg. תּוֹשִׁיָה en תִּמְנִיָה), maar dat de bet. van *effen, glad maken* (alleen *Jes.* XXVIII: 25; elders: *vergelijken, gelijk stellen* enz.) slechts op de שָׁפַע (*Ps.* CXXXI: 2), niet op het בָּל wordt overgebracht, zooals *Hit.* aanneemt; dat zich zóó de wijziging van bet., *verstand* en *geluk*, niet uit hetzelfde hoofddenkbeeld laat afleiden, en dat niet alle pll. zóó te verklaren zijn. — *Spr.* II: 7 (waar de LXX in δ niet laten בָּל, als *Hit.* meent, maar בָּל z. b. v. *Jes.* XXXI: 5) moet volgens II: 6 en den geheelen zamenhang van *levenswijsheid* sprake zijn, door welker mededeeling Jahva de vromen beschermt, vg. III: 21 en II: 11 תּוֹשִׁיָה = תּוֹשִׁיָה.

vastige wijze van handelen, die het kenmerk is der ware levenswijsheid, en die door een gelukkigen uitslag wordt bekroond; soms komt dit denkbeeld van *wel slagen* een weinig op den voorgrond (vg. **הַשְׂבִּיל**), als *Job* V: 12; VI: 13. *Spr.* II: 7, maar het is nergens eenvoudig τὸ ἕν, τὸ ἀληθές, noch *hulp*, *heil*, zooals ten onrechte de vertt. en uitleggers willen. Z. Hirzel op *Job* V: 12.

Over woorden als **מוֹרָר** *tucht*, **לֵקֶחַ** *leering*, *kennis*¹⁾, enz. behoeven wij hier niet te spreken. Van meer belang is het op te merken, wat tegenover de wijsheid staat: uit de afleiding en het gebruik der woorden, die *dwaas* enz. beteekenen, wordt het praktisch en veelal ook zedelijk begrip van **חכמה** nog meer opgehelderd. In deze benamingen is eene trapsgewijze opklimming:

1^o. **פְּתִי** (vd. 't subst. **פְּתִי** en **פְּתִיּוֹת**) is hij, wien **עֲרָמָה** ontbreekt *Spr.* I: 4; VIII: 5, eig. die open, bloot staat (**פְּתָה** vg. **פָּתַח**) voor alle verleiding en misleiding, ligt over te halen, meê te slepen, te bedriegen, onervaren, *ἄκακος*, *νήπιος*, *ἄφρων*, = **נָעַר**, vg. **فَتَى**, niet slim, onbedachtzaam, onvoorzigtig, ligtgeloovig. Het ww. (evenals **פְּתִי** zelf, z. *Ps.* XIX: 8; CXVI: 6) heeft eene minder en eene meer gunstige bet. (p. 10), maar in Fiël is het meest *verleiden*. Aan slechtheid wordt hierbij nog niet gedacht (z. *Spr.* IX: 4; XIV: 15; XIX: 25; XXI: 13); het is *onnoozel*, *eenvoudig*. Het is wel de weg tot **אִוְלָת**, omdat de **פְּתִי** onbedachtzaam en overijld gelooft en kiest en oordeelt, maar het is nog geene **אִוְלָת** (*Spr.* IV: 18; XV: 21). — Evenmin wordt van boosheid beschuldigd **חָסַר לֵב** (*Spr.* XXVIII: 16 **חָסַר תְּבוּנוֹת**), ongeveer hetzelfde als **פְּתִי** (vg. *Spr.* VII: 7. *Hos.* VII: 11), die verstand en oordeel mist, en niet redelijk heeft leeren handelen. Beiden zijn toch voor onderrigting vatbaar *Spr.* IX: 4. Ongunstiger is VI: 32. LXX *ἀκάρδιος*, *ἄφρων*, *ἐνδεὴς φρενῶν*; vg. **حَاسِرٌ**

¹⁾ Vg. **קָבַל** van **קָבַל** *ontvangen*, **פָּסַר** van **פָּסַר**, *overleveren*. — *Spr.* VII: 2

de kunst om iemand geheel voor zich in te nemen vg. **أَخَذَ**.

en Ges. *Thes.* — Hierbij behoort לֹא־דַעַת (één woord) XIX: 2 *onbedachtzaamheid, gebrek aan overleg.*

2^o. Maar geheel onmogelijk is het, de overigen te verbeteren, zooals de נוֹאֵל, אֵיִלִי, אֵיִלִי (נוֹאֵל) XXVII: 22, die niet in staat is om ooit wijsheid te verkrijgen XXIV: 7, die haastig is tot toorn II: 16; XIV: 17, 29; XXVII: 3 (*Job* V: 2), zich niet stoort aan de vaderlijke tucht XV: 5, of der wijzen raad I: 7; vol zelfbehagen XII: 15, *de verstokte* (Umb. op *Spr.* I: 7. Hit. op VII: 23, die om God noch godsdienst geeft *Jer.* IV: 22). Het is een meer algemeen begrip. Oorspronkelijk beteekent het de dikheid, vetheid¹⁾. — In het voorbijgaan noemen wij nog בַּעַר, *redeloos*, geheel onvatbaar voor beschaving of ontwikkeling, norsch en lomp voor wie hem vermanen, z. בַּעִיר *vee*. Behalve in *Ps.* nog *Spr.* XII: 1; XXX: 2.

3^o. כָּסִיל. — כָּסֵל of כָּסֵל schijnt overeen te komen met كَسَلٌ *segnis, ignavus, deses fuit* (ook in 't Chald. en Syr. *stultus fuit*), vd. *dwaas zijn*, waaruit קָסֵל ontstond, dat in de niet-gnomische boeken, en ten laatste in *Pred.*, voorkomt voor *dwaas*. Maar daarnevens was een andere wortel כָּסֵל, vw. כָּסֵל *lendenen (kracht, vertrouwen)*, dat invloed had op de bet. van כָּסִיל (afgeleid van כָּסֵל=כָּסֵל) als ware dit: *met stevige, dikke lendenen, gespierd, frisch*, (vg. صَلْبٌ⁵), die zijn ligchaam sterk

¹⁾ Z. אֵיל *Ps.* LXXIII: 4 *ligchaam* met בָּרִיאַל, אֵל *corpus*, אֵל *crassum liquor, crassum reddidit oleum*, אֵיל *crascescens, crassum lac, stolidus*. De overdracht ligt voor de hand; vg. טַפַּשׁ *Ps.* CXIX: 70; Targ. op *Jes.* VI: 10. 1 *Sam.*

XIII: 13. חֲתָר, שָׁמֵן, *παχυς, obesus* enz. Hij is het dus, die uitsluitend voor den buik zorgt. Maar het begrip heeft een wijder omvang, en het woord komt het meest van allen voor. — Anders heeft de wortel אֵיל in 't Heb. en Arab. de bet. van *de eerste zijn* b. v. in הוֹאֵיל, וְלִי enz. — Vertaal *Spr.* XIV: 24 *de rijkdom, dien de wijze bezit, is hem een sieraad, eene kroon; de vetheid (schatten) der dwaazen is zelve vetheid (dwaasheid).*

voedt met krachtige spijzen, maar zich om God en zijn hooger leven, om goed noch kwaad bekommert *Spr.* X: 23; XIII: 19; I: 22, overmoedig op zijne lichaamskracht, laatdunkend, verwaten, zoo zelfs dat hij meent wijs te zijn I: 32; XIV: 16; XXVIII: 26. Hij is praatziek XV: 2; XXIX: 11, en vechtziek, eerst met woorden, dan ook met de handen, zoodat hij door zijne overmoedige strijdlust zich in het verderf stort XVIII: 6 v.; men zie de schildering XXVI: 1—12; zelfs door slagen is hij niet te verbeteren XVII: 10; XIX: 29; woest en gewelddadig XVII: 12, brengt hij alles in overdaad door XXI: 20. Van **בְּסִילוֹת** komt **בְּסִיל** en de bet. van *dwaasheid* in **בְּסִלָּה**, **בְּסִל**.

40. **לֵץ** (**לְצִוִן**) vg. p. 4 en *Hos.* VII: 5. De spotter is minder dan eenig ander soort van dwazen voor verbetering vatbaar; hij kan aan de tucht zich niet onderwerpen, hij wijst haar hooghartig van zich *Spr.* IX: 7 v.; XIII: 1; XV: 12, hij is onbeschrijfelijk trotsch en verwaand XXI: 24. *Ps.* CXIX: 51, zoodat men hem tot een heilzaam voorbeeld voor anderen moet straffen *Spr.* XIX: 25; XXI: 11. Hij staat lijnrecht tegenover den wijze IX: 12, zoekt wel wijsheid, doch mist het oordeel des ondersheids en zoekt dus te vergeefs XIV: 6. Hij is een twiststoker en brengt verdeeldheid te weeg XXII: 10. Gelijk de **עֲרִיץ** met daden, zoo beledigt de **לֵץ** met woorden God en mensch *Jes.* XXIX: 20, en als in den vollen zin des woords goddeloos *Ps.* I: 1 (= **רְשָׁעִים** en **חַטָּאִים**) *Spr.* III: 34, moet hij zeer streng gestraft worden III: 34; XIX: 29. Zijn zij in eer en aanzien *Hos.* VII: 5. *Jes.* XXVIII: 14, dan stoken zij burgertwisten en berokkenen den staat niets dan onheil *Spr.* XXIX: 8, want in hun verwaten trots versmaden zij de heiligste voorschriften van godsdienst en zedelijkheid. Vg. **זֶר** in *Ges. Thes.* — Wij voegen hier nog bij **נָבֵל** *verflenst, slap, krachteloos*, van alle deugd en wijsheid verstoken, vg. **לַעֲבָ** enz. **נָבֵל**. **נָבֵל**, **נָבֵלָה**. Er tegenover staat **חָסִיד** en **נָדִיב** b. v. *Spr.* XVII: 7. *Jes.* XXXII: 5. Het heeft meer nog den zin van goddeloosheid, dan van dwaasheid. In de gnomische boeken komt het slechts voor *Spr.* XXX: 22, 32 (hoogmoed). *Job* II:

10 (goddeloosheid). *Spr.* XVII: 7, 21. *Job* XXX: 8. De bet. van ongodsdienstigheid kreeg het uit de schriften der profeten en lyrieci, die het telkens gebruiken; zoo wordt het van godloochening (in de praktijk) gebezigd *Ps.* XIV: 1; LIII: 2.

Nog vinden wij in *Pred.* — over wiens spraakgebruik men leze Knobel S. 64—66 — הוֹלָלוּת, eig. *hoogmoed* (van het glinsteren) zie *Ges. Thes.* Daartegenover zou staan de עֲנִי. *Pred.* is voor ons doel wegens den achteruitgang der taal van weinig of geen belang. Ook spreken wij niet van woorden als מְרֻקָה, גְּלוּז, מְרֻקָה, waarin niet dadelijk de bet. van *dwaasheid* ligt.

Tot groote schade voor de uitlegging wordt vaak het onderscheid tusschen de verklaarde benamingen voorbij gezien. Zoo meent Ber. dat *Spr.* I: 20 vv. over de אֲיִלִּים gesproken wordt. Het puntige gaat soms daardoor verloren, b. v. XIV: 6, waar tegenover den נְבוֹן, die het oordeel des onderscheids heeft, de לֵץ staat, die den waarheidszin mist, en de verschillende uitslag van beider streven naar wijsheid wordt verhaald; XXI: 20 is van teugellooze, dierlijke verkwisting sprake, zoodat noch לֵץ, noch נֶבֶל, noch פְּתִי דָאָר zou voegen; — soms ook de zamenhang, als I: 10—19, 20 vv. waar van de כְּסִילִים (= עֲרִיצִים, וְרִים), die met verachting van alle zedelijkheid anderen zoeken te verleiden, en van de פְּתָאִים, die zich laten meeslepen, sprake is, z. I: 33; zoo is XXVI: 3 alleen op den gewelddadigen כְּסִיל toepasselijk; z. ook de pll. waar de verschillende soorten van dwazen tegenover elkaâr staan, als XIX: 25; XXI: 11. Toch is er natuurlijk groote overeenkomst XV: 21, en worden zij vaak min of meer willekeurig gebruikt, vooral אֲוִיל en כְּסִיל, wier oorspronkelijke bet. zoo naauw verwant is, XII: 23; XIV: 24; XXVI: 11. Ook spreekt het van zelf, dat de woorden, die in het dagelijksch leven in omloop waren, als חֶכֶם, נְבֵל, רַעַת, נְבֵל, נְבֵל, van hunne eigentlijke bet. veel minder behouden hebben, dan die welke gnomisch zijn.

Wij hebben ons overtuigd, dat de wijsheid voor den Hebreër uitsluitend praktisch is en op het leven ziet. Maar meer dan eens is beweerd, dat zij ook theoretisch was, en weten-

schap beteekent, waarvoor men zich beriep op Salomo, die om zijne grondige en veelomvattende natuurkennis wijs zou heeten ¹⁾ nl. 1 *Kon.* V: 9—14, vooral 12, 13.

Maar wetenschap was geene zaak voor den Semitischen geest, en nooit werd zij onder hen beoefend. Treffen wij haar later bij de Moslemen aan, het is als eene plant, van uitheemschen bodem overgebracht. Men zie Renan (*Hist. et Syst. Comp. des lang. Sém.* p. 126 s., 3, 16. *Etudes d'Hist. rel.* p. 87 s., 101, waar hij met het oog op onze plaats zegt: „l'idée d'une science descriptive de la nature est restée étrangère aux peuples Sémitiques jusqu'à leur contact avec l'esprit Grec”). Ja, het monotheïsme der Israëlitcn sloot eene wetenschap der natuur buiten (Renan *Job* LXXIII svv.).

De Hebreëu hadden niet het minste begrip van natuurwet of natuurleven. Ten tijde van Salomo zelveu kon een hunner over den regenboog schrijven in de onderstelling, dat deze vóór den zondvloed niet had bestaan, en niet afhing van het schijnen der zon enz. (Knobel op *Gen.* IX: 12 vv.). Zij zagen alleen dat de jaargetijden, zaaijing en oogst, koude en hitte, zomer en winter, dag en nacht, in geregelde afwisseling wederkwamen, (*Gen.* VIII: 22. *Jer.* VI: 24); zij zagen iedere lente de מַלְקֶשׁת׃, iederen herfst de יוֹרֵה׃ terugkeeren; zij zagen bij den regen veelal קִשְׁת׃ יְהוָה בְּעָנָן; zij begrepen de oorzaken dier verschijnselen niet, zij ondervonden alleen, dat alles goed was (*Gen.* I), en alles zonder uitzondering onmiddellijk van God afleidende, geloofden zij aan Gods wijsheid. Ook de schilderingen *Job* XXXII—XLI hebben met de natuurwetenschappen niets te maken, het zijn dichterlijke ontboezemingen, en, kunnen wij niet met zekerheid buitenlandschen invloed aanwijzen, wij mogen niet vergeten, dat zij van later tijd zijn. Bovenal merke men op, dat zij geschreven zijn juist met het doel, om den mensch alle wetenschap en kennis, alle wijsheid en begrip te ontzeggen; de vragen hier dienen om hem tot de bekentenis te brengen: alles in de natuur is mij onbegrijpelijk. Daartoe wordt hij op de natuurwonderen, d. i. op alles wat

¹⁾ Meier, *Poet. Nat. Litt. d. Heb.* S. 158, daartegen S. 177. Keil in *Häv. Einl.* III, S. 13 f. Ew. *V. I.* III, S. 358 f. Then. *Comm.*

maar in het oog valt, geweest. Hier zeker is geen spoor van diepe natuurkennis, ook niet in de jongere redevoeringen van Elihu, die dan nog weet, hoe de regen ontstaat, eene kennis, in Gods redenen als onbereikbaar voor den mensch gesteld, (vg. XXXVIII: 28 v. met XXXVI: 27 v.; XXXVII: 10). Zelfs bij Elihu staat bij ieder natuurverschijnsel het suff. † —, daar hij alles onmiddellijk van God afleidt. Wordt XXXVIII: 33 van de **קִוִּיּוֹת שָׁמַיִם** gesproken, dit op zich zelf staand woord bewijst ook niets, daar de hemellichten, die op hunne gezette tijden zich gewoonlijk vertoonen, worden bedoeld, en in hun geregelden terugkeer niet eene (immanente) natuurwet, maar het opvolgen van een gebod Gods wordt gezien. Men leze XXXVII: 6, XXXVIII: 22, 25, 28 enz. *Ps.* CXLVII: 15 vv.

Het is dus reeds iets juister als Hengst. (*Pss.* IV. 2. S. 210) meent, dat Salomo eene wereldsche poëzij in Israël wilde invoeren. Hit. (*Spr.* S. XVI) vindt op de bedoelde plaats in 1 *Kon.* de sporen van Israëlitische fabelpoëzij, maar zijn bewijs — de overeenkomst van **אֲזוּב** en *Aἴσωπος* — beteekent niets; deze tak van dichtkunst was te mythologisch om onder Israël te bloeijen. — Dit staat vast, dit wordt door den zamenhang onwederlegbaar bewezen (1 *Kon.* V: 12), dat met het spreken (**יִדְבֵּר**) over de boomen vooral, over vee, gevogelte, kruipende dieren en visschen, de inhoud (**יִדְבֵּר**) vs. 12) van Salomo's **מְשָׁלִים** (en **שִׁירִים**) wordt aangegeven; iedere andere verklaring, al ware zij op zich zelve ook nog zoo waarschijnlijk, is door den context veroordeeld. Wij denken aan woordspelingen, vergelijkingen, beelden, waarmede hij aan zijne spreuken bevalligheid en vernuft bijzette. Mogelijk dat er ook schilderingen en fabelen onder waren. Teregt verwijst ook Renan ter opheldering dezer plaats op *Spr.* XXX (vs. 18 v., 24—31) en zegt Diestel (*Herzog* XIII. S. 336): „1 *Kön.* V: 13 bezieht sich auf alle Arten von Maschal, sprüchwörtliche Vergleichen, Fabeln und Parabeln, da es sehr gewagt ist, es auf reine Naturbeschreibung und Naturforschung, die wie dem semitischen, so dem hebräischen Geiste fern liegt, zu deuten.“ Zoo ook *Bijb. Woord.* (dier. plant. Salomo). Reeds *Jos. Antiqq.* VIII: 2, 5. *συνετάξατο — παραβολῶν καὶ εἰκόνων βιβλίου*

τριχιλίας. Καθ' ἕκαστον γὰρ εἶδος δένδρου παραβολὴν εἶπεν ἀπὸ ὑσσώπου ἕως κέδρου, τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ περὶ κτηνῶν καὶ τῶν τ' ἐπιγείων ἀπάντων ζώων, καὶ τῶν νηπτῶν καὶ τῶν ἀερίων — ἐν πάσαις ἐφιλοσόφησεν ¹⁾).

Uit het aangevoerde blijkt tevens — het zij in het voorbijgaan opgemerkt — dat de vele uitleggers van vroeger en later, die in *Spr.* VIII (vg. XXX: 4) en *Job* XXVIII (vg. XV: 7) eene beschrijving van den Logos vinden of althans eene bespiegeling over Gods eeuwig wereldplan, op een dwaalspoor zijn. Strijdt ook dit tegen den Hebreuwschen geest, en zullen wij later zien, dat evenzeer de exegete, die op samenhang en woordverklaring let, als de aard der Israëlitische wijsheid en der gnomische poëzij het anders leeren, hier zij opgemerkt, dat de Hebreëen zich onmogelijk een eeuwig wereldplan Gods konden denken, daar zij van eene physische wereldorde niet het minste begrip hadden, maar God overal onmiddellijk werkzaam zagen, zoo in de geregeld terugkeerende als in de toevallige verschijnselen der natuur. Alles was goed, dus was God wijs. Ook kenden zij geene zedelijke wereldorde: zij stelden slechts, dat God regtvaardig (dus ook wijs) was in Zijn wereldbestuur, dat Hij de deugd beloonde met uitwendig geluk, de boosheid met tegenspoed vervolgde. Aan immanente straf dachten zij niet. Ook dogmatische bespiegelingen waren hun vreemd.

Wij hebben de plaats 1 *Kon.* V: 13 zoo uitvoerig behandeld, omdat zij de eenige is, die men voor het bestaan van eenige wetenschap bij den Hebreër zou kunnen aanvoeren. Wij zijn thans zeker, dat hij bij *wijsheid* alleen aan praktische, aan levenswijsheid denkt; wij weten, wat hij bedoelt, wanneer hij de wijzen of de wijsheid noemt als den oorsprong, de dichters der gnomische letterkunde. Zoo hebben wij ons den weg gebaand om het wezen van *de beoefening der wijsheid onder de*

¹⁾ Ew., *Lehrb.* § 271 S. 579 vindt zelfs in de „Namenserklärungen des A. T.“ sedert Salomo een „Streben nach Weisheit.“ Wat de wijsheid (ook hier door hem als wetenschap verstaan) hiermede te maken heeft, is niet regt in te zien. Volksoverleveringen hechtten zich aan namen vast, of werden er door in het leven geroepen. Later hielden de profeten vooral zich met symbolische namen op.

Hebreëen — die wij korthedshalve de *Chokma* zullen noemen — te begrijpen. Wij geven daarvan deze bepaling:

I. De *Chokma* is die rigting van den Israëlitischen geest, welke het leven en alle zijne betrekkingen zocht te regelen en te besturen door de gegevens der ervaring.

Hieruit volgt:

1^o. *Als de lessen der ondervinding, — het vrije onderzoek en het onafhankelijk nadenken — regel en maatstaf waren, waren zulks niet, althans niet ter laatster instantie, de bepalingen der Mozaïsche wet en de diep in het leven ingrijpende voorschriften der eeredienst (priesterlijke of levitische rigting); — waren zulks niet de denkbeelden, voortvloeiende uit het geloof aan Jahva's bijzondere betrekking tot zijn volk en aan de daarmede zamenhangende hoogere roeping van Israël (theocratische of profetische rigting).*

2^o. *De ervaring kan, vooral op het standpunt van weinig ontwikkelde zedelijkheid dat Israël innam, niet anders leeren, dan dat de gevolgen eener bepaalde daad, gemoedsstemming of levenswijze nuttig of schadelijk zijn. De beweegredenen waren dus hoofdzakelijk ondervonden voordeel of nadeel (de nuttigheidsleer als leidend beginsel der zedeleer, de praktische voorzigtigheid).*

Verder in zamenhang met deze laatste opmerking:

3^o. *Zulk eene rigting is in zich zelve niet godsdienstig in den hoogerem zin des woords; leert ook de ervaring, dat deugd en zedelijkheid de eenige en zekere waarborgen zijn van huiselijk en maatschappelijk geluk, — het leidend beginsel is niet de godsdienst. Deze rigting is dus min of meer wereldsch; zij kon aan den eenen kant aan onverschilligheid in het godsdienstige rijkelijk voedsel geven, terwijl zij ter andere zijde onder hare voorstanders vele echt vrome mannen tellen moest, daar zij onder Israël, het volk der godsdienst, optrad.*

En in verband met de eerste gevolgtrekking:

4^o. *Zulk eene rigting wordt uit haren aard niet bestuurd door de overtuiging van Israëls bijzondere uitverkiezing en leiding door God, noch door de zucht om aan andere natiën een lageren rang toe te kennen of ze buiten te sluiten, daar, in tegenstelling van de priesterlijke en profetische rigting, de witerlijke vorm*

en het innerlijk wezen der Godsregering voor haar geene hoofdzaak kon zijn. Zij is dus universalistisch van strekking, en in haren aard minder nationaal-Israëlitisch dan wel algemeen menschelijk.

*Dewijl intusschen zich die rigting in Israël openbaarde, ver-
toont zij alle kenmerken, waardoor niet Israël alleen, maar ge-
heel het Semitisch ras zich van de Indo-Germanen onderscheidt,
als het geloof aan een eenig en regtvaardig God, de mechanische
wereldbeschouwing, enz. Zij is dus liever Semitisch dan alge-
meen menschelijk te noemen.*

*Daarenboven, al ging van het onderscheidend volkskarakter
hier veel verloren, ligt natuurlijk over haar eene eigenaardig
Israëlitische kleur, want hare omgeving en de rigtingen, die
nevens haar bestonden, moesten noodzakelijk invloed op haar
oefenen.*

II. De wijzen vormden, nevens priesters en profeten, eene bepaalde klasse van groote mannen onder Israël, die de leiding en zedelijke verbetering van het volksleven door de gegevens der praktische ervaring in handen namen.

Van hen ontleent de gnomische letterkunde haren oorsprong: *Spr.* X—XXIX, een drietal bloemlezingen van de wijzen-woorden, bevat de overblijfselen hunner onmiddellijke werkzaamheid, en de andere boeken kwamen evenzeer uit hunnen kring voort.

De geschiedenis zal ons de nadere uiteenzetting en het bewijs dezer stellingen leveren, wanneer zij den oorsprong, den aard en de ontwikkeling der Chokma verhaalt.

Wij kunnen ons door deze bepaling ontslagen rekenen van eene uitvoerige vergelijking van de Hebreuwsche spreuken met de spreekwoorden bij andere volken, vooral met die der Arabieren en met de Grieksche gnomici.

Zoo hier als dáár vinden wij de strekking, om de lessen der ervaring tot levensregelen te verheffen, waardoor vaak een hooger beginsel wordt buiten gesloten. Daaruit vloeit voort, dat aan beide kanten soms eene min of meer ongodsdienstige, wereldsche voorzigtigheid, soms een liefdelooze, zelfzuchtige geest wordt gevonden. Men denke slechts aan vele onzer volksspreek-

woorden en b. v. aan *Pred.* VII: 16^a. *Spr.* XX: 16, maar vergeet daarbij niet, dat althans die voortbrengselen der Chokma, die ons zijn bewaard, over het geheel een goeden geest ademen en van godsdienstige dichters afkomstig zijn: anders waren zij nooit onder de heilige boeken der Joden opgenomen.

Grootere overeenkomst merkt men op bij het lezen van b. v. *Theognis*, de χρυσᾶ ἔπη onder Pythagoras' naam, de zgn. lessen van Esopus aan Ennus; grootere nog, om de gelijkheid van volksaard, bij het nagaan van de Arabische spreuken (vooral de verzameling onder den naam van den Khalif Ali. Zie ook Freytag, *Ar. Prov.* III. 2. p. 118—122, 123—125; lib. 4).

Toch kan hier in de verte aan geene gelijkstelling worden gedacht. De Hebreeuwsche spreuken zijn van geheel anderen aard. Men merke op:

1°. Vele dier spreekwoorden bij andere volken (b. v. bij de Arabieren in de collecties van Meidani, Abu-Obaid, enz.) hebben eene bepaalde aanleiding, een historischen oorsprong, en behoeven dus ook een historischen commentaar. Zulke volkspreekwoorden komen ook voor in het O. T., als I *Sam.* X: 12; XIX: 24. 2 *Sam.* V: 8, en hadden hier evenzeer opheldering uit de geschiedenis noodig, I *Sam.* X: 9—11; XIX: 22—24. 2 *Sam.* V: 6—8, ja hun oorsprong, gelijk uit het eerste, hunne beteekenis, gelijk in het tweede voorbeeld blijkt, zijn vaak onzeker. Zoo zijn er bij alle volken, en zij staan bij alle gelijk. Maar dit ligt natuurlijk geheel en al buiten den kring der Hebreeuwsche wijsheid.

2°. Niet alleen deze, maar de meeste spreekwoorden bij andere volken danken hunnen oorsprong en hun behoud aan het toeval. Zij zijn, niemand weet, hoe, waar, wanneer, uit den boezem des volks voortgekomen, of een of ander vernuftig man wierp een woord los daarheen, en het volk ving het op en eigende het zich toe, zoodat het zelf de vader scheen te zijn. In de Hebreeuwsche spreuken is niets toevalligs. Hier kon het volk die rol niet op zich nemen. Zij zijn met zorg in een dichterlijk kleed gestoken, zij zijn vooruit bedacht en gemaakt door eene bepaalde klasse van geachte mannen, ter bestemder plaatse door hen uitgesproken, en door hunne hoorders met

zorg in het geheugen bewaard: alles is kunst en opzet. Vg. Freytag III. 2 p. 4 met Ew. *Spr.* S. 3 f.

3°. Eindelijk, wat ze van alle uitheemsche spreekwoorden en spreuken onderscheidt, de naam *wijze* was onder Israël een titel; de wijsheid, die ze hier in het leven riep, was eene *rigting*; hare dichters stelden zich voor, door die spreuken het volksleven te besturen en in zedelijk opzigt te verbeteren. Van daar dat zoovele dichters van echt godsdienstigen zin er aan deel namen. Als rigting was de Chokma, zelve ontheocratisch, noodzakelijk om voor de theocratie onder Israël den weg te banen. Als rigting had de Chokma eene geschiedenis, heeft zij ontaarding gekend en ontwikkeling, even goed als b. v. het profetisme, evenals bij andere volken de wijsbegeerte eene geschiedenis heeft. Als rigting kon zij mannen opleveren, gelijk de S. van *Job*, die een vraagstuk van het hoogste gewigt met groote uitvoerigheid behandelde. Daarbij bedenken men, dat zij, die in menig opzigt aan het algemeen menschelijke genoeg wilde doen, in Israël optrad, zoo exclusief, zoo particularistisch, en ook zoo ver van alle rationalisme. Evenmin als men de profeten onder Israël met de *μάρτυς* mag gelijk stellen, evenmin de Chokma met gelijksoortige verschijnselen bij andere, bepaald bij Indo-Germaansche volken. Het eigenaardig karakter van natiën en rassen maakt hier eene wijde kloof.

Waren ons nog voortbrengselen van de Edomitische (Themanitische), Egyptische wijsheid, die der *Bne-Kedem* enz. bewaard, de punten van overeenkomst zouden zeer vele in getal zijn. De Israëlitzen zelven toch vergeleken de wijsheid dier volkeren met hunne eigene. Doch daarvan bezitten wij niet de minste overblijfselen.

III.

Wie eene geschiedenis gaat schrijven, deelt eerst mede, welke en hoedanig de bronnen zijn, waaruit hij haar put. Zoo doen ook wij. Natuurlijk zijn wij tot het O. T beperkt — op de Apocryphen komen wij in de geschiedenis terug — en wel hoofdzakelijk tot de gnomische poëzij zelve. De andere overblijfselen

van Israëls letterkunde geven ons weinig stof, het minst de geschiedkundige boeken, het meest nog de profetische.

„Maar, als de Chokma werkelijk eene rigting was, en de naam *wijze* een eeretitel, door eene bepaalde, openbare werkzaamheid, van welken aard dan ook, verworven, hoe is het dan mogelijk, dat wij er zoo weinig sporen van vinden in het O. T.?” —

Hoe dat mogelijk is? Wij noemen twee andere voorbeelden.

Wij weten, dat de priesters en leviten onder Israël de roeping hadden, én om den uiterlijken vorm der theocratie te ontwikkelen, te volmaken, én om het volk overeenkomstig dien vorm, de wet, te leeren leven. Wij weten, dat zij deze verplichting, die op hen rustte, in verschillende tijden meer of minder diep gevoeld, trouw vervuld hebben; dat zij nu eens tegenover de profeten, dan weder naast hen stonden, nu eens grooter, dan minder invloed bezaten; dat hunne werkzaamheid vaak eene schaduwzijde vertoont, het ritueel formalisme. Wij danken hun de ontwikkeling der Mozaïsche wetgeving aangaande de eeredienst, voor een groot gedeelte den Pentateuch, vele der historische boeken. Wij zien ten laatste deze rigting onder Josia en vooral na de ballingschap zegevieren. Maar met dat al, wat moeite zou het in hebben, eene doorlopende geschiedenis van de priesters en leviten, als rigting, te schrijven ¹⁾!

De profeten, dat staat vast, waren geenszins mannen, die, zonder eenigen onderlingen band van gelijke gezindheid of bedoeling, ieder geheel op zich zelve stonden, mannen die, nu en dan plotseling door eene werktuigelijke inblazing van den goddelijken geest geroepen, spraken wat in geen 's menschen hart was opgekomen: neen, zij waren in den meest eigentlijken zin des woords eene rigting, met magtigen invloed en krachtige werking, die voor Israëls uitwendig lot en innerlijke vorming in ieder opzigt zooveel heeft gedaan, dat hare werkzaamheid onuitwischbare sporen heeft achtergelaten. De nieuwere wetenschap is begonnen de geschiedenis van het profetisme te leveren. Zij heeft daartoe naar de vervaardigers en den leeftijd, naar den inhoud en de strekking der verschillende

¹⁾ Vg. b. v. Dr. A. Kuenen, *Hist.-krit. onderzoek naar het ontst. en de verzam. v. d. boeken des O. T.* I. § 19 vv.

profetische Schriften een onafhankelijk en nauwkeurig onderzoek ingesteld: daaruit werd die geschiedenis geboren. Omgekeerd diende deze laatste om dat onderzoek mogelijk te maken. Analyse en synthese gingen hand aan hand. Maar, denk u voor een oogenblik de drie groote en twaalf kleine profeten weg, en het is eene onmogelijkheid geworden, die geschiedenis te leveren.

Kan het ons dan verwonderen, dat de heilige boeken der Joden zoo weinig gegevens bevatten, om de geschiedenis der Chokma uit zamen te stellen, vooral daar deze rigting niet met het profetisme in vergelijking kan komen, wat godsdienstige ontwikkeling en vooral wat heilzamen invloed en vruchtbare werking betreft?

Wij knoopen hier nog deze herinnering aan vast: *de Chokma stond tot de theocratie in geene onmiddellijke betrekking; zij bewoog zich in lagere kringen, behoorde tot het volksleven; — maar onze kennis van het volksleven onder Israël is aan alle kanten hoogst beperkt en gebrekkig te noemen.*

Toch staat onze zaak nog niet wanhopig. Onderzoeken wij de bronnen.

De *historische* boeken, als de hoofdzakelijke oorkonden van Israël's geschiedenis, geven ook het raam voor dat onderdeel er van, dat de Chokma behandelt. Maar voor deze zelve bepaald leveren zij zoo goed als niets. Natuurlijk. Zij verhalen de lotgevallen der theocratie naar vorm of wezen. Deze is hun zóó de hoofdzaak, dat die gedachte geheel hunne beschouwing van Israël's geschiedenis beheerscht (pragmatisme); de werkzaamheid Gods treedt zóó op den voorgrond, dat de vrije individualiteit van personen en volken soms verduisterd wordt (mechanische beschouwing ook van de menschenwereld); het volksleven wordt door hen geheel verwaarloosd. De schrijvers stonden op profetisch of levitisch standpunt, dus kon de Chokma hun geene belangstelling inboezemen; en omdat hare werking min of meer verborgen was en tot de lagere kringen beperkt, was het zeer wel mogelijk, dat zij onopgemerkt voor hen bleef, vooral daar zij dikwijls door eene tusschenruimte van eeuwen gescheiden waren van de gebeurtenissen die zij verhalen. Dit moet in het oog gehouden worden: wij mogen den tijd, waarin

de schrijvers leefden, niet verwarren met dien, waover zij schrijven, — een regel door hen zelven niet gevolgd, — maar zij kunnen ons dienen, om eenigermate hunne eigene eeuw te leeren kennen. Zoo weten wij uit *Kron.*, *Ezra*, *Nek.*, wat men een paar eeuwen na den terugkeer uit Babel als wijsheid beschouwde. Buitendien vinden wij enkele onwillekeurige gegevens, als 1 *Kon.* XX: 28 eene spreuk, 2 *Kon.* XIV: 9 eene fabel (niet tot de Wijsheid behoorende, maar er meê verwant), beide in den mond van een Ephraëmitisch koning (Ahab, Joas), enz. Uit 1 *Kon.* leeren wij Salomo kennen. Deut. doet ons in de gedenkstukken, die het opneemt (XXXII), den invloed der gnomische poëzij zien; het teekent ons het tijdvak van Manasse en het aanzien dat de Wijsheid toen genoot (IV: 6—8), ook merkbaar in den gnomischen vorm, waarin de schrijver enkele zijner uitspraken mededeelt (XVI: 19).

De *lyrische poëzij* geeft enkele aanwijzingen, die wij ons ten nutte kunnen maken. Dit wachten wij ook, want voor een deel is zij door verschillende eeuwen heen gelijktijdig met de gnomische, en zij is natuurlijk, d. i. zij geeft de eigene indrukken des dichters zonder bijgedachte vrij en onveranderd weder: twee eigenschappen die zij boven de historische boeken vóór heeft. Maar juist om haar subjectief karakter blijven die gegevens uiterst schaarsch: de dichter is alleen met zich zelven bezig en met wat hem zelven raakt.

Wij vinden hier dus ter ééne zijde enkele verstrooide wensken, en ten andere zien wij den invloed der Wijsheid, waar zij op den geest der dichters heeft gewerkt, hetzij zulks merkbaar is in den inhoud of in den vorm der liederen, of, zooals gewoonlijk, in beide. Vóór alles hebben wij te wijzen op *Deut.* XXXII, maar buitendien in *Ps.* min of meer op I; X; XIV; XV; XIX: 8—15; XXIV; XXV; XXXII; XXXIV; XXXVII; LXXIII; LXXVIII; XCI; XCIV; CXIX; vooral op XLIX. Dat geen dezer psalmen tot de מִשְׁלֵי d. i. tot de litteratuur der Wijsheid behoort, zagen wij boven (p. 1 vv.). In sommige merkt men den invloed der Wijsheids-litteratuur in enkele verzen b. v. II: 10; CXI: 10 (uit *Spr.* I: 7; IX: 10); LI: 8; LXXVII: 22 (vg. *Spr.* XXX: 2—4); XCVII: 1 v.; CIV: 24; CVII: 43; CXXXVI: 5; CXXXIX: 6; CXLVII: 5;

vg. XXIV: 1—5 met *Spr.* III: 19 vv. Welligt zou men nog veel meer kunnen opnoemen.

Hoe weinig dienst ons de lyrische poëzij kan bewijzen, blijkt ook daaruit, dat het zoo uiterst moeilijk is, den leeftijd der verschillende liederen te bepalen, zoo onwaarschijnlijk, dat men het hierover ooit eens zal worden ¹⁾.

De *profetische* schriften (נְבִיאִים אֲחֵרִימִים) zijn nog overig. Dat wij ook hier niet veel kunnen verwachten, ligt in den aard der zaak. De profeet is geen geschiedschrijver; het is hem niet te doen om bepaalde toestanden te schetsen, maar om te prediken, te vermanen en te dreigen, te bemoedigen en te troosten, te bekeeren. De profeet beschouwt de zaken niet zoo als zij werkelijk zijn (objectief); hij is eenzijdig en bevooroordeeld; hij vraagt alleen, of het een of ander, van zijn standpunt beschouwd, voor de theocratie nuttig of schadelijk is. De profeet kan moeilijk ingenomen zijn met de Chokma; zijn eerste vraag is: wat wil God? de hare: wat is nuttig? Verzet zij zich tegen zijn theocratisch, idealistisch ijveren, dan zal hij haar heftig bestrijden; zoekt zij, als hij, de heerschende onzedelijkheid des volks weg te nemen, hij zal haar dulden en hare werkzaamheid goedkeuren, maar sympathie kan hij niet koesteren, want de beginselen zijn aan beide kanten verschillend; zijn standpunt verhindert hem, en meestal neemt hij eene te hooge vlugt om op haar te letten. Gewoonlijk laten dus de profeten de wijzen ter zijde, als niet behoorende tot hunne tegenstanders die zij bekampen, noch tot hunne medestanders vol liefde voor de theocratie en vol hoop op de toekomst. Het is merkwaardig, dat de naam van Salomo, den

¹⁾ Wie voor de verklaring van הַפְּזִיז, als opschrift van dertien psalmen, boven het gevoelen van Ew. (*Dicht. d. A. B. I. S. 25 f. Jahrb. VIII. S. 66 f.*) „ein kluges, melodisches lied, s. v. a. ein feines, ein kunstvolles,” dat van Ges. verkiest „*carmen quod intelligentem, sapientem, pium reddat*” vg. *Ps. XXXII: 1, 8*, zou dit aldus kunnen verklaren: er bestond een bundeltje didaktische psalmen, hetwelk behalve XXXII, LIII, LXXVIII ook andere dergelijke bevatte, en waarin alle liederen dat opschrift hadden; maar er werden didaktische psalmen wegge laten, gedichten van anderen inhoud bijgevoegd, dat opschrift (vg. XIV met LIII) ging verloren. Mogelijk ook, dat alle liederen van dat bundeltje naar het eerste dat opschrift kregen.

vader der Chokma, bij profeten noch lyrici (*Jer.* LIII: 20. *Ps.* LXXII: 1, CXXVII: 1 doen hier niets ter zake) voorkomt, terwijl David zoo vaak wordt genoemd, en toch de gouden eeuw der toekomst geschilderd wordt met kleuren, ontleend aan den bloei, de rust, den voorspoed van Salomo's regering.

Toch belooft de oogst hier meer dan elders. Immers hier staan wij op vrij vasten bodem. Hebben de resultaten der nieuwere kritiek nog niet overal ingang gevonden, men wint toch dagelijks veld, en meer dan ergens zijn juist hier die resultaten positief. Wij kunnen dus meestal met groote waarschijnlijkheid bepalen, in welken tijd en waar wij ons bevinden bij de lezing van een of ander geschrift. Dat is bij de historische boeken en de lyrische poëzij vaak onmogelijk. Kan zoo ieder profeet optreden om voor zijn tijd en zijn land te spreken, dan zien wij vooreerst in welke verhouding hij tegenover dien tijd staat, welke krachten er toen werkten, d. i. voor ons doel, welken invloed de Chokma oefende, welk aanzien zij genoot, door welken geest zij bestuurd werd. Verder zien wij de uitwerking die de tijdgeest op den profeet had, m. a. w. voor ons, in hoeverre op hem zelf door de Chokma werd ingewerkt, zoo in den vorm als in de strekking zijner profetiën. Eindelijk, zijn de profeten nog de beste bron, om onze kennis van het volksleven in de verschillende eeuwen van Israëls bestaan uit te putten, dan zijn zij ook voor de geschiedenis der Chokma van hoog belang.

Wil men eenige voorbeelden van dien invloed der Wijsheid of harer litteratuur, mogelijk zouden wij kunnen wijzen op den vorm van Ezechiëls profetiën of op pl. als *Jes.* V: 1 v., maar liever herinneren wij aan stukken, die een veelzins gnomisch karakter vertoonen, hier en daar verstrooid, als *Jes.* XXVIII: 23—29; XXIX: 11 v.; XXXII: 6—8; XXXIII: 11 enz. *Jer.* XVII: 5—8, 9—10, 11; XVIII: 14 v. *Ez.* XVI: 44. *Jes.* XL: 6—8; XLV: 9 v.; LV: 10. (*Deut.* XVI: 19), zoo als in het een of ander opzigt sporen van bekendheid met de gnomische poëzij worden gevonden b. v. in (*Deut.* IV: 6—8. *Jos.* I: 7 v.) *Hos.* IV: 6; VI: 3; VII: 9, 11; XIII: 13; XIV: 10. *Jes.* V: 13; VI: 9, 10; XXVIII: 29; verzen in XIX, als ook in XXIX b. v. 9, 24; XXXI: 2, 32;

XI: 2; XIV: 24—27; I: 3, 26; XXXIII: 6. *Jer.* II: 10, 19, 23; III: 13, 15; IV: 22; V: 3, 4, 21; X: 12, 14, 21; vooral IX: 11. Verder XIII: 23; XXIII: 28 enz. *Jes.* XL: 13—15, 27 v.; XLIV: 25. *Jes.* XIII: 12. *Jer.* LI: 15 v. enz. Uit de Schriften der wijzen is ontleend, zeker *Jes.* LIX: 7 uit *Spr.* I: 16, maar mogelijk ook ten deele *Jes.* XXVIII: 23 (vg. *Spr.* IV: 20; VII: 24.). *Jer.* II: 26 (*Spr.* VI: 30); V: 22 (*Spr.* VIII: 29); X: 12 (*Spr.* III: 19; VIII: 26.). *Jes.* LXVI: 4 of LXV: 12 (*Spr.* I: 24, 26 v.) vg. vs. 16 met *Spr.* VII: 26.

Bij sommige der kleine profeten wordt van de wijzen geene melding gemaakt en geen spoor van bekendheid met hunne Schriften gevonden. Zoo bij Joël; maar dit verwondert ons niet, want wij missen iedere aanwijzing dat in zijn tijd (onder Joas) in het rijk Juda de Wijsheid beoefend is. Weten wij van elders zeker dat de Chokma bloeide, toen en waar de profeet optrad, dan kunnen er andere redenen zijn, die dat stilzwijgen verklaren, als: dat het getal der profetiën, die wij bezitten, zoo gering is (*Zach.* IX—XI, *Ob.*, *Zeph.*, *Hab.*), of dat daarin niet over Israël maar over een ander volk wordt gesproken (*Nah.*, *Ob.*), of dat de profeet evenmin bepaald gunstig als ongunstig jegens de wijzen gestemd is. Om met een laatste voorbeeld te besluiten: Micha weet niets van de Chokma ¹⁾, Jesaia veel, maar Jesaia trad ook op in Jeruzalem, Micha hoorde op het land thuis, en het schijnt dat juist in de hoofdstad de Chokma toen bloeide.

Zien wij op onze beschouwingen terug. Voor ons onderwerp kunnen wij uit alle deze, historische, lyrische, profetische, Schriften niet veel wachten; dikwijls zwijgen zij geheel of spreken van de wijzen en de Wijsheid alleen ter loops; uitvoerige en opzettelijke berigten ontbreken. Die oorkonden zijn dus slechts subsidiair, en dan nog met omzigtigheid te gebruiken.

Hoofdzakelijk moeten wij onze kennis putten uit de voortbrengselen der gnomische poëzij; zij zijn onze eigentlijke bronnen. Maar zij laten ons dan ook niet verlegen. Herhaaldelijk

¹⁾ Want dat hij חִכְמָה, anders een gnomisch woord, gebruikt, bewijst op zich zelf weinig, en Häv. *Einkl.* III. § 156 N^o. 8 leidt ten onregte VI: 10 uit *Spr.* X: 2; XXII: 14; XXIV: 14, en VI: 9 uit *Spr.* I: 20 v.; VIII: 1, 3 af.

wordt hier gesproken van de wijzen; hunne verkouding tegenover hun tijd, hunne werkzaamheid, hun strijd, hun invloed en aanzien worden met uitdrukkelijke woorden geschetst of althans duidelijk genoeg ondersteld. — Daarenboven, hebben wij hier de *litteratuur* der Wijsheid, dan is de geschiedenis dier litteratuur tevens de geschiedenis der Chokma, tusschen die beide bestaat een onafscheidelijk en noodzakelijk verband, want de geschriften, waaruit zij bestaat, zijn de vorm, waarin zich de Wijsheid vertoonde. In de opkomst, den bloei, het verval dier poëzij zien wij tevens de wording, de krachtige ontwikkeling en den ondergang der Chokma. Is het een of ander op dien tijd, in dat land, in dien geest, met dat doel geschreven, zoo werd toen en dáár en zóó de Wijsheid beoefend, i. e. w. èn formeel èn materiëel, èn voor de inwendige èn voor de uitwendige geschiedenis zijn deze oorkonden rijk aan gegevens. Het is hier volkomen hetzelfde geval als met de profetische geschriften voor de geschiedenis van het profetisme.

Wij zeiden reeds, dat de litteratuur der Wijsheid zich niet verder uitstrekt dan de gnomische poëzij: toch brengt Del. ook *Hoogl.* er toe, een gevoel, waarmede hij wel alleen zal blijven staan, en dat met eene juiste opvatting zoo van *Hoogl.* (vg. Dr. A. Réville, *Essais* p. 200. Dr. S. Hoekstra, *Jaarbb.* XIII. p. 458 vv.) als van het wezen der Chokme onvereinigbaar is.

Maar behoort tot haar ook *Gen.* I—III, zooals vele geleerden meenen, o. a. Bruch (S. 69—99), die hier philosophische mythen vindt, en vooral het tweede fragment (*Gen.* II: 4—III: 24) aan de bespiegeling van een Hebreuwschen wijze toeschrijft? Zelfs houdt Ew. den ouderen Elohist, den S. van het כִּפְרֵי תוֹלְדוֹת voor een wijze uit Salomo's tijd (*V. I. I. S.* 111, 121, 125, 127 f. III. S. 355 f.). — Maar de Elohist was een Leviet (vg. Dr. Kuenen t. a. p. p. 93): zou een wijze de waarneming van den Sabbath zoo dringend aanbevolen hebben, en dat nog wel door het scheppingsverhaal te geven? Die geheele bewering vloeit voort uit een verkeerd begrip van de wijsheid, als wetenschap die b. v. ook de geschiedenis zou insluiten. En wat nu *Gen.* I—III betreft, het bevat Semitische overleveringen (zie Bruch S. 69 f. 96 f. Ew. *V. I. III. S.* 352 f. *Jahrbb.* I. S. 77 ff. II. S. 163 ff.), mogelijk door den S. niet eens ten

volle begrepen (Hit. *Spr.* S. IX f.), opgeteekend deels door een Leviet (Elohist), deels in profetischen geest (Jehovist), en het mythisch karakter straalt in alles door. Niet dat wij hier, vooral bij den Jehovist, geene sporen van zelfstandig nadenken vinden, maar, al meende men, dat die geheele geschiedenis van de schepping, de onschuld, de eerste zonde, enz. niet uit overleveringen, maar uit het brein van den S., uit het zelfstandig nadenken des Hebreërs over den oorsprong van goed en kwaad was voortgekomen, al vond men er filosofie in, daarom behoort het nog niet tot de Chokma, daarom juist zou men het er niet toe mogen en kunnen brengen. Of zou men, omdat het theocratisch pragmatisme der Israëlitische historici het begin is eener filosofische beschouwing en behandeling der geschiedenis, dit tot de Chokma rekenen? Zeker niet. Maar dan ook evenmin deze hoofdstukken: de Jehovist was een profeet (zie Dr. Kuenen p. 101), niet een wijze. Niet de Chokma (Del.), maar de profetie schiepte er behagen in, op de overleveringen van den voortijd terug te zien (b. v. *Hos.* XII: 4 v.)¹⁾.

IV.

Het onderzoek naar de bronnen onzer geschiedenis heeft ons geleerd, hoe schaarsch zij zijn. Daardoor rijst een gewichtig bezwaar op, dat wij vóór alles in oogenschouw moeten nemen, en, zoo mogelijk, uit den weg ruimen. Daar onze hulpmiddelen beperkt zijn tot de gnomische boeken, zoo vragen wij: hebben wij regt hier te spreken van geschiedenis? kunnen wij

¹⁾ De meeste uitleggers meenen, dat uit deze fragmenten door de wijzen het beeld is ontleend van den boom des levens (het denkbeeld is: het gehoorzamen aan de Wijsheid schenkt een lang en gelukkig leven); Ew. daarentegen, dat èn *Gen.* II, III, èn dat beeld in *Spr.* uit eene gemeenschappelijke bron zijn gevloeid, vooral, omdat naast en met קַץ הַיּוֹם in *Spr.* ook andere beelden als מִקְרֵי הַיּוֹם, מִקְשֵׁי מָוֶה, voorkomen, zoodat deze alle uit vrijere en ruimere overleveringen tot de gnomici zonden gekomen zijn (*Dichter d. A. B.* IV S. 2 f. *V. I. I.* S. 54. III. S. 352 f.).

zamenhang en ontwikkeling opmerken? is het mogelijk uit deze bouwstoffen een organisch geheel zamen te stellen?

Wij moeten dus zien, of de bodem, waarop wij staan, wel vast genoeg is. Heeft de geschiedenis van Israëls godsdienst en letterkunde met groote moeilijkheden te worstelen, hier verdubbelen zij zich, omdat de gevoelens der critici juist over *Spr.*, *Pred.* en *Job* zoo hemelsbreed verschillen. — Neen, eene geschiedenis der Chokma is onmogelijk, zoo *Job* Mozaïsch is: zulk een begin is onverklaarbaar, dan staan de dichters van *Spr.* op een standpunt reeds voor eeuwen verlaten, en toonen een zelfvertrouwen reeds voor eeuwen gelogenstraf; dan kunnen wij geen samenhang zien. Evenzoo, indien wij moesten aannemen, dat geheel de litteratuur der Wijsheid uit Salomo's tijd was, zoodat *Spr.* en *Pred.* van hem zelf, *Job* van een der toen levende wijzen afkomstig zou zijn. Dan is er evenmin ontwikkeling, als er tijdsruimte daarvoor zou bestaan. Zoo er niet vele jaren verlopen zijn tusschen *Spr.* I—IX, X—XXII: 16 en *Job*, tusschen *Job* en *Pred.*; zoo, om niet meer te noemen, Agur Salomo is, en dezelfde hand *Spr.* IX: 10 en XXX: 3 heeft geschreven, ja, dan moeten wij van ons voor-nemen afzien, en ons vergenoegen met de methode van Bruch, die bij ieder der drie boeken slechts vraagt: Welke zijn de denk-beelden van den S.? zonder aan verschil van beschouwingwijze, aan voortgang en ontwikkeling te denken.

Maar gelukkig is dit niet noodig. Reeds op zich zelve zijn de onderstellingen die wij maakten onhoudbaar. Immers wie omtrent den ouderdom van een geschrift zich eene meening heeft gevormd, moet vragen of deze niet mogelijk in strijd is met de geschiedenis der letterkunde of der rigting waartoe dat geschrift behoort, en, zoo dit het geval mogt zijn, moet hij zijne meening opgeven. „Men vergete niet,” zegt Oehler, (*Prolegg. zur Theol. d. A. T. S.* 8), „dat de geschiedenis van Israëls letterkunde voor vele vragen der kritiek de geschiedenis van Israëls godsdienst moet raadplegen.” Hieruit volgt omgekeerd, dat, zoo het ons gelukt, eene beschouwing te geven, die regelmatige ontwikkeling doet zien, reeds daardoor — de proef op de som — ons gevoelen aangaande den oorsprong der verschillende boeken geregtvaardigd wordt.

Toch willen wij deze bewijsvoering zoo spaarzaam mogelijk gebruiken, omdat zij zoo weinig overtuigende kracht voor anderen bezit, en onze geschiedenis, als nog niet behandeld, hare geloofsbrieven nog vertoonen moet. Wij kunnen deze toepassing gerust den lezer overlaten.

— *Job* is niet uit de Mozaïsche periode, zooals nog voor weinige jaren Friedländer (*Ueber die Idee des B. Hiob u. die Zeit d. Abfassung* S. 29) en Stier (*die Reden Jesu* IV. S. 51) meenden, noch uit de vóór-Mozaïsche, zooals Eichhorn (*Einl. in d. A. T.* V. S. 153 ff.) wil en Bertholdt (*Hist.-krit. Einl.* V. S. 2132 ff.) vooral zocht te bewijzen. Deze dwaling heeft haren grond in de verwarring van den leeftijd des S. met dien waarin hij zijn held heeft geplaatst, in onkunde aangaande de rigting waaruit ons boek is voortgekomen, in verkeerde voorstelling van zijn inhoud, willekeurige uitlegging en overijlde gevolgtrekkingen. Het is dan ook voldoende naar de uitvoerige wederlegging door Umb. (*Hiob* S. XXXVII—XLIV) en Häv. (*Einl.* III. § 294) te verwijzen. De opmerking dat dit boek, wat de kunst betreft, het volmaaktste dichtwerk der Hebreëen is, de veelzijdige beschaving van den S., de bekendheid met de wet die hier en daar doorschemert; verder, de dichtelijke beschrijving van de onderwereld, welke geheel met die der psalmen overeenstemt, de vermelding van de sterrendienst die eerst onder Manasse werd ingevoerd, gelijk de S. ook elders zich vergist, door b. v. van het goud van Ophir te spreken dat eerst na Salomo bekend kon zijn; i. é. w. geheel de historische achtergrond bewijst zoo onwederlegbaar dat *Job* lang na Mozes geschreven is, dat er onder de nieuwere critici van naam geen enkele is, van welke rigting ook, of hij verwerpt zonder eenige aarzeling die in 't oog loopende dwaling.

— Hetzelfde geldt van de meening dat *Pred.* van Salomo zou wezen. Zij is opgegeven zelfs door de behoudende, geloovige kritiek. Mannen, als Hengst., Häv., Keil en Del. (b. v. Herzog VI. S. 123) hebben er zich met alle magt tegen verklaard, en het is eene wanhopige poging geweest, toen Hahn onlangs dit verouderd gevoelen, vroeger (*Reuters Repert.* Bd. 61. S. 101 ff.) ook door hem verworpen, weêr wilde ver-

dedigen (*Comm. ib. d. Predigerbuch Sal.* 1860. Vg. Wangenman *Comm.* 1856).

Wat hiertegen pleit is vooreerst de taal, die zoo vol Arameïsmen en jongere Hebraïsmen is, zoo geheel de kleur van het tijdvak na de ballingschap vertoont, dat zelfs Hahn het moet toestemmen (S. 4.). Maar hij beroept zich op *Hoogl.* Men zou naar waarheid kunnen antwoorden, dat ook dit niet door Salomo is gedicht; dan, al ware het van hem, Hahn zelf erkent dat het karakter van taal in beide een gansch ander is. Ze te durven vergelijken, ja, in één adem te noemen, het is alsof men de coupletten van *Ps.* CXIX met de strophen van *Rigt.* V gelijk stelde. Hiermede hangt zamen de vorm, zonder kunst en zonder smaak gekozen, de breede, omslagtige stijl vol herhalingen en pleonasmen, de opeenhooping van partikels, de onnaauwkeurigheden, enz. Eene oppervlakkige vergelijking met *Spr.* beslist reeds den lateren oorsprong van *Pred.* Het zij voldoende naar de Inleidingen en Commentaren te verwijzen, vooral naar dien van Knobel (§ 7 en § 8 N^o. 3, 4).

Men denke verder aan de tijdsomstandigheden waarin de S. leefde. Als het Salomo was, die met zoo diep medegevoel de verdrukkingen aanschouwde (IV: 1—3), waarom betugelde hij die niet? Althans de knevelarijen, die hij zag, kon hij verhinderen, en alleen de klagt, dat hij niet alles kon nagaan, zou mogelijk zijn, maar het luidt hier gansch anders. Evenzoo V: 7, 8; III: 16; VIII: 9. Zelfs al laat men *Ps.* LXXII door Salomo op den Messias dichten, dáár kan men toch geene bekentenis in lezen van eigen onmagt om het verkeerde tegen te gaan. Teregt zegt dus Jahn (*Einl.* II. S. 849), dat Salomo moeilijk zoo bitter over onderdrukkingen, onregtvaardigheid in het gerigt, verheffing van dwazen en slaven tot hooge waardigheden en achteruitzetting van rijken en voornamen kon klagen, tenzij hij eene satyre op zich zelve wilde schrijven. Hoe Salomo kon zeggen wat wij X: 7, 16 lezen, is onverklaarbaar, en 't voorbeeld van Joab geeft zeker weinig opheldering. — Men zou nog vele bewijzen kunnen bijbrengen, als 't gebruik van Job en Jeremia, plaatsen als III: 21; IV: 17; VII: 10, 26—28; V: 5 (vg. *Mal.* II: 7), doch het gezegde is reeds meer dan genoeg. Men vergelijke Hengst., die door de uiteenzetting

der tijdsomstandigheden „het terugkeeren van het vroegere vooroordeel onmogelijk heeft trachten te maken.” (*Comm.* S. 8).

Eindelijk leze men de pll. waar *Koheleth* over zichzelf spreekt, b. v. I: 12. Wordt dit gezegd „om den grondslag van vs. 13 aan te geven, wat hij als koning gedaan had” (Hahn), wij zouden eenvoudige appositie, zonder וְיָדָע , verwachten. Nu bet. וְיָדָע wat tot de geschiedenis behoort, — maar Salomo was koning tot zijn dood toe. Dat I: 16 en II: 7 aan koningen moet gedacht worden, blijkt uit עַל I: 16 (’t geen onmogelijk uit de hooge ligging van Jeruzalem verklaard kan worden) en uit de zaak zelve: vooral II: 7 zou anders weinig beteekenen. Ook de vergelijking met de vroegere heidensche koningen zou nog niet veel zeggen, was onmogelijk te maken bij gebrek aan oorkonden, en zou zeker weinig gepast zijn in Salomo’s mond. ’t Is dus alleen te verklaren uit achteloosheid van den S. Dat II: 18, 19 Salomo over zijn opvolger spreekt, is duidelijk. Maar hij kon dien zelf bepalen en weten hoe hij zijn zou. Dit is dus in ’t algemeen gesproken of met toespeling op Rehabeam, in elk geval van een later standpunt. Evenzoo VII: 15, waar ’t is alsof hij niet meer leefde. Zoo komt XII: 9 — indien ’t echt is — *Koheleth* als volksleeraar voor, zooals Salomo zich zelve niet kon voorstellen. Sluiten niet de historische boeken de gedachte aan eene bekeering van Salomo in zijn ouderdom — en dan zou hij dat boek geschreven moeten hebben — buiten? Waartoe I: 1, 16; II: 7 *in Jeruzalem?* En is het niet min gepast, zich zelve *Koheleth* te noemen, hoe men dit ook opvatte? ¹⁾ Uit dien naam blijkt dat

¹⁾ Tegen de verklaring van het fem. als ambtsnaam (*Ges.*, Knob., Keil, Vaih.) schijnt te pleiten, dat dit in het Heb. niet met zekerheid is aan te wijzen (vg. *Ew.* § 175^c, 177^b). Ook zou קֹהֵלֵת dan moeten komen van קֹהֵל en bet. *het ambt van den Kohel*; — maar, behalve dat dit geen ambt is, zou men ook moeten aannemen dat *Kohel* lang en veelvuldig in gebruik was geweest, om een abstractum te kunnen vormen, en daar is geen spoor van. Het is niet waarschijnlijk dat *Koheleth* een zeer gebruikelijke titel zal geweest zijn, en waarom behield men dus niet liever het concretum קֹהֵל ? Wij blijven dus bij de opvatting van *Ew.*, Hit., Kuenen, Hengst. (part. fem.), of schoon ook deze aan bezwaren onderhevig is, en verstaan er onder קֹהֵלֵת (vg.

Salomo alleen als vertegenwoordiger der Wijsheid hier optreedt, niet zoozeer als historisch persoon (Hengst.), gelijk de S. dan ook werkelijk zich geene moeite geeft om de fictie vol te houden.

— Evenmin kunnen wij ons vereenigen met het gevoelen van hen, die *Job* aan een tijdgenoot van Salomo toeschrijven, als Ros., Häv., Keil, Del., Hahn, Hoffmann, Schlottmann, Veth¹⁾. Hunne redenen zijn:

1^o. De vergelijking met andere schrijvers: „*Jes.* XIX: 5 Egypte zal getuchtigd worden וְנִשְׁתַּחֲוִי מִיָּמִים מְהִיָּם וְנִקְרָא יִחְרַב וְיָבֵשׁ is uit *Job* XIV: 11: de mensch sterft zonder hoop op herleven אִלֹּהֵי-מִיָּם מְנִיָּיִם וְנִקְרָא יִחְרַב וְיָבֵשׁ.” Wat is natuurlijker, dat *Jes.* bij eene bepaalde profetie tegen een bepaald volk, in plaats van eene strafbedreiging die uit hem zelven voorkomt te uiten, eene algemeene stelling uit *Job* zal overgenomen hebben, of dat de S. van *Job* uit die profetie een toonbeeld van vergankelijkheid ontleent? Wil men vs. 11 in verband brengen met vs. 9 (Kueper, *Jer. S. S. interpret et vindex* p. 166) dan is er minder tegenstelling dan tegenspraak in *Job*, hetgeen tegen de oorspronkelijkheid pleit, daar vs. 9 verzwakt wordt. Ja, als de S. van *Job* het niet uit *Jes.* ontleent, dan is wat hij zegt algemeen op te vatten, evenals vs. 7—9, en de gewone loop der natuur is het toch niet, vooral niet, zoo men אִלֹּהֵי niet uit *Jes.* verklaren mag. Want er komt bij dat in *Job* אִלֹּהֵי eerst regt helder wordt, nu wij weten dat de S. het uit *Jes.* heeft, waar er de Nijl meê bedoeld is, zooals meermalen bij *Jes.*, b. v. XVIII: 2²⁾. Eindelijk is het

Spr. I: 20 vv.; IX: 1 vv.), *sapientia concionatrix*, welke naam aan Salomo om zijne groote wijsheid werd gegeven. Alleen houde men in het oog, dat het Salomo is, en niet de Wijsheid die hier spreekt; zie I: 16, 17, 18; II: 9, 12, enz. vooral VII: 23. Overigens verbeteren wij VII: 27 naar XII: 8.

¹⁾ *Bijb. Woord.* en *Gids* 1852, p. 270 vv. Niet Oehler, zooals Del. (Herzog, VI. S. 128. 1855 of 1856) beweert. Zie voor het tegendeel Oehler, *Grundzüge der A. Tischen Weisheit* (24 Sept. 1854) S. 19: „das Buch Hiob, das aus inneren Gründen nicht in die Zeit Salomo's, wie neuestens Manche wollen, sondern wahrscheinlich in einem der späteren Jahrhunderte der Noth und Trübsal Israëls zu versetzen ist.”

²⁾ Ook *dáár* c. artic., welke afwezigheid bij *Job* ons zeker maakt, dat hij de plaats uit *Jes.* ontleent. Het art. mag toch niet ontbreken, wanneer men een

moeilijke **יָצָרוּ** van *Jes.* (op andere wijze gebruikt *Jes.* XLI: 17. *Jer.* LI: 30) door het duidelijke **אָלַל** bij *Job* vervangen (Hit. *Jes.* S. 226). — *Jes.* XIX: 13 v. wordt van de dwaasheid der Egyptische vorsten gesproken; *Job* XII: 14 v. hoe God de menschen verdwaast; bij beiden komt **הִתְעַרָה** voor en 't beeld van den **שִׁכּוֹר**. Maar wat lag meer voor de hand om te gebruiken? Hier is dus geene afhankelijkheid te zien, en zoo zij bestaat, dan ligt het in den aard der zaak, dat het algemeene gezegde uit het bijzondere geval geabstraheerd, en *Job* dus jongere navolging is. — *Am.* V: 8 heeft met *Job* IX: 9; XXXVIII: 31 alleen de sterrebeelden **בִּימָה** en **קָמִיל** gemeen. Wij zouden kunnen zeggen, dat „de herhaling hier van wat daar slechts eenmaal voorkomt” (Hahn, *Hiob* S. 28) de oorspronkelijkheid van *Am.* bewijst, maar buitendien is deze boven allen twijfel verheven, daar *Job* er een derde sterrebeeld **עֵשׂ** bijvoegt. Had Amos *Job* gebruikt, waarom dit dan weggelaten? — *Am.* IV: 13 lezen wij **דִּדְךָ עַל-בְּמֹתַי אָרִיץ**, eene zeer gebruikelijke spreekwijze, zeker ouder dan *Job* X: 8: **דִּדְךָ עַל-בְּמֹתַי יָם**, dat duidelijk gekozen is om eene nieuwe wending te hebben, evenals *Jes.* XIV: 14 **עַל-בְּמֹתַי עֵב**, en dus uit lateren tijd. Waartoe moest Amos het uit andere boeken hebben? Vg. *Deut.* XXXII: 13. *Mi.* I: 3. *Jes.* LVIII: 14. — Tusschen *Am.* IX: 6 en *Job* XII: 15 (Veth) schijnt geene betrekking te bestaan; vg. intusschen Ew. *Hiob* S. 65 die nog *Job* XVIII: 16 uit *Am.* II: 9 en *Job* XXVII: 16 uit *Zach.* IX: 3 afleidt, gelijk Meier (S. 543) *Job* V: 23 uit *Hos.* II: 10.

De overeenkomst in woorden en spreekwijzen tusschen *Job* en *Spr.* bestaat: het is het gnomisch spraakgebruik, en bewijst dus niets, — tenzij werkelijk *Spr.* III: 15 uit *Job* XXVIII: 18 is, maar hier heeft *Job* ongetwijfeld de vergelijking meer uitgewerkt met die nieuwe namen van edelgesteenten; of *Spr.* XIII: 9; XX: 20; XXIV: 20 **גַּר רְשָׁעִים יִדְעֶךָ** (als zekere verwachting uitgesproken) uit *Job* XXI: 17 (hetzelfde geloof-

bepaalden stroom aanduidt: *Nah.* III: 8 was het alleen niet noodig, omdat **הַיַּאֲרִיב** voorsagaat, en in *δ* op den natuurlijken aard der sterkte bedoeld, dus niet bepaald de Nijl, maar het water als verdediger genoemd wordt.

chend), maar wat is eerder, de stelling of hare ontkenning en bestrijding? of *Spr.* VIII: 25 uit *Job* XV: 17, eene plaats waarop wij nader terugkomen, hier alleen aanteekenende, dat Hahn aan *Spr.* VIII: 25 de verklaring van *Job* XV: 7 ontleent en daardoor duidelijk bewijst, dat deze plaats onverstaanbaar zou wezen, zoo wij de bron waaruit zij voortvloeide en de schildering waarop zij terugwijst niet kenden. Het is dezelfde verhouding als in het N. T. tusschen *Jud.* en *2 Pe.* II. 't Is waar, „*Job* is zeer oorspronkelijk”, maar moest de dichter bij het bestrijden van een algemeen verspreid gevoelen (XXI: 17) niet de woorden kiezen, waarin het gewoonlijk werd voorgedragen, waarin de leer der vergelding in boeken als *Spr.* was opgeteekend? en gaat de oorspronkelijkheid verloren, wanneer men in de ontwikkeling van zijn tijd deelt, en van vroeger vastgestelde waarheden nu en dan gebruik maakt? Is het juist, „dat men het dichten van spreuken”, — die toch op verschillende tijden één voor één worden bedacht en in kunstigen vorm voorgedragen, — „meer als een verzamelen van het bestaande dan als eene vrije schepping moet beschouwen”?!

De vergelijking van Davidische psalmen, waaruit *Job* zou geput hebben, laten wij daar, als voor ons doel zonder belang, daar *Job* zeker jonger is dan de tijd van David. Gedeeltelijk althans is zij onjuist, natuurlijk bij die pss. die uit veel later tijd zijn. Hier zou men zich welligt met meer regt op de oorspronkelijkheid van *Job* beroepen, want hier sprak het gevoel. Vg. *Hit. Ps.* II. S. 65, 100, 165, 167.

2° de tijd van David en Salomo past zoo goed: „toen werd het leven der vromen door zulk een zwaar lijden bestormd, zoo als blijkt uit *Ps.* III, VI, XII, XIII, XXII, XXXVIII, XXXIX.” Maar zeker zijn die pss. niet alle uit Davids tijd; toen kende men dien twijfel en dien angst der ziele nog niet. Hetzelfde geldt van *Ps.* LXXIII (*Veth*) en LXXXVIII, LXXXIX (*Del.*)¹⁾.

¹⁾ Vg. G. Baur *Gesch. der A. Tischen Weissagung* I. S. IV f. „Wer, um nur an die handgreiflichsten Ungeschicklichkeiten zu erinnern, das Deut. für moaisisch, Jes. XL—LXVI für jesajanisch, alle David in den Ueberschriften zugeschriebenen Psalmen für wirklich davidisch hält, der verzichtet damit von vorn herein auf die rechte Einsicht in den wirklichen geschichtlichen Verlauf der alttestamentlichen Pädagogie.”

Toen heerschte er te veel voorspoed en levenslust bij den „vrede binnen- en buitenslands.” Men moest bij de vraag naar het karakter des tijds niet uitgaan van betwiste punten, — waartoe zeker de ouderdom der pss. behoort, — maar van onbetwiste, zoo als Oehler doet, en met hem zou men tot den tijd van *Jer.* en *Ez.* ongeveer gebragt worden, „bij wie wij zien, hoe vooral in den laatsten, droevigen tijd van den Joodschen staat de leer der vergelding al de gemoe-deren in beweging bragt.”

De natuurkennis in *Job* is zeker nog te groot, om in Salomo's tijd, aan het begin van Israëls ontwikkeling te huis te behooren. Te vergeefs beroept men zich hier op 1 *Kon.* V: 13 (p. 26 vv.); en werden er toen ook meer zeldzame diersoorten naar Palestina gebragt (Häv. S. 358. 1 *Kon.* X: 22. 2 *Kron.* IX: 21.), toch geene nijlpaarden en krokodillen?!

De toegang tot Arabië en Egypte bleef ook na Salomo open, en de bekendheid met die landen nam zeker niet af. Herinneren wij ons slechts de vele betrekkingen van beide rijken tot Juda, de vele verbonden, b. v. van Egypte met Hosea en Hizkia, de gedurige aanraking der Arabieren met Juda, ja de lezing van *Jes.* (b. v. XVIII, XIX) alleen zou hier voldoen. Ook heeft de handel door Palestina heen nooit opgehouden, zie b. v. *Ez.* XXVII, vooral vs. 17, 15, 16, 19—22. *Jes.* XXI: 13 enz.

Wat het goud van Ophir betreft, al is de poging van Josaphat mislukt (Veth), wij weten immers niet of die niet later met beteren uitslag is herhaald; zie *Jes.* II: 16. *Zeph.* I: 1. *Jon.* I: 3. *Spr.* XXXI: 14. *Ps.* XLVIII: 8; CVII: 23. Ook kan dat goud langs anderen weg gekomen zijn; ja, 't laat zich zeer goed hooren, dat, zoo het alleen onder Salomo naar Palestina kwam, het juist door 't zeldzaam worden of ontbreken later te heerlijker werd geacht, nadat het eenmaal bekend was geworden.

Bovenal is het onnoodig hier aan Salomo's tijd te denken, zoo men met Stickel, Schlottmann, Veth en Vaihinger den dichter in het Zuiden van Juda (הנגב) plaatst, waar de groote handelswegen elkander kruisten (vg. Veth. in *de Gids* 1852. p. 274 v.)

Dikwijls zoekt men ook te ver, wat zeer voor de hand ligt, b. v. de bergwerken *Job* XXVIII: 1—11, die men in Egypte terug wil vinden, terwijl hier of op de Arabische of op de Phenicische mijnen bedoeld wordt ¹⁾; en ziet onnaauwkeurigheden (?) voorbij (XL: 20, 24), terwijl pl. als VII: 12; VIII: 11; IX: 26 (vg. *Jes.* XVIII: 2) welligt niet op Egypte zien, evenmin als III: 14 v.; XXIX: 18; XXXI: 35; XXXIX: 19—25. Zie Stickel S. 263—269. In elk geval kon ook een later dichter Egypte bezocht hebben.

Het beweren, dat de godsdienstige ontwikkeling op den tijd van Salomo wijst (b. v. in de voorstelling van den *Sjeól*, in de leer der Wijsheid), steunt op de onderstelling van de echtheid der opschriften boven de pss. en van den Salomonischen oorsprong van *Spr.*, en zou, ook voor wie beide aanneemt, niets bewijzen, tenzij men eenige verandering daarin voor den lateren tijd, b. v. voor de zevende eeuw, kon aantoonen, hetgeen onmogelijk is. Zegt Keil (*Häv. Einl.* III S. 359), dat de wijsheid Gods na Salomo „so gut wie ganz in den Hintergrund tritt, oder mit anderen Elementen versetzt erscheint”, wij vragen: wáár vindt gij ergens — de betwiste boeken, *Job*, *Spr.*; *Ps.* er buiten gelaten — over de wijsheid Gods gesproken vóór *Jes.* en de latere profeten, die haar telkens roemen?

Dat de zorgvuldige onthouding van iedere toespeling op de eigenaardige instellingen van Mozes na Salomo onmogelijk was (Veth), is zonder grond beweerd. De Chokma zelve bewijst het tegendeel, terwijl ook Dr. Veth noch *Spr.* in zijn geheel, noch *Pred.*, noch, om iets anders te noemen, *Hoogl.* aan Salomo toekent, en toch in al deze boeken die zelfde onthouding wordt opgemerkt.

Is de voorstelling van den Satan eene andere dan na de balingenschap, daarom worden wij nog niet tot Salomo's eeuw bepaald, in welke zij zeker niet past, maar in een lateren tijd dan 1 *Kon.* XXII: 19—22 verplaatst, gelijk door de vermel-

¹⁾ Zie Stickel S. 264 f. en Max Duncker, *Gesch. d. Alterthums* I S. 319 „Der Verfasser konnte bei dieser Schilderung (*Hiob* XXVIII: 1—11) keine andere Bergwerke im Auge haben als phönikische.”

ding der דְּבָרֵי יוֹב in den proloog in de Chaldeeuwse periode (Renan *Job* p. XL s.).

Evenmin, ten laatste, wijst de vorm, de frischheid en kracht der poëzij, noodzakelijk op Salomo's tijd, want het verval der Hebreeuwse letterkunde begint eerst eeuwen later, gelijk haar bloei onder hem aanvangt en na hem toeneemt. Men denke slechts aan de profeten, als Jesaia en Micha, aan *Deut.* enz. Ja, Ew. (*Job* S. 64) meent juist, dat de „hooge kunst” vroeger of later dan omstreeks 700 onmogelijk was.

De vergelijking van *Job* met *Spr.* I: 7—IX valt ten nadeele van dit geschrift uit, maar niet door het verval der gnomische poëzij, alleen door het onderwerp, — of zijn er niet in *Spr.* I: 7—IX, dáár waar de S. schildert of met gevoel spreekt, onovertreffelijke stukken? — en door het minder talent des schrijvers.

— Ook het *Spreukenboek* in zijn geheel, zooals het daar vóór ons ligt (Hahn), of met uitzondering van XXX v. (Keil, Häv.), is niet van Salomo. Zelfs maakt het daarop geene aanspraak, maar spreekt dat gevoelen tegen. Zien wij eens naauwkeuriger toe, uit welke deelen het is zamengesteld.

Na het opschrift I: 1—6, waarover straks, volgt

1^o het zamenhangende geschrift I: 7—IX. Dat het met vs. 7, niet met vs. 8 begint (Masor., Ew., Ber., Keil), blijkt uit de volgende opmerkingen: *a.* bij vs. 6 is het opschrift uit, want vs. 2—6 hangen zamen, en de vele synonymen in vs. 6, met het suff. aan 't einde, wijzen op een slot; *b.* vs. 7 staat in niet de minste betrekking tot het voorgaande, maar is geheel en al heteroëen, want het is op zich zelf eene spreuk en vs. 2—6 is zulks niet, het spreekt een bepaald beginsel uit terwijl het vorige refereert; *c.* I: 7—IX staat klaarblijkelijk op zichzelf, want het behandelt een afzonderlijk thema en werkt het geheel af. Ook is er nergens schijn of schaduw van, dat het tot eene inleiding op het vervolg zou moeten dienen (Ew., Del.); het vraagt slechts aandacht voor zijne eigene, telkens op zulk een verzoek onmiddellijk volgende, woorden, spreekt nergens van de spreuken die X vv. voorkomen; ja, het mist daartoe alle geschiktheid om zijn onderwerp. *Het kan geene inleiding zijn.* Maar is het een op zich zelf staand boek, dan kon het niet met I: 8 beginnen, en had een opschrift nodig, waartoe I: 7 zeer

geschikt is. Zie Umb. op I: 7, die Arabische verzamelingen vergelijkt; *d.* I: 7^a spreekt dezelfde waarheid uit als IX: 10^a. Toch is het daaruit niet overgenomen, want het zijn eenigzins andere uitdrukkingen. Het is dus van denzelfden S., die aan het einde van zijn boek terug komt op het punt, van waar hij uitging. Verder is I: 2^a uit vs. 7 overgenomen, dat dus niet van den auteur van het opschrift I: 1—6 afkomstig is.

2^o. De verzameling van losse spreuken X—XXII: 16 met het opschrift מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה. Hieruit volgt, dat de verzamelaar het vorige boek niet aan Salomo toeschreef. Had hij dit gedaan, hij zou het opschrift X: 1 niet hebben geschreven, of, zoo het er stond, het hebben doen wegvallen. Nu verklaart X: 1 duidelijk, dat hier eerst de מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה beginnen, waarvan I: 1 gesproken was en waartoe dus het eerste boek niet behoorde ¹⁾.

¹⁾ Hahn zegt: „Bij X: 1 beginnen eerst de eigentlijke spreuken van Salomo.” Dit heeft geen zin. Het is toch zeker (p. 2), dat I: 7—IX, al houdt men het ook voor inleiding, even goed מִשְׁלֵיִם kon heeten als X: 1 vv. Was nu zoowel het een als het ander van Salomo, dan kan bovengenoemd beweren alleen beteekenen: „de verzamelaar heeft zich hier naar het Duitsche spraakgebruik geschikt, omdat in X vv. eerst voorkomt, wat wij, Duitschers, Sprüche heeten.” — Moest X: 1 niet den auteur maar de soort aangeven, terwijl het voorafgaande wel voor Salomonisch werd gehouden, er had X: 1 gestaan מִשְׁלֵי הַמֶּלֶךְ. Nu geeft het bepaald een anderen auteur aan. Of, indien werkelijk I: 7—IX niet tot de מִשְׁלֵיִם behoort, welnu, dan slaat I: 1 ook niet op dit boek, en kent het dus ook niet aan Salomo toe.

Del. vraagt: „hoe is het mogelijk, dat de S. van I: 1—6 spreuken van Salomo belooft I: 1, en dan N. B. begint met spreuken van een ander? Dit bezwaar kan niet opgelost worden dan zoo de S. van I: 1—6 ook I: 7—IX dichtte.” Alsof dit vermeend bezwaar — meer is het niet, want I: 1 is a potiori te verklaren — daardoor zou worden opgeheven, en alsof X: 1 niet in elk geval luide spreekt! Hiermede vervalt dus de meening van Del. — wiens zienswijze (*Hohel.* S. 11, 127. Herzog VI S. 127 en XIII *Sprüche Sal.*) wij hier kort mededeelen, om er ons later niet meer mede op te houden — dat de verzamelaar van X—XXII: 16, het oude spreukenboek, een en dezelfde persoon is als hij die den titel, I: 1—6, en de inleiding vóór die collectie, I: 7—IX, dichtte en דְּבָרֵי הַכְּתוּבִים (XXII: 17—XXIV: 22) aan haar vasthechtte. — De tweede verzamelaar zou aan dit eerste boek een aanhangsel van דְּבָרֵי הַכְּתוּבִים, XXIV: 23 vv., de Hizkiaansche bloemlezing van Salomo's spreuken, XXV—XXIX, en XXX v. toegevoegd hebben. Het eerste boek zou in Josaphats tijd zijn gemaakt, omdat deze koning voor het volksonderwijs zoo zorgde en toen de dichtkunst zoo bloeide —

Dat deze verzameling niet uit een spreukenboek, door Salomo zelve gemaakt, voortkomt, blijkt o. a. uit de herhalingen. Wij komen hierop terug.

3^o. Eene kleinere verzameling spreuken XXII: 22—XXIV: 22. Hieraan is een klein aanhangsel XXIV: 23—34 toegevoegd, en een opschrift XXII: 17—21 is er boven geplaatst. In dit opschrift wordt de volgende verzameling als דְּבָרֵי חֻכְמִים (vs. 17) aangekondigd, even als het XXIV: 23^a van vs. 23^b—34 heet: *ook deze zijn van wijzen.*

Hahn (Reuters *Repert.* Bd. 61 S. 96) zegt: „Evenmin als I: 8 in de woorden: *hoor, mijn zoon, naar de tucht uws vaders* enz., gezegd is, dat in het volgende de vader spreekt, evenmin bedoelt de vermaning: *hoor naar woorden van wijzen*, dat er regels van verschillende wijzen volgen, waarvoor de aandacht wordt ingeroepen. Ook hier is alles van Salomo. Er wordt vs. 17^b bepaald op één dichter geweest in לְדַעְתִּי. *Woorden van wijzen* zijn woorden, zoo als wijzen spreken en begrijpen, dus *voor wijzen*. Evenzoo XXIV: 23: *ook deze zijn voor wijzen.*”

Maar דְּבָרֵי חֻכְמִים bet. de *woorden van wijzen*; de vergelijking van I: 8 gaat niet op, of men moet ook volhouden, dat, evenmin als dáár de tucht des vaders, hier woorden „voor wijzen verstaanbaar” volgen; לְדַעְתִּי (vg. vs. 19 הוֹדַעְתִּיךָ) kan niet anders verklaard worden dan door 't parallelisme: de kennis van den dichter bestaat dus in *de woorden van wijzen* die hij door overlevering had ontvangen, zooals evenzeer volgt uit תִּשְׁמְרוּם en יִכְנוּ; eindelijk דְּבָרֵי חֻכְמִים beteekent nergens en nooit *woorden voor wijzen*, en evenmin als in Ps. לְדָוִד ooit is: *voor David*, evenmin mag men XXIV: 23 *voor wijzen* verklaren, want ook dit is een opschrift. Het is niet in te zien, waartoe het zou dienen, zoo het niet de dichters noemde,

twee bewijzen die niets beteekenen. Hoe onnatuurlijk het verder is, dat een S. spreuken van Salomo zou beloven en haar veelvuldig nut aankondigen, dan eerst zijne eigene inleiding leveren, daarna met een nieuw opschrift: *de Spreuken van Salomo* de beloofde verzameling geven, hierna weér eene andere inleiding (nu niet van 9 hoofdstukken maar van 5 verzen, XXII: 17—21) voor eene (niet beloofde) bloemlezing spreuken van andere wijzen, dat behoeft geen betoog,

want wij hebben hier geene spreuken die alleen voor wijzen en niet voor ieder mensch passen. En is XXII: 17—XXIV: 22 eene nieuwe, op zich zelve staande verzameling met XXII: 17—21 tot opschrift, zooals ieder toestemt, dan kan dat opschrift geene losse vermaning bevatten, maar het moet de opmerkzaamheid voor het volgende, d. i. voor de 'ר 'ד, inroepen; dat dit werkelijk het geval is, blijkt reeds bij de eerste lezing van vs. 18—21. Dus volgen de 'ר 'ד na vs. 21, en zijn חֲכָמִים de auteurs der spreuken. Hiermeê stemt dan XXIV: 23 overeen.

4^o. XXV—XXIX met XXV: 1 tot opschrift. Dat הָעֵתִיקוּ, eig. *van de eene plaats naar de andere overbrengen*, hier niet beteekent: bijeenverzamen uit verschillende spreuken-collecties, zooals enkele gezegden reeds in X—XXII: 16 voorkwamen, maar: uit de mondelinge overlevering, heeft Hit. overtuigend aangetoond. De verhouding van XXV—XXIX tot X—XXII: 16, waarover straks nader, bewijst het. Het bestaan van zoovele spreukenboeken — indien uit de talrijke verzameling X—XXII: 16 niet meer dan 12 spreuken zijn overgenomen, moeten wij naar evenredigheid er wel vele en groote onderstellen — is niet waarschijnlijk (vg. Hahn S. 94). Waarom zou men uit die verzamelingen niet meer ontleend, of ze in haar geheel bijeengevoegd hebben? Ook is het onmogelijk aan de keuze dier weinige uitspraken, die uit X—XXII: 16 oorspronkelijk zouden zijn, te zien, dat men zich door een bepaald beginsel liet leiden. Verder was er tot zulk eene verzameling geene aanleiding, wanneer al die spreuken toch reeds in schrift bestonden. Eindelijk ware tot zulk een werk, hetzij men uit één boek of uit meerdere dit deel laat samenstellen, geen geheel collegie noodig, één man was daartoe voldoende.

Wat de spreuken betreft, die in beide Salomonische collecties voorkomen, het verschil toont, dat zij in XXV—XXIX niet uit X—XXII: 16 zijn overgenomen, noch in 't geheel uit eene geschreven bron, evenmin als X—XXII: 16 eene bloemlezing uit reeds opgeteekende spreuken is. De dichters schreven zelve niet op, en het bestaan dier verzamelingen naast elkander bewijst, dat beide aan de mondelinge traditie haar oorsprong danken.

Men heeft getwijfeld aan de authenticiteit van het opschrift

(Ew. *Spr.* S. 41. Hit. *Spr.* S. XIX) om de spelling חִזְקִיָּה en om גַּם אֱלֹהֵי (vg. XXIV: 23). Tegen het eerste mag men misschien aanvoeren, hoe ligt de ך verloren kon gaan (vg. Ew. § 275 S. 591); verder pll. als *Hos.* I: 1. *Zeph.* I: 1. *Am.* I: 1. *Zach.* XIV: 5, schoon deze weinig bewijzen; de opmerking dat *Hos., Am., Hoogl.* חִזְקִיָּה schrijven, enz. (vg. Ew. § 83d), — tegen het laatste niets. Toch moet XXV—XXIX als afzonderlijk boek een opschrift gehad hebben; het geheel op zich zelf staande berigt aangaande de mannen van Hizkia kon zich in de mondelinge overlevering onmogelijk lang staande houden, daar het ieder historisch aanknooppingspunt miste; het wordt hier zoo eenvoudig geplaatst, als behoefde het geene verklaring, 't geen wij het best begrijpen, zoo de mannen van Hizkia het zelven schreven; eindelijk komt hier voor het ἀπ. λεγ. הִיעֲתִיקֵי, 't welk alles de authenticiteit genoegzaam bewijst. De zaak schijnt op de volgende wijze zich te hebben toegedragen: het opschrift XXV: 1 is echt van מִשְׁלֵי af; de laatste verzamelaar die I: 7—XXIV: 22 reeds als een gesloten geheel vond en XXIV: 23 vv. met een nieuw opschrift liet volgen, moest wel גַּם אֱלֹהֵי vóór XXV: 1 bijvoegen wegens X: 1, en nam verder het opschrift over met zijne eigene orthographie חִזְקִיָּה. Ware het geheel van hem, hij had geschreven גַּם אֱלֹהֵי לְשִׁלְמֹה. Zooals het nu luidt: Ook deze *zijn de spreuken van Salomo, welke verzameld hebben* enz. verraadt het duidelijk eene omwerking of bijvoeging.

5^o. In XXX en XXXI vinden wij nog eenige aanhangsels. Vooreerst lezen wij XXX: 1 *de woorden van Agur, den zoon van Jake Hammassa*. Wij weten niet met zekerheid, of dit op geheel *Spr.* XXX, of op vs. 1—14, of 1—10 betrekking heeft; het eerste is het waarschijnlijkste. Verder *Spr.* XXXI: 1—9 *de woorden van Lemuel, een koning*. Eindelijk XXXI: 10—31, een alphabetisch leergedicht, dat wel in *Spr.* niet te huis hoort, maar door den verzamelaar werd opgenomen, opdat het niet verloren zou gaan.

Wij besluiten dus, dat het Spreukenboek zich niet in zijn geheel aan Salomo toeschrijft, en het gezag der opschriften onaangetast blijft, wanneer men met Del. alleen X—XXII: 16.

en XXV—XXIX hem toekent en het andere aanmerkt als later gedicht. Toch beweert Hahn het tegendeel; hij vertaalt op het voetspoor van Hit. en Ber. *Spr.* XXX: 1 *De woorden van Agur* (= de godvruchtige d. i. Salomo), *den zoon van haar, aan wie gehoorzaamt Massa* (d. i. Palestina, het hoogland, het rijk des konings, die hoog gesteld is door God 2 *Sam.* XXIII: 1, des vertegenwoordigers van den hoogverheven Jahva *Jes.* VI: 1, op het hooge Zion *Jes.* II: 2) en XXXI: 1 *De woorden van Lemuel* (= de godgewijde d. i. Salomo, die buitendien nog Jedidja heette 2 *Sam.* XII: 25), *den koning van Massa*. Al was de lezing van Hit. de ware, — wij hopen later het tegendeel te bewijzen, en hiermede valt ook de uitlegging van Hahn, — dan nog zou de zinnelooze opeenhoo핑 van symbolische namen, waarvoor geene de minste aanleiding bestond (want Jedidja was geen symbolische, maar een werkelijke naam, en is dus geen analogon), de gedrongenheid om *Massa* te verklaren door Palestina, het feit dat Salomo's moeder, Bathseba, nooit zelfstandig over Palestina heeft geregeerd, de bet. van Agur, *ik vrees*, niet *ik ben godvruchtig* (*Ps.* XXII: 24; XXXIII: 8 staat er bij מִיָּנִי d. i. מִיִּיָּהּ) enz. het gevoelen van Hahn weêrleggen. Men denkt er onwillekeurig bij aan de Vulg. *Verba Congregantis, filii Vomentis*, en aan de Rabbijnen: „de wijsheid door Salomo verzameld en hier *uitgespuwd*” (zie Mercert. d. pl.). Maar Hahn zegt: „I: 1 sluit alle dichters behalve Salomo buiten.” Dit beweren houdt evenzeer steek, als wanneer men zeide: *Ps.* LXXII: 20 sluit iederen anderen auteur dan David uit, zoodat LXXII van den *Vredelievenden* David is, L van den *Verzamelenden* David, XLII—XLIX voor de Korachiten enz. Kon *Spr.* I: 1 niet a parte potiori gezegd worden, en zijn dan de spreuken van Salomo niet in dit boek gegeven? Ja, al was er geene enkele van hem, het boek kon toch dien titel dragen, daar hij gold als de vader en vertegenwoordiger der gnomische poëzij, de spreukendichter bij uitnemendheid, zoodat niet de vervaardiger, maar het soort, de inhoud van het boek werd aangegeven¹⁾.

¹⁾ Ber. S. XLI. Max Duncker I S. 395 f. „Salomo's gnomische Weisheit sollte auch der Nachwelt daraus erhellen, dasz der ganze Schatz der Lebensre-

Ons gevoelen wordt bevestigd, als wij I: 2—6 beschouwen, waar, door vs. 6 vooral, vs. 1 naauwkeuriger bepaald wordt. Hier wordt eerst het doel van de spreuken genoemd (vs. 2 *om wijsheid en onderrigt te kennen, de uitspraken van het dieper inzicht te verstaan*, vs. 3 *om onderrigt tot gezond doorzigt te verkrijgen*, nl. *wat regtvaardig, wettig, eerlijk is*), daarna de personen voor wie zij bestemd zijn (vs. 4 *om aan eenvoudigen slimheid te geven, den onervaren jongeling kennis en overleg*; vs. 5 *de wijze hoore er naar en vermeerdere zijne leering, en de verstandige gewinne levenswijsheid*), eindelijk de weg, waarlangs dat doel bereikt wordt (vs. 6 *door spreuk en verborgen reden te verstaan, de woorden van wijzen en hunne raadseltaal*)¹⁾.

geln, Sittensprüche und Maximen der Hebräer, welche späterhin gesammelt und zusammengestellt wurden, mit dem Namen Salomo's geschmückt wurde. Unter diesen Sprüchen is vielleicht kein einziger, welcher mit Sicherheit auf Salomo zurückgeführt werden darf, aber man wird kaum bestreiten können, dass Salomo wirklich in der Fixierung solcher Beobachtungen und in der Aufstellung von Sittenregeln gegläntzt haben mag, noch weniger aber, dass die Israëlitien erst seit der Zeit Salomo's durch eine neue Staatsordnung, durch reichere, mannigfaltigere und verwickeltere Verhältnisse, durch neue Lebensformen und das dadurch geweckte Nachdenken, den Anstos zu jener Bildung der Reflexion erhalten haben werden, welche ihre Wahrnehmungen und Beobachtungen zu festen Sätzen ausprägt."

¹⁾ D. i. door scherpzinnig bestuderen van het hier gegeven boek „indem es selbst solche Reden enthält" (Del.) — of: *verstaande spreuk* enz., zoo dat èn de jongeling èn de wijze verstaan enz., vg. *Deut.* XX: 19. 1 *Sam.* XII: 17. 2 *Sam.* III: 10. 1 *Kon.* X: 9. 2 *Kron.* IX: 8. *Jes.* XLIV: 7 v. — De verklaring van Ber., Hahn, Häv. dat in vs. 2—6 het dubbel doel wordt aangegeven, zoodat op 2^a terugslaat vs. 3 en 4, op 2^b vs. 5 en 6, is met de volgorde der woorden (רַעַת הַכֶּטֶה na מוֹסֵר) vs. 2) en verzen (4 na 3) in strijd, en te gekunsteld, vooral daar wij 2^a lezen רַעַת הַכֶּטֶה, wat moeilijker is en meer in zich sluit dan אִמְרֵי בִינָה 2^b, terwijl ook in אִמְרֵי בִינָה geene aanwijzing van iets raadselachtigs te vinden is. — Even gekunsteld is de verklaring van Del., dat 2^a met 3—5 de zedelijke, 2^b met 6 de intellectuele bestemming wordt aangegeven: welk eene climax! Zóó kon onmogelijk de lezer van 2 het opvatten; zóó wordt het parallelisme verbroken; zóó wordt 6 eene flauwe, onbeduidende herhaling van 2^b, en het doel geïsoleerd van den weg, dien men bewandelen moet, om het te bereiken. — De verklaring van Ew., dat het doel in 2—6 driemaal, telkens nader en bepaalder, wordt aangegeven, is daarom te verwerpen, dat vs. 6 dan reeds in 2 begrepen zou zijn en als doel veel minder zou zeggen dan 2 en 3, terwijl 3 reeds 4 en 5 in zich zou sluiten; die van Hit., dat 6 niet met het voorgaande samenhangt, schijnt onpassend, want

De verzamelaar was dus van plan woorden van wijzen, niet alleen van Salomo, mede te deelen, zooals ook uit X: 1 blijkt dat hij I: 7—IX niet aan hem toekende, en XXII: 17; XXIV: 23; XXX: 1; XXXI: 1 hiermede overeenstemmen. Uit het meer algemeen gebruik van חִידָה volgt, dat men uit dit woord niet onmiddellijk kan besluiten, dat hij het oog had op de raadsels in XXX (ook XXIII: 29[?]); doch daar het blijkt dat hij alle de deelen van het boek goed doorgelezen heeft en daaruit, hetzij uit bepaalde verzen (Hit.) als vs. 1 uit X: 1, vs. 2 uit I: 7; XXIII: 23, vs. 3 uit II: 9, vs. 4 uit VIII: 5, 12, vs. 5 uit IX: 9, hetzij uit meer algemeene herinnering ¹⁾, zijne uitdrukkingen ontleent, schijnt vs. 6 דְּבָרֵי הַכְּתוּבִים uit XXII: 17 te zijn, op I: 7—IX; XXII: 17—XXIV; XXX v. te slaan, en חִידָה meer bijzonder XXX te bedoelen.

Maar zoo nu alleen bij de bundels X—XXII: 16 en XXV—XXIX Salomo's naam wordt genoemd, zijn dan toch deze in hun geheel van dien koning? Wederom luidt het antwoord ontkennend. Het is waar, hem kan onmogelijk alle aandeel worden ontzegd, en het zou willekeur zijn, er aan te twijfelen of hier werkelijk spreuken van hem voorhanden waren. Ook is het waarschijnlijk dat met: *de spreuken van Salomo* meer aan het soort, den inhoud werd gedacht, dan aan den dichter, meer *Salomonische* spreuken dan Salomo's spreuken worden bedoeld ²⁾. Dus kent de geschiedenis betrekkelijk gezag en groote waarde aan deze opschriften toe. Maar dat niet alles hier van den wijzen koning is, blijkt

¹⁰. Uit het voorkomen van hetzelfde gezegde XIII: 9^b (in de

de S. zou dan liever 6 bij 2 en 3 hebben gevoegd, terwijl 6 als nieuw doeleinde vrij overbodig is. — Over het impf. vs. 5, afhingende van ^ב in vs. 4, vg. Ew. § 621. In 4 is een ander subjeet dan in 3.

¹⁾ Zeker gebruikte hij de woorden b. v. עֲרִיבָה, עֲרִיבָה in dien (gunstigen) zin, waarin zij meestal in het boek voorkwamen, niet in die bet., waarin men ze in zijn tijd bezigde. Hij kon dus bij de gesch. van het gnomisch spraakgebruik niet in aanmerking komen.

²⁾ Voor hem die deze verklaring verwerpelijk acht, moet het voorkomen van dezelfde spreuk in beide, op zich zelve staande, verzamelingen, als een tweevoudig historisch getuigenis, den Salomonischen oorsprong dier 12 of 13 spreuken zeer waarschijnlijk maken.

(מְשָׁלֵי שְׁלֹמֹה) en XXIV: 20^a (in de דְּרָגֵי הַקְּמִים). Dus namen het met den auteur zoo nauw niet.

2^o. Uit de spreuken die tegen het ons bekende karakter van Salomo strijden. Z66 kan hij moeilijk over de godsdienst gesproken hebben, als X: 3, 22, 27, 29; XI: 1, 20; XIV: 26 v.; XV: 29, 38; XVI: 3; XVIII: 10; XX: 22; XXI: 3, 30; XXV: 22, 25 v.; XXVIII: 5, 14, 25, over het huiselijk en echtelijk geluk (aanbeveling van strenge kuischheid en monogamie!), als XI: 16; XII: 4; XV: 17; XVIII: 22; XIX: 14; XXI: 9, 19; XXII: 4; XXV: 24; XXVII: 15; XXIX: 3. Zoo schijnt XXI: 2^a van een ander dan XIV: 12 of XVI: 25 (vg. Meier S. 174). Men zou deze voorbeelden nog zeer kunnen vermenigvuldigen. Wij verwijzen naar de Wette *Einl.* § 281.

3^o. Uit XXV: 1. Drie eeuwen waren er na Salomo verloop, toen deze spreuken verzameld werden. Niet veel minder vóór de opteekening van X vv. Hoe had men toen nog kunnen nagaan, wat van Salomo was, wat niet? Hier had de kritische gissing ruim spel.

4^o. Uit den aard der gnomische dichtkunst. De geschiedenis wijst het uit, dat wij hier het werk niet van één, maar van zeer velen voor ons hebben. Het bericht (1 *Kon.* V: 12) dat Salomo 3000 spreuken uitsprak (niet: opschreef) is eene overdreven voorstelling van later tijd, waarmede men hem als den vader der Masjálpoëzij aanduidde. Maar Keil (*Häv. Einl.* III S. 404) vraagt, of wij niet kunnen aannemen, dat Salomo ieder jaar er vijftien dichtte? Dat hij dit veertig jaren achtereen zou gedaan hebben, is misschien minder waarschijnlijk. Spreuken zijn geene voorwerpen van weelde, waarvan men jaarlijks een bepaald getal kan afleveren: alleen bij gelegenheid kunnen zij uitgesproken worden. Ook is de vraag verkeerd gesteld; zij moest luiden: dat Salomo ieder jaar vijftien spreuken dichtte, die zoo diepen indruk maakten, dat zij *alle* bewaard bleven, en jaren, eeuwen later, konden worden opgeteekend? vijftien spreuken van algemeene geldigheid, zonder locale kleur?

Hierbij komt het verschil in den vorm der spreuken, in de verhouding der leden (*Ber.* S. XIII, XV). Niet dat dezelfde S. altijd denzelfden vorm moet gebruiken (*Häv.* S. 398), maar

de schoonste, zuiverste, kortste, eenvoudigste trant is de oudste; duidelijk is hier of daar bij herhaling van hetzelfde gezegde de overwerking van eene oudere spreuk zichtbaar (Del. in Herzog XIII S. 707 f.). Beroept men zich hiertegen op *Jez. Sir.*, waar alle vormen voorkomen, dit bewijst alleen dat later soms de navolging van den oudsten trant vrij goed is gelukt, maar noch dat deze vorm de oudste niet is, noch dat de eerste gnomici, die zoo schoon en zuiver dichtten, ook wel spreuken leverden, gelijk men ze in lateren tijd maakte. Verder de herhaling van dezelfde gedachte in verscheidene spreuken, terwijl bij het kunstig, wel overdacht dichten een S., die eenmaal eene gedachte zoo goed hij maar kon heeft weêrgegeven, bij dien vorm zal blijven; voorts de overeenkomst van enkele leden of het terugkeeren van bestanddeelen uit de eene spreuk in de andere, hetgeen op het gebruik van vroegere spreuken bij de vervaardiging van latere wijst (zie b. v. XVIII: 11 en X: 15; XV: 33 en XVIII: 12 enz.), zoodat er somtijds lapwerk is (vg. XI: 2^b waarvoor beter XVIII: 12^b; X: 6^a waarvoor beter X: 11^a; zie Meier S. 170 f.); eindelijk het onderscheid van spraakgebruik (p. 9 vv.), en het verschil van het standpunt der dichters en van de tijdsomstandigheden. Op het meeste hiervan komen wij later bij het behandelen der geschiedenis terug. Hier is het ook de plaats nog niet, om over den rang, dien Salomo onder de gnomische dichters van Israëel inneemt, en het aandeel dat hij in de vervaardiging van ons Spreukenboek had, nader te spreken. Alleen merken wij ten slotte nog op, dat zelfs Del. toegeeft dat in beide verzamelingen niet alles echt- en oud-Salomonisch is; hij meent dat vele spreuken van Salomo eerst door het veelvuldig gebruik werden gewijzigd, veranderd, vermeerderd, voordat zij in X—XXII: 16 werden opgenomen, en zeker zou hij meer toegeven, zoo hij niet met Ew., tegen het uitdrukkelijk berigt van 1 *Kon.* V: 12 in, aannam dat Salomo drie duizend spreuken (niet slechts sprak, *וַיִּדְבֹר* maar) opschreef, zoodat er een boek van hem in omloop was (zie hiertegen p. 53).

Hier was het slechts ons doel ons terrein te bepalen, en daartoe tegenovergestelde gevoelens te weêrleggen. Daarvoor zij het aangevoerde voldoende.

Nog ééne moeilijkheid moeten wij onder de oogen zien, voor dat wij onze eigene voorstelling van den oorsprong der gnomische letterkunde en, in zamenhang hiermede, van de geschiedenis der Chokma kunnen mededeelen. Wij hebben het gevoelen van hen verworpen, die alle deze schriften in Salomo's tijd plaatsen, d. i. bij het eerste begin der wijsheidsbeoefening; wij moeten thans nog de tegenovergestelde meening bestrijden, en de vraag beantwoorden: is de rigting, die wij Chokma noemen, ook eene spruit van het *Judaïsme*? behooren hare voortbrengselen alle in het tijdvak na de ballingschap thuis, zooals, op voorgang van Vatke, Hartmann en Noack, vooral Meier beweert?

Zoo deze bewering waarheid was, er zouden zich belangrijke zwarigheden opdoen tegen de verklaring van het verschijnsel, dat in de Chokma ons voor oogen staat. Reeds dit alleen maakt de wederlegging noodzakelijk. Maar vooral moet dit punt vooraf door ons behandeld worden, omdat uit deze zienswijze eene beschouwing der geschiedenis zou volgen, lijnregt met de onze in strijd. En wij doen het te eerder omdat Meier, hoe geheel wij het ook met zijne gevolgtrekkingen oneens zijn, toch zeer juiste opmerkingen maakt; de kennisneming daarvan kan dus onze bepaling van de Chokma staven, ons inzicht in haar wezen verhelderen.

De vraag: aan welke eeuw behoort *Spr.* toe? is hier van beslissend gewigt, en wel om eene dubbele reden. Vooreerst bevat dit boek de bloemlezingen van de woorden der wijzen en is het overblijfsel hunner onmiddellijke werkzaamheid: in den tijd waarin zijne verschillende deelen ontstonden, is ook de Chokma te plaatsen. In de tweede plaats hangt ons oordeel over *Job* af van de beantwoording dier vraag, want *Job* is jonger dan het grootste deel van *Spr.* en uit denzelfden kring voortgekomen.

Nu meent Meier dat verre het meeste in *Spr.*, zoowel als de rigting en denkwijze die alles doordringt en bezielt, in den aanvang der 5^{de} eeuw v. C. te plaatsen is. Zijn grond is:

1^o. „Van de afgoderij, die tot op het einde der ballingschap

de hoofdzonde des volks bleef, wordt nergens melding gemaakt. Had zij nog bestaan, het boek had tegen haar moeten waarschuwen. Maar niet zij, alleen de onzedelijkheid (onregtvaardigheid, boosheid) wordt bestreden. Wij vinden hier gemeenschelijke ervaringen, praktische voorzigtigheid, beschouwingen over braafheid, godsdienst, zedelijkheid, die de dichters in het leven wilden toepassen. Dus was het een tijd waarin het monotheïsme, het geloof aan Jahva de alleenheerschappij had verkregen, en dit gebeurde eerst aan het einde der ballingschap."

Reeds Ber. (S. XLII) had dit opgemerkt. Del. (Herzog. XIII S. 715) verklaart dit verschijnsel aldus: „de Chokma had een standpunt ingenomen, waarop zij, zonder geschokt of bewogen te worden, bleef buiten de woeling en den strijd, dien de aanraking met vreemde volkeren en het overnemen van hunne eeredienst onder Israël in het leven riepen. Zij keurde natuurlijk de heidensche godsdienst niet goed, beschouwde veelmeer de vreeze van Jahva als begin der wijsheid en het zoeken van Jahva als voorwaarde van alle wetenschap (XXVIII: 5); maar den strijd tegen het heidendom liet zij aan de profetie over, en hield zich uitsluitend aan hare eigene roeping om de schatten van algemeene, ethisch-religieuze waarheid in de Jahva-dienst op den voorgrond te stellen en te besteden tot de veredeling van den Israëliet als mensch ¹⁾.”

In de hoofdzaak is deze oplossing de ware. De moeilijkheid die Ber. in de bovengenoemde opmerking vond tegen zijne voorstelling over de wording van *Spr.*, lag niet buiten hem in dit boek, maar in hem, in zijne verkeerde denkbeelden over de Chokma.

Niet dat wij zouden durven vaststellen, dat geen wijze ooit tegen de afgoderij had gewaarschuwd. Onze bronnen zijn te schaarsch, dan dat wij zoo iets stellig zouden beweren. Alleen

¹⁾ Alleen *Job* XXXI: 26—28 wordt van afgoderij (sterrendienst) gesproken, maar enkel in het voorbijgaan, zonder er eenigzins dieper op in te gaan. De aanleiding was, dat in den tijd des S. de sterrendienst in Juda was ingevoerd: wie zich daaraan had schuldig gemaakt, kon in het ongeluk eene bezoeking, eene straf zien. Daarom betuigt Job ook hiervan zich te hebben onthouden. Dit is dus geene bestrijding van de afgoderij. Teregt wordt deze plaats dan ook door Del. en anderen ter zijde gelaten.

dit, die bestrijding lag niet in het wezen der Chokma, behoorde niet tot het werk of de roeping der wijzen.

Zij waren universalistisch en zagen dus in de aanraking met andere volken geen kwaad, zooals de profeten; zij waren onverschillig omtrent de theocratie en bekommerden zich dus niet om de verwaarloozing van de eeredienst. In zooverre de afgoderij daaraan afbreuk deed, behoefden zij er geene acht op te slaan. Wel stellen zij de noodzakelijkheid van de erkenning van Jahva als bewezen: zij twijfelen daar zelve niet aan en vermoeden geen twijfel bij hunne hoorders; zij hadden dat noodig als grondslag voor het zedelijk leven, en zij verzetten zich dus met kracht tegen diegenen, die zij als *spotters* brandmerken. Wel spoorden de vroomsten onder hen gedurig tot godsvrucht aan, maar de hoofdzaak bleef toch de zedelijkheid, het liefkoosd onderwerp was het huiselijk en maatschappelijk, niet het godsdienstig leven. Het was hun genoeg tegen de verleiding te waarschuwen, — vooral tegen die der zinnelijkheid (b. v. *Spr.* I: 7—IX), die zoovelen tot natuurdienst bragt, — en tegenover de gehoorzaamheid aan God de onzedelijkheid te stellen. Zij hielden zich slechts op met de dagelijksche ervaring, niet met de hoogere denkbeelden van Israëls roeping en heiligheid. Juist aan de tegenovergestelde zijde vinden wij in geheel anderen vorm iets dergelijks bij de profeten, waar zij, de beginselen van echt-theocratisch leven willende mededeelen, de uiterlijke eeredienst ter zijde laten of achterstellen.

Nooit of nimmer spreken de wijzen, gelijk de profeten, het geheele volk aan: hadden zij dit gedaan, zij hadden de afgoderij moeten bestrijden om de zedeloosheid, aan haar verbonden. Zij richtten zich tot de afzonderlijke personen, die tot hen kwamen om raad of onderrigt of om hunne uitspraken op te vangen. Maar daartoe behoorden de afgodendienaars niet; deze konden nog minder het verlangen koesteren om den wijze te hooren, dan de *spotters* dit begeerden, die welligt nu en dan kwamen om hem tegen te spreken, en van hen heet het „vermaan den spotter niet, het is vruchteloos werk,” hoeveel meer geldt het dan: „berisp den afgodendienaar niet, het is slechts tot uwe schade en schande.” Wie tot afgoderij overhelde, toonde alle geneigdheid en geschiktheid tot zedelijk leven verloren te heb-

ben, en stond te laag om voor onderrigting vatbaar te wezen. En zelfs om dit te zeggen, daartoe ontbrak de aanleiding, want de afgodendienaars lieten zich in het minst met de wijzen niet in: het waren twee cirkels, die elkander niet raakten.

2^o. „De nationale en theocratische geest der profetie en der lyriek vinden wij hier niet. *Spr.*, *Job* en *Pred.* hebben het particularisme voor het humanisme verlaten.” Maar dit is juist het eigenaardig karakter der Chokma. Meier merkt hetzelfde in Salomo op: welnu, deze deelde het mede aan de Chokma, wier vader hij mag heeten, en die gedurende geheel haar bestaan dat kenmerk vertoonde, haar oorsprong en aard niet verloochende. Na de ballingschap, vooral na Ezra moest dit langzamerhand verdwijnen; bij Sirach is het dan ook niet meer aanwezig. In dat tijdvak kunnen wij ons dus den oorsprong van zulk eene letterkunde niet verklaren — *Pred.* onderstelt dat die rigting reeds lang heeft bestaan en toont ons haar ondergang, — noch ook den invloed dien de Chokma had, het aanzien dat zij genoot. Bevreemdend is dus de bewering: „tot deze hoogte verhief zich het algemeene volksbewustzijn eerst na den ondergang van den staat.” Neen, het algemeene volksbewustzijn heeft het nooit zoo ver gebracht, alleen die groote mannen vóór de ballingschap, en eenigen daarna als de S. van *Pred.*, die *wijzen* heeten. Dat „die ruime, door geen volksvooordeel benevelde blik (XIV: 34; VIII: 15 v.) eerst in de 5^e eeuw mogelijk is,” is zeker onjuist: Sirach, door Meier zelve verzeleken, en het toonbeeld der na-exilische Wijsheid, leert het ons anders (b. v. XXIV: 1, 2, 7, 8, 10—12, 22—27). En „geven de wijzen hunne uitspraken niet, gelijk de profeten, voor onmiddellijke openbaringen Gods uit,” wat vreemds? de ervaring was hunne bron, het godsdienstig enthousiasme ontbrak en het nadenken kwam er voor in de plaats: al weder een onderscheidend kenmerk van de Chokma, wier uitspraken niet opwelden uit de diepste diepten van des menschen wezen, waar hij zich één gevoelt met God. Het hoogste, waartoe de wijze kon komen, was dat hij zijne vermaningen als woorden der Wijsheid — de goddelijke en menschelijke tevens — voordroeg, maar ook hierbij was hij zich bewust, slechts overdrachtelijk te spreken.

3^o. „De groote overeenkomst met de spreuken van Sirach

is dan alleen te verklaren." Doch — wat den inhoud betreft, komen wij hierop in den loop der geschiedenis terug — de spreukenvorm stond nu eenmaal vast en bleef, behoudens eenige wijzgingen, immer dezelfde. Sirach was dus niet vrij in de keuze van den vorm; ook had hij *Spr.* vóór zich als model; verder nam hij vele oude spreuken, door overlevering ontvangen, in zijn boek op; eindelijk moet dit, wat den vorm betreft, zeer verre voor *Spr.* achterstaan (vg. Dr. v. Gilse, *Comm. de Jes. Sir.* p. 96).

Dat *Spr.* I: 16 uit *Jes.* LIX: 7 is overgenomen, meent Meier te kunnen beweren op dezen grond, dat *Spr.* XXI: 18 (XI: 8) uit *Jes.* XLIII: 3—4, *Spr.* XIII: 22 uit *Jes.* XLV: 14 (vg. XXIII: 18) en *Spr.* XXX: 4 uit *Jes.* XL: 12—14 is. Wat de laatstgenoemde plaatsen betreft, zal zeker geen onbevooroordeelde in zijn gevoelen deelen, want er is niet de minste betrekking, geene verwantschap of afhankelijkheid, tusschen *Spr.* en *Jes.* hier te zien, en dat, juist omgekeerd, *Jes.* LIX: 7 uit *Spr.* I: 16 is ontstaan, blijkt daaruit dat 'פך wel om der naauwkeurigheid wil bijgevoegd (*Jes.*), maar onmogelijk weggelaten kon worden; dat 'פ (in *Spr.*) ons het gewoon, kalm voortgaan van den S. met zijne eigene woorden doet verwachten en niet een citaat; dat bij *Jes.* de climax vs. 7^a en 7^b niet zeer schoon of gepast is.

40. „Het zeer ontwikkeld denken wijst op den na-exilischen tijd. Zoo ook de persoonsverbeelding der wijsheid, een mythologisch wezen schier, onder Persischen (*Zoroastrischen*) invloed gevormd." Dit zeggen berust op een onjuist begrip van de dichterlijke schildering *Spr.* VIII, en op eene onhistorische voorstelling van den invloed van het Parzisme. Wij komen hierop later terug. Vg. p. 28.

„De beelden van den levensboom en de levensbron hebben hier, als appellativa gebruikt, hunne oorspronkelijke mythologische beteekenis verloren." Hieruit zou nog niets voor Meiers gevoelen volgen.

„Het humane, zedelijk reine bewustzijn, dat b. v. in XXV: 21; XXIV: 17; III: 12 spreekt." Als of dit na de ballingschap zou zijn ontstaan! Zie *Jez. Sir.* XII: 10 vv.; XXV: 7; XXX: 6 enz. — „Naast de oude vergeldingsleer III: 33;

X: 25, 30, eene uitspraak als XXIV: 1." Wij zullen later zien hoe het oud en eenvoudig geloof aan de vergelding tot het einde der achtste eeuw heerschend was, hoe daarna de twijfel oprees, hoe deze weder na de ballingschap verstomde, en alleen nog in den op zich zelf staanden S. van *Pred.* sprak.

— Wij bemerken het, de reden, dat Meier uit opmerkingen, die, ten deele althans, zeer waar zijn, zulke onjuiste gevolgtrekkingen afleidt, ligt daarin, dat hij zich geene reken-schap heeft afgevraagd aangaande de rigting waaruit *Spr.*, *Job* en *Pred.* voortkwamen, aangaande de plaats, welke die mannen, die in het O. T. wijzen heeten, onder Israël innamen. Natuurlijk is dus zijne voorstelling in strijd met alle historische gegevens: dat er *Spr.* XIII: 20 en XV: 12 van dezelfde personen als *Jer.* XVIII: 18. 1 *Kon.* V: 10, 11. *Am.* V: 13 sprake is, ziet hij voorbij. Hij zoekt de verklaring van alle eigenaardigheden geheel en alleen in den geest des tijds, in de algemeene ontwikkeling des volks. Deze dwaling is de moeder van al de andere.

Overigens is het moeilijk te begrijpen, hoe *Spr.*, ook volgens hem het werk van velen, omstreeks 500 kan zijn gedicht, toen de kleine kolonie zwak en onderdrukt, moedeloos en hope-loos was, bitter teleurgesteld in hare verwachting van eene luis-terrijke herstelling; toen de Joden huwelijken met vreemde vrouwen hadden aangegaan, en de voorvaderlijke taal zelfs veron-achtaamden en begonnen te vergeten. Na Ezra, toen een levitisch-wettelijke geest het geheele volk langzamerhand ging doordringen, is de oorsprong der gnomische letterkunde even-min te verklaren. Dit zal ons nog duidelijker worden, wanneer wij over Sirach handelen.

Eindelijk moet Meier alle historische waarde aan de op-schriften in *Spr.* (X: 1; XXV: 1; vg. XXII: 17—22; XXIV: 23; XXX: 1; XXXI: 1; I: 1—6) ontzeggen, — eene ge-vaarlijke en willekeurige handelwijze.

— Evenmin is *Job* tusschen 500 en 450 (Meier S. 541 ff.) te plaatsen. „Dat de levens- en wereldbeschouwing, hier voor-gedragen, eerst na de ballingschap kon ontstaan, toen de vu-rigste verwachtingen verijdeld waren, waarom men een nieuw standpunt moest kiezen”, beteekent al even weinig als het be-

weren, „dat wij hier noodzakelijk naar Salomo's eeuw worden verwezen" (p. 47 vv.). Bestond ook vóór de ballingschap niet herhaaldelijk aanleiding tot twijfel? „Dat de twijfel veel pijnlijker en algemeener en sterker is dan in *Jer.* en *Hab.*" is te wijten aan den verschillende geest die de schrijvers bezielde; de profeet staat op een ander standpunt dan de wijze. „Dat in de 7^{de} eeuw het profetisch en nationaal-theocratisch element op den voorgrond zou hebben gestaan", is miskennis van de Chokma: haar wezen is juist „de vrije denkwijze in het godsdienstige." „Dat de voorstellingen, b. v. van Gods wijsheid, met die in *Spr.* overeenkomen" wijst ons op vroegere eeuwen. „Dat de natuurbeschrijvingen na-exilisch zijn" is een beweren zonder grond.

Noch XII: 17—25, noch XV: 18 v. verplaatst ons in de 5^{de} eeuw; beide had de dichter reeds in de 7^{de} kunnen aanschouwen. „De heimelijke vereering van zon en maan XXXI: 26—28" is ons alleen uit dien tijd, niet in de Perzische periode bekend, ja, daarin past zij niet. Het bewijs uit de verklaring van קְרָשִׁים rust op parexegese, en de voorstelling van den Satan is in *Job* (vg. Ew. *IJob* S. 62 f.) eene andere dan de na-exilische. Intusschen is het waar, „dat *Job* niet in de ballingschap kan gedicht zijn" (tegen Umb., Ges., a.), al ware het alleen daarom, dat de historische achtergrond die van het volksleven in Palestina is, vg. o. a. XV: 18 v., evenzoo XL: 23, en dat de vergelijking van *Spr.* XXIV: 17 v. met *Job* XXXI: 29, *Spr.* III: 11 v. met *Job* V: 17, *Spr.* XV: 11 met *Job* XXVI: 6, *Spr.* III: 15 met *Job* XXVIII: 18 v. ons op onderlinge verwantschap wijst.

Het groot, ja, alles afdoend bezwaar tegen het gevoelen van Meier (Ges. enz.) is de bekendheid van Jeremia en Ezechiël met het boek *Job*. Wie *Jer.* XX: 14—18 met *Job* III: 3—10; X: 18 vergelijkt, kan geen oogenblik in twijfel zijn, welke plaats het origineel is (Renan *Job* p. XXIV svv.) Vg. verder *Jer.* XV: 18 met *Job* VI: 15 vv., *Jer.* XVII: 1 met *Job* XIX: 24, *Jer.* XXXI: 29 v. met *Job* XXI: 19, *Jer.* XLIX: 19 met *Job* IX: 19, *Klaagl.* III: 7, 9 met *Job* XIX: 8, *Kl.* II: 15 met *Job* XII: 4; XVII: 6; XXX: 1, *Kl.* III: 38 met *Job* II: 10. Verder zie *Ez.* XIV: 14, 16, 20:

gelijk de vermelding van Daniël aldaar het anachronisme van het boek *Daniël* te sterker doet uitkomen, en zijne latere vervaardiging bewijst, zoo is het hoogst onwaarschijnlijk, dat Ezechiël anders dan uit ons gedicht *Job* zou gekend hebben, een persoon die grootendeels tot het gebied der poëtische fictie behoort, van wien de geschiedenis zoo goed als niets wist te verhalen, de overlevering slechts flauwe omtrekken had bewaard, en die, als buitenlander, eerst door onzen dichter het regt ontving, om als toonbeeld onder het theocratisch volk te worden genoemd. Zoo onderstellen ook *Ez.* XVIII: 2 en *Jer.* XXXI: 29 v. het bestaan van het boek *Job* (vg. *Job* XXI: 19 vv.). Wij zien hier (vg. de leer *Ez.* XIV: 14 vv.) de sporen van den invloed dien het oefende. Die geheel nieuwe beschouwing kon Jeremia zoo weinig aan *Deut.* XXIV: 16 (waar van het menschelijk, niet van het goddelijk regt sprake is; trouwens is dit uit denzelfden tijd als *Job* en kort vóór Jeremia) ontleenen, dat hij zelf XXXII: 18, bij eene aanhaling van *Ez.* XXXIV: 7, tot de oude dwaling terugkeert. *Jes.* LIII staat zeker op een veel hooger standpunt dan *Job* en is dus jonger.

— Alleen *Pred.*, en dat zonder twijfel, is uit den tijd na de ballingschap. Doch dit zullen wij later behandelen, evenals wij bij de beschouwing der oorkonden, die ons bij elke periode tot bron dienen, de nadere tijdsbepaling willen geven voor ieder der voortbrengselen van de wijsheidspoëzij. Deze *positieve* resultaten behooren als zoodanig in werkelijkheid tot de geschiedenis. Wij hebben ons hier den weg tot dat onderzoek gebaad door de uiterste grenzen af te bakenen.

VI.

Meier heeft niet bedacht, dat vóór de ballingschap tusschen het wuft, zinnelijk en onontwikkeld volk, niet in staat om zijne roeping te verstaan, om de groote waarheden van het Mozaïsme in zich op te nemen, ter ééne zijde, en ter andere de profeten, religieuse geniën, voorvechters der dienst van

Jahva, dragers der theocratische denkbeelden, eene derde klasse van mannen werd gevonden, de wijzen, noch zoo hoog ontwikkeld als de profeten, noch zoo laag staande in het godsdienstige als het volk. Nu mist hij in de gnomische litteratuur elk profetisch bestanddeel, en plaatst haar dus in een tijd toen het profetisme was uitgestorven.

Gedeeltelijk als oorzaak, gedeeltelijk als gevolg, in elk geval als naauw zamenhangend met dat voorbijzien van de wijzen, moeten wij zijne meening beschouwen, dat het volksspreekwoord zoowel model als bron was voor de gnomische poëzij, model omdat het den vorm aangaf, bron omdat de meeste der spreuken vroeger, zij 't ook dikwijls korter en eenvoudiger, in het hart des volks opgerezen, in den mond des volks bewaard waren. Men zie bij hem S. 159. De volksspreekwoorden zouden dus den oorsprong en den grondslag uitmaken van ons Spreukenboek, S. 170, 513.

Na 't geen wij p. 31 v. hebben opgemerkt, behoeven wij deze dwaling niet meer te bestrijden, vg. p. 63, 65. De Hebreeuwsche spreuken zijn veel te puntig en vernuftig, te opzettelijk en voorbedacht, te verstandig en diep, te waar en scherpzinnig, en deels ook te zedelijk en godsdienstig om met de volksspreekwoorden iets gemeen te hebben. Het Hebreeuwsche volk stond over het algemeen te laag zelfs om te kunnen ontvangen, laat staan dan om voort te brengen, om met kunst levensregelen te stellen, uit de dagelijksche ervaring geput.

Toch vinden wij dit gevoelen met verschillende wijzigingen bij anderen terug, als bij Hit. *Spr.* S. 257 f., Del. in Herzog XIV S. 694. Zoo meent Fritzsche (*die Weisheit Jesus-Sirach's*, S. XXVIII), dat Sirach vele zijner spreuken van het volk zal overgenomen hebben. Ook hiermede, althans zoo onbepaald als het door hem is uitgedrukt, kunnen wij niet instemmen. Wel vormden de wijzen niet een afzonderlijken en bevoorregten *stand*, wel ligt het in den aard der zaak, dat velen onder het volk spreuken onthielden en herhaalden, maar toch hare overlevering was bepaald aan de wijzen, niet aan het volk opgedragen en toevertrouwd, in het geheugen der wijzen, niet in den mond des volks, werden de overblijfselen der Wijsheid van vroegere eeuwen voor ondergang bewaard. Het volk miste de

ontwikkeling en de bekwaamheid, om met genoegzame juistheid en volledigheid weder te voorschijn te brengen, wat het had ontvangen.

Niets is hier toevallig, alles zelfbewust, opzettelijk, alles verraadt kunst, alles wijst op eene rigting. Men gevoelt hoezeer hierdoor het belang van de kennis der Chokma en harer geschiedenis wordt verhoogd. Om op dat belang opmerkzaam te maken, mogen enkele herinneringen voldoende zijn.

Israël was het volk der godsdienst. Zij was de leest, waarop geheel de inrigting en het bestuur van den staat was geschoeid, de ziel van alle instellingen, het doel waarop alles was aangelegd, de spil waarom alles zich wentelde; de grondlegger van Israëls volksbestaan, de wetgever, had van eeuw tot eeuw zijne opvolgers, met hetzelfde denkbeeld voor oogen, als hij. De godsdienst was het, waaraan Israëls groote mannen alle gaven en krachten des geestes wijdden; zij bepaalt de plaats die Israël in de geschiedenis inneemt, want het is op haar gebied dat dit volk op de ontwikkeling der menschheid invloed oefende. Die godsdienst was in haar wezen, in hare beginselen en hare ontwikkeling, zoo zuiver, dat, geheel anders dan bij het heidendom, hare verwerping een teeken was van diepe verdorvenheid en onzedelijkheid, dat verstandsbeschaving en geestesontwikkeling niet tot hare minachting leidden, maar veeleer van haar uitgingen, door haar werden bestuurd en bevorderd, zoodat juist in het godsdienstige Israëls groote mannen uitmunten, en zij de maatstaf is om de voortreffelijkheid van een Israëliet te bepalen. Het genie in Israël is een religieus genie, schepper van eene gedurig hoogere opvatting der betrekking tusschen God en mensch.

Maar ook, de godsdienst was hier aan bepaalde vormen gebonden, en aan dat uiterlijk moest dikwijls te veel worden gehecht, omdat het godsdienstig leven bij de wet was voorgeschreven. Zij werd eenzijdig opgevat, want hare taak werd geacht, als hoogere magt het leven te beheerschen, meer dan het te doordringen; op gebiedenden toon sloot zij het wereldsche buiten; ter wille van het goddelijke werd aan het menschenlijke (betrekkingen, pligten, zelfstandigheid) te kort gedaan. Daarin vindt ook het verschijnsel zijne verklaring, dat zedelijkheid en

godsdienst niet noodzakelijk hand aan hand gingen, maar min of meer afgescheiden waren, soms de eerste werd gekwetst en beleedigd om aan de laatste te voldoen; de zedelijkheid bleef onder Israël verre achterlijk in ontwikkeling. Denk slechts aan karakters als van Debora, Jehu, Jakob, David.

Welnu, op dit tooneel treedt de Chokma op.

Wij kunnen niet anders verwachten, dan dat de meesten, en zeker de besten en grootsten onder de wijzen godsdienstig waren: dat moest wel in zulk eene omgeving. Maar niet als godsdienstig of omdat zij zulks waren, waren zij wijzen.

De wijze stelt geen belang in den bijzonder-Israëlitischen godsdienstvorm, in eeredienst en theocratie. Zoekt een profetisch geschiedschrijver de aartsvaders als volmaakte theocraten voor te stellen, die de levitische bepalingen in acht nemen en de profetische verwachtingen koesteren, het is den wijze genoeg, zoo men in zijn leven toont, den eenigen, regtvaardigen God, in wien men gelooft, te vreezen, omdat anders de goddelijke straf te duchten staat, en omdat de ervaring leert dat er anders geene rust en geen vrede mogelijk is. De schaduwzijde hiervan valt in het oog: ligt wordt met den vorm ook de godsdienst zelve opgegeven; en, heeft daartoe bij dezen of genen de wijsheidsbeoefening geleid, zoo kan de verzaker van God haar als voorwendsel van zijn ongelooft kiezen, zich met haar dekken als een schild, zoodat zij zelve partijen in het leven moest roepen. Ter andere zijde werd Israël door deze strekking der Chokma bewaard voor de overdreven waardering van de eeredienst, en voor de geheele overheersching door den nationalen trots, door exclusivisme en particularisme.

Hier is niet de godsdienstige idee, maar de ervaring, bron van kennis en leidsvrouw des levens; hier is het geluk van het individu, en niet de zegepraal der godsdienst, het doel; dus wordt aan het algemeen menschelijke genoeg gedaan, en moeten godsdienstige volksvooroordeelen en overgeleverde meeningen zwichten; dus wordt aan de zedelijkheid eene hoogere plaats gegeven en aan hare eischen ruimer voldoening. Hier begint de mensch zich eenigzins vrij en zelfstandig te gevoelen tegenover God; hier kan, wanneer de ervaring in tegenspraak komt met de godsdienstige overtuiging, die men koestert, de

twijfel oprijzen, het denkvermogen zich oefenen, eene poging worden gedaan tot verzoening van gelooven en weten, tot bijlegging van den strijd, die moet ontstaan, zoodra de eenvoud van het denken en het onbepaald vertrouwen, dat men de waarheid bezit, plaats maakt voor dieper inzicht in het wezen van de wereld, den mensch en het leven. Natuurlijk kan dat streven naar zelfstandigheid brengen tot verwerping van God in hoogmoedig zelfvertrouwen, het onderzoek kan tot dwaling leiden, de twijfel tot ongelooft overslaan, maar daardoor wordt het schouwspel niet minder belangwekkend. Daarenboven, die poging is geheel eenig onder het volk der godsdienst; het algemeen menschelijk denken en gevoelen, het vrije onderzoek, de dagelijksche ondervinding, tegenover den bijzonder-Israëlitischen godsdienstvorm komt nergens elders tot ziju regt; hier alleen wordt aan die behoefte van den geest voldoening gegeven. Gelijk dus de Chokma haar regt en haren grond heeft in de natuur des menschen, zoo heeft zij het hare bijgedragen tot de zuiver menschelijke ontwikkeling van Israël.

— Heeft zich tot hertoe de aandacht van slechts weinige geleerden op de Chokma gevestigd, wij verklaren dit uit de schaarschte der bronnen. Ook was de onzekerheid omtrent den leeftijd der gnomische dichters een hinderpaal, om ontwikkeling te zien en aan eene rigting te denken, die gedurende een verloop van eeuwen in Israël bestond en verschillende stadiën doorliep. Het lag zoo voor de hand, *wijze* altijd als bijv. nw., en nooit als titel, op te vatten, en op de pll., waar van *oude, verstandige, bestraffer* sprake is, sloeg men weinig acht.

Natuurlijk moest de wetenschap des O. T. hier onder lijden ¹⁾. In de eerste plaats de exegese: wij denken aan de verklaring van *Spr. XXIV: 7* ²⁾. *Am. V: 10, 13. Jes. XXIX: 21*, enz. Verder de geschiedenis van Israëls godsdienst, zooals wij in

¹⁾ Del. (Herzog XIV S. 714) „das Schriftthum und die Volksgeschichte Israëls werden allerdings nicht verstanden, wenn man nicht neben der נְבוּזָה die einflussreiche Entwicklung der חֲכָמָה als einer besonderen Richtung und Beschäftigung des Geistes innerhalb Israëls in Anschlag bringt.“

²⁾ Onjuist bij C. B. Mich., Ros., Hit., bij Umb., Elster, bij Ber., hoewel Ab. Ezra, Levi Ghers., en Ew. den waren zin aangaven. De andere pll. z. ben.

het vervolg hopen aan te toonen. Boven alles de beschouwing van den aard en den inhoud der gnomische letterkunde (vg. p. 67—69, 61). Staan wij hierbij een oogenblik stil.

Wanneer men niet aanneemt, dat *Spr.* X—XXIX zaamgesteld is uit bloemlezingen van spreuken, door verschillende wijzen bij onderscheidene gelegenheden gedurende eenige eeuwen in de poorten van Palestina's steden uitgesproken, en lang na hare vervaardiging eerst te boek gesteld, dan, zoo schijnt ons toe, blijft het geheele Spreukenboek een raadsel, blijven de vragen: wanneer, waartoe, door wie zijn zij gedicht? onbeantwoord. Immers, wanneer Ew. en andere geleerden meenen, dat een wijze, b. v. Salomo, zich kon zetten, om een boek van honderde of zelfs duizende spreuken te schrijven, dan strijdt dit tegen de historische berigten, als 1 *Kon.* V: 12 en de vele pll. in *Spr.* en *Job*, waar van het spreken der wijzen wordt melding gemaakt, nooit van het schrijven van spreuken ¹⁾, en tegen de analogie van een verwanten tak van letterkunde bij andere volken b. v. bij de Arabieren, waar de vernuftige gezegden van groote mannen of de spreekwoorden des volks niet door de dichters zelve opgeschreven, maar in veel later tijd verzameld en op schrift gebragt werden. Doch bovenal strijdt het tegen den aard der zaak. Hoe zou iemand op het denkbeeld kunnen komen van zulk eene vervelende compositie, wanneer men een boek van allerlei gezegden zonder den minsten samenhang eene compositie mag heeten! Wie zal zulk eene waarde aan zijne eigene woorden hechten, dat hij iedere spreuk, die hij bedenkt, terstond opteekent? — en dat in de oudheid, toen het schrijven van boeken eene gansch andere zaak was dan thans en vrij wat minder gewoon. Buitendien zou die voorstelling ook daarom ons niet kunnen voldoen, omdat het onderzoek van *Spr.* leert, dat wij hier het werk van verschillende dichters hebben, en wel van zeer velen in aantal. Neen, de wijzen zaten niet in het stille studeervertrek om spreuken te bedenken en op te schrijven; hare eerste en eenige bestemming was, uitgesproken te worden, en, waren

¹⁾ Alleen *Spr.* XXII: 20 waarschijnlijk, maar dit is van een verzamelaar en uit den laatsten tijd der Chokma.

zij het waard, in het geheugen te worden geprent; zij werden ieder afzonderlijk gedicht en voortgebracht; vandaar dat zij allen samenhang missen. Werden zij later verzameld en opgeschreven, het was alleen om haar voor ondergang te bewaren; want zulk eene menigte losse gezegden achtereen te schrijven of te lezen vermoeit en verveelt. Wij kunnen dus onmogelijk in het gevoelen deelen van Hit., dat alles in *Spr.* X—XXII: 16 (met XXVIII: 17—XXIX) van één en denzelfden dichter is.

Zien wij daarentegen, hoe in Bertheau's Inleiding op *Spr.*, tegenover de positieve resultaten van Ew. en Hit., bijna enkel ontkenningen en twijfelingen staan, wij meenen, dat eene juiste opvatting van de Chokma tot eene andere slotsom, tot stellige uitkomsten zal leiden. Zij zal ons helpen om den tijd, waarin *Job* is gedicht, en de verhouding van dat boek tot *Spr.* te bepalen. Zij zal ons de ware verklaring geven van de pll., waar van het spreken en vermanen der wijzen, van hun strijd met de spotters, van het roepen en nooden der Wijsheid en haar zetelen aan de stadspoorten, van de overlevering der wijzenwoorden enz. wordt melding gemaakt. Zij zal er ons voor bewaren, om wijsheid met wijsbegeerte te verwarren, om 't dogme van den *Logos* in *Spr.* en *Job* te vinden, om, nog slechts dit ééne voorbeeld, met Hit. (*Spr.* S. IX) te meenen, dat de dichters in *Spr.* op hetzelfde standpunt als Sirach stonden.

Wij vragen, welke bijdragen tot de kennis der Chokma wij tot heden bezitten. De eerste, voor zoo ver wij weten, die van haar opzettelijk gewag maakte, was Ew., in de *Jahrbb.* I (1848) S. 96—103; in de *Gesch. d. V. I.* III kwam hij herhaaldelijk, schoon slechts ter loops, op haar terug. Na hem maakte Bruch (1851) „op de Chokma of het humanismus als eene eigenaardige geestesrigting in Israël opmerkzaam" (Del.) en sprak (S. 48—51) over de wijzen nevens en tegenover priesters en profeten. Oehler beschreef in 1854, bij het Academisch programma van Tübingen, *die Grundzüge der A. Tischen Weisheit* (vg. reeds *Proll. z. Theol. d. A. T.* S. 89 f. 1845; ook Nägelsbach in Reuters *Repert.* 1852 Bd. 78 S. 1—9); en Del. maakte in zijn Commentaar op *Hoogl.* (S. 170 f.) en de artikels *Hiob* en *Sprüche* in Herzog's *Real-Encyclopädie* mel-

ding van de Chokma. In ons vaderland schreef Dr. Kuenen over haar in het *Bijb. Woord*. III p. 618—620, 371, 127.

Natuurlijk kan dit alles nog slechts een begin heeten. Als wij de eerstgenoemde verhandeling van Ew. uitzonderen, dan vinden wij meestal slechts ter loops van de Chokma melding gemaakt, of alleen eene algemeene karakterschets van haar gegeven; haar inhoud wordt niet opzettelijk onderzocht, en dat zij eene geschiedenis zou hebben, daarvan wordt niet gesproken. Zelfs Bruch, die de meeningen, welke hij in *Spr., Job, Pred., Jez. Sir.* en *Wijsheid* vindt, bij ieder boek tot een stelsel wil vereenigen, komt niet tot dit vermoeden. Ook Oehler's *Grundzüge* geven ons weinig, en Ewald's opstel spreekt alleen over den invloed en de magt, die de wijsheidsbeoefening „ten tijde der groote profeten tot aan Jeruzalem's verwoesting” bezat en den tegenstand dien zij moest verduren.

Buitendien zijn wij het niet altijd eens met de beschouwing, welke ten grond ligt aan de opvatting der Chokma. Aan de ééne zijde staat het supranaturalisme, dat de autonomie van den Hebreër miskent; dat er toe moet leiden, om ook hem het onderscheid op te dringen, hetwelk wij maken tusschen natuurlijk en bovennatuurlijk; dat de verschillende rigtingen onder Israël, ja het ontstaan der wet zelve, van Mozes tot op Josia, niet voldoende kan verklaren; dat vooral aan de Chokma, zoo onafhankelijk van den overgeleverden godsdienstvorm en van de voortdurende openbaring in de profeten, geen regt kan laten wedervaren, gelijk o. a. bij de beschouwing van het boek *Job* en zijne verhouding tot het Mozaïsme blijkt.

Toch is het een kenmerk van de nieuwere, gematigde orthodoxie, dat zij geleidelijke ontwikkeling en vooruitgang in de O. Tische openbaring aanneemt. Staat ook de goddelijke ingeving der Wijsheidslitteratuur vast, „de werking des H. G. op den **חִכְמָה** is eene andere dan die op den **נְבִיא**” (Del.); wij hebben hier „het produkt van den Israëlitischen geest, die over de openbaring Gods peinst en nadenkt” (Oehler). Grooter dan elders is dus hier de vrijheid aan den mensch toegekend, die zich het goddelijke assimileren moet. Vandaar treffen wij veel schoons en waars aan b. v. in Oehlers beschouwing over *Spr., Job* en *Pred.* (*Proll.* S. 89—91) en in de bepaling, die Del. geeft, wanneer hij

vraagt: „Welke was de aard, wat het doel der Chokma? Zij was universalistisch en humanistisch. Zij zocht naar het wezen der godsdienst in den vorm, waaronder deze in Israël optrad. Haar streven was gerigt op de waarheid die den mensch als mensch betreft; zij wilde door het historische en nationale waas henen de goddelijke waarheid in haar innerlijk wezen zien, en de algemeene denkbeelden zich eigen maken, waaraan reeds toen de bestemming der Jahvadienst tot wereldgodsdienst kenbaar was. Uit deze strekking naar de idee in de geschiedenis, het blijvende in de afwisseling, het humane in het Israëlitische, het algemeen-godsdienstige in de Jahvadienst, het algemeen-zedelijke in de wet, verklaren zich alle eigenaardigheden in de litteratuur der Chokma, die van Salomo beginnende zich wijd en zijd uitstrekt. Den strijd tegen het heidendom liet zij aan de profetie over. Vergeefs zoekt men in *Spr.* naar den naam **תּוֹרָה יִשְׂרָאֵל**; heeft eene veel ruimere beteekenis dan die van de geschreven Sinaïtische wet (vg. XXVIII: 4; XXIX: 18 met XXVIII: 7; XIII: 14 enz.). gebed en goede werken worden hooger dan offerande XV: 8; XXI: 3, 27, feitelijke opvolging van de lessen der Wijsheid het hoogst van alles gesteld XXVIII: 9, Alle deze verschijnselen vinden hunne verklaring in de algemeen-menschelijke strekking der Chokma.” (Vg. Herzog VI S. 111, *Hohel*. S. 171).

Aan de andere zijde staat Ew. Maar ook met zijne opvatting van de Chokma kunnen wij ons niet vereenigen. Volgens hem, en zijne meening deelen ook Bruch en a., is de Chokma wijsbegeerte. Wij behoeven niet te herhalen, dat dit strijdt èn tegen het O. Tisch spraakgebruik èn tegen den aard der zaak, omdat wijsbegeerte onmogelijk is, waar men geen denkbeeld heeft van eene natuurlijke en zedelijke wereldorde, en daarvan geen denkbeeld hebben kan. Buitendien, de Hebreër en de Semiet in het algemeen mist alle bekwaamheid en vatbaarheid voor wijsgeerige onderzoekingen: philosophie is geene zaak voor den Semitischen geest (*Hit. Pred.* S. 127, vg. *Sprüche* S. VII—XIII, *Jes.* S. XIV f. Meier S. 2 f., 7. Renan *Syst. comp.* p. 3, 9 s., 16, 18. Ook v. Gilse, *Godg. Bijdr.* XXIX p. 850). Maar Ew. wil in *Israël* een *wetenschappelijk* streven vinden — wel een beweren in zich zelf tegenstrijdig! —

en zoekt dus ook in de Chokma philosophische sekten, te vergelijken met die der Grieken; de spotters b. v. zouden op ééne lijn te stellen zijn met de volgers van Epicurus of van Pyrrho (*Jahrbb.* I S. 96 ff. *V. I.* I S. 7. III S. 351 ff.). Er zouden scholen bestaan hebben, waar men voor geld onderrigt in de wijsbegeerte ontving ¹⁾ (*V. I.* III S. 365, 550 f. *Jahrbb.* I S. 96 ff. IV S. 145 f.). De beste wederlegging vinden wij bij hem zelve, als hij (*Spr.* S. 2 ff.) den inhoud opgeeft van *Spr.*, evenals bij Bruch, als hij telkens aan de uiteenzetting van den inhoud van ieder boek de verklaring moet laten voorafgaan: „de S. heeft in de hoofdzak geen ander begrip dan het gewone onder Israël” enz. (S. 113, 115, 117, 119, 199, 200, 211, 220, 255, 256 enz.). Werkelijk hebben de gevoelens, die Bruch in de wijsheidslitteratuur vindt uitgedrukt en systematisch zoekt weêr te geven ²⁾, niets met de wijsbegeerte te maken, evenmin als de denkbeelden van de profeten, waarin ook ontwikkeling te zien is en welke ook afwijken van de gewone Hebreeuwse, meer dan die der wijzen. Alleenlijk noemen deze de deugd wijsheid, en stellen de eischen der zedelijkheid als lessen der wijsheid voor. Ja, waneer de onmiddellijke ervaring in strijd kwam met de godsdienstige begrippen, gaven de wijzen liever alles op, om de godsdienst te bewaren. Ook *Job* en *Pred.* beide hebben de praktijk des levens, niets anders, tot grond en aanleiding, tot doel en strekking. De spotters oefenen op het dagelijksch leven invloed (XXII: 10; XIX: 25 enz.), en hunne praktische godverzaking bestaat in de on-

¹⁾ *Spr.* XVII: 16, waar Ew. vooral op bouwt, staat niet לְלַמֵּד, maar לְקַנִּיט. Het bet. eenvoudig: de dwaas kan tot geen prijs, voor geen geld (סְחָרִי), zich wijsheid verwerven, daar hij den aanleg, het vermogen (לֵב) mist; wijsheid kan men, zonder vatbaarheid, niet magtig worden; zij is niet te koop. Iets dergelijks IV: 7; XXIII: 23. — Wij merken hierbij nog op, dat *Spr.* I, VIII, IX, XXIV: 7 en overal ondersteld wordt, dat ieder, die wil, mag spreken en leeren, zoo hij wijze uitspraken kan doen hooren; evenzoo worden allen zonder onderscheid, en zonder voorwaarden te maken, uitgenoodigd om te luisteren; op de publieke plaatsen, bij de poorten, op de markten was toch geene goede gelegenheid, om voor geld onderwijs te geven! Eerst langen tijd na de ballingschap treffen wij scholen bij de Hebreëen aan.

²⁾ Daar zulk eene uiteenzetting niet in ons plan ligt, en Bruch meestal vrij juist weêrgeeft, verwijzen wij daarvoor naar hem.

zedelijke loochening van Gods wrekende vergelding (z. *Ps.* X: 2, vg. 11, 13, 4; XIV: 1 vg. 4; LIII: 2, 3 vv.; XCIV: 7—11 en van buitenlanders XLII: 4, 11; LXXIX: 10; CXV: 2). — Geheel deze beschouwing wijzen wij dus verre van ons.

Nadat wij ons alzo voorloopig met de gnomische litteratuur van Israël en met het wezen der Chokma bekend gemaakt en sommige stellig verwerpelijke gevoelens daaromtrent afgewezen hebben, kunnen wij thans tot onze *proeve van geschiedenis der beoefening van de wijsheid onder de Hebreëen* overgaan.

De geschiedenis der beoefening van de wijsheid onder de Hebreëen laat zich in drie tijdvakken verdeelen:

1^o. *Van Salomo tot den val van Samaria* (omstreeks 1000—721). Daar wij na Salomo alleen in het Noordelijk rijk de Chokma aantreffen, kan men deze periode *de Ephraëmitische* heeten.

2^o. *Van den val van Samaria tot den terugkeer uit Babel* (721—536). Hier vinden wij de Wijsheid in het rijk *Juda* beoefend.

3^o. *Van den terugkeer uit Babel tot Sirach* (536—190).

EERSTE TIJDVAK.

I.

Voor dit tijdvak van de geschiedenis der Chokma raadplegen wij allereerst *de historische boeken*. De berigten zijn hier uiterst schraal en onvolledig. Alleen 1 *Kon.* I—XI, dat over Salomo handelt, is voor ons doel belangrijk. Wij gaan 2 *Kron.* I—IX voorbij, zoowel omdat daar niets over ons onderwerp voorkomt, wat niet reeds in 1 *Kon.* gelezen wordt, als vooral omdat wij 1 *Kron.* IX: 1 vv., 22 v. (over Salomo's wijsheid) de merkwaardige bijzonderheden missen, ons 1 *Kon.* V: 9—14 bewaard.

Over de verhouding van Salomo tot de Chokma wordt gesproken 1 *Kon.* V: 9—14; X: 1—13, 23—25; XI: 41. Maar evenmin op deze als op de andere berigten omtrent hem kunnen wij ons met volkomen zekerheid verlaten. Grootte overdrijving b. v. merken wij op 1 *Kon.* V: 9, 11, 14, vooral 12. Evenmin het gebed te Gibeon (III) als de inwijdingsrede (VIII) zijn authentiek: zij zijn tot ons gekomen van de hand van een profetisch geschiedschrijver, die kort vóór, of van een, die in de ballingschap leefde, en zijn dus minstens vier eeuwen jonger. De godsdienstige beschouwingwijze des S. heeft den grootsten invloed geoeffend, 't zij op den oorsprong, 't zij op de redactie. Men zie Kuenen *Hist.-krit. onderz.* I H. V (b. v. p. 251 v., 276, 260) vooral § 42 (vg. p. 278 en N^o. 2, 5).

In de tweede plaats noemen wij *Amos* en *Hosea*. Schoon Amos uit Thekoa in Juda afkomstig was, hebben zijne redevoeringen bijna enkel betrekking op het rijk Ephraïm, waar hij optrad als profeet, en wel gedurende het tweede gedeelte der regering van Jerobeam II, toen Uzzia over Juda koning was, waarschijnlijk omstreeks 805—784. Volgens Hit. begint zijne werkzaamheid in 811, volgens Ew. in 808. — Hosea was burger van het Ephraëmitisch rijk, waar hij zich ook uitsluitend ophield en waarover hij hoofdzakelijk spreekt. Hij profeteerde ongeveer 787—750, dus in de laatste jaren van Jerobeam II en onder zijne opvolgers Zacharia, Sallum, Menahem, (Pekahja en Pekah). Men vergelijke over beiden *Bijb. Woord.*, en de commentaren van Hit., G. Baur en Simson.

Onze hoofdbron zijn de voortbrengselen *der gnomische poëzij* in dit tijdvak, waarover wij veel uitvoeriger moeten handelen, daar eene eenvoudige verwijzing ons hier niet mogelijk is.

Vooreerst de spreuken in *Spr.* X—XXII: 16, door Ew. teregt de oudste genoemd. Hij zoekt dit te bewijzen uit de taal, doch de meeste eigenaardigheden komen ook elders, in *Spr.* en *Job* voor. Zie p. 11. Eerst wanneer wij weten dat deze spreuken de oudste zijn, mogen wij haar een overwegenden invloed toekennen op de vorming van het gnomisch spraakgebruik. Zie p. 8—11.

Alles afdoend is het tweede argument, dat door Ew. aan den vorm ontleend wordt: 1. iedere spreuk bestaat uit één enkel vers; 2. dat vers bestaat uit twee gelijke leden (gewoonlijk van vier woorden het eerste, het tweede van drie); 3. het parallelisme is meestal antithetisch. Dat deze vorm, zoo eenvoudig en zoo zuiver mogelijk, ook de oudste, de oorspronkelijke is, ligt in den aard der zaak, althans wat de twee eerstgenoemde eigenschappen betreft, want de vergelijking (אֶל־אֶל, אֶל, enz.) zou even oud kunnen zijn als de tegenstelling. Later — den *oratorischen* vorm van *Spr.* I: 7—IX en *Job* nemen wij hier niet in aanmerking — vinden wij onregelmatigen versbouw, verzwakking en gemis van parallelisme, bijeenvoeging van twee of meer verzen. Zulk eene ontarding wijst met zekerheid op een jongeren leeftijd. Toch kan op zich zelf de zuivere vorm eener spreuk haar ouderdom niet bewijzen, want ook in de latere

verzamelingen, ja, nog in *Jez. Sir.* treffen wij er aan, die aan ieder dezer drie vereischten voldoen. Maar de opmerking, dat hier *nergens* eene spreuk meer dan één vers omvat; dat hier *nergens* meer dan twee leden in één vers voorkomen ¹⁾, en dat *overal* die leden gelijk zijn; dat het parallelisme, op *zeer weinige* uitzonderingen na, *overal* zoo streng mogelijk is, en dat dit zelfde van *geene enkele* der andere verzamelingen, ook niet van XXV—XXIX, kan gezegd worden, geeft ons zekerheid, dat de spreuken in X—XXII: 16 *over het algemeen* tot den eersten tijd der wijsheidsbeoefening behooren, hoewel het mogelijk is dat, toen deze verzameling werd gemaakt, daarin eenige zijn opgenomen, die een jongeren oorsprong hebben dan b. v. sommige andere in XXV—XXIX.

Eindelijk herinnert Ew. aan de tijdsomstandigheden, waarop de spreuken in X—XXII: 16 wijzen, aan haar *historischen achtergrond*. Wij noemen hier slechts het eenvoudig geloof aan de zekere vergelding van goed en kwaad door Jahva, zonder dat aan het lijden der vromen nog gedacht wordt; de verhouding van godsdienst en wijsheid; het ongeschokt zelfvertrouwen der wijzen; — doch dit een en ander spreekt alleen voor een vroegeren oorsprong dan XXII: 17—XXIV, XXX v. en *Job*; — de uitspraken over den koning, die van hooge ingenomenheid met het koningschap getuigen, z. XXI: 1; XVI: 10, 12; XX: 8, 26; XIX: 12; XX: 2; XVI: 15; XIV: 35; XXII: 11; XX: 28; XVII: 11; XIV: 28 ²⁾, die verre afwijken van XXV: 4, 5; XXVIII: 2, 3, 15, 16; XXIX: 4, 12. Daar de spreuken uit de ervaring waren geput en voor de praktijk bestemd, waren de tijdsomstandigheden en eigene ondervinding aanleiding ³⁾. Hieruit besluiten wij dus, dat de meeste spreuken in XXV—XXIX later zijn gedicht dan het meerendeel in X—XXII: 16, en daar de jongere, minder gunstige beschou-

1) XIX: 7 is zeker verminkt, vg. Ber. t. d. pl.

2) Alleen XVII: 11 (?) en XX: 2 wordt tegen opstand gewaarschuwd, en XIX: 10 de mogelijkheid, dat een slaaf over vorsten heerscht, uitgesproken.

3) Wat Ber. (S. XXXI f.) hier tegen in 't midden brengt, beteekent niet: hij wil b. v. dat de spreuken over de hoogheid en waarde van een goed koning onderstellen, dat men ook van een slechten ondervinding heeft gehad. Al ware dit zoo, het doet niets ter zake.

wing van het koningschap hier gemist wordt, schijnen deze spreuken ook vroeger bijeengebragt te zijn dan gene, omdat wij anders in X—XXII: 16 wel gezegden zouden aantreffen in tegenovergestelden geest.

Komen wij, om dit te staven, nog eens nader terug op den *vorm*. In XXV—XXIX loopt niet zelden eene spreuk over twee verzen, als XXV: 4 v., 6 v., 9 v., 16 v., 21 v.; XXVI: 18 v., 24 v. enz., ja over vijf XXVII: 23—27, over zes XXVI: 23—28. Ook vinden wij nu en dan een te groot getal woorden in een vers, want de spreuken bestaan hier niet, als in X—XXII: 16, uitsluitend uit twee, vaak uit drie, vier, vijf en meer regels, b. v. XXV: 6 v., 21 v., en enkele malen gaat het parallelisme verloren, b. v. XXV: 8, 9 v., 21 v.; XXVI: 18 v.; XXVII: 1; XXIX: 12. Er zijn in deze verzameling latere bestanddeelen opgenomen dan in X—XXII: 16, waar wij zulk een verval nergens opmerken, en daarom, zij het ook mogelijk, dat vele spreuken in XXV—XXIX zelfs ouder zijn dan sommige of vele in X—XXII: 16, de verzameling van deze is vroeger dan die van gene.

Ditzelfde schijnt ook de redactie dier spreuken te bewijzen, die in beide collecties voorkomen, daar zij in X—XXII: 16 oorspronkelijker is. Wij gaan voorbij XXVI: 22 (XVIII: 8) als letterlijk hetzelfde, wat dus niets bewijst, en XXVIII: 6 (XIX: 1) waarover men van twee zijden zou kunnen redeneren, evenals XXIX: 13 (XXII: 2). Mogelijk kunnen tot bewijs dienen XXV: 24 en XXI: 9, althans zoo men de Var. van Chald. en Vulg. op XXI: 9 aanneemt, want dan was deze plaats oorspronkelijk in orde, terwijl XXV: 24 (waar geene Var. is) van den aanvang af bedorven was; XXVI: 15 als later juist bepaald en uitgewerkt dan XIX: 24; XXVII: 12 met weglating uit XXII: 3 (וַיִּסְתַּר), waardoor de zinsbouw afgebroken is, en de zin voorwaardelijk wordt¹⁾; XXVII: 15, waar tot eene volledige spreuk is verwerkt, wat XIX: 13^b nog op zich zelf stond en zoo los mogelijk met *a* verbonden was; XXVII: 21^a (*de smeltkroes*

¹⁾ Ziet de *slimme het kwaad*, — gaan de onnoozelen voorbij, maar het behoort immers tot het wezen van den עָרוּם het kwaad te zien, tot het wezen der פְּתִיִּים onbedacht voorbij te gaan?

beproeft het goud en zilver) dat, op zich zelf niets beteekenend, minder goed slaat op *b* (*ieder naar zijn roem* d. i. men beoordeele een ander naar datgene, waar hij roem op draagt, als maatstaf), schijnt uit XVII: 3 overgenomen om het op zich zelf staande XXVII: 21b te completeren. Meer bewijst XXVI: 13, later dan XXII: 13; dáár is ontarding, identisch parallelisme, hier is alles nog beter; XXVII: 13 later dan XX: 16, want hier is nog de goede lezing, terwijl Kri uit de corruptie XXVII: 13 is gevloeid ¹⁾; XXVIII: 19 is het tweede lid naar het eerste gewijzigd, terwijl XII: 11b nog 't eenvoudigste en oudste is; XXIX: 22 is *b* verder uitgesponnen uit XV: 18^a waar 't antithetisch parallelisme is; XXVI: 3, eene uitgewerkte spreuk, waartoe X: 13b aanleiding gaf. Hieruit schijnt te volgen, dat de spreuken in XXV—XXIX langer in de mondelinge overlevering bleven en dus langer aan bewerking of verminking blootstonden dan die in X—XXII: 16. Zekerheid hebben wij hier niet, want het is denkbaar dat eene spreuk in minder oorspronkelijken vorm uit de overlevering eerst werd opgeteekend, en een later verzamelaar haar uit den mond van een ander wijze in den ouderen vorm vernam.

Toch mogen wij uit al het aangevoerde als waarschijnlijk besluiten: van de meeste spreuken in X—XXII: 16 en XXV—XXIX kan men niet beslissen, welke ouder zijn, maar in XXV—XXIX zijn enkele opgenomen van lateren oorsprong dan die in X—XXII: 16, terwijl het omgekeerde niet heeft plaats gehad; en die welke beide collecties gemeen hebben, zijn in XXV—XXIX in jongeren vorm bewaard. Dus is het op schrift stellen der verzameling X—XXII: 16 eerder gebeurd dan van XXV—XXIX, d. i. vóór Hizkia (XXV: 1). In de eerste periode zijn dus de spreuken van X—XXII: 16 niet slechts gedicht, ook verzameld. Is haar vaderland, gelijk wij zien zullen, het Noordelijk rijk, dan zou ook, na den ondergang van dat rijk, het maken van eene zoo groote bloemlezing onmogelijk geworden zijn. Vooral komt haar ouderdom ook uit door de vergelijking met de verzamelingen, na Hizkia vervaardigd.

¹⁾ Vulg. beide pll. goed. Ook is XX: 16 הַבְּלִי , XXVII: 13 הַבְּלִי .

Hiertoe rekenen wij XXII: 17—XXIV: 22 en XXIV: 23—34. In ieder opzigt blijkt dat deze (althans grootendeels) eerst na de opteekening van X—XXII: 16 en XXV—XXIX zijn gedicht. Ik zou niet durven beslissen, of dit volgt uit het streven om nadruk te geven door de ongemotiveerde herhaling van het pron. XXII: 19; XXIII: 14, 15, 19, 20, 28; XXIV: 6, 27, 32, en uit de gedurige aanspraak יָדָא, die zeer goed in vermanende redenen te pas komt, maar minder in spreuken¹⁾. Doch de onregelmatige versbouw, daar de verzen soms bovenmatig lang worden (XXIV: 12; XXIII: 29; XXII: 29 enz.), de ongelijke omvang der leden, en het geheel gemis van parallelisme doen een zoo merkbaren achteruitgang zien, dat wij durven beweren, dat de vroegste onder deze spreuken, zooals wij ze nu hebben, eerst op het einde onzer periode gedicht kunnen zijn (ofschoon het mogelijk is, dat hier of daar een zeer oud woord ten grondslag ligt b. v. XXII: 28^a, 29^a). Vóór dien tijd toch laat zich zulk een verval niet denken. Natuurlijk dat ook slechts zelden eene spreuk in één vers is afgedaap, meestal zijn daartoe twee verzen noodig, vaak drie (XXIII: 1—3, 6—8, 19—21, 26—29; XXIV: 23—25), soms vijf (XXIV: 30—34). Het zijn dan ook geene spreuken, maar zonder uitzondering korte vermaningen in den vorm van spreuken, eene vermenging van den paraenetisch-oratorischen en den gnomischen trant. Men zie ook het wantrouwen tegen koningen XXIII: 1 vv., de waarschuwing tegen opstand XXIV: 21, de herhaalde vermaning om het geluk der zondaars niet te benijden XXIII: 17 v.; XXIV: 1 v., 19 v. (vg. XXIII: 3, 6; XXIV: 15), het gewelddadig onregt XXIV: 11 v. enz. Het schijnt wel dat XXIV: 6 uit de geschreven verzameling X—XXII: 16 overgenomen is, om de vergelijking van XXIV: 33 v. (ook uit eene geschreven bron, nl. VI: 10 v.), en omdat hier XX: 18^b met XI: 14^b vrij onpassend is zaâmgevoegd; althans, dat het eene latere spreuk is bewijst èn die zamenvoeging èn het יָדָא. Evenzoo doet zich XXIV: 20^b vg. XIII: 9^b; XX: 20^b als een citaat voor, schoon niet noodzakelijk uit eene geschreven bron. Zoo is XXIV: 23^b (er bij יָדָא) uit XXVIII: 21

¹⁾ In de oudste collectie slechts XIX: 27.

want het is tekst voor de beide volgende verzen. Vg. XXIII: 27 met XXII: 14, XXIV: 19 v. met XIII: 9; III: 31, XXIV: 5 met XXI: 22, XXIV: 6 met XI: 14; XX: 18. Hiertegen bewijst niets de overeenkomst van vele uitdrukkingen, die deels uit het gnomisch spraakgebruik, deels uit de bekendheid met vroegere collecties te verklaren is.

Zoo vinden wij in XXX: 1—XXXI: 9 ontboezemingen, gebeden, raadgevingen, raadsels, vermaningen, maar geene spreuken. Ook hier hangen verscheidene verzen zamen, en wordt dikwijls het parallelisme gemist. Deze beide stukken zijn dus later dan X—XXII: 16.

Nog moeten wij X—XXII: 16 met I: 7—IX vergelijken. Dit boek bestaat uit vermanende toespraken, en is dus nooit uitgesproken, maar terstond opgeschreven; het heeft geheel het gnomisch spraakgebruik; de gedachte van *de Wijsheid*, waarvoor het beeld van den wijze op den achtergrond treedt, doordringt het van het begin tot het einde. Dus kunnen wij het onmogelijk in de eerste jaren van de Chokma plaatsen. Lang moeten er spreuken gedicht en uitgesproken zijn, vóór men tot dien nieuwen, jongeren vorm en tot schrijven kwam. Daar het niet bestemd is om van buiten geleerd te worden, kon het zelf het gnomisch spraakgebruik niet in het leven roepen, en vond dit dus reeds aanwezig: die vormen te scheppen, dat konden alleen de spreuken, door velen onthouden, telkens herhaald, voortgeplant van geslacht tot geslacht. Eindelijk, er moeten reeds lang *wijzen* zijn geweest, eer men er aan dacht, hen als organen der Wijsheid voor te stellen. Geheel het boek toont, dat de wijzen geruimen tijd en met vrucht hadden gewerkt, dat de Chokma reeds eene geschiedenis bezat, en het toppunt van bloei en aanzien had bereikt.

Maar is het daarom jonger dan juist X—XXII: 16? Op zich zelf volgt dit nog niet uit die opmerkingen, want van Salomo tot Sirach bleef men losse spreuken dichten. Alleen op grond dat X—XXII: 16 niet slechts de oudste collectie is die wij bezitten, maar ook — wij zien het aan den zuiveren en oorspronkelijken vorm — de oudste spreuken, die er vervaardigd zijn, bevat, meenen wij te mogen besluiten, dat over het algemeen de bestanddeelen dezer bloemlezing van vroe-

gerc dagteekening zijn dan dat boek; tot die slotsom brengt ons ook de overeenkomst van beide in andere opzigten, en de overlevering X: 1^a.

Hetzelfde leert de vergelijking van enkele gezegden. Heeft toch de S. dikwijls de wijzen gehoord, en is hij zelf als wijze werkzaam geweest, kent hij dus vele spreuken, dan heeft hij daarvan ook in zijn schrijven invloed ondervonden. Wij merken dat op in eene overeenkomst, als van XIII: 15^a met III: 4^a. De losse spreuk **וְשִׁכְל־טוֹב יִתֵּן ה' זְנוּן** *vriendelijkheid geeft gunst* gaf aanleiding tot de belofte: *door het bewaren van liefde en trouw zult gij vinden* **וְשִׁכְל־טוֹב ה' זְנוּן**, want XIII: 15 is verreweg het oorspronkelijkst en eenvoudigst ¹⁾. Om dezelfde reden schijnt III: 7 **אֶל־תְּהִי חָכְמָה בְּעֵינֶיךָ יִרְאֵה אֶת־יְהוָה** *MR* uit XIV: 16^a **חָכְמָה יִרְאֵה וְסוֹר מֵרַע**.

Intusschen ook al was ieder der spreuken in X—XXII: 16 ouder dan I: 7—IX, toch zou het mogelijk zijn, dat zij eerst na de vervaardiging van dit boek waren verzameld. En dat dit werkelijk het geval is geweest, blijkt daaruit, dat er in deze collectie spreuken zijn opgenomen, uit navolging van het een of ander woord in I: 7—IX ontstaan. B. v. het tweede lid van XVIII: 22 **מִיָּהוּהוּ רִצּוֹן מִיָּהוּהוּ** uit VIII: 35, waar de Wijsheid zegt: **מִיָּהוּהוּ מִיָּהוּהוּ רִצּוֹן מִיָּהוּהוּ**. De gelijkheid is te groot om toevallig te wezen, vooral daar het onderwerp genoeg overeenkomt om aanleiding te geven tot het ontleenen van XVIII: 22^b uit VIII: 35^b (niet omgekeerd). Voor de oorspronkelijkheid dezer plaats pleit ook III: 13. Daarbij komt dat XVIII: 22^a op zich zelf staat, en een afgesloten geheel, eene volledige spreuk uitmaakt (Ew. *Spr.* S. 6. Meier S. 170), zoodat het waarschijnlijk veel ouder is dan het aangehangen, overbodige, slepende tweede lid ²⁾. Verder,

¹⁾ Dat beide pl. van elkander niet onafhankelijk zijn, leert de overeenkomst en nemen wij te liever aan, omdat **וְשִׁכְל־טוֹב** nergens anders in den zin van vriendelijke bejegening (vg. ons „een goed gezigt toonen” p. 10 v.) en **וְשִׁכְל** buitendien slechts 1 *Sam.* XXIII in de eigentlijke bet. voorkomt.

²⁾ Dat dit niet uit XII: 2 (Ew. *Jahrbb.* IX S. 178), maar uit VIII: 35 is overgenomen, blijkt uit het verschil van XII: 2^a en XVIII: 22^b, en bovenal uit de groote overeenkomst van XVIII: 22^a met VIII: 35^a.

als er staat: *hij heeft zich welgevallen verworven van Jahva*, dan verwachten wij met regt dat voorafgaat, waardoor (zie XII: 2 (טוב) en VIII: 35^a), maar die reden wordt in XVIII: 22^a niet gegeven. Ook is er geen twijfel aan, of wij moeten met Ew. XVIII: 22^b vertalen: *en heeft zich daardoor welgevallen verworven van Jahva*, maar dit geeft geen zin¹), vg. XIX: 14. Hoe dit dubbel gebrek aan samenhang te verklaren, dan door ontleening uit VIII: 35^p — Om een tweede voorbeeld te geven: moet men zonder twijfel (p. 7 N.) XIV: 1 lezen חֲכָמֹת, dan bewijst het gebruik van dezen zeldzamen vorm, hier min of meer misplaatst, en de verdere overeenkomst, dat XIV: 1^a חֲכָמֹת נָשִׁים בְּנֵתָה בֵּיתָה uit IX: 1 חֲכָמֹת בֵּיתָה is ontstaan. Zoo zou men meer kunnen noemen (p. 9, 11), maar het is reeds voldoende om te bewijzen, dat X—XXII: 16 werd verzameld en opgeteekend eerst na de vervaardiging van I: 7—IX. Daarentegen zijn, gelijk wij zagen, de meeste spreuken vroeger gedicht dan dat boek, evenzeer als zij ouder zijn dan het meerendeel in XXII: 17—XXXI, gelijk ook de verzameling X—XXII: 16 vroeger is op schrift gebracht dan eene der volgende²).

¹) Dit is hier de kracht der ׀ rel. vg. VIII: 35. Ew. verklaart: hij heeft in zijne vrouw den grond van een godgevallig huisgezin gevonden (*Spr.* S. 19, 20). Maar dit staat er niet, is veel te gedrongen, en wij zouden dan eerder den sor. impf. wachten gelijk XII: 2. De vertaling van Mich., Ber., Hit. strijdt tegen 't Heb. taaleigen, vooral in het gebruik der ׀; die van Ros. met bet., gebruik en zamenvoeging der woorden, en met de analogie van VIII: 35; XII: 2.

²) Ew. (*Spr.* S. 26—31) onderscheidt „X—XV, waarin de kunstmatige versbouw strenger wordt behouden, en XVI—XXII: 16, waar de innerlijke kracht begint af te nemen, en de kunst te verslappen,” en geeft op dien grond een verschillend onderdom aan de spreuken dezer collectie. Welligt heeft hij hier ten deele gelijk in; alleen houde men in het oog, dat het verschil zeer gering is, vooral wanneer men het vergelijkt bij het groote onderscheid, dat wij vinden, als wij onze verzameling naast de latere leggen; dat ook Ew. één verzamelaar aanneemt, en wij daarbij moeten blijven, omdat spoedig na de opteekening dezer spreuken het verval der gnomische poëzij begint; dat de tijdsruimte tusschen het op schrift stellen van X—XXII: 16 (800—750) en van XXV—XXIX (720—700) toch al gering is. Mogelijk dat een verzamelaar in de eerste plaats de spreuken gaf, die hij zelf voor de schoonste (de oudste) hield, en daarna die hij jonger achtte of wist dat in zijn tijd gedicht waren.

Bezitten wij hier het oudste voortbrengsel der gnomische poëzij, en dus ook de oudste bron voor de geschiedenis der wijsheidsbeoefening, in de tweede plaats noemen wij de spreuken in XXV—XXIX. Dat zij alle in deze periode zijn gedicht en uitgesproken, weten wij uit XXV: 1b, welks historische trouw boven iedere verdenking verheven is. Het zal ons later te klaarder blijken, als wij zien zullen, dat haar vaderland het Noordelijk rijk is geweest, vóór welks ondergang zij dus vervaardigd zijn. De kunstvorm is in het meerendeel dezer spreuken nog in zijne oorspronkelijke reinheid en kracht behouden; in de meeste worden de kenmerken aangetroffen, welker aanwezigheid wij met regt vorderen om eene spreuk tot den oudsten tijd der gnomische poëzij te brengen; de gedachten komen derwijze met die van X—XXII: 16 overeen, dat Ew. in zijne uiteenzetting van den inhoud van X—XXII: 16 ook XXV—XXIX opneemt. Daarentegen is het verschil met de latere verzamelingen XXII: 17—XXIV, XXX v., in 't oog vallend: van dat verval der dichtkunst worden hier nog slechts zeer weinige sporen aangetroffen. Wat wij boven daaromtrent

Ew. meent verder, dat X—XV, in massa, van Salomo zijn; deze zou een groot boek met spreuken geschreven hebben, dat tot in het oneindige overgewerkt en veranderd, vermeerderd en verminderd, gesplitst en hereenigd zou zijn; hij beroept zich hiertoe op den tekst, die reeds in de 8^e en 7^e eeuw bedorven zou zijn, en zoo hopeloos als nergens elders in het O. T. Maar dit is even overdeven als onbewijsbaar; het gebrek aan volgorde is niet vreemd; dat geheele boek van Salomo is eene fictie z. p. 59, 72 v.; ook gelden tegen dit gevoelen al de bezwaren vroeger (p. 58 v.) ingebracht, met onverzwaakte kracht, want het is niet genoeg, met Ew. de uitspraken over de kindertucht, die over de vrouw XI: 22, en eenige andere uit te schiften, — de geest is over het algemeen te weinig Salomonisch, dan dat hierin meer dan enkele spreuken van hem zelve vervat zouden zijn.

Ew. bewoert, eindelijk, dat in XVI—XXII: 16, benevens vele oude, ook vele latere spreuken voorkomen en van andere dichters; elders (*Syr. S. 19. V. I. III S. 358 N^o. 1*) plaatst hij den oorsprong „der schoone spreuken over de waardigheid en den schrik des waren konings in X—XXII: 16” in Salomo's tijd; maar, hoewel dit op zich zelf niet onmogelijk, zelfs niet onwaarschijnlijk is, noodig is het niet; in de eerste eeuwen van het koningschap kunnen zij even goed gedicht zijn; op een Asa en Josaphat, een Joas en Jerobeam II passen zij meerendeels evenzeer; zie XIV: 35; XVI: 10, 12—15; XX: 2, 8, 26. 28; XXI: 1; XXII: 11.

opmerkten, kan ook hier voldoen. De geest dezer spreuken is dikwijls zóó, dat wij, als wij moesten opgeven, welke gezegden wij aan Salomo wilden toekennen, met Hit. ze bij voorkeur in deze collectie zouden zoeken. Wij hebben hier ongetwijfeld uitspraken uit den oudsten tijd der gnomische poëzij. Intusschen heeft de vergelijking met X—XXII: 16 ons ook geleerd, dat hier vele latere bestanddeelen in opgenomen zijn: de inhoud en vooral de vorm wijst dit met zekerheid uit. Het is eene vermenging van oudere en jongere gezegden, zooals wij ze, althans in die mate, niet in X—XXII: 16 hebben aangetroffen. Misschien kunnen wij van enkele spreuken in deze verzameling wel nader den leeftijd bepalen; zoo schijnt b. v. XXVIII: 2, 16 uitgesproken in de rampspoedige tijden, die in het Noordelijk rijk volgden op den dood van Jerobeam II, ja, Ew. brengt hiertoe ook XXVIII: 3, 12, 15, 16, 28; XXIX: 2, 4, 12, 16. Men leze wat hij schrijft (*V. I. III S. 598 ff.*) over den ondergang van het rijk der tien stammen.

Eindelijk zouden wij nog kunnen noemen sommige spreuken in XXII: 17—XXIV, die nog in dit tijdvak zijn gedicht. Daar intusschen een groot deel tot het volgende behoort, en het onmogelijk is, hier eene schifting te maken, bespreken wij deze liever onder de bronnen der tweede periode.

Handelden wij tot hiertoe over de *spreuken*, in dezen tijd gedicht en mondeling overgeleverd, wij moeten thans letten op twee *geschriften*, uit deze periode tot ons gekomen, nl. I: 7—IX en de verzameling X—XXII: 16.

Het boek *Spr. I: 7—IX* vormt één geheel. Dit volgt uit den inhoud, de verdeeling (p. 14), den stijl (p. 11 v.); ja, het overzicht dat de S. zelf ons geeft II, den hoofdinhoud dien hij IX herhaalt, de overeenkomst van het opschrift I: 7 met de slotsom IX: 10, alles verheft dit gevoelen boven redelijken twijfel. Toch beweert Ber. ¹⁾ het tegendeel. Hij meent dat wij hier verschillende inleidingen hebben, die oorspronkelijk ieder aan het hoofd eener spreukenverzameling stonden en van verschillende schrijvers afkomstig zijn.

¹⁾ Gevolgd o. a. door Davidson in de voorlaatste uitgave van Horne's *Introduction to the Holy Scriptures* Vol. II.

Doch zijne bewijzen zijn onvoldoende. Dat nu en dan, niet overal, strophen van 10 vss. gevonden worden, kan niet bevreemden: of had de S. de 250 vss. van zijn boek in 25 even groote afdeelingen moeten splitsen? Ziet Ber. onderscheid in den zinsbouw en in de magt over de taal, hij ziet het deels ten onregte, deels is dat onderscheid te wijten aan het verschil van onderwerp of van de personen die sprekende worden opgevoerd, waardoor nu eens sierlijkheid, dan weder eenvoud werd vereischt: overigens ziet men op alle pl. het talent des S. ¹⁾). Eindelijk, schijnt VI: 1—19 misplaatst, juist dit bewijst, dat al het overige goed samenhangt: anders zou men dit niet opmerken ²⁾). Er heerscht in *Spr.* I: 7—IX, waar overal hetzelfde thema blijft, op III: 27—31 en VI: 1—19 na, niet minder eenheid dan in *Pred.* en *Job*; of vindt men ook daar niet uitweidingen en herhalingen, en is ergens eene logische, dialektische orde?

Voorts laat de gissing van Ber. het ontstaan van ons boek geheel onverklaard. Immers moet men, hem volgende, minstens 13 inleidingen van verschillende auteurs, en even zoovele spreukencollecties aannemen, wat hoogst onwaarschijnlijk is. Daar die onderstelde bloemlezingen vrij groot moeten geweest zijn naar evenredigheid van die inleidingen, zoo kunnen zij niet in X—XXII: 16 begrepen zijn, en wij zouden dus moeten gelooven, dat iemand zoo dwaas was geweest, om die onzamenhangende inleidingen aan een te rijgen en de spreuken zelve weg te laten. Ook is nergens eene aanwijzing, dat er spreuken zullen volgen, en Ber. zelf zegt (S. XXI), dat, waar die aanwijzing ontbreekt, men niet mag denken aan eene inleiding. Ja, wat de zaak beslist, er is geene enkele pericoop in I: 7—IX, hetzij men met Ber. afdeelt, of zoo als het wer-

¹⁾ B. v. dichterlijke beelden I: 17; II: 4; III: 16, 18; IV: 8, 18, 19; V: 3, 15 vv.; VII: 23; VIII: 30, — verheven taal I: 20—33; III: 19 v.; VIII; IX, — beschrijvingen III: 23 v.; IV: 16; VI: 13; VII: 6—23; IX, — treffende vergelijkingen I: 9, 27; II: 7; III: 14 v.; V: 19; VI: 5, 27 v.; VII: 22, — eene taal juist gepast voor hen die spreken I: 11—14, 22—33; II; VI: 10 v.; VII: 6—23; VIII, — gevoel II: 17; IV: 3; V: 9 vv., 15 vv., — vaderlijke vermaning I: 8 v.; III: 1; IV: 1 v. enz. Men zou dit natuurlijk nog zeer kunnen uitbreiden.

²⁾ Het is niet volstrekt onmogelijk, dat VI: 1—19 eene interpolatie is, maar zeker hebben wij hier geene spreuken uit de door Ber. onderstelde collecties, want het zijn vermanende toespraken, gelijk overal in dit boek.

kelijk behoort, die tot inleiding zou kunnen dienen. De opwekkingen om aandachtig te luisteren, wijzen op de vermaningen die onmiddellijk volgen. Hoe zou de waarschuwing tegen de overspeelster of tegen woestaards kunnen gekozen worden om eene bloemlezing van spreuken in te leiden? XXII: 17—21 leert het ons anders. Te regt zegt dus Del. (Herzog XIV S. 700): „das Unhaltbarste in Bertheau's Untersuchung des Buches der Sprüche ist diese Verkenning der inhaltlichen und formellen Einheit von I: 7 bis Kap. 9.”

Hebben wij reeds op die formeele eenheid gewezen, zien wij thans hoe *de inhoud* ons brengt tot hetzelfde resultaat. Het onderwerp is: het onderrigt in de wijsheid als nuttig tegen de verleiding tot boosheid. — Na het opschrift I: 7, dat van het onderrigt in de wijsheid het uitgangspunt (de godsdienst) en de verachters (domme dwazen) kenschetst, leidt de S. zijne eerste vermanende rede, I: 8—33, in door tot gehoorzaamheid aan de ouders op te wekken als het schoonste sieraad voor kinderen (8 v.); hij waarschuwt zijn leerling (10—19) tegen de goddelooze en woeste dwazen (פְּסִילִים), die den onnadenkende (רְמָס) verleiden (10—14), maar tot hunne straf zich zelve in het verderf storten (15—19); dat had hun de Wijsheid voorspeld (20—33), die men ruime gelegenheid heeft om te hooren (20 v.), als zij, schoon te vergeefs, die dwazen en die onnoozelen waarschuwt (22—25), maar die ook niet zal luisteren naar het geroep dier ongelukkigen (26 v.), die, door het in den wind slaan harer vermaningen, de vruchten hunner boosheid zullen plukken (28—31): de dwazen komen om door hunne dwaasheid, die naar de Wijsheid luisteren zullen gelukkig zijn ¹⁾ (32 v.). — 2°. In den loop der vermaning was de S. tot het helder inzicht gekomen van wat hij te zeggen had, daarom voegt hij hier een overzicht van zijn werk in, dat beter vooraf had gegaan, II: 1—22. *a.* Als gij mijne wijze vermaningen opvolgt (1—4), zult gij aan de eischen der godsdienst voldoen, en God geeft aan zijne dienaars de wijsheid

¹⁾ Om den leerling af te schrikken, moesten hier de *eenvoudigen* voorgesteld worden als niet luisterende,

tot beveiliging innerer deugd (5—8), dan zult gij de zedelijkheid betrachten, daar de wijsheid, in uw hart gezeteld, voor u waken zal (9—11). *b.* Negatief. Zoo zult gij buiten gevaar zijn van verleiding (12—22), zoowel van de zijde der boosdoeners (12—15) als der heillooze overspeelster (16—19), om, braaf en gelukkig, voor het verderf der goddeloozen bewaard te blijven ¹⁾. — 3°. III: 1—18 (1—12, 13—18) ²⁾ vermaning tot godsdienstige wijsheid (1, 3, 5, 7, 9, 11), die geluk met zich voert (2, 4, 6, 8, 12); wie haar beoefent, is gelukkig om hare inwendige waarde (13—15) en den zegen dien zij schenkt (16—18). — 4°. III: 19—35. Toepassing der wijsheid op verschillende levensomstandigheden. Heeft God haar bij de schepping gebruikt (19 v.), hare betrachtning strekt tot sieraad en geeft door Gods zorg een onbekommerd bestaan (21—26), en hij betracht haar, die in het maatschappelijk leven op eene godgevallige wijze handelt (27—32). De vromen zijn gelukkig, de zondaars worden gestraft (33—35). — 5°. IV: 1—19. Tot gehoorzaamheid aan de vaderlijke voorschriften vermaant de S. de jongelieden met diep gevoel (vd. 't plur. יְיָ) met zijn eigen voorbeeld (1—3), toen zijn vader hem opwekte om de wijze lessen te betrachten (4—6); want de Wijsheid, boven alles hoog te waarden, begiftigt hare beoefenaars met een onvergelykelyk sieraad (7—9); hoor dus naar de tucht, die een lang en onbezorgd leven schenkt (10—13), en ontwijk de boozen, want het zondigen is hun levensbehoefte geworden (14—17); de weg der braven is helder licht, die der zondaars is nachtelijk duister (18 v.) — 6°. IV: 20—V: 23. De gevaarlijkste verleiding. De S. baant zich hiertoe den weg, als hij den leerling tot zijn eigen welzijn opwekt tot opmerkzaamheid en getrouwheid aan zijne vermaningen, zichtbaar in waakzaamheid over het hart en oprechtheid met de lippen, in helderheid van blik en reinheid van wandel (IV: 20—27). Op nieuw eischt hij oplettendheid op de waarschuwing tegen de liefelyk vleijende maar heillooze overspeelster, die, zon-

¹⁾ Men merke op, hoe volkomen hier het parallelisme van leden en verzen is.

²⁾ יְיָ vs. 11 leidt niet eene nieuwe periccoop noch een nieuw onderdeel in, z. V: 20; VI: 3.

der het te weten, zich zelve en anderen in het verderf stort (V: I—6). Met aandoening herhaalt de S. midden in zijne rede het verzoek, dat men acht sla op zijn verbod, om de overspeelster niet te naderen, opdat men niet eer en leven in de magt van anderen stelle, en na het doorbrengen van zijn vermogen en het verlies van lichaamskracht en gezondheid te laat zich beklage over het in den wind slaan der onderwijzing, te laat het gevaar bespeure, dat men liep, om met schande te sterven (7—14). Geniet uwe eigene vrouw, opdat gij alleen haar moogt genieten en met haar gelukkig zijn, haar die zoo liefelijk en beminnelijk is, dat het dwaas is, eene vreemde te zoeken (15—20). Want God is alwetend, en onder Zijn bestuur komt de zondaar door zijne zonde om (21—23). — 7°. VI: 1—19. Vier voorbeelden van dwaasheid of slechtheid, waarvoor men zich wachte, nl. borgtogt (1—5), luiheid (6—11), trouweloos bedrog (12—15), eindelijk eene optelling van wat *Jahva* haat (16—19). — 8°. VI: 20—35. Betracht de lessen uwer ouders, opdat gij uw leven wel moogt inrigten en bewaard blijven voor de ontuchtige vrouw (20—24), opdat gij niet, even onvoorzigtig als iemand die vuur draagt in zijn schoot of wandelt op gloeiende kolen, haar begeert (25—29); want zwaarder dan de ontdekte dief, zal de betrapte overspeler door den ijverzuchtigen, geheel onverzoenlijken, echtgenoot worden gestraft (30—35). — 9°. VII: 1—27. Beschrijving der verleiding. Naar gewoonte begint de S. met tot opvolging zijner lessen, tot liefde voor de wijsheid op te wekken, opdat de leerling bewaard blijve voor de overspeelster (1—5); uitvoerig beschrijft hij de goede gelegenheid die hij had om alles te zien, den jongeling die verleid werd, en hoe willig en geneigd deze daartoe was, den tijd, de verleidster en haar aard en hare schaamteloze wijze van handelen (6—13); hij deelt hare woorden mede, als zij den jongeling verlokt, zeggende hoe de gelegenheid zich aanbood, hoe groot het genot was en hoe gerust zij konden wezen, (14—20), en verhaalt haar wèlslagen als de jongeling blindelings zich stort in het verderf (21—23). Met aandoening waarschuwt hij weder de jongelieden tegen den omgang met onkuische vrouwen, die reeds zoo menigeen den ondergang hebben berokkend (24—27). — 10°. VIII:

1—36. Tegenover de verleiding staat de tucht der Wijsheid. De Wijsheid roept met luider stemme op de drukst bezochte plaatsen (1—3), dringt bij allen, die verstand missen, aan om naar hare regtvaardige, ware, opregte lessen te luisteren, die kostelijker zijn dan goud en edelgesteenten (4—11). De voornaamste plaats wordt ingenomen door vs. 12—31, waar de in- en uitwendige waarde der Wijsheid (12—21), haar bestaan vóór, hare aanwezigheid bij de schepping (22—31) wordt geschetst. Dus wekt zij allen op om naar haar te hooren, en roemt het geluk van haar beoefenaar (32—36.) — 11°. IX: 1—18. Ten slotte eën blik op de inrigting van het boek, den gang van het geheel. De Wijsheid (1—12) heeft een prachtig huis gebouwd en een overvloedigen maaltijd bereid (1 v.), waaraan zij de eenvoudigen laat nooden, opdat zij de dwaasheid laten varen (3—6); maar zij noodigt niet de woeste en verwaten dwazen: wie hen wilde verbeteren, zou zich eene schandelijke teleurstelling bereiden, maar wijzen en braven moet men leeren, want het begin der wijsheid is de godsvrucht (7—10); de wijsheid schenkt een lang leven, want tot zijn eigen welzijn is de verstandige wijs, tot zijn eigen onheil spot de spotter (11 v.) Daartegenover noodigt de Dwaasheid (zóó geschetst als vroeger de overspeelster) woelig en roekeloos hen, die het rechte pad betreden, uit om tot haar te komen, en belooft hun verboden genot; de onnadenkende die tot haar nadert bereidt zich den dood (13—18).

Wij zien uit dit overzicht van den inhoud, dat de S. geen meester was in de schikking: hij stelt II eerst na I; na V dwaalt hij, welligt meenende genoeg gezegd te hebben, van zijn onderwerp af, zoodat VI: 1—19 iets dergelijks wordt gegeven als III: 27—32, en VI: 20—35 gescheiden is van V: 23; aan het einde, IX, voegt hij in, wat hem nog te binnen schiet, zoodat er geen zamenhang is (7—9, 12). Daarom zijn wij in twijfel, of de verzen, die na IX: 12 en 18 in LXX en Pesch. worden toegevoegd en die zeker uit het Heb. zijn vertaald, echt zijn of niet, schoon wij ze liever met Hit. voor latere toevoegsels houden. Intusschen kan men overal, waar gebrek aan orde en zamenhang is, daarvan zielkundige verklaring geven.

De gekunstelde orde en de opklimming van het lagere tot het hoogere, die Ew. (*Spr.* S. 39) wil opmerken, kunnen wij hier niet vinden. Hit. (*Spr.* S. 3 f., 5, 12 f., 19, 29, 33 f., 69 f.) gaat op den weg, door Ew. aangeezen, zoover voort, dat hij overal eene schikking aanwijst, zoo logisch mogelijk, een zamenhang, waaraan niets ontbreekt, — maar slechts in schijn. De S. zeide wat hij wilde zeggen en zoo als het hem voor den geest kwam, maar zonder klare, weldoordachte rangschikking. Door naar deze te zoeken kwam Hit. er dan ook toe, om zonder reden telkens de *ongeschoondenheid* van het boek aan te tasten. Hij vindt ongeveer twintig interpolaties in deze negen hoofdstukken, nl. I: 16; III: 22—26; IV: 16 v., 27; VI: 1—15, 16—19, 21, 32; VII: 3, 12; VIII: 2, 4—12, 14—16, 24, 30^b, 31^a, 33; IX: 4 v., 7—10. Zijne argumenten zijn zoo weinig aannemelijk, dat hij hierin wel geene volgers zal vinden; eene naauwkeurige inzage overtuigt ons dat hij dwaalt; zijn ook dikwijls zijne praemissen waar, de conclusie geldt niet. Immers zou men op dezelfde wijze als hij van die pll. doet, nog van eene menigte andere de onechtheid kunnen beweren. Om een voorbeeld te noemen: met niet minder regt dan bovengenoemde verzen zou men ook III: 19 v. voor eene interpolatie kunnen houden, want a. „het hangt noch met vs. 18, noch met vs. 21 zamen; b. het anticipeert VIII: 12 vv.; c. de woorden zijn deels (b. v. יָסַר אֲרִיזָה שְׂחָקִים תְּהוֹמוֹת כּוֹגֵן שָׁמַיִם אֲרִיזָה) uit VIII: 22 vv., deels (יָסַר אֲרִיזָה יְהוָה נִדְעָת תְּבוּנָה חֲכָמָה) uit I: 7; II: 2, deels (יָסַר אֲרִיזָה) uit Ps. CIV: 5. Job XXXVIII: 4. נִדְקָעוּ Ex. XIV: 21. Job XXXII: 19; XXVI: 8. יִרְעַפּוּ טָל Deut. XXXII: 28. Job XXXVI: 28. Ps. LXV: 12 v. Jes. XLV: 8 טָל Job XXXVIII: 28) van elders, vooral uit Job (XXXVIII), enz.” Men ziet hoe weinig dit beteekent, en toch, de bewijzen van Hit. zijn van geen beter allooi. Eene uitzondering hierop maken I: 16 en VI: 1—19¹⁾.

¹⁾ Voor I: 16 z. p. 64, C. B. Mich. en Ros., vooral Ew. *Jahrb.* XI S. 26. De wijze ontleent hier eene der beide (vs. 16 en 17) drangredenen aan de eigene woorden der boozen, die in zijnen mond zeker een anderen klank hadden (wilt gij u aan zoo iets schuldig maken?) dan in den hunnen, terwijl

Noemt dit boek zelf Salomo niet als auteur — waarom ook Del. het niet aan hem toeschrijft, maar in den tijd van Josaphat plaatst —, zoo is het onnoodig de ongerijmdheid aan te toonen der meening van hen, die aan dezen koning een geschrift toekennen, dat wil leeren hoe heilzaam de tucht der wijzen is om den jongeling voor de uitspattingen der zinnelijkheid te bewaren. Maar *wanneer* en *waar* is het geschreven?

Wij zagen boven dat het jonger is dan de meeste spreuken in X—XXII: 16, maar ouder dan hare verzameling. Hieruit volgt reeds dat het vóór de andere deelen van *Spr.* geschreven is. Toch willen wij dit nog door andere bewijzen trachten te staven.

De vergelijking met XXV—XXIX levert niets op; want b. v. of XXIX: 1^b of VI: 15^b ouder is, blijkt niet; ja, al ware XXIX 1^b het oorspronkelijke, dit zou niets afdoen, daar het toch later opgeteekend zou kunnen zijn. Maar is de opteekening van XXV—XXIX later dan die van X—XXII: 16, dan is zij ook jonger dan I: 7—IX.

Dat uit VI: 10 v. voortgevloeid is XXIV: 33 v. bewijst het verband te dezer plaatse, want de S. toont XXIV: 32, dat hij een gezegde van een ander gaat aanhalen; het is als lezen wij: *toen dacht ik, het is waar, wat de wijze schrijft: een weinig slapens enz.* (z. לִקְחָתִי מוֹקֵר וְאִשִּׁית לְבִי). Misschien wijst dit ook de vorm (מִתְהַלֵּךְ v. מִתְהַלֵּךְ) uit. Nu

hij het lokaas van den buit niet noemt. De LXX missen het vers, maar evenzeer andere, als IV: 4, 5 וְהָיָה—בֵּינָה, gelijk zij elders weer iets invoegen; hun tekst is hier bitter bedorven; mogelijk dwaalde het oog van כִּי בַתָּם (15, 16) af tot כִּי כָרָם (16, 17). Voor de interpolatie van een vers als dit, dat eer overbodig kon schijnen, laat zich geene reden denken, en de uitligting verbreekt de evenredige verdeling van 10—19 in twee strophen, ieder van 5 verzen en met בְּנֵי beginnende. Eindelijk, hier ligt de nadruk op de *overrijming* der zondaars, die hunne verblindings 17 v. verklaart. — Wat de pericop VI: 1—19 betreft, zeker zijn deze verzen hier zeer vreemd, maar logische orde kent de Israëliet niet. Ook had V: 21—23 de vorige afdeeling gesloten, en VI: 20 begint eene nieuwe. Het is niet te verwonderen dat VI: 20 vv. over hetzelfde onderwerp handelt als IV: 20 vv., want het was reeds besproken II: 16—19 en weder VII. In 't begin der pericop IV: 20—V: 23 werd op dergelijke wijze over iets anders gehandeld dan in het vervolg dier afdeeling, en gelijk V van VI: 20 gescheiden is door VI: 1—19, zoo IV: 1—19 door III: 19—25 van III: 1—18. Eindelijk, de taal komt overeen, en VIII: 13 schijnt op VI: 12—15; III: 27—32 terug te zien.

schijnt XXIV: 23—34 niet veel later dan XXII: 17—XXIV: 22 op schrift gesteld te zijn. Ook vg. men XXIII: 32, aan V: 4 ontleend enz.

Wij kunnen meer zeggen: Velen hebben gemeend, dat de vorm van I: 7—IX met dien van XXII: 17—XXIV vrij wel overeenkwam, maar geheel ten onregte. In I: 7—IX is de paraenetisch-oratorische trant gekozen, zeker wel niet de oudste vorm der gnomische poëzij, maar 't is toch in 't minst niet onwaarschijnlijk, dat deze wijze van voordragt gebruikt werd in den bloeitijd der Chokma, nadat zij reeds een paar eeuwen in de korte spreuk hare lessen had medegedeeld. Aan dien bloeitijd doet ons ook de stoute persoonsverbeelding van de Wijsheid denken, ja, geheel de inhoud van het boek. De schoonheid, afwisseling, levendigheid van stijl, de schilderachtige beschrijvingen, de rijke verbeeldingskracht plaatsen het in de gouden eeuw van Israëls letterkunde, en dit was, — voor het Noordelijk rijk althans, — de regering van Jerobeam II en de daarop eerstvolgende jaren, waarin b. v. *Amos*, *Hosea*, *Zach.* IX—XI, *Hooglied*, *Num.* XXII: 2—XXIV, *Deut.* XXXIII, *Pss.* als XLV enz. door verschillende geleerden geplaatst worden. Daarentegen is *Spr.* XXII: 17—XXIV mat, flauw, krachteloos; het zijn noch langere toespraken, noch korte spreuken, maar eene waterige vermenging van beide, zooals eerst na beider verval kon ontstaan. Het is de laatste, zwakke telg eener stervende letterkunde.

Tot het schrijven van XXX: 2 v. gaf IX: 10 aanleiding, want deze uitspraak wordt ginds regelregt ontkend en tegengesproken. Dezelfde volgorde en bijna dezelfde woorden worden gebezigd, en ten overvloede bewijst zulks het gebruik van קְדוֹשִׁים, dat in de oudste geschriften eene benaming is van God (*Spr.* IX: 10. *Hos.* XII: 1), later van de engelen (*Ps.* LXXXIX: 6, 8. *Zach.* XIV: 5. *Job* V: 1; XV: 15), eindelijk van de Joden (*Dan.* VIII: 25 d. i. in den Makkabeeuschen tijd, vg. 1 *Makk.* III: 43; VI: 54; VII: 17) wordt gebruikt ¹⁾. Nu staat het XXX: 3 ook van God, ofschoon

¹⁾ *Ps.* XXXIV: 10; XVI: 3. *Deut.* XXXIII: 3 behooren hier niet toe, want dáár is het adjectief: vrome, Godgewijde, *heilige mannen*.

dit na *Job* is geschreven: welke aanleiding kon er voor zulk een archaïsme bestaan, dan juist het gebruik van eene vroegere uitspraak, zij het ook om haar te bestrijden? Verder is XXXI: 1—9 denkelijk in denzelfden tijd als XXX geschreven. Ons resultaat wordt nog zekerder, wanneer wij zien, dat XXX: 25 uit VI: 6, 8, en XXXI: 10, 18 uit III: 15, 14 is ontleend.

Teregt is dus I: 7—IX aan het hoofd van ons Spreukenboek geplaatst, als het oudste deel.

Maken wij uit dit alles met zekerheid op, dat het vóór Hizkia (*Spr.* XXV: 1b) geschreven is, van een anderen kant worden hiertegen bezwaren ingebracht. De meeste geleerden, ook zij die *Job* in de zevende eeuw plaatsen, hebben beweerd, dat *Job* ouder is dan *Spr.* I: 7—IX, en wel omdat de persoonsverbeelding der Wijsheid hier meer uitgewerkt, dáár veel korter is. Wij zullen in de geschiedenis zelve zien, hoe onjuist die meening is. Wij merken hier slechts op, dat *Spr.* VIII begrijpelijk en natuurlijk is, *Job* XXVIII iets nevelachtigs heeft, waaruit wij juist tot het tegendeel besluiten. Zeker, *Spr.* VIII is meer uitgewerkt, maar dit bewijst op zich zelf niet, dat het jonger is. Om nu niet van het spraakgebruik melding te maken, noch van den inhoud en de hoofddenkbeelden der beide boeken, — de vergelijking van overeenkomende plaatsen is overtuigend:

Job XV: 7 zegt Eliphaz tot Job: (*zult gij onze wijsheid bespotten, u voor verstandiger houden dan ons?*) *Zijt gij welligt het eerst van alle menschen geboren, en (of) vóór de heuvelen voortgebracht?* Dit laatste lid moet nog sterker dan het eerste hetzelfde (het bezit van een rijken schat van wijsheid) uitdrukken, maar op zich zelf is het niet te begrijpen; het geeft geen zin, tenzij men het verklare: „zijt gij even oud als, gelijktijdig met de Wijsheid zelve?” Teregt hebben dus de uitleggers, van C. B. Mich. af tot Renan toe, ter verklaring de toevlugt genomen tot *Spr.* VIII: 25, waaruit en de zaak zelve en de woorden (letterlijk dezelfde) zijn ontleend, zoodat wij zien dat in den tijd, waarin *Job* werd geschreven, *Spr.* I: 7—IX zóó bekend was, dat daarop eene toespeling gemaakt kon worden zonder bijgevoegde verklaring, zoo gebruikelijk waren de uitdrukkingen dáár voorkomende. Hetzelfde bewijst het paralle-

lisme *Job* XV: 7 en de opmerking dat **בְּרֵעוֹת** buitendien in *Job* nooit voorkomt. Ook draagt hiertoe bij *Job* XXXVIII: 4 (vg. *Jer.* XXIII: 18, 22) waar God den lijder vraagt: „waar waart gij, toen ik de aarde grondvestte? zeg het mij, als gij kennis bezit.” Wij zouden kunnen vragen: waarom is het noodig, zal men de Wijsheid volkomen kennen, dat men bij de schepping tegenwoordig geweest zij? het antwoord geeft *Spr.* VIII: 22—31: omdat toen de Wijsheid werkzaam is geweest. Vg. ook *Job* XXXVIII: 5 vv. — Het eenvoudig beeld *Spr.* III: 15 *kostelijker dan edelgesteenten is de wijsheid*, wordt *Job* XXVIII: 18 v. aldus uitgewerkt: *de ramotoh en de gabisch (koraal en kristal) zijn niets, bij de wijsheid vergeleken, wier handel (koop, bezit) gaat boven paarden, zoodat de Ethiopische topaas niet in vergelijking komt.* — *Job* V: 17: *zie, gelukkig is de mensch, dien God kastijdt, en versmaad de tucht des Almagtigen niet*, is, niet slechts wat de zaak (vg. *Job* XXII: 2 uit *Spr.* IX: 12) maar ook wat de woorden betreft, uit *Spr.* III: 11 v. ¹⁾, zooals de gewijzigde zinbouw (anders had de S. van *Job* gezegd: *en die niet veracht*) en de verwaarloozing van het parallelisme bewijzen. — Voeg er bij **פְּתוּחַ פְּתוּחַ** (plenior scriptio in *Job*) uit *Spr.* III: 25 in *Job* XXII: 10, en uit hetzelfde vers **לֹא תִירָא** **וְלֹא תִבוֹא** **בִּי תְבוֹא** *Job* V: 21. Vg. ook **עֵינַי-דְּרָבִי אִישׁ** uit *Spr.* V: 21 in *Job* XXXIV: 21, en *Spr.* II: 4, 14 met *Job* III: 21 v., *Spr.* IV: 12 met *Job* XVIII: 7, *Spr.* VIII: 14 met *Job* XII: 13. — De verhouding tot *Job* geeft dus geen bezwaar.

Maar, werd *Spr.* I: 7—IX vóór den ondergang van Ephraïm geschreven, welk is dan zijn *vaderland*? Naar alle waarschijnlijkheid het rijk der tien stammen, en wel om deze redenen:

¹⁰. De overeenkomst van taal en stijl met de schrijvers van het Noordelijk rijk, welke wij niet opmerken bij vergelijking met die van Juda. a. Uit *Rigt.* V: 28 is voortgevloeid *Spr.* VII: 6 (**אֲשֶׁנָּב**) nergens elders, verder **חֲלוֹן**, **בְּעַר**, **חֲלוֹן**.

¹⁾ **אֶל תִּסְתַּחֵם** geheel dezelfde woorden en in dezelfde orde. Had de S. van *Spr.* het uit *Job*, dan had hij ook geschreven **שָׁרִי**, waarom dit toch veranderd? daar het tegendeel plaats had en de S. van *Job* met opzet **יִחַיֵּי** niet gebruikt, plaatste hij **שָׁרִי**.

b. *Hoogl.* waarover straks. c. Hosea heeft niet dadelijk iets uit ons boek ontleend, tenzij welligt VII: 9 van het overspelig (z. 4) Ephraïm אֶכְלוּ זָרִים כְּחוֹ הַדָּוָה לֹא יָדַע uit *Spr.* V: 10; VII: 23 (van den overspeler) פֶּן יִשְׁבְּעוּ זָרִים כְּחֹךְ וְלֹא יִדַע כִּי בִנְפֹשׁוֹ הוּא; vg. ook *Hos.* II (b. v. 15, 7) met *Spr.* II: 17, *Hos.* V: 1 met *Spr.* VII: 24. Maar zij hebben vormen gemeen, als יִשְׁחַרְנֵנִי *Spr.* I: 28 en *Hos.* V: 15, אֲהַבִּים (*Spr.* VII: 18 אֲהַבִּים) *Spr.* V: 19 en *Hos.* VIII: 9, woorden als יִשְׁקֵנִי *Spr.* III: 8 en *Hos.* II: 7 (nergens elders, vg. *Ps.* CII: 10 שָׁקוּ), מְשׁוּבָה *Spr.* I: 32 en *Hos.* XI: 7; XIV: 5 (buitendien alleen bij *Jer.*), מִגֵּן *Spr.* IV: 9 en *Hos.* XI: 8 (alleen nog in het overoude *Gen.* XIV: 20). Wij voegen hierbij קְרוּשִׁים, *God*, *Spr.* IX: 10 (vd. XXX: 3) en *Hos.* XII: 1 enz. d. Verder חָרַב פִּיּוֹת *Rigt.* III: 16 en *Spr.* V: 4, עֲנַק, enz. Wij noemen nog חֲרוֹץ *goud*, *Spr.* III: 4; VIII: 10, 19, buitendien nog XVI: 16. *Zach.* IX: 3 (Ephraëmitisch) en *Ps.* LXVIII: 14 (door *Hit. Pss.* S. 38 aan een Ephraëmit onder Joram toegeschreven, door Ew. in 511, door Reuss onder de Grieksche heerschappij geplaatst). Welligt ook *Deut.* XXXII (vg. Ew. *V. I.* III S. 648. I S. 165 ff. *Jahrb.* 1849 S. 186. 1856 S. 43 f.) vg. vs. 1 וְהִשְׁמַע אִמְרֵי פִי met *Spr.* V: 7 יִרְעֵפוּ-טַל en *Spr.* III: 20 יַעֲרַף לְקַח טַל, שְׁמַעוּ אִמְרֵי פִי; *Spr.* IV: 2 לְקַח, vs. 5 מוֹם en *Spr.* IX: 7, vs. 6. Jahva יִצְרְנֵהוּ כְּאִשׁוֹן עֵינָיו vs. 10 קָנִי Jahva vs. 22 קָנִי en *Spr.* VII: 2; VI: 20, vs. 18. וְהִשְׁכַּח אֵל מְהַלְלֶךְ en *Spr.* II: 17; VIII: 25, vs. 19 נֶאֱזַן en *Spr.* I: 30, vs. 20 הַהֶפְכַת en *Spr.* VI: 14, vs. 29 חֲכָמוֹ יִשְׁכִּילוּ יְבִינוּ en *Spr.* passim, vs. 35 אִידִם en *Spr.* I: 27 enz. Mogelijk behoort hiertoe de achteloosheid van stijl in geslacht, getal en persoon (vg. p. 12 en Hoek. dáár aangehaald p. 442 v., 451; ook *Hit. Jona's Or. ü. Moab* S. 33 f. N.), ך in 3 pl. impf. I: 28 (*Hos.* V: 15), vormen als יִלְיוּ (voor יִלְיוּ) *wijken*, מוֹלַל = דוּבַר in *Kal.* alleen *Spr.* VI: 13, לְבַד inf. III: 26, subst. op וַת — waarvan de S. houdt (z. *Ges. Gesch. d. Heb. Spr. u. Schr.* S. 29) als רַפְאוֹת (elders altijd מַרְפֵּא), לְאוֹת (elders גְּלוּז),

פְּתוּיּוֹת (= פְּתִי), עֵקֶשׁוֹת, בְּסִלּוֹת, die alle buiten dit boek nergens voorkomen, חֲמָסִים in plur. (z. *Am.* III: 9. *Job* XXXIV: 9), נְגִידִים en אִישִׁים (?) die men gewoonlijk voor later houdt, יָשָׁר intrans. Verder חֲטָבוֹת, בָּסָא, אֲמוֹן, נָף *hoogte*, יְשָׁרָה (denk aan 't phen. קֶרֶת חֲדָשָׁת d. i. Karthago. Zie *Ges. t. a. pl.* S. 228), 't aram. שׁוֹק (voor רְחוֹב) enz. (ook I: 22 תִּתְּאוּבוּ voor — תִּתְּאוּ, III: 34 לֵב voor אֵת ? maar zeker niet III: 9 מִן voor בּ). — Dat de Ephraëmiten vooral schriften van landgenooten gebruikten, zie *Hit. kl. proff.* S. 5.

20. De inhoud. „De tucht ter wijsheid” en het geheele boek bijna hebben deze strekking dat zij waarschuwen tegen *overspel* (z. VI: 26 אִשָּׁת אִישׁ, waar tegenover staat זִוְנָה, 29, 32 vv.; II: 17; VII: 19 v.; V: 9 v., 15 vv.); dit kwaad was dus te dier tijde verbreid, algemeen, het was *volkszonde*, zooals volgt uit de voorstelling der zaak, de beschrijving er van gegeven, de noodzakelijkheid om er een boek tegen te schrijven, het berigt dat niet deze S. alleen, maar de wijzen in het algemeen er met aandrang tegen waarschuwen V: 12, 13 enz. Nu bedenke men wel, dat, grijpt overspel ook plaats onder alle volken en in alle tijden, dit slechts op zich zelve staande gevallen zijn, maar aldus is het in *Spr.* I: 7—IX met de zaak niet gesteld, het is hier bepaald eene volkszonde. Een boek over dit onderwerp, zou b. v. in Rome onmogelijk kunnen geschreven zijn in de (oudere) tijden der Romeinsche republiek, maar is zeer denkbaar en gepast onder de keizers, toen de zedeloosheid hand over hand toenam. Wij moeten dus ook in Israëls geschiedenis naar den geschikten tijd zoeken, toen overspel algemeen was. Wij raadplegen de profeten, die overal en altijd de volkszonden bestrijden. Waar zij eenig kwaad met stilzwijgen voorbijgaan, mogen wij niet onderstellen, dat dit heerschend was in hun tijd en in hun land. Bewijst dus over 't algemeen een *argumentum e silentio* weinig, hier doet het alles af.

Nu wordt er van die soort van zonden vóór den laatsten tijd (*Jer.*, maar toen kon een boek als het onze niet ontstaan), niet het minste gewag gemaakt in het rijk Juda¹); was de

¹) *Mischien* 1 *Kon.* III: 16 (de twee hoeren voor Salomo's registerstoel), maar dat is niet zeker in Juda te plaatsen, staat te zeer alleen en is te vroeg

ontucht aldaar niet ongewoon geweest, de profeten (Joel, Jes., Micha enz.) hadden er van *moeten* spreken. Vooral daar het algemeen worden van overspel van verslapping en verachtering der zedelijkheid onder het volk getuigt. Jesaia spreekt zelfs tegen de weelde der vrouwen in de kleeding: hij had hier immers veeleer over de zedeloosheid gesproken, wanneer het dikwijls zoover als tot overspel was gekomen? — Daarentegen komt het zeer vaak in Ephraïm voor b. v. 1 *Kon.* XXII: 38 (onder Achab); 2 *Kron.* IX: 22 (de זְנוּנִיָּה van Jesabel); *Am.* VII: 17 (de vrouw van den priester Amazia); II: 6 v. (Israëls, niet Juda's zonde). *Hos.* IV: 13 vv., 10 vv.; VII: 4; IV: 2 enz. Ook komt bij Ephraïmitische profeten en verder bij hen die over het Noordelijk rijk spreken (*Hos.* I—III; VIII: 8 vv.; V: 3; IX: 1, 10; VI: 10 enz. *Nab.* III: 4 over Nineve. *Mi.* I: 7 over Samaria. *Jes.* XXIII: 15—18 over Tyrus) veel meer het beeld van overspel enz. voor, dan bij profeten die over Juda handelen (*Jes.* I: 21. Vg. 2 *Kron.* XXI: 13). En dit kan niet bevreemden, wanneer men aan den invloed denkt, dien de nabijheid van Phenicie en de natuurdienst, en in 't algemeen dien de vreemde volkeren op Ephraïm hadden — prostitutie om der godsdienst wil leidde tot geheele minachting der zedelijkheid, en zoo tot overspel, — vooral daar eeredienst, theocratisch bewustzijn enz. hier veel minder kracht hadden dan in Juda ¹⁾).

3^o. De historische waarschijnlijkheid. In Ephraïm kunnen wij de Chokma beter plaatsen, gelijk wij beneden zullen zien, en gelijk de vergelijking van de eerste met de tweede periode doet uitkomen. Evenzoo de letterkundige geschiedenis, daar én ons boek, én grootendeels *Spr.* X—XXII: 16, én XXV—XXIX zoowel ieder voor zich tot het Noordelijk rijk te brengen zijn,

om vergeleken te worden. Verder de זְנוּנִיָּה onder Rehabeam en Abia, maar zij werden door Asa en Josaphat geheel uitgeroeid. Ook hebben beide gevallen geene betrekking op overspel.

¹⁾ Vg. nog *Nab.* III: 4. *Joël* III: 3. *Jes.* XXIII: 15—18. — *Dent.-Jes.* (LVII: 3), *Mal.* (III: 5) en *Ez.* komen natuurlijk niet in aanmerking. — Vg. ook over de tweede verleiding, waartegen hier gewaarschuwd wordt, nl. gewelddenarij met roof en doodslag, *Hos.* VI: 9; IV: 2. Wij merken hierbij op, dat *Spr.* 1: 7—IX en *Am.* geheel dezelfde zonden bestrijden nl. nevens de ontucht de onregtvaardigheid en het woest geweld (*Am.* III: 10; IV: 1; VIII: 4),

als te zamen in dezelfde omgeving, in hetzelfde land te huis behooren. Welligt wijst, eindelijk, ook het gnomisch spraakgebruik (b. v. *מתלהם, תהפכות, נתיב, קרת, שחר, הון, שחר*, enz. als *הון, שחר* *goud, אישון*, enz.?) daarop, dat de eerste periode der wijsheidsbeoefening in Ephraïm valt.

Al het bovenstaande vindt zijn sterksten steun in de vergelijking van *Spr.* I: 7—IX met *Hoogl.* De overeenkomst is zoo groot, dat zij onmogelijk toevallig kan wezen; zij is van dien aard, dat zij in de prioriteit van het eene en de afhankelijkheid van het andere boek hare voldoende verklaring niet vindt, maar alleen hierin dat beide uit de volkstaal en uit minneliederen hebben geput, zoodat beide in hetzelfde land en omstreeks denzelfden tijd zijn geschreven. *Hooglied* nu is ten tijde van Jerobeam II in Ephraïm gedicht ¹⁾. Vergelijken wij *Spr.* I: 7—IX met *Hoogl.* (zie Hoek. p. 429), wij vinden

1^o. dezelfde woorden, maar een weinig gewijzigd of in andere orde, dezelfde beelden en spreekwijzen, maar wat anders gevormd of gebezigd, b. v. *אָמוֹן* *Spr.* VIII: 30, *אָמוֹן* *H.* VII: 2. *רַעִיךָ* *Spr.* III: 27; VI: 2, *רַעִיךָ* *H.* ²⁾. *Spr.* VII: 17 *מֵר אֱהָלִים* *מֵר אֱהָלֹת* *H.* IV: 14 *וְקִנְמוֹן*, *H.* IV: 14 *וְקִנְמוֹן* — *מֵר אֱהָלֹת* *H.* IV: 14 *וְקִנְמוֹן* ³⁾. *Spr.* VII: 18 (vg. V: 19 v.) *וְשָׁבַר דְּרִים* en *H.* V: 1 (vg. II: 4) *וְשָׁבַר דְּרִים*.

¹⁾ Het vaderland is na de onderzoekingen van Ew., Hit., Renan, Rév., Hoek. (vg. ook Franck *Etud. Orient.* Paris 1861 p. 448) genoegzaam zeker. Die leeftijd is met groote waarschijnlijkheid bepaald door Hoek. (*Jaarb.* XIII p. 324 v.) en Rév. (*Essais* p. 183—255, overgenomen uit *Revue de théol.* 1857 p. 201 svv., 257 svv.) Meent Hit. het 950—946 (de eerste jaren van Baësa), Renan (ook Franck) het tusschen 975 (Salomo's dood) en 924 (Samaria gebouwd) te moeten plaatsen, omdat Thirsa, hier nevens Jeruzalem genoemd, van 950 tot ongeveer 924 residentie was, Rév. heeft dit (*Revue* p. 281 sv. *Essais* p. 245—247) met een beroep op de geschiedenis, op het gezond verstand, en op 2 *Kon.* XV: 13 v. weêrlegd; zie ook Hoek. p. 424 v., 426 (*Hoogl.* I: 14 vg. met 2 *Kron.* XX: 2. *Gen.* XVII: 7). Werkelijk is de tijd van Jerobeam II alleen geschikt, zooals ook de vergelijking van *Ps.* XLV schijnt te leeren.

²⁾ Buitendien *Rigt.* XI: 37 en (f) 1 *Sam.* XII: 11; vg. hierover Hit. *Hoehl.* S. 9. *Spr.* S. 5. Volgens Hoek. p. 435 een Arameïsme.

³⁾ *קִנְמוֹן* alleen nog *Ex.* XXX: 32. *Esth.* II: 12, *וְאֶהָלִים* *Ps.* XLV, door een Ephraëmit onder Jerobeam II, *Num.* XXIV: 6 ook onder Jerobeam II. Zie nog *Num.* XXII: 26 en *Spr.* IV: 27.

Zie Hoek. p. 358. Verder *Spr.* III: 3; VI: 21; VII: 3 en *H.* VIII: 6, *Spr.* VII: 6, 13 en *H.* II: 9; III: 4¹⁾ enz. Uit de aangevoerde voorbeelden blijkt, dat geen van beide boeken het origineel voor het andere is geweest, geen van beide de prioriteit heeft, anders zou het latere, afhankelijke geschrift nauwkeuriger hebben ontleend, maar dat beide uit dezelfde bron, de volkstaal en volksliederen, hebben overgenomen.

2^o. Geheel dezelfde woorden, beelden, verzen. B. v. *רָרִים* *liefsde*²⁾; *שׁוֹק* (voor *רְחוֹב*, een Arameïsme, ook *Pred.* XII: 4, 5); *עֲנַק* (ook *Rigt.* V: 28, een Arameïsme, z. Hoek. p. 435). — De huwelijksbetrekking wordt met dezelfde beelden (*בְּאֵר* of *בּוֹר*, *נוֹזְלִים*) beschreven *Spr.* V: 16 en *H.* IV: 15, 12. — Vooral *H.* VIII: 7 en *Spr.* VI: 30 v. *אֶת־בְּלִדְיוֹן* *ל* *בֵּיתוֹ יִתֵּן*, *קִנְיָהּ יִבְזוּ ל*); teregt zag Hit. (*Hoh.* S. 9) dat geene van beide plaatsen er als afhankelijk van de andere uitziet; anders Hoek. die (p. 418) *Spr.* VI: 30 v. voor mat houdt, maar ten onregte: alles gaat geregeld voort, hangt gepast te zamen, de taal is dichtelijk, het onderwerp is geschikt behandeld; zegt Hoek. „*H.* VIII: 6 v. kan niet navolging wezen, want het is het thema, de hoofdinhoud van het geheele boek,” wij antwoorden: wat is natuurlijker dan dat men de woorden, waarin men zijn thema weêrgeeft, kiest uit een volkslied, dat aan ieder bekend is en op ieders lippen? Is het niet merkwaardig, dat Renan deze woorden juist laat uitspreken door een wijze, die hier alleen zou optreden? Daar komt bij, dat in *H.* de 3 p. plur. min of meer vreemd schijnt in den zamenhang, en de woorden, letterlijk opgevat, noch geheel waar, noch het thema van *Hoogl.* zijn, als te wijd van omvang. Dit wordt voldoende verklaard, indien zij van elders zijn ontleend. Maar zij kunnen niet uit *Spr.* VI: 30 v. zijn overgenomen, want dáár staan zij in andere volgorde en wordt over geheel iets anders gespro-

¹⁾ Häv. en Del. brengen nog bij *Spr.* VII: 23, 26 en *H.* V(I): 4, 10, *Spr.* VI: 25 en *H.* VII: 6, *Spr.* IV: 8; V: 20 en *H.* II: 6; VIII: 3, *Spr.* I: 3; II: 9; VIII: 6 en *H.* I: 4; VII: 10, (vg. nog *Spr.* XXI: 31 uit *H.* VII: 10 en *Spr.* XXXI: 28 uit *H.* VI: 9), maar deze beteekenen weinig.

²⁾ Ook *Spr.* V: 19 te lezen: dezelfde corruptie is ook in eenige HSS. *Hoogl.* I: 2 ingeslopen. Buitendien komt het woord voor in *Ez.*

ken, — ook eene reden waarom *Spr.* het niet uit *H.* kan hebben. — Verder *H.* IV: 11^a en *Spr.* V: 3 נָפֶת תִּשְׁפֹּנָה שְׁפֹתֵי, maar in *H.* van de bruid, in *Spr.* van de overspeelster; terecht zegt dus Hit. „dit kan in *H.* niet zijn overgenomen uit *Spr.*,” maar overijld is zijne gevolgtrekking: „dus is het in *Spr.* uit *H.*” Ook dit zou ongepast zijn om dezelfde reden. Beide hebben het uit minnezangen, die in Ephraïm bestonden en algemeen bekend waren vg. Meier S. 234, 60 ff. Rév. t. a. pl. p. 278 sv.

3^o. Eindelijk herinneren wij, dat de tijd zeer geschikt was voor het ontstaan zoo van *Spr.* I: 7—IX als van *Hoogl.* De regering van Jerobeam II was uiterst voorspoedig en kenmerkte zich daarom ook door weelde. Men denke hier aan *Spr.* VII: b. v. die specerijen ¹⁾, uit Phenicie aangevoerd, en nooit door een schrijver in Juda (tenzij in dienzelfden tijd *Num.* XXIV: 6) genoemd, zooals ook קָרָרִיז, *goud*, nooit in Juda voorkomt. *Spr.* I: 7—IX is aan *Hoogl.* als aan *Am.* (p. 101 N.) verwant.

Wij besluiten dus: *Spr.* I: 7—IX werd door een dichter uit het rijk der tien stammen vervaardigd, onder de regering van Jerobeam II, liefst in het midden er van, toen de tijdsomstandigheden allergunstigst waren, omstreeks 800, wanneer Hoek. meent dat *Hoogfied* is gedicht (t. a. pl. p. 440 vv.). Over Jerobeam II en zijn tijd zie Vaihinger (Herzog VI S. 497 f.), en hoe hoog die vorst werd geschat z. K. H. Graf, *der Segen Mose's* S. 49 f. en H. Oort, *de pericope Num.* XXII: 1—XXIV p. 86 sqq.

Wat Hit. (*Spr.* S. 5) voor den oorsprong in Juda bijbrengt, is zonder eenig gewigt. *Spr.* VII: 2 doet alleen zien, dat de S. in eene (grootte) stad, niet dat hij te Jeruzalem woonde; de taal is zuiver en beschaafd, maar heeft niets van de deftigheid en majesteit der profeten in Juda, enz.

Wij hebben thans ook zekerheid omtrent het *vaderland* en *den ouderdom* van de verzameling *Spr.* X—XXII: 16. Wat het laatste betreft, zijn wij tot den tijd tusschen het midden van Jerobeams en het begin van Hizkia's regering

¹⁾ אֶהְלִים, ט, קָרָרִיז, woorden welligt van vreemden, nl. Phenicischen (Herod. III: 111 z. Ges. *Gesch. d. Heb. Spr. u. Schr.* S. 222) en Indischen oorsprong.

beperkt, en wij zien ons genoopt, die opteekening spoedig na I: 7—IX te plaatsen om de zuiverheid van den stijl en om het ontbreken van spreuken, die in vorm of inhoud op een lateren tijd wijzen, zooals die in XXV—XXIX gevonden worden. Denkelijk was juist het schrijven van I: 7—IX de aanleiding.

Hit. zegt dat deze collectie in Juda moet gemaakt zijn, maar voor deze stelling is geen enkel bewijs bij te brengen, want dat Jesaia haar kende, beteekent niets. Wij gelooven dat het spraakgebruik, de historische waarschijnlijkheid, en geheel de aard der zaak op het tegendeel wijzen. Vooral is hier van belang de overeenkomst van denkbeelden en vorm met I: 7—IX, en deze wordt beslissend door de opmerking, dat de spreuken van X—XXII: 16 aan den S. van I: 7—IX bekend waren, voordat hij zijn boek dichtte, en dat wederkeerig dit geschrift, terstond nadat het vervaardigd was, spreuken in het leven riep of wijzigde, die in X—XXII: 16 werden opgenomen. Hit. zelf wil dat XXV—XXIX in het Noordelijk rijk zijn gedicht en bewaard, maar dan wekt het voorkomen van dezelfde spreuken in beide collecties het vermoeden, dat zij hetzelfde vaderland hebben. Welligt zou men nog andere argumenten kunnen putten uit de vergelijking met XXII: 17—XXIV, wat den aard en den geest betreft, en uit enkele uitspraken als XI: 14 (vg. 1 *Kon.* XX: 7; in Juda was het gezag des konings niet afhankelijk van het volk en zijne oudsten); XI: 26 (?); XIV: 28 (denk aan Syria Damascena, dat onder Benhadad I, II, III vijandig was tegen Israël onder Baësa, Achab, Joram, Jehu, Joas); XV: 8 en XXI: 27 (vg. *Am.* V: 21); XVI: 10 (tenzij dit uit Salomo's tijd is); XX: 1 (vg. *Am.* VI: 6; II: 8, 12); XX: 14 v. (?); XXI: 3 (vg. *Hos.* VI: 6); XXII: 14 (denk aan Phenicie). Mogelijk zou men nog kunnen bijbrengen נִבְּחַ X: 31 (alleen bij den Ephraëmitischen *Zach.* IX: 17); XX: 17 עָרַב (adject., alleen nog *Hoogl.* II: 14; het werkw. ook alleen in Ephraïm of lang daarna bij exilische schrijvers); XVI: 26 אָכַף (vg. אָכַף); נָהָה XVII: 22 (vg. *Hos.* V: 13. *Ez.* XLVII: 13). Mogelijk ook מְהַלְּמִים הַתְּגַלְע (XVIII: 8 en XXVI: 22), אָרְבַּת XVI: 27, קָבַל XIX: 20, אָזַל *heen-*

gaan XX: 14, כָּל־כֶּסֶף XX: 21 ¹⁾. Maar dit alles is hoogst onzeker. Ook zijn de spreuken te algemeen om vele aanwijzingen te geven, en deze moeten ontbreken, voor zoo verre hier mogelijk gezegden van Salomo (of uit zijn tijd) voorkomen, b. v. XV: 23 (vg. XXV: 11) enz.

Hit. meent, dat hierbij nog XXVIII: 17—XXIX behoort. Mag men, zooals wij later zien zullen, XXVIII: 1—16 niet bij XXII: 17—XXIV brengen, dan vervalt dit van zelf. Buitendien rust het op eene onhoudbare beschouwing over den samenhang der spreuken en op eene onbewijsbare getallentheorie. Hij verdeelt namelijk X—XV in (A) X—XII en (B) XIII—XV; dit zoekt hij te bewijzen door de opmerking dat ieder dezer twee deelen 91 verzen heeft. Maar om dit getal te verkrijgen, moet XIII: 23 er uit geligt worden, en dat geschiedt op grond van die getallentheorie! Dezelfde petitio principii in het vervolg: (C) XVI—XIX: 2 en (D) XIX: 3—XXI hebben beide 89 verzen, als men maar bij XVI: 17 vier leden invoegt, en XVI: 25 er uitligt „daar het XIV: 12 reeds voorkomt” — alsof dit niet juist een bewijs voor de echtheid ware — „en de getallen dan in de war komen.” De laatste afdeeling is (E) XXII: 1—16+XXVIII: 17—XXIX d. i. 55 verzen: bewijs voor de juistheid dezer berekening is dat XXII: 17—XXIV en XXV—XXVII ieder weér 82 verzen hebben. Maar 1^o. hoe geheel doelloos zijn die getallen en onnatuurlijk, en hoe verschillen zij, 91, 89, 55, 82; werden zij werkelijk gevonden, wij zouden het aan louter toeval moeten toeschrijven. Wie kan ook met opzet eerst twee deelen van 91, dan twee van 89, dan een van 55, juist zooveel, niets meer of minder, geven? 2^o. De verzamelaar van XXII: 17—XXIV zal zich dan zeker naar XXV—XXVII geschikt hebben, en de spreuken, die hij nog buitendien voor de hand had, weggelaten hebben, om toch vooral niet meer verzen te tellen dan de mannen van Hizkia; hij zal gevoeld hebben dat hij van E de deelen derwijze gescheiden had dat aan XXVIII: 17—XXIX zestien verzen (XXII: 1—16) ontbraken, en daar-

¹⁾ Zoo houdt Veth (*Gids* 1861 p. 840 N.) het pleonastisch gebruik van het suff. XIII: 4; XIV: 13 (zie ook b. v. *Ex.* II: 6) voor een Arameïsme.

om (!) XXVIII: 1—16 er bijgevoegd hebben (alsof men spreuken verzamelde met het doel om getallen te hebben); welnu, gesteld dit ware zoo, wat bewijst zulks voor de getallen in X—XXII: 16? Verder moet eerst aangetoond worden dat XXV—XXVII op zich zelf staat; en, rekent men 't opschrift XXV: 1 niet mee, waarom dan XXII: 17—22 (XXIV: 23)? Hoe kan men bij verzen tellen, daar in XXII: 17—XXIV en XXV—XXVII de spreuken niet in één vers zijn afgedaan? Waar blijft dan XXVIII: 1—16, dat toch bij XXII: 17—XXIV zou behooren? Gelijk ook wordt voorbij gezien dat deze laatste hoofdstukken twee verzamelingen van twee onderscheidene personen zijn; terwijl eindelijk XXII: 17—XXIV volgens Hit. eerst eeuwen na XXV—XXVII zou zijn gedicht en opgeteekend.

Men voelt hoe zwak hier de bodem is. Omdat er hier en daar eenige spreuken bijeen geplaatst zijn, in welke hetzelfde woord voorkomt (b. v. XV: 33—XVI: 7 הַיְיָ), omdat nu en dan eene spreuk min of meer verwant is aan eene voorafgaande of volgende — iets dat onmogelijk achterwege kon blijven bij het te boek stellen van zulk eene collectie, zoodat wij ons eer verwonderen, dat de verzamelaar niet meermalen dit hulpmiddel heeft gebruikt om zijn geheugen te gemoet te komen — meent Hit. overal zamenhang op te merken, zoodat A uit $(7 \times 7) + (7 \times 6)$, B uit $(4 \times 6) + (5 \times 7) + (4 \times 8)$, C uit $10 \times 8 + 9$, D uit $(3 \times 9) + (4 \times 8) + (6 \times 5)$ en E uit 11×5 spreuken zou bestaan. Maar het is volstrekt onmogelijk, in verre, verreweg de meeste gevallen eenige de minste aaneenschakeling van gedachten te zien, en soms, waar deze bestaat, zou zij juist die verdeling in groepen tegenspreken. Welke moeite Hit. dan ook neemt, telkens lijdt zijne poging schipbreuk. Het inzien van de eerste de beste opgave van zulk eene „Ideenverbinding” is voldoende om dit aan te toonen. En toch moet die verdeling in groepen alles bewijzen. Sterk uit zich Del. (Herzog XIV S. 700): „Nirgends steht ein solcher distichischer Spruch mit einem vorhergehenden oder nachfolgenden in nothwendigem Zusammenhange.”

Wij kunnen die geheele gekunstelde verandering van de volgorde (XXVIII: 17 na XXII: 16; XXVIII: 1 na XXIV) gerust daarlaten als eene vernuftige maar onhoudbare gissing.

Gevaarlijker is de dwaling van Hit. wanneer hij meent, op grond van die verdeeling, dat de verzamelaar en de dichter één en dezelfde persoon is. Niet alleen ontkennen wij dat één man zoovele spreuken van dien aard kon dichten (p. 58), en herinneren met Ber. (*Spr.* S. XXIII f.) aan de wijze van rangschikking, aan de geheele of gedeeltelijke herhalingen (Hit. ontkent de bewijskracht hiervan S. 91, maar z. p. 59) enz., maar wie ziet ook niet in dat de conclusie uit de orde, in de bloemlezing op te merken, tot de identiteit van auteur en verzamelaar in 't minst niet geldt: waarom toch zou die rangschikking, die orde van den dichter moeten zijn, liever dan van den verzamelaar? Het strijdt tegen den indruk dien dit boek op ons maakt, en niet minder tegen den aard der zaak. Men zie het boven reeds aangevoerde p. 72 v. Daarbij komt dat de grond, waarop Hit. bouwt, meer dan wankel is, en dat die eliminaties, hoogst onnatuurlijk in zulk een boek, hem toch niet helpen, want samenhang is er niet. Heeft men in deze verzameling overeenstemming van gedachten, strekking, spraakgebruik, dit verwondert ons niet, daar al die spreuken afkomstig zijn van mannen die behoorden tot dezelfde rigting en tot hetzelfde vaderland, terwijl ook de verzamelaar, vrij in zijne keuze, opnam wat hem aanstond.

II.

Wie het profetisme wil begrijpen, wie den oorsprong en de ontwikkeling van Israëls eeredienst wil nagaan, moet bij Mozes beginnen, den man die niet alleen zijn volk tot eene zelfstandige natie verhief, wier afzonderlijk bestaan voor alle eeuwen door eigenaardige inrigting van het staatkundig, burgerlijk en godsdienstig leven gewaarborgd was, maar die ook de zaden legde van Israëls hoogere vorming, de krachten in het leven riep, welke in Israël sluimerden, de heilige roeping van Israël uitsprak, zoodat zij nimmer geheel vergeten kon worden. Maar wie de geschiedenis der Chokma behandelt, behoeft zoo hoog niet op te klimmen: zoowel de historische boeken des O. T.,

als de overlevering der wijzen, waarop men in dit geval nog vaster kan bouwen, leeren ons, dat wij met Salomo een aanvang moeten maken, — zoowel de aard der zaak als het onderzoek der gnomische letterkunde bevestigt dit.

Intusschen, Salomo heeft niet met den wonderstaf het water uit de rots geslagen, dat als een breede vloed met vele vertakkingen voortstroomt door geheel de geschiedenis van Israël heen, totdat het volk Gods zijne taak en roeping vervuld en zijn erfgoed der menschheid had gegeven, om zelf te blijven voortleven als eene versteening uit den voortijd, het leven der mummie: neen, èn als rigting èn als letterkunde heeft de Chokma hare voorgeschiedenis, en het is noodig, die voorafgaande verschijnselen op te merken, zullen wij begrijpen, dat Israël ontvankelijk was voor het nieuwe dat Salomo in het leven riep.

Wij denken hier natuurlijk niet aan de volksspreekwoorden: zij liggen geheel buiten ons gebied (z. b. p. 31 v., 67, 69). Ook kunnen wij niets zekers zeggen over hen, die dikwijls de vóór-Salomonische wijzen worden genoemd, Ethan de Ezrachiet, Heman, Kalkol, Darda de zonen van Machol, die in wijsheid voor Salomo moesten onderdoen, want wij weten evenmin, of zij zijne tijdgenooten waren, dan mannen in de oudheid beroemd, als, of zij tot Israël behoorden dan of zij buitenlanders waren ¹⁾. Iets meer levert ons de Simsonssage (*Rigt.*

¹⁾ 1 *Kon.* V: 11. Men moet hen wel onderscheiden van de Zerachiten 1 *Kron.* II: 6, want, om kleinere verschillen (als Dera of Darda, welligt eene schrijffout in *Kron.*) daar te laten, 1 *Kon.* V: 11 staat alleen van Ethan dat hij Ezrachiet is, de anderen zijn zonen van Machol, en vooral, het patronymicum van זְרַחִי is הַזְרַחִי (*Num.* XXVI: 13), met הַזְרַחִי, en dien vorm kon het ook niet hebben, daar in זְרַחִי noch in זְרַחִי eene ז is. Dus komen voor 1^o. 1 *Kron.* II: 16 Zimri, Ethan, Heman, Kalkol en Dera, zonen van Zerach, Juda's zoon; 2^o. 1 *Kon.* V: 11 Ethan, de Ezrachiet, en Heman, Kalkol, Darda, zonen van Machol; 3^o. Ethan, Kusaja's (Kisi's 1 *Kron.* VI: 29) zoon, 1 *Kron.* XV: 17, een Leviet, opperzangmeester van David uit de Merariten, evenals Heman, Samuel's zoon, uit de Kehathiten. Deze moeten goed onderscheiden worden, schoon de schrijvers des O. T. hen niet overal uiteen houden, gelijk *Ps.* LXXXVIII: 1; LXXXIX: 1 door verwarring en dwaling is ontstaan; זְרַחִי הַזְרַחִי aldaar schijnt uit 1 *Kon.* V: 11 overgenomen; die opschriften bedoelen, gelijk blijkt uit de plaats welke deze psalmen innemen, Davids

XIII—XVI vg. Meier S. 97—108, 161 f.) met hare kwinkslagen, woordspelingen en (historische) raadsels: immers al behoort zij in het minst niet tot de Chokma, maar tot de volkslegende, zij is toch eenigzins en in de verte aan haar verwant. Grootere overeenkomst vertoont de fabel van Jotham (*Rigt.* IX: 8—15), want de fabelpoëzy (p. 6, 27), al schijnt zij ook later door de wijzen niet beoefend, heeft toch in menig opzicht een gelijk karakter als de voortbrengselen der Chokma. Evenzoo de parabel van Nathan (2 *Sam.* XII: 1—4), al vinden wij van dezen tak van letterkunde ook later geen spoor in de gnomische poëzij. Maar dit alles staat geheel op zich zelf, en mist ieder onderling verband.

Wij verwachten meer. De Chokma toch is niet uitsluitend Israëlitisch; wij maken het op uit de vergelijking van de Arabische spreukenlitteratuur, die althans eenige overeenkomst vertoont; wij weten het zeker uit de berigten des O. T., welke de Wijsheid van verwante volken in één adem met die van Israël noemen, en Salomo met buitenlandsche Semiten vergelijken. Ja, althans ten deele, is de Chokma algemeen menschelijk. Maar dan vragen wij of er niet meer sporen overig zijn. Anders, hoe kon de Wijsheid in Israël zoo grooten opgang maken onder Salomo en na hem?

Die sporen ontbreken niet. Wij bedoelen geenszins *Rigt.* VII: 13 (Ber. *Spr.* S. XXXIV), dat hier niets mede te maken heeft; noch de spreekwijzen *Gen.* X: 9. 1 *Sam.* XXIV: 15 (Meier S. 160), die evenmin spreuken der wijzen als volkspreekwoorden zijn, maar gezegden als 2 *Sam.* III: 33, waaruit blijkt dat het smadelijk einde van den נקל reeds in Davids tijd spreekwoordelijk was, 1 *Sam.* XXIV: 14 (ook 20?)

en Asafs tijdgenooten (N^o. 3), maar zij missen historisch gezag, want de psalmen zijn uit veel later tijd, en LXXXVIII: 1 noemt twee verschillende dichters, daar twee opschriften hier zijn zaãmgemolten. Er zijn dus drie Herman's en drie Ethan's. De gissing van Thenius, die 1 *Kon.* V: 11 voor הַמְּזִינִים wil lezen הַמְּזִינִים (*indigena*), zoodat Machol en zijne zonen vreemdelingen (זָרִים) waren, en Salomo wijzer genoemd wordt dan alle menschen (dan landgenooten: Ethan, den buitenlanders: Machols zonen), die gissing schijnt zonder grond, want זָרִים staat er niet bij, en de conclusie zou ook niet gelden.

כְּאִשׁ נְבוֹרָתוֹ אֵלֶּיךָ יְיָ, wellicht ook *Rigt.* VIII: 21 כְּאִשׁ נְבוֹרָתוֹ. En, vindt men, zooals Meier (S. 170 ff.) terecht heeft opgemerkt, in *Spr.* gezegden, die uit een enkel verslid bestaan, 't welk oorspronkelijk op zich zelf stond, zonder parallelisme, zonder een tweede lid, als: XI: 2^a *is hoogmoed gekomen, schande komt ook*; XIII: 19^a *een vervulde wensch is zoet voor het hart*; XVIII: 22^a *eene vrouw gevonden, iets goeds gevonden*; XXII: 8^a *wie onregt zaait, onheil maait* enz., gezegden, waar niets aan ontbreekt en waar niets bij hoort, welnu, er is geen bezwaar, om met Meier (S. 514) te stellen, dat enkele (?) daarvan ouder zijn dan Salomo's tijd. „Het is meer dan waarschijnlijk, dat in ons Spreukenboek ten deele oudere gezegden zijn verwerkt, en vele wendingen hier zijn zeker naar die oudere gezegden gevormd; alleen dit houde men in het oog: in haar tegenwoordigen toestand zijn alle spreuken voortbrengselen van de kunstmatige Masjalpoëzij”¹⁾ onder en na Salomo. Er waren reeds *wijzen* geweest, voordat Salomo de *wijsheid* in het leven riep.

Ja, al ontbraken deze kenteekenen, het ligt in den aard der zaak, het volgt uit het karakter en de levenswijze der Semiten, dat iets met de Chokma gelijksoortigs ontstond, zoodra de geest zich begon te ontwikkelen en te beschaven, het oordeel gescherpt werd, de kennis van het leven en den mensch werd uitgebreid. Een aanvangspunt is natuurlijk onmogelijk te bepalen. Alleen merke men op, dat *Job* zijne beschrijving van toestanden, waarin ook de wijsheidsbeoefening is opgenomen, ten deele ontleent aan het Nomadenleven, het is eene afspiegeling van den patriarchalen tijd. Ook de *Bne-Kedem*, die in wijsheid uitmuntten (1 *Kon.* V: 10), waren rondzwervende herders. Welnu, die levenswijze leidde de Abrahamitische kolonie die uit Mesopotamie naar het Zuid-Westen trok; een groot deel des volks bleef in Egypte daaraan getrouw, gelijk na de verovering van Palestina de overjordaansche stammen. Aan den ingang hunner tent zaten dan de ouden of geslachtshoofden,

¹⁾ Del. (Herzog XIII S. 605). Alleen hebben wij zijn „Volkssprüchwörte” in „oudere gezegden” veranderd, want ook deze zijn wijzenwoorden z. b. p. 67—69, 31 v.

en deelden gezegden en lessen rond, geput uit eigene levenservaring, om de jongere stamgenooten en bloedverwanten te leeren. Het stadsleven moest die gewoonte bevorderen, daar men in de poorten tot onderlinge zamenspreking bijeenkwam.

Uit dit alles zien wij, dat, dagteekent ook de Chokma van Salomo, hij niet iets volstrekt nieuws tot aanzijn riep, zoodat wij niet de gansche verklaring van het verschijnsel alleen in zijn persoon moeten zoeken. Maar, voordat wij kunnen bepalen, welke plaats hij hier inneemt, zien wij, wie hij was.

Salomo's jeugd viel in de laatste, meer rustige regeringsjaren van David. Naar alle waarschijnlijkheid werd hij door Nathan opgevoed ¹⁾, een profeet (2 *Sam.* VII), die ook den naam van wijze mogt dragen ²⁾ en Davids raadsman was (2 *Kron.* XXIX: 25). De invloed en werkzaamheid der priesterlijke en profetische partij plaatste hem op den troon (1 *Kon.* I), en de overlevering, die den jeugdigen vorst voorstelt, van God biddende boven alles de vermogens en de geschiktheid om zijn volk te besturen, en die hem de rede en het gebed ter inwijding van den tempel laat houden, zal zeker wel dezen historischen grondslag hebben, dat Salomo's vorming en eerste regeringsjaren godsdienstig mogten heeten ³⁾.

Maar den rijkdom en de diepte van godsdienstig gevoel, waardoor David uitmuntte, miste zijn zoon, en zelfs de op-

¹⁾ Vg. *Bijb. Woord.*, Winer *Bibl. Realw.*, en Herzog *Real-Encykl.* op Nathan; Meier S. 158, 167; Thenius op 2 *Sam.* XII: 25, die wil lezen וישלח אתו ברבר. Ook 1 *Kon.* I: 8 vv.

²⁾ Men zie de handelwijze 1 *Kon.* I: 11—14, 22—29 enz. niet zooals de profeten gewoon waren, en 2 *Sam.* XII: 1 vv. hoe hij David tot inkeer brengt. Dit laatste verhaal doet ons aan Jotham's fabel en aan 2 *Sam.* XIV denken. Althans men mag niet te sterk aandringen op het maken van onderscheid tusschen Nathans parabel en het verhaal der wijze Thekoïtische, als zou hij de zaak als verdichtsel, zij ze als werkelijk geschied hebben voorgesteld. Immers David ontvangt van beiden denzelfden indruk 2 *Sam.* XII: 9; XIV: 9.

³⁾ 1 *Kon.* III: 9, 12, 28 is wijsheid de kunst van regeren en rigten, vg. II: 6, 9. *Jes.* XI: 2 vv. enz. הַכִּסֵּת אֱלֹהִים schijnt aan te geven, dat zijne wijsheid buitengewoon groot, niet bepaald dat zij godsdienstig was; eigenlijk drukt het alleen den oorsprong uit, vg. 1 *Kon.* V: 26, 9. 1 *Kron.* XXII: 12. — In 1 *Kon.* VIII merke men het universalisme op, en vg. vs. 46 (2 *Kron.* VI: 36) met *Spr.* XX: 9. *Pred.* VII: 20.

voeding door een man als Nathan had dat gemis niet kunnen vergoeden. Salomo was meer een verstandsmensch, en zijne latere levensomstandigheden, vooral zijn omgang met vreemdelingen, werkten mede, om aan zijn persoon en zijne regering een geheel wereldsch karakter te geven. Eerst onverschillig voor de theocratie, werd hij het later voor de godsdienst.

De tempelbouw was niet zoozeer een bewijs van zijne belangstelling in de eeredienst zijns volks, als wel van zijne zucht voor prachtige gebouwen en groote werken ¹⁾, en vooral, eene vrucht van staatkundige berekening: Israël was niet een wèl zamenhangend geheel, maar eene zamenstelling van deelen, die ieder op zich zelf stonden, tegen elkander vaak vijandig waren, en op eigene onafhankelijkheid najverig; gelijk nu het koningschap het staatkundig, zoo moest de tempel het godsdienstig leven centraliseren, om het volk tot eene ondeelbare eenheid te maken (zie Duncker I S. 397 f.). Wij begrijpen het, dat Hiram zijn voornemen als zeer politiek prijst 1 *Kon.* V: 21 (2 *Kron.* II: 11 v.). Ook in dit opzigt schijnt Salomo niet in den geest der profeten gewerkt te hebben, die om hun vrijheidszin en hunne geestelijke opvatting van de Jahva-vereering in het eerst tegen den tempelbouw zich verklaarden (2 *Sam.* VII: 5 vv.).

Salomo's bestuur kenmerkt zich door prachtliefde en door den uitsluitenden toeleg op materiëelen voorspoed. Hij stelde zich door allerlei verbindtenissen met vreemde volken zoo veel mogelijk in betrekking (1 *Kon.* III: 1; XI: 1); hij gaf aan de buitenlanders in zijn rijk vrijheid om hunne godsdienst uit te oefenen, zoodat afgoderij en natuurdienst van staatswege werden geduld. In zijn harem, in zijne hofhouding, in de vroondiensten ook van de vrije Israëlitën geëischt (1 *Kon.* V: 27 v.; XI: 28 tegen IX: 22), in geheel zijn bestuur, gedroeg hij zich als een gewoon Oostersch despoot, — maar, is met de theocratie iedere regeringsvorm bestaanbaar, niet het despotisme, dat geen invloed van de vertegenwoordigers Gods op

¹⁾ Hieraan had hij voor een deel zijn roem in het buitenland te danken 1 *Kon.* X: 1 (z. Then. t. d. pl. en V: 17).

de regeling en het bestuur van den staat gedooft. Doch Salomo was onverschillig voor de theocratie, hij was wereldburger ¹⁾).

Het kan ons dus niet verwonderen, dat hij reeds gedurende zijn leven den tegenstand der profeten moest ondervinden, wien wij ook grooten invloed toeschrijven op de scheuring des rijks na zijn dood. Treffen wij bij hen noch bij de lyrieci Salomo's naam aan, b. v. niet *Jes.* XI: 2 vv., zij rekenen den tien stammen den afval van Davids huis ook nooit als zonde toe, want het was voor een deel hun eigen werk ²⁾. De profetische geschiedschrijver verhaalt in 1 *Kon.* zonder verschooning Salomo's afdwalingen, en wanneer de levitische auteur van *Kron.* ze zoekt te verhelen, geschiedt dit vooral in particularistischen ijver om alle gebreken der voorvaderen te bedekken (*Ew. V. I.* III S. 402—407).

Werkelijk was Salomo's regering het gevaarlijkst tijdpunt in de geheele geschiedenis voor de hooge bestemming die het volk der godsdienst te vervullen had, want Israël dreigde zijne roeping te vergeten en een volk als alle andere te worden. Salomo deelde zijn geest en zijne rigting aan zijn tijd mede. Mogt er ook gemor opgaan over de onderdrukking, de natie ging toch willig den weg op, welken de koning aanwees. Israël was door zijne overwinningen over de naburen zich zijner eigene kracht bewust geworden. Thans in vrede-tijd ontwikkelden zich de geestvermogens. Rust en bloei en voorspoed heerschten alom. De rijkdom en weelde klom tot eene onge-

¹⁾ Zie *Ew. V. I.* III S. 258—408. Duncker S. 369 ff. die Blüte des Reiches Israel, vooral 394—400, S. 325. Hiram und Salomo. Zie ook vooral 2 *Kon.* XXIII: 13 enz. Tegen *Ew.* S. 378 ff. vg. Meier S. 179 f. Deze vindt ten onregte 1 *Kon.* III: 3 afgoderij, want dit is de van ouds bestaande Jahvavereering op de hoogten. Aan het strikt historische van 1 *Kon.* XI: 5, als jonger berigt, zou men kunnen twijfelen.

²⁾ *Ew. V. I.* III S. 362 ff., 381 ff., 402 ff. Men zie 1 *Kon.* XI: 26 vv., vooral 29—39; XII: 22 vv., vooral 24 *deze zaak is van mij geschied*; XIV: 7 v., gelijk ook in XI: 1 v., 6, 9 vv., 14—22, 23—25 vg. 11—13 de beschouwing der profeten gevonden wordt; *Deut.* XVII: 14—20 werd met het oog op Salomo geschreven. — *Rév. (Revue de theol.* VIII p. 286) zegt zeer juist: „Salomon, au lieu de développer les puissances virtuelles de son peuple, les tendances religieuses et morales inhérentes à son génie propre, voulut en faire un peuple comme les autres.”

kende hoogte (1 *Kon.* X: 27). De beschaving werd meer en meer algemeen. Phenicische kunstenaars en bouwlieden kwamen in het land. Uit de Edomitische havens voerde men Arabische en Indische voortbrengselen aan. Het handelsverkeer met Egypte was geopend. Overal werkzaamheid, leven, vertier. Maar ook begon een wereldsche zin hoogere en lagere standen te doordringen. Israël werd geheel en al gewikkeld in het onderling verkeer der volken van voor-Azië, 't geen den magtigsten invloed moest oefenen op de verstandsontwikkeling. Het vele nieuwe, dat zij leerden kennen, prikkelde den geest des onderzoeks. De blik werd gescherpt, de gezigteinder verijd, het nadenken gewekt.

Toen riep Salomo de Chokma in het leven.

Werkelijk kon zij eerst nu geboren worden. Strekt toch de ervaring haar tot bron, dan moest, zou zij eene rigting zijn, zou er solidariteit bestaan, zou het woord der vaderen nog voor de kinderen gelden, eerst het staatkundig en godsdienstig leven op een vasten voet zijn gebragt, het burgerlijk en maatschappelijk bestaan geregeld, en dat geschiedde thans. Daardoor werd eerst vaste kennis mogelijk.

Zeer gunstig werkte, niet slechts formeel, ook materiëel, het geopend verkeer met de naburen mede. De Wijsheid van Arabieren, Pheniciërs, Egyptenaars, van de *Bne-Kedem* en andere volken kon mede een krachtigen stoot geven, en tot navolging en tot naijver wekken. Wij lezen dat Salomo met Scheba's koningin en met Hiram zich in een raadselstrijd waagde, en dat alle Oosterlingen tot hem kwamen om hem te hooren (1 *Kon.* V: 14; X: 24).

— Maar, welke plaats neemt dan hier Salomo in? wat onderscheidends heeft hij gedaan? welk verschil is er tusschen 't geen vóór hem en 't geen na hem bestond? Als wij nagaan de sporen van iets gelijksoortigs in vroegeren tijd, als wij daarbij bedenken, dat er in *Spr.* niet één bepaald gezegde is, 't welk wij met zekerheid aan hem zouden durven toeschrijven (p. 55 v. Duncker), dat eerst twee eeuwen later voortbrengselen der Chokma op schrift werden gebragt: heeft Meier (S. 159) dan geen gelijk, wanneer hij Salomo's werkzaamheid beperkt tot het dichten van talrijke zinspreuken, zooals er ook vroeger vele zouden ge-

maakt zijn, en tot de vaardigheid in het opgeven en oplossen van raadselen? Moeten wij ons althans niet vergenoegen hiermede, dat Salomo, gelijk wij zeker durven aannemen, de uitspraken van praktische wijsheid, door het voorgeslacht overgeleverd en als een schat bewaard (*Job* XV: 10, 18), verzamelde, zich eigen maakte, en zóó vermeerderd aan het nageslacht overgaf, dat hij geheel overschaduwde, wie vóór hem daarin hadden uitgemunt, — hiermede dat hij, behagen schepende in zijn eigen doorzigt en vernuft, er aan anderen dikwijls de blijken van gaf, en voor zooveel mogelijk de schatten zijner wijsheid ten toon spreidde (1 *Kon.* X: 24)?

Neen, dit is — wij zeggen het met het oog op de traditie, — niet genoeg: Salomo *was de vader der Chokma* in den strengsten zin des woords.

Vooreerst meenen wij, *dat hij den spreukvorm vaststelde.*

Men bedenke, het dichterlijk kleed, waarin de lessen en ervaringen der wijzen zijn gestoken, behoort niet tot haar wezen; het is zelfs min of meer willekeurig, want veel natuurlijker ware het, ze zoo kort en eenvoudig mogelijk, in proza, in één lid, voor te dragen ¹⁾. Toch was die poëtische vorm vast, zoo vast, dat men er niet van af mogt wijken, dat wij er eene geschiedenis van kunnen vinden: de oudste spreuken zijn in dit opzigt het zuiverst; langzamerhand verloor men die vaardigheid; toch bleef men streven, ook nadat de dichterlijke geest was uitgebluscht, om dien vorm te bewaren. Hoe dit te verklaren dan hieruit, dat eene uitstekende, alles na hem beheerschende persoonlijkheid het voorbeeld gaf dat allengs tot wet werd? Immers, zoo iets moet een bepaald begin gehad hebben. Dit wordt te waarschijnlijker, als wij zien, dat er in ons Spreukenboek gezegden overig zijn, welke oorspronkelijk dien vorm misten, aan welke daarom latere wijzen met opzet, maar niet altijd even kunstig en gepast, een tweede lid toe-

¹⁾ Wij hebben het hier alleen over den vorm van *Spr.* X verv., want die van *Job* en *Spr.* I: 7—IX is later, onderstelt dien vroegeren, is er eene afwijking van, en behoort ook veel meer noodzakelijk bij inhoud en strekking; evenzoo ligt bij het voordragen van raadsels of fabelen het poëtische veel meer voor de hand; dit alles is dus hiervan afgescheiden en doet niet ter zake.

voegden. — Wisten wij nu niets van Salomo's persoon af, toch zouden wij zeggen, dat zijn tijd allergeschikst was om een nieuwen tak van letterkunde te zien ontstaan en vooral dien van het kunstmatig *Masjál*. Deze poëzij, welke wij als de objectieve kenschetsten, moet jonger wezen dan de lyrische of subjectieve (onder David en vroeger reeds met zooveel gevolg beoefend); zij vereischt een' tijd als dien van Salomo, en kan in de onrustige, ongeregelde eeuwen vóór hem moeilijk worden ondersteld. Daar komt bij, dat de gelijksoortige uitspraken, welke zeker uit vroegeren tijd tot ons kwamen (z. b. p. 111), als in proza gegeven, onderstellen dat de Masjalpoëzij nog niet bestond.

Maar deze aprioristische redenering bewijst op zich zelve nog weinig. Terwijl nu vóór Salomo geen spoor te vinden is van spreuken, zoo als wij ze thans bezitten in *Spr.* X—XXIX, wordt ons op eens gemeld, dat Salomo er zoo drie duizend dichtte, waarbij de natuur hem vormen leende (1 *Kon.* V: 12, 13), terwijl hij ook in de verwante raadselpoëzij uitmunte, en zijn dichterlijke aanleg en vruchtbaarheid in 't geheel wordt geroemd (1005 שִׁירִים). Hetzij men *Spr.* X: 1; XXV: 1 verklare: *Spreuken Salomo's*, zoodat de auteur, of: *Salomonische spreuken*, zoodat slechts het uiterlijk karakter wordt aangegeven, het staat vast, dat dáár de oudste spreuken middellijk of onmiddellijk door de wijzen zelve, wien wij in dit opzigt groot vertrouwen schenken, van hem worden afgeleid. Het geheele boek wordt naar zijn naam genoemd (*Spr.* I: 1). Deze traditie blijft door alle eeuwen: een later wijze kenschetst Salomo's werkzaamheid ten deze uitvoerig (*Pred.* XII: 9 v.), en laat hem als vertegenwoordiger der Wijsheid optreden. Evenzoo de S. der *Sapientia Salomonis* en de Joodsche traditie die hem *Pred.*, gelijk de Latijnsche kerk, die hem Sirach's boek toeschrijft (vg. Fritsche S. X). De zaak kreeg haar volledig beslag, toen men hem ook voor den dichter van *Job* ging houden (Keil § 124. *Häv.* III S. 352), en Agur en Lemuel voor hem de plaats moesten ruimen (Rabb., *Vulg.*, Hahn). Deze overlevering nu, zal zij tot haar regt komen, en niet in de lucht zweven, eischt dat wij Salomo voor den grondlegger der Masjalpoëzij houden.

Men versta ons wel. Wij ontkennen in het afgetrokkene de mogelijkheid niet, dat er ook vóór hem spreuken zijn gedicht, geheel gelijk aan die in *Spr.* X vv., maar wij zouden dit wijten aan het toeval, meer dan aan opzet. Wij meenen, dat die vorm, zóó met voordacht gekozen, eerst door en na Salomo tot een vasten regel werd; vinden wij het ook waarschijnlijk, dat niet op eens overal en door allen zijn voorbeeld gevolgd werd, langzamerhand werd het tot wet verheven. En de wijzenwoorden, in één verslid afgedaan, die men van het voorgeslacht had ontvangen, en die welke nog onder en na hem aldus werden voortgebracht, ontvingen welhaast alle, voor zover zij werden bewaard en voortgeplant, hun dichterlijken vorm door bijvoeging van een tweede lid.

Wij zullen dit later in enkele opzigten nader bevestigd zien. Hier merken wij nog slechts op, hoe ons gevoelen steun vindt in hetgeen wij laten volgen:

Salomo was de vader der Chokma, vooral omdat hij die rigting in het leven riep.

Men beseft, in dat geval is niets natuurlijker, dan dat hij tegelijk ook den vasten vorm aangaf, waarin de Chokma hare uitspraken mededeelde, gelijk wederkeerig de eerste stelling de tweede schraagt.

Salomo riep die rigting, zooals wij haar kenschetsten p. 29 v., in het leven. — Al het gelijksoortige vóór hem staat op zich zelf, zonder eenig onderling verband, geeft alleen de stemming of gezindheid aan van hem die zulk een woord spreekt, niet dat hij behoort tot eene bepaalde klasse van mannen met eigenaardige denkwijze, niet dat er solidariteit tusschen hem en anderen bestaat. Vóór Salomo is *wijze* een adjectief; na hem werd het een eernaam voor zekere personen, doet het aan eene rigting denken. Gelijk een priester tegelijk profeet kon wezen (Ezechiël), zoo kon vóór Salomo een profeet ook wijze heeten (Nathan); na hem was dit onmogelijk. — De traditie die hem alle produkten der Chokma toeschrijft, van hem alles afleidt, alles met hem in betrekking brengt, ja, in hem de Israëlitische Wijsheid verpersoonlijkt vindt, eischt dit: wij mogen het bewustzijn der wijzen, dat hij hun aller vader was en het toonbeeld van den wijze, niet wantrouwen. Ook hier zeggen wij:

die rigting, zooals zij daar in Israël optreedt, scherp afstekende tegen profeten en priesters en toch werkzaam op hetzelfde gebied, zij moet eens ontstaan zijn. Zij kan alleen toen ontstaan zijn, niet vroeger (p. 115); toen leidde de geest des tijds daarhenen; toen was er overvloedige aanleiding en gelegenheid. Herinneren wij ons dat de Chokma ontheocratisch en algemeen Semitisch¹⁾ is, wij zien ons genoopt, haar oorsprong hier te zoeken. Salomo behoort zeker tot de Chokma: hij bezat er de vereischten toe, menschenkennis (1 *Kon.* III), wereldkennis, levenskennis; zijne denkwijze en zijn karakter voerden hem dien weg op; de berigten over zijne wijsheid en de vergelijking van zijne voortreffelijkheid in dit opzigt met anderen bevestigen het. Eindelijk, uit dit begin kunnen wij de partijen, die in den boezem der Chokma zich spoedig ontwikkelden, beide tegenovergestelde uitersten, verklaren (p. 70 v.).

Salomo was dus de vader der Chokma, d. i. met dichterlijken zin, met scherpszinnigheid en vernuft begaafd, toegerust met rijke kennis van den mensch en de maatschappij, schiepte hij er behagen in, zijne ervaringen, opmerkingen, raadgevingen in den vorm van spreuken aan anderen mededeelen, zoo vaak de gelegenheid daartoe zich opdeed. Onder zijn invloed en op zijn voorbeeld ontstonden de wijzen, eene soort van mannen, die door geheel de geschiedenis van Israël heen in dien geest werkzaam waren, en wel tot opvoeding des volks, en die daarbij niet alleen wat den inhoud, ook wat den vorm betreft, zijne voetstappen drukten. De ervaring is de bron waaruit hunne lessen worden geput, de grond waarop de praktijk des levens rust; het geluk van den enkelen mensch is het doel dat zij beoogen, en zij bezigen daartoe dit middel, dat zij hem zijn eigen welbegrepen belang onder de aandacht brengen; het begrip van wijsheid omvat en overschaduwte tevens dat

¹⁾ Hoe dit bedoeld is en op welken grond het steunt, blijkt uit Renan *Job* p. XVII, XXI, XXIII, XXV, LXI enz., *Hist. et Syst. Comp.* L. 1, *Journal Asiat.* 1859 Fév.—Mars en Avril—Mai. Baur *Gesch. d. A. T. Weissagung* I S. 38, 40 enz. Veth in *de Gids* 1861 N^o. 11, 12 b. v. p. 669, 675, 842, 863 enz. Zie ook boven p. 75. Herder *Geist d. Ebr. P.* 1852 I S. 100. Schlotmann *Hiob* S. 77, 70 f., 95 ff., a.

van godsdienst en zedelijkheid, want hij die de eerste betracht, hij leert langs welken weg en in hoe verre hij aan de eischen der beide laatste zal voldoen; — aldus wordt aan de godsdienst, al kan ook de echte Israëliet haar nimmer verlooohenen, toch haar onmiddellijke en almachtige invloed op het leven ontnomen, en de theocratische zin wordt geheel gemist.

Wij hebben alle reden, ons Salomo's wijsheid, overeenkomstig het ons bekende karakter des konings, als ontheocratisch voor te stellen en als algemeen Semitisch. Zoo een speciaal-Israëlitische, theocratische geest haar bezield had, hoe zou zij de bewondering van vreemden gewekt, den wedstrijd met hen mogelijk gemaakt hebben (1 *Kon.* V: 11, 14; X: 1—13, 23—25)? Wij lezen toch: *en van alle volken kwamen er, om de wijsheid van Salomo te hooren, van alle koningen der aarde, die van zijne wijsheid gehoord hadden, en de gansche aarde zocht het aangezicht van Salomo, om zijne wijsheid te hooren, die God in zijn hart gegeven had.* Meer in bijzonderheden weten wij, dat de koningin van Scheba (in gelukkig Arabie) *naar Jeruzalem kwam om hem met raadselen te verzoeken*, en verhaalt ons Fl. Jos. (*Antiqq.* VIII. 5 § 3), dat Hiram aan Salomo *σοφίσματα καὶ λόγους αἰτιγματώδεις* zond om op te lossen, waarin deze gelukkig slaagde. Menander (t. a. pl.) deelt ons mede, dat de jongste zoon van Abdemon altijd *τὰ προβλήματα* vond, die Salomo opgaf; Dius (t. a. pl.), dat Salomo en Hiram elkander *αἰνίγματα* stuurden, *τὸν δὲ μὴ δυναθέντα διακρίναι τῷ λύσαντι χρήματα ἀποτίνειν*, dat Hiram op deze wijze veel geld verloor, totdat een Tyrier, Abdemon, hem te hulp kwam: hij loste de raadselen van Israëls koning op en legde hem andere voor, die deze niet kon vinden, waardoor Salomo van zijnen kant weder groote sommen betalen moest. Wij denken hierbij natuurlijk niet aan praktische levensvragen, maar aan vernuftspelingen, aan moeilijke voorstellen enz. De Arabieren en al de Semiten scheppen in raadsels behagen. Men zie Thenius en Keil op 1 *Kon.* X: 1 vv., Meier S. 162 ff. Men denke in het O. T. aan *Rigt.* XIV: 14, aan *Ez.* XVII: 2 v. (?), mogelijk aan *Spr.* XXX: 11 vv.; ook in de vergelijkingen *Spr.* XXV: 2 vv. hebben som-

mige geleerden raadsels willen vinden; voorts 3 *Ezr.* III v. *τίς ὑπερισχύει*; ¹⁾).

Intusschen mogen wij ons Salomo's wijsheid niet voorstellen als strijdig met de godsdienst. Mogt men meenen, dat dit volgt uit die aanraking met vreemdelingen, wij merken daartegen op, dat het karakter der Semiten niet ongodsdienstig is. Het boek *Job* lag dikwijls onder het vermoeden, een vreemden (Idumeschen, Arabischen) oorsprong te hebben, hoewel ieder moest erkennen, dat de S. een echt vrome wijze was. Eindelijk, ook later, in een tijd toen de Wijsheid onder Israël zeker in godsdienstigen zin werd beoefend, wordt van die van Edom met bewondering en zonder tegenzin door de profeten melding gemaakt (*Jer.* XLIX: 7. *Ob.* 8). Bovendien ligt het in den aard der zaak, zoowel dat de Chokma, ware zij met vijandschap tegen de godsdienst aangevangen, onmogelijk in Israël eene blijvende plaats kon hebben gevonden: zij zou met Salomo zijn gestorven; als dat het tweeledig verschijnsel, hetwelk zij na hem oplevert, namelijk echt vrome beoefenaars en *spotters*, verklaard moet worden uit haar oorsprong. Verder zou zulks strijden en tegen het bewustzijn ook der echt vrome wijzen, die al wat zij bezaten of voortbragten aan Salomo als hun volmaakt toonbeeld toekenden; en tegen de traditie, die ons zijne vorming en eerste regeringsjaren als godsdienstig doet kennen, en die tevens ons leert, hoe de koning in dit opzigt tragsgewijze achteruit ging.

Toch weten wij genoeg van hem, om ons hem niet als een vroom en streng zedeleeraar voor te stellen; wat hij dichtte, zal wel minder den stempel van godsdienstigheid hebben gedragen, dan, gelijk geheel zijn persoon en regering, van geest en vernuft, ook van wereldzin en praktische voorzigtigheid.

¹⁾ Ook komt ons hier Esopus voor den geest. Zijne levensbeschrijving (vóór de fabelen), al is zij vol anachronismen, bevat veel merkwaardigs, b. v. den raadselstrijd van Nectenabo en Lycerus, dien men hier vergelijkte. 't Is als of Salomo's tijd beschreven wordt: *κατ' ἐκείνους τοὺς χρόνους οἱ βασιλεῖς πρὸς ἀλλήλους εἰρήνην ἔχοντες, καὶ τέρψους χάριν προβλήματα τῶν σοφιστικῶν πρὸς ἀλλήλους γράφοντες ἔπεμπον, ἅπερ οἱ μὲν ἐπιλυόμενοι φόρους ἐπὶ ῥητοῖς πρὸς τῶν πεμπόντων ἐλάμβανον· οἱ δὲ μὴ, τοὺς ἴσους παρεῖχον.*

Het komt ons niet onwaarschijnlijk voor, dat Salomo ook in dit opzicht voorganger van de wijzen onder en na hem is geweest, dat hij de wijzenwoorden die reeds vóór hem in omloop waren, opnam en ze in poëtischen vorm wedergaf. Ook durven wij met het oog op de berigten des O. T. de vraag: hebben wij nog iets van Salomo over? bevestigend beantwoorden. De overlevering is te algemeen, te veel omvattend, om niet een historischen grondslag te hebben, en wij meenen dat die overlevering te zeer in de lucht zweeft, zoo men ontkent, dat in *Spr.* X vv., XXV vv. uitspraken van hem overig zijn. Zie *Hit. Spr.* S. XVII. Meier S. 172 f. 1).

Salomo stond niet alleen. In zijn tijd waren er zeker vele wijzen, maar door zijn vernuft en door den glans van het koningschap overschaduwde hij hen in die mate, dat hunne wijsheid diende om den roem des vorsten te verhoogen en op zijn naam werd voortgeplant, eene aanleiding te meer voor het nageslacht, om in hem den grooten wijze te zien (*Ew. V. I.* III S. 350, 354, 356). Waarschijnlijk had hij wijzen in zijne onmiddellijke omgeving, althans zoo wij hier mogen denken ²⁾ aan de ouden (םִיָּדָוּ=םִיָּדָוּ), wier ambtspligt hen Salomo ter zijde deed staan, en die hem niet alleen met hunnen raad in staatszaken dienden (1 *Kon.* XII: 6, 8, 13. 2 *Kron.* X: 6, 8, 13), maar ook in zamensprekingen en bijeenkomsten zijn gemeenzamen omgang genoten ³⁾. Het is moeilijk te bepalen,

¹⁾ Al hadden wij niets meer van hem, toch zou hij de vader der Chokma zijn. Denk alweder aan Esopus: „deze is niet de uitvinder van de fabel, want wij vinden ze reeds bij Hesiodus en Archilochus, en toch is hij te beschouwen als de eigentlijke grondlegger en vertegenwoordiger van dezen tak van dichtkunst. Zijne fabelen ontstonden bij werkelijke voorvallen, hij verbreidde door haar voortreffelijke moreele, politieke en philosophische beginselen, naar de bevassing zijner tijdgenooten ingerigt, en kreeg daardoor zulk een roem, dat de fabeloëzij naar zijnen naam werd genoemd. Lang werden zij door mondelinge overlevering voortgeplant in proza (vg. Plato, *Phaedo* c. 4); velen volgden later hem na, en hunne fabelen werden zonder onderscheid aan Esopus toegeschreven en *μῦθοι Αἰώνας* genoemd” (C. Müller). Het is intusschen zeker, dat de fabelen, tot ons gekomen onder zijnen naam, onecht zijn. Zie *Biographie Univ. Ancienne et Mod.* XIII S. 313 (Clavier) *Real-Schul-Lexicon* I S. 65 (C. Müller). Duncker I S. 244.

²⁾ Men vg. de gewoonte der koningen in het Oosten 3 *Ecra* III v.

³⁾ Het is niet onmogelijk, dat *Ew.* gelijk heeft, als hij zegt, dat uitspraken

of dezulken ook onder de dienaren des konings (1 *Kon.* IV: 1 vv.) gezocht moeten worden, of hier een ambt wordt genoemd, dat alleen door een wijze kon worden vervuld, b. v. רָעָה הַמֶּלֶךְ, welken titel Husai krijgt 1 *Kron.* XXVII: 33, evenals Zabud b. Nathan, met bijvoeging van בְּהֵן 1 *Kon.* IV: 5¹). Husai nu nu was Davids raadsman; en בְּהֵן, (z. 1 *Kon.* IV: 2, 4) wordt door Thenius (vg. op 2 *Sam.* VIII: 18. 1 *Kon.* IV: 5^b) vertaald: „der vertrante Hausminister” — hetgeen mogelijk eenigzins gelijk op 't geen wij zoeken.

Dan, hoe dit zij, het bestaan van zulk een ambt en van zulk een gezelschap hing af van den bijzonderen smaak en de eigene verkiezing van ieder koning. Maar daarvan was het aanzijn der Chokma niet afhankelijk. De Wijsheid werd buitendien onafgebroken beoefend.

Dit geschiedde op bepaalde plaatsen, en wel, zooals wij vooruit verwachten, in het brandpunt van het openbaar gezellig leven der Israëlitén, d. i. in de poorten der steden. Hier hadden volksvergaderingen plaats, hier werd gerigt gehouden, hier koophandel gedreven (markt 2 *Kon.* VII: 1, 18). Buitendien ontstond de drukte er niet alleen door de voorbijgangers en wandelaars die de stad binnentraden of verlieten (*Jer.* XVII: 19 v.), men had ook de vaste gewoonte, dáár bijeen te komen om zaken af te doen, of om met elkáár te spreken over het nieuws van den dag, en wie iets te vertellen had, of lust gevoelde zich met anderen te onderhouden, ging er heen, want hij was zeker, er gezelschap te vinden (*Ruth* IV: 1, 2, 9, 11; III: 11. *Ps.* LXIX: 13; IX: 15. *Spr.* XXXI: 23, 31. *Klaagl.* V: 14 enz.). Vooral onder en sedert Salomo moest dit meer dan ooit te voren in zwang komen.

Hielden daar, van de eerste tijden af dat Israël in steden woonde, de oudsten des volks zitting, wij kunnen dan ook als hoogst waarschijnlijk aannemen, dat diegenen onder hen, die

als *Spr.* XIV: 35; XVI: 10, 14; XX: 2, 8, 26, 28, vooral XXV: 2 enz. (liever dan XVI: 12, 13, 15; XXI: 1; XXII: 11 enz.) door Salomo's tijdgenooten en met het oog op hem zijn gedicht.

¹) De waardigheid van Achitofel wordt met een anderen naam genoemd, daar hij 1 *Kron.* XXVII: 33 אֲחִיתוֹפֵל הַיִּזְרְעֵלִי heet.

niet alleen om hun ouderdom en hunne waardigheid, ook om hunne levenswijsheid de achting hunner medeburgers genoten (z. b. p. 20, 112), die plaats uitkozen om hunne lessen mede te deelen en raad te geven aan het jongere geslacht; aldaar werden van hunne lippen de wijzenwoorden opgevangen.

Zeker werd dit sedert Salomo vaste gewoonte. Wij mogen ons niet voorstellen, dat de rigting des konings en van zijne wijzen zich plotseling aan allen mededeelde, maar langzamerhand drong zij uit den aard der zaak verder en verder door, en vond eindelijk overal in de poorten hare voorstanders, behoudens de schakeringen naar de meer of min godsdienstige stemming van ieder afzonderlijk. Ook spreekt het van zelf, dat niet op eens de wijzen van gisteren door die van heden werden vervangen; lang nog bleven de ouden van dagen ook in dit opzigt hun regt en hun aanzien handhaven; maar allengs bleek het, dat niet slechts hooge jaren en rijke ondervinding, dat vooral doorzigt, aanleg, vernuft noodig waren; de nieuwere wijzen lieten nog andere aanspraken gelden dan de vroegere, en waren niet altijd en allen bejaard, ook al kregen zij nog den titel van ouden. Eindelijk ligt het voor de hand, dat niet zoo dadelijk de dichtertlijke vorm, door Salomo gekozen, tot onbepaalde heerschappij kwam; nog vele jaren werden er hier en daar eenvoudige uitspraken in proza voortgebracht, maar op den duur werd de spreukvorm vereischte, en was ook dichtertlijke vaardigheid noodig om wijze te heeten, en werden de overgeleverde wijzenwoorden naar de eischen van den tijd door bijvoeging van een tweede lid gecompleteerd.

Van Salomo af tot op de ballingschap vinden wij dan de wijzen op die plaats werkzaam, en eerst na den terugkeer missen wij dáár hunne sporen en schijnen zij zich bijna enkel binnen de woningen uit te spreken (bij *Jes. Sir.*). Men zie b. v. *Spr.* I: 20 v. VIII: 2 v. *Am.* V: 10, 13. *Jes.* XXIX: 21. *Job* XXIX: 7. *Spr.* XXIV: 7. *Klaagl.* V: 14. enz. Op ieder gebied des levens bewegen zij zich; zij stellen voor oogen, wat men begeeren en zoeken, wat men vermijden en vlieden moet, wat het lot, de zekere uitslag van eene bepaalde daad of handelwijze zal zijn; zij uiten hun gevoelen over het leven en alle zijne betrekkingen; zij geven raad hoe

men in het staatkundige en in het huiselijke, in het godsdienstige en in het zedelijke, zich behoort te gedragen; zij deelen voorschriften mede; zij spreken toe, zij vermanen, zij waarschuwen. Bleef altijd het praktisch nut en het levensbestuur de voornaamste plaats innemen, men schepte er ook behagen in, vooral waar meerdere wijzen bijeen waren (مقامات⁹ vg. Herder I S. 109) om het vernuft te scherpen, en met aardigheden, vergelijkingen, woordspelingen, raadsels zich te vermaken. Het volk komt zamen om hen te hooren, de jongeren, om door hun inzicht te worden geleid en hen om raad te vragen bij moeilijke omstandigheden. Hier was het dat de spreuken, in *Spr.* X—XXIX vervat, werden uitgesproken.

Want, wie behagen schepte in het hooren van die spreuken, hij kwam niet slechts om te weten wat hij doen moest in de moeilijkheid waarin hij nu verkeerde, of om zijn tijd op dit oogenblik aangenaam en nuttig door te brengen, hij kwam niet slechts om te luisteren, ook om te onthouden. Natuurlijk. Wat de wijzen spraken, was te voren met kunst bedacht; de spreuken werden zoo net, zoo kort, zoo puntig mogelijk afgeleverd. Zij dienden niet slechts voor die ééne, eerste keer, maar de dichter of de hoorder herhaalde ze, zoo dikwijls hetzelfde eens weder te pas kwam. Ziedaar, waarom wij reeds meer dan eens van het overleveren en completeren van vroegere wijzenwoorden spraken; ziedaar, waaraan wij het behoud danken van *Spr.* X—XXIX, bloemlezingen van spreuken, door mondelinge traditie bewaard. Iedere spreuk was zoo volmaakt mogelijk, althans naar de meening en de vermogens des dichters (p. 59). Aan opzettelijke verbetering kon eerst een later wijze denken; toevallige verandering bragt alleen de overlevering van mond tot mond, van geslacht tot geslacht. Intusschen werden in die overlevering natuurlijk vooral de schoonste spreuken bewaard.

Ieder die hoopte ook eenmaal in de poort als wijze te zitten en met aandacht te worden aangehoord, had er belang bij, daar dikwijls te komen, zoowel om zich door het luisteren te oefenen, als om een schat van spreuken te verzamelen. Hij kon toch den naam, het aanzien en regt van wijze niet verkrijgen, tenzij hij èn die welke hij zelf had bedacht, èn vooral

die van andere wijzen, welke hij gehoord had en in zijn geheugen bewaard, daar op zijn pas wist te gebruiken (*Spr.* XIX: 20). Ja, meer dan eens zag men het gebeuren, dat zelfs iemand er had onthouden, die ze ongelukkig niet goed wist te pas te brengen (*Spr.* XXVI: 7, 9), — zoo groote waarde werd aan die spreuken gehecht. Hoe rijker voorraad men dan ook bezat, des te meer lof van wijsheid oogstte men in, des te beter aandacht vond men bij zijne hoorders, want men was in staat over vele verschillende zaken te spreken, en men had des te meer kans, als iemand om raad vroeg, hem terstond met eene spreuk te kunnen antwoorden. Vooral de dichtelijke, sierlijke vorm, die door Salomo werd ingevoerd, hetzij de tegenstelling of de vergelijking werd gekozen, werkte mede om ze te doen onthouden, daar de taak van het geheugen ligter, en de spreuk te kostbaarder werd. Hoog werd dus de traditie gesteld. En ook hier gaf oudheid gezag, en werd een beroep op een gezegde der voorvaderen afdoende geacht, b. v. *Job*. VIII: 8—10, waar in vs. 11 vv. de uitspraak en leer der vaderen volgt. Vg. ook b. p. 7, 73, 84, en *Job* XV: 18. *Spr.* I: 5, 6; III: 14; IV: 8 v.; IX: 9; X: 14, 21; XII: 8; XIII: 20; XV: 23, 31 (z. *Hit. t. d. p.*); XVI: 20 v.; XVIII: 15; XXII: 18 enz.

Nog ééne opmerking ten slotte. Als wij in het O. T. het woord חָכֵם aantreffen, dan moet nader onderzoek van den samenhang ons leeren, of dit eene eigenschap uitdrukt (adj.), dan of de wijze bedoeld is, in dien zin, waarin wij er thans over spreken (p. 118); ja, dit laatste is verreweg het zeldzaamst. Natuurlijk. Als adj. moest het telkens voorkomen. Het gebruik als titel was te jong om ooit uitsluitend heerschend te kunnen worden, want vóór Salomo heeten alleen kunstenaars, staatslieden, slimme helpers, verstandige menschen wijs, en bestond de rigting der wijzen nog niet. Neemt de Chokma eerst bij Salomo een aanvang, dan kon ook het nieuwere spraakgebruik, zoo laat ingevoerd, het oude en algemeene nooit verdringen. Buitendien werden voor *wijze* ook andere woorden gebruikt, als מְשֻׁבֵּל, מוֹכֵחַ, en vooral חָכָם; immers, was vroeger de grijsaard bij uitnemendheid wijs (p. 20, 112), ook later werd vooral de raad der ouden van dagen, als

rijk aan ervaring, ingewonnen: Daarenboven יִזְרָאֵל, de oorspronkelijke naam, kon de titel des wijzen blijven, al was hij zoo oud niet, gelijk het de eernaam bleef voor regters (b. v. *Job* XXXII: 9) en bestuurders, al waren hunne jaren juist niet zoo hoog geklommen, en al waren zij geene stam- of geslachts-hoofden. Men zie *Job* XII: 12; XV: 10; XXXII: 7 enz. Vooral *Ez.* VII: 26 *vg.* *Jer.* XVIII: 18. *Ps.* CV: 22. Ook *Klaagl.* II: 10; IV: 16; V: 12, 14. *Jes. Sir.* πρεσβύτεροι VI: 33; VII: 14; XXV: 4; XXXV: 3, γέροντες VIII: 9; XXV: 5, zoo σοφός III: 27; VIII: 8.

III.

Luisterrijk was de geboorte, waren de eerste levensjaren der Chokma geweest. De glans van het glansrijkst koningschap had haar omstraald; de voorspoed en de bloei des rijks hadden haar doen bloeijen; de rust en vrede, het vergenoegen en zelfbehagen, die overal heerschten, hadden haar ter heerschappij verheven.

Anders werd het met Salomo's dood. De anderhalve eeuw, die daarop volgde, was ongunstig voor de beoefening der Wijsheid. Zullen wij de gebeurtenissen noemen in volgorde, naarmate hare belemmerende werking min of meer duurzaam was, wij vestigen het eerst de aandacht op de omwenteling in het godsdienstige, welke Jerobeam tot stand bracht door de instelling van de stierdienst om Jahva te vereeren, het verkrijgbaar maken van het priesterambt voor allen, de oprigting van nieuwe heiligdommen te Dan en vooral te Bethel. Dit moest partijschappen, werking en terugwerking veroorzaken, opgewekt leven en belangstelling voor de eeredienst, 't welk alles eerst moest bedaren, zou er meer algemeen naar de Wijsheid worden geluisterd. Verder de scheuring des rijks, het nationaliteitsgevoel met nieuwe kracht ontwaakt, de wederzijdsche verbittering en de onafgebroken oorlog der broedervolken. Eerst onder Achab en Josaphat kwam hier een einde aan. Maar in die beroering, terwijl velen door politieken hartstogt werden mede-

gesleept, kon de Wijsheid lang niet altijd aan het woord komen.

Voor de Chokma in Juda waren die twee feiten in hunne gevolgen allerongunstigst. Dáár, waar het Davidisch koningshuis op den troon, en in den prachtigen tempel de wettige eeredienst in aanzijn bleef met de Leviten tot priesters, dáár concentreerden zich meer en meer de religieuze krachten van Israël. En de priesterlijke (2 *Kron.* XI: 14, 16; XIII: 10, 18; XIV enz. 2 *Kon.* XI: 4 vv.; XII: 2) en de profetische (1 *Kon.* XII: 22, 24; XXII: 5. 2 *Kon.* III: 11. 2 *Kron.* XII: 5—8, 12; XV enz.) partij moest hier, oneindig meer dan in Ephraïm, langzamerhand een overwegenden invloed verkrijgen (Hizkia, Josia), zoodat er weinig plaats voor de wijzen overbleef.

Wij herinneren nog aan de vele binnenlandsche onlusten en de omwentelingen, vooral in Ephraïm; aan de gedurige en ongelukkige oorlogen met Egypte, Syria Damascena, Ammon, Moab, de Philistijnen, de Arabieren enz. Althans kan het ons niet bevreemden, dat geen wijze tot nog toe als schrijver optrad, want voor den bloei der letterkunde is vrede en welvaart een vereischte.

De eerste helft van Achabs regering en die van Josaphat waren reeds iets gelukkiger, maar een meer duurzaam tijdperk van uiterlijken voorspoed en magt brak, althans voor het Noordelijk rijk, eerst onder Joas (840—825) en vooral onder Jerobeam II (825—784?) aan. Bij den laatstgenoemde beginnen dan ook weder onze meer stellige berigten.

Sporen uit vroegeren tijd zijn er weinig of niet. Wanneer Achab huwt met eene Sidonische prinses (1 *Kon.* XVI: 31), wordt van de Wijsheid der Pheniciërs ¹⁾ niet gesproken. Wanneer onder de regering van dienzelfden vorst melding wordt gemaakt van de tegenwoordigheid der oudsten (חֲכָמִים, niet: bejaarden) in Samaria ²⁾, durven wij niet aan de Chokma den-

¹⁾ Ook wordt met dat woord gewoonlijk hunne bekwaamheid in kunst en in koophandel bedoeld.

²⁾ Vg. 1 *Kon.* XII: 6, 8, 13, 28. Zij omgeven David 1 *Kron.* XXI: 16 en 2 *Sam.* V: 3.

ken. Waren zij ook voortdurend in de hoofdstad aanwezig, dáár gevestigd (want binnen weinige uren zijn zij bijeen geroepen 1 Kon. XX: 6, 7), wij meenen, dat zij als raadgevend ligchaam den koning ter zijde stonden, en het volk vertegenwoordigden (1 Kon. XX: 8; VIII: 1). Maar deze instelling was van politieken aard, en alleen waar de neiging des konings het medebragt, leidde zij tot wijsheidsbeoefening. Welligt beteekent het dus iets, als Achab, na hun raad te hebben ingewonnen, den gezanten van Benhadad het spreukmatig antwoord toevoegt: *Wie zich aangordt, roeme niet, als ontgordde hij zich reeds* (1 Kon. XX: 11). Evenzoo antwoordt Joas van Ephraïm op Amazia's uitdaging in parabolische taal (2 Kon. XIV: 9).

Toch weten wij met zekerheid, dat de Wijsheid voortdurend beoefend is. Natuurlijk. Zij kon niet zoo op eens sterven; alleen was in den aanvang haar bestaan en haar invloed meer verborgen. Waren eenmaal de wijzen gewoon, zich in de poort neêr te zetten, en het volk, daar naar hen te komen luisteren, zoo iets komt vooreerst nog niet in onbruik.

Welnu, aan het einde dezer anderhalve eeuw, zien wij, ten eerste, de Chokma met zulk een luister optreden, dat wij wel moeten aannemen, dat zij zich allengs hersteld had, weder was begonnen te bloeijen, en in magt en aanzien al hooger en hooger gestegen, vg. p. 84; — vinden wij, ten tweede, overblijfselen van de wijsheidsbeoefening gedurende dit tijdsverloop, nl. de enkelvoudige wijzenwoorden zijn alle tot tweevoudige spreuken verwerkt, vg. p. 118, 122.

Hoe wij dit weten? Alles in *Spr.* (XXIV: 23^b?) behoort tot de kunstmatige Masjalpoëzij. Maar bij nader onderzoek vinden wij hier en daar nog enkele oude uitspraken, die oorspronkelijk in één verslid waren afgedaan. Deze waren ten tijde dat X—XXII: 16 verzameld werd (onder of kort na Jerobeam II) reeds met een tweede lid in parallelisme voorzien. Dat werk der reconstructie had dus thans plaats. Gedurende dit tijdsverloop geraakte die vóór-Salomonische, enkelvoudige vorm, ook nog in de eerste tientallen jaren na Salomo door vele wijzen gebezigd, geheel in onbruik, kwam de Salomonische spreuk, de kunstmatige Masjalpoëzij tot alleen-

heerschappij — wel een bewijs van het onafgebroken bestaan der Chokma.

't Is waar, verreweg de meeste spreuken in *Spr.* X—XXIX bestonden van het begin af aan uit twee leden, en behooren dus ook oorspronkelijk (niet slechts door latere redactie) en ten volle tot de Masjalpoëzij. Dikwijls kunnen wij meenen, wanneer de zamenhang tusschen de twee leden ontbreekt, dat de schuld aan de mondelinge overlevering ligt, die een van beide vergat of geheel veranderde. Maar aldus wordt het verschijnsel slechts gedeeltelijk verklaard, eerst geheel, door aan te nemen, dat in dit tijdperk de wijzen oudere gezegden, in één lid afgedaan, tot eene volkomene spreuk uitwerkten.

Immers vinden wij dergelijke korte woorden, waar niets meer bij hoort, waar blijkbaar niets bij mag komen. Wij noemden er reeds eenige (p. 111), wij voegen er hier nog een paar bij, als XII: 11^a *wie zijn akker bouwt, wordt van brood verzadigd*; XIII: 24^a *wie de roë spaart, haat zijn zoon*; XIV: 4^a *waar geene ossen zijn, is de krib schoon*, 13^a *ook onder 't lagchen kan treuren het hart*; XVII: 28^a *ook een dwaas die zwijgt, kan voor wijze doorgaan*. Zeker zijn er zoo nog meerdere. Beschouwen wij deze gezegden, zoo als wij ze daar gaven, wij kunnen niet bedenken, wat daar goedschiks aan zou kunnen worden toegevoegd; slaan wij *Spr.* op, wij zien dat de wijzen reeds in den grond der zaak er ook zoo over dachten, want wat zij er aan hingen, is al zeer mat en slepend, hoort er al zeer weinig bij.

Een tweede bewijs vinden wij hierin, dat de wijzen niet alleen ter completering een lid, door hen zelve bedacht, bijvoegden, maar soms ook, tot hetzelfde doel, twee korte gezegden aaneen hechtten. Naast de spreuk, die van den aanvang volledig was: *witgestelde hoop maakt het harte krank, maar de wensch die uitkomt is een boom des levens* XIII: 12, stond het korte gezegde: *een vervulde wensch is zoet voor het hart* XIII: 19^a; daaraan hechtte men nu met de 1 de insgelijks op zich zelve staande uitspraak vast: *de gruwel voor de dwazen is — van het kwaad te wijken* XIII: 19^b. Zoo werd het woord: *vóór de eer de nederigheid*, niet alleen verbonden met: *de vreeze van Jahva is de tucht ter wijsheid* XV: 33, maar ook met: *vóór*

den val verheft zieh 't hart des mans XVIII: 12, en daartegenover XI: 2a *komt hoovaardij, zoo komt ook schande, met: bij de nederigen is de wijsheid*; zie ook XVI: 18. Mogelijk zoo XXIV: 20a en 20b vg. XIII: 9 enz.

Het kon niet anders, daar verschillende wijzen dit werk ter hand namen, of de manier, waarop zij het deden, moest ook zeer onderscheiden wezen. Wij bedoelen niet slechts dat de een het gepaster, met meer kunst volvoerde: dit ligt in den aard der zaak. Waar het schoon gedaan is, merken wij 't niet, alleen daar waar men zich niet goed wist te helpen. Er is meer. Wij hebben het oog op het voorkomen van hetzelfde lid in verschillende spreuken b. v. XVIII: 12 en XV: 33; X: 1 en XV: 20; X: 2 en XI: 4; XXVI: 7 en 9; XXIII: 18 en XXIV: 14; ook in onderscheidene bloemlezingen XXVII: 21 en XVII: 3; XXIV: 23 en XXVIII: 21; XXIV: 20 en XIII: 9 enz. Vaak is dit aan den invloed der traditie te wijten: hoe ligt kwam er verandering, wanneer eene spreuk van den een op den ander overging; zoo vinden wij wijziging b. v. XXVIII: 6 vg. XIX: 1; XXI: 9 vg. 19; XIX: 12a vg. XX: 2a; XIV: 31a vg. XVII: 5a; XXVIII: 12 vg. 28. Maar soms is het niet anders te verklaren dan hierdoor dat twee dichters hetzelfde oudere wijzenwoord op verschillenden trant aanvulden, b. v. *de bezitting des rijken is zijn vaste burg*, werd door den een met: *de verslagenheid der behoeftigen is hunne armoede* X: 15, door den ander met: *en als eene hooge muur in zijne verbeelding* aangevuld XVIII: 11. Zoo werd voor het gezegde: *de mond der boozen bergt geweldenarij*, door een wijze gezet: *zegeningen voor het hoofd der regtvaardigen* X: 6, door een ander: *eene bron des levens is de mond der regtvaardigen* X: 11. Het woord: *gestadig druipen, dat is het kijven eener vrouw*, completeerde de een door er voor te plaatsen: *onheil voor een vader is een dwaze zoon* XIX: 13, terwijl een ander wijze het dus uitbreidde: *gestadig druipen op een regenachtigen dag, en eene kijvende vrouw zijn gelijk* XXVII: 15. Vg. ook XV: 8 en XXI: 27; XXII: 28 en XXIII: 10 enz. ¹⁾ Wij zien dus hier weder, dat wij in deze

¹⁾ De opgave van de herhalingen in het Spreukenboek kan men vinden o. a.

bloemlezingen het werk van zeer vele wijzen, van zeer lange jaren voor ons hebben.

De Wijsheid werd dus onafgebroken beoefend. Doch geschiedde dit overal evenzeer, of inzonderheid in één der beide rijken? Deze vraag kunnen wij met zekerheid aldus beantwoorden: vooral in Ephraïm. Immers, de eerste wijze, die als schrijver optrad, was een burger van het Noordelijk rijk. Hij getuigt dat de Chokma in zijn tijd en land tot den hoogsten trap van bloei en aanzien was gestegen. Hier werd de eerste bloemlezing van spreuken gemaakt, natuurlijk van die welke onder de Ephraëmitische wijzen in omloop waren. De verzameling der mannen van Hizkia is zamengesteld uit spreuken, welke de wijzen der tien stammen, bij den ondergang van hun vaderland, naar Juda hadden overgebracht. Ook schijnt het gnomisch spraakgebruik op zulk een oorsprong te wijzen. Daarentegen vinden wij vóór Hizkia geen spoor van de Chokma in Juda. Hiermede stemt overeen, dat Joël haar niet kent, Amos en Hosea wel.

Moet dit ons niet bevreemden? Neen, wij konden niet anders wachten. Plaatsen wij den wijze naast den profeet, om ons daarna den toestand van Ephraïm te herinneren.

De wijze is onverschillig voor de eeredienst, spoort nimmer tot hare waarneming aan, maakt slechts zelden melding van haar, en bestrijdt nooit regtstreeks de afgoderij. Hij stelt geen belang in de overleveringen der oudheid als verhalen van Gods bijzondere leiding met het voorgeslacht; hij zoekt niet, gelijk de profeet die alles van zijn verheven standpunt beschouwt, in de geschiedenis één groot godsgerigt over de zonden des volks; hij houdt zich niet met het volk, slechts met het individu bezig, en wel bij voorkeur met het huiselijk en maatschappelijk leven, hij kent de Messiaansche verwachtingen niet.

bij Del. (Herzog XIII S. 706.). Wij merken nog slechts op, dat het een ander geval is, wanneer dezelfde spreuk onveranderd tweemaal voorkomt (XIV: 12; XVI: 25): dit is alleen aan de achteloosheid van den verzamelaar te wijten. Ook de redites in I: 7—IX (p. 11 v.) zijn van een anderen aard: daar dit boek niet uit losse spreuken maar uit samenhangende redenen bestaat, is het hier een gebrek in den stijl, waaraan men bij vermaningen altijd bloot staat (p. 12).

De profeet is idealist, hij spreekt bij voorkeur over de gouden eeuw, waarin het volk zijne roeping vervullen zal, die heerlijke toekomst waarheen alles moet leiden; daarom kan hij niet berusten in, zich niet schikken naar het tegenwoordige, maar zoekt te verbeteren, zij het door met geweld af te breken. De wijze is zooveel mogelijk vergenoegd met het heden, dat hem alleen belang inboezemt; hij zoekt niet naar verandering, maar wil liever schikken en plooijen; de Wijsheid vertoont een wereldsch karakter, gelijk wij het niet anders kunnen wachten van eene vrucht van Salomo's eeuw, toen met den materiëelen voorspoed niet eene even krachtige ontwikkeling van godsdienstig leven gepaard ging (Herzog XIII S. 333).

Intusschen, vroeg de wijze slechts, wat voordeel, wat schadelijk was voor het geluk, men vergete niet, dat diezelfde utiliteitsleer ook in wet en profeten wordt gevonden: ook hier is alles loon en straf, wordt iedere vermaning of waarschuwing door belofte of bedreiging aangedrongen, zijn uiterlijk levenslot en inwendig gemoedsbestaan adaequaat; niet omdat de godsvrucht in zich zelve zaligheid is, maar omdat zij een gelukkig leven schenkt, moet men godvruchtig zijn; en de belooning werd zoo ligt grof zinnelijk opgevat, daar de Israëliet geen toekomstig leven kende. Maar in de wet en bij de profeten is een tegenwigt tegen die zelfzucht, een hooger denkbeeld dat alles doordringt en heiligt: Israëel leeft voor de godsdienst! Dat denkbeeld leidde tot geheele zelfverloochening, want wat is het belang van het individu en van het ik bij die roeping des volks vergeleken! Het riep een godsdienstig enthousiasme in het leven, dat spreken kon: zoo zegt Jahva! Waar dat denkbeeld was opgenomen, werd de liefde tot de godsdienst, ook voor haar uiterlijken vorm, ook voor hare glansrijke toekomst, het levensbeginsel voor den Israëliet. Dat mist de wijze: hij is realist; ondervinding en nadenken, niet het godsbewustzijn, leggen hem de woorden in den mond; bij hem krijgt dus het individu zijn regt, maar tot zelfverloochening komt hij niet ligt.

Doch, put de wijze uit de ervaring, men bedenke dat zijne overtuigingen, zijn godsdienstig geloof, hem even zeker zijn, als een deel dier ervaring, en dus evenzeer tot bron zijner

voorschriften dienen: hij weet, dat er een regtvaardig God is, die deugd en misdaad loont en straft, hij spreekt „vrees God, en Hij zal u zegenen; verlaat God niet, want Hij zou u bezoeken.” Die overtuiging van een regtvaardig Godsbestuur en Godsgerigt kon geen Israëliet laten varen, of alle deugd, zedelijkheid, godsdienst, alles wat goed was, ontzong hem tevens; zij bleef, wanneer enkele wijzen haar verloren, het eigendom der Wijsheid, zelfs nadat de strijd tusschen de ervaring en dat geloof hun tot smartelijke zekerheid was geworden.

Welnu, had de Chokma nooit in Israël kunnen bloeien, nooit zich zulk een invloed op profeten en psalmisten kunnen verwerven, zoo zij ongodsdienstig ware geweest; kon zij met gevolg en vrucht alleen dan beoefend worden, zoo dit in godsdienstigen zin geschiedde, — zulk eene godsdienstige, maar van huis uit en essentieel ontheocratische rigting kon in Juda niet magtig worden. Eene ongodsdienstige, b. v. afgodische, letterkunde (?), werkzaamheid of rigting kon in beide rijken even goed plaats vinden, maar dat was de Chokma niet. Wie nu in het zuidelijk rijk godsdienstig waren, waren theocratisch gezind, in priesterlijken of profetischen geest, het kon niet anders (p. 128); hier gaven de profeten raad (2 *Kron.* XXV: 16), werden de bepalingen der wet in eere gehouden, werd door Josaphat voor het volksonderwijs gezorgd en de leiding daarvan aan de leviten vooral opgedragen (2 *Kron.* XVII: 7—9 *vg.* XIX: 5—11), terwijl daarentegen de wet in Ephraïm noch in aanzien stond noch waargenomen werd (*Hos.* VIII: 12 *vg.* *Jes.* XXVIII: 1, 10—13). Wij passen op de Chokma toe, wat Rév. (*Revue* 1857 I p. 279) van *Hoogl.* zegt: „ware uit Juda zijn oorsprong, het zou veel godsdienstiger [theocratisch] zijn geweest, zoo het onder de trouwe Jahvavereerders was ontstaan, of veel minder zedelijk (en niet in den kanon opgenomen), zoo het uit de afgodische partij was voortgekomen.” Daarom twijfelen wij, of er wel ooit vele echte wijzen in de poorten van Juda's steden hebben gezeten, of zich de Chokma hier wel ooit zelfstandig ontwikkeld heeft, of zij ooit grooten invloed heeft bezeten, vóórdat, in het begin der volgende periode, de Ephraëmitische wijzen naar Juda de wijk namen, aldaar hunne werkzaamheid voortzetten, door hun voorbeeld

anderen tot navolging opwekten, en aan anderen hunnen geest mededeelden. Dan, ook die bloeitijd duurde kort: spoedig onderging ook toen Chokma vreemden invloed, moest van hare hoogte afdalen en leidde een kwijnend leven.

Geheel anders was het in Ephraïm. Het koningschap stond in niet de minste betrekking tot de theocratie, en wat voor Juda gold: hoe vuriger theocraat, hoe beter burger, was hier alles behalve het geval. Bij gemis aan eeredienst, heiligdom, priesterstand overeenkomstig de wet, kon men echt godsdienstig zijn, al was men voor al die vormen volkomen onverschillig. Invloed konden de priesters zich nimmer verwerven, noch neiging gevoelen tot andere werkzaamheid dan die strikt door hun ambt werd gevorderd ¹⁾. Wel bloeide ook hier het profetisme, wel stond ook hier, gelijk bij al de Semiten, de *Nabi*, als tolk der godheid, hoog in eere (2 *Kon.* IV: 9), maar toch het volk kon hen begrijpen noch waarderen, het kon niet tot hen opklimmen, en zij stonden te hoog om tot het volk af te dalen. Hunne werking was meer oogenblikkelijk dan blijvend, meer uiterlijk dan innerlijk, meer impuls dan gemoedsverandering. Ook hield het meerendeel der profeten minder sterk aan de theocratische beginselen vast, dwaalde door wereldsche berekening van het regte spoor vaak en allengs verder af, en ondervond meer en meer invloed van den geest van tijd en volk (Zedekia b. Kenaäna met zijne vierhonderd medestanders, Gehazi, Jona b. Amittai, *Am.* VII: 12—14. *Hos.* IV: 1, 5. *Zach.* X: 2), en na Elia daalde hunne magt en hun aanzien bij het volk zeer aanmerkelijk (b. v. 2 *Kon.* IX: 11 en vg. *Matthes de pseudoproph.* p. 22). Ook waren zij in den aanvang (vóór Amos) zoo geheel in de politiek gewikkeld, boden met zooveel geweld tegenstand aan het hoogste gezag, bewerkten zelfs meer dan eens omwentelingen, dat zij zich onmogelijk veel met het volk bezig hielden en evenmin algemeene sympathie bij het volk vinden konden ²⁾. Ook later gaat hun vermanen en waar-

¹⁾ Vg. Knobel in 't *Kurzgef. Exeg. Handb. z. A. T.* XIII S. 595.

²⁾ Het verhaal van de Sunamitische 2 *Kon.* IV: 8—37; VIII: 1—6 wijst ons op eene der uitzonderingen, maar deze waren zeldzaam. Het is natuurlijk dat Elisa zoowel met zijne gastvrouw, als met de zonen der profeten (2 *Kon.*

schuwen, hun dreigen en beloven vaak over de hoofden heen. Zij bestrijden de afgoderij met de meeste heftigheid, maar het leven des volks in al zijne betrekkingen besturen, dat deden zij niet, en dat konden zij ook niet. De afstand was te groot, de aanraking te zeldzaam en te gering. — Hier was dus plaats voor de wijzen, hier hadden deze hunne roeping en een werkring, hun bij voorkeur toevertrouwd, om de gebreken en zonden, die zich allerwege vertoonden, te bestrijden en uit te roeijen bij ieder die onder hun bereik kwam.

Vergeten wij niet dat de Chokma algemeen Semitisch was, vreemd aan den nationalen trots, aan exclusivisme en particularisme. Welnu, het Ephraëmitisch rijk bleef voortdurend in betrekking tot de karavanen van Hoog-Azië en tot het handeldrijvend Phenicië, zoodat hier de Hebreeuwsche type iets van zijne scherpe trekken verliezen moest (Rév. p. 218 s.). Die gedurige aanraking met buitenlanders hield het cosmopolitisme van Salomo in het leven en evenzeer de onverschilligheid voor de theocratie, daar de tempel gemist werd, en de Messiaansche verwachtingen in de harten van slechts weinigen eene plaats konden vinden. Ontbraken dus ook hier zedelijk-godsdienschtige mannen niet, zij waren geene ijveraars; hier mag men het humanisme verwachten (p. 75).

Hier kon ook eene letterkunde bloeijen, die noch van profeten, noch van priesters haren oorsprong ontleende, „eene letterkunde, die eene levensrigting onderstelt, niet bevangen, vooringenomen, bestuurd door de denkbeelden welke koningschap en tempel in Juda onderhielden,” gelijk Rév. (p. 279) van *Hoogl.* zegt. Zijne woorden nemen wij te eerder over, omdat, in het gevoelen van Del., die *Hoogl.* tot de Chokma brengt, deze waarheid ligt, dat het uit eene streek en uit een volk is voortgekomen, waar zij bloeijen kon; dat het in den grond dezelfde gemoedsstemming en levensrigting uitdrukt, die de wijzen hadden; dat het uit den grooten invloed, dien de Chok-

IV: 1—7, 38—44; VI: 1—7) in nadere aanraking kwam, ook op het gebied van het dagelijksch leven. Doch zelfs in zijn verkeer met de Sunamitische gebruikt hij telkens Gehazi als tusschenpersoon (2 *Kon.* IV: 13, ook 12, 14, 15, 25 v., 29, 31, 36; VIII: 4 v.): zoo groot was de afstand.

ma oefende, verklaard moet worden. Wanneer dus R  v., hierin door Renan gevolgd, zegt, dat *Hoogl.* moet ontstaan zijn in Ephraim (p. 218), als minder toegankelijk voor het godsdienstig spiritualisme, minder vijandig tegen de natuur en het natuurleven dan Juda (p. 278), dat daarentegen de poëzij van het Zuiden veel dieper en uitsluitender godsdienstig [theocratisch] is, dat een genre van dichtkunst als waarvan *Hoogl.* de vertegenwoordiger is, in het Noorden te huis hoort (p. 279), dan nemen wij dit gedeeltelijk — want wij zien den onmetelijken afstand tusschen een lyrisch dichtstuk over den triomf der liefde en der wijzen werkzaamheid niet voorbij — voor de Chokma over. Als dezelfde zegt dat er een vrij magtige, schoon niet regtstreeksche, invloed van de godsdienst op de zeden en gewoonten noodig is, om wat in *Hoogl.* wordt bezongen tot onderwerp van volksliederen te doen worden (p. 279), dan wijzen wij ter verklaring op de Chokma. En wij doen dat met te meer gerustheid, daar hij zelf (p. 284) en evenzoo Renan (*Cant.* p. 129) zegt: het *Hooglied* is wel niet met dien godsdienstigen geest doortrokken, die ons uit de meeste Bijbelboeken tegenwaait, maar het kan in dit opzigt de vergelijking doorstaan b. v. met het meerendeel der spreuken. Deze getuigenissen zijn te opmerkelijker, omdat noch R  v., noch Renan er aan denken, om de oudste bestanddeelen van *Spr.* uit Ephraim af te leiden. Wij bemerken het: zoo men de Chokma voorbij ziet, blijft het onverklaard, hoe onder een volk, uit een tijd, in een land, als ons Amos en Hosea schetsen, toen de profetie zoo weinig blijvenden invloed op de zedelijke ontwikkeling kon oefenen, een gedicht als *Hoogl.* kon ontstaan, waarin eene zoo zuivere opvatting van de liefde, eene zoo zedelijke beschouwing van het huwelijk wordt gegeven (R  v. 284—288. *Essais* p. 250—255).

Dus werd hier de Wijsheid beoefend. Wij vragen: in welken geest? Wederom geeft het vervolg der geschiedenis het antwoord. Het luidt aldus: Allengs had er eene schifting van de wijzen plaats. Hetzij reeds op het laatst van Salomo's leven, hetzij na zijn dood, toen de onmiddellijke invloed zijner magtige persoonlijkheid ophield, begon zich verdeeldheid te openbaren. Zij nam toe, naarmate het getal der beoefe-

naars van de Wijsheid klom. Aan de ééne zijde stonden echt godsdienstige mannen, aan den anderen kant zij die het geloof aan een regtvaardig Godsbestuur over alles lieten varen. Dit vooral was het punt van verschil, en ieder oogenblik moest het zichtbaar zijn in hunne vermaningen. Beide uitersten — de afstand werd door tal van schakeringen aangevuld — hadden veel gemeen: allen konden op den naam van wijzen aanspraak maken, allen hadden denzelfden oorsprong en hetzelfde doel, zij konden allen zich van Salomo afleiden, en het kenmerkende der Chokma werd bij beide partijen gevonden (p. 119).

Wij maken dit hieruit op, dat in de twee oudste voortbrengselen der Chokma melding wordt gemaakt van לְיָסִים — eene benaming, door Del., zoo goed als dit in de moderne talen kan, door *vrijgeest* overgezet, met het oog op *Spr.* XXI: 24, — en wel zoo, dat het blijkt dat ook deze de Wijsheid beoefenden en wijzen waren XIV: 6. Ook is dit een woord, dat bepaald in de wijsheidslitteratuur (in *Ps.* alleen I: 1 die vrij laat is), en dus eene zaak die uitsluitend in den kring der Chokma te huis behoort. Waarschijnlijk zijn hiertoe ook vele plaatsen te brengen, waar van *de dwaasheid* en den *dwaas* sprake is.

Hier vooral betreuren wij de schaarschte onzer bronnen. Wij weten niet, wat die spotters objectief waren, alleen hoe zij beoordeeld werden. De meest authentieke berigten toch, die wij over hen hebben, zijn van de godsdienstige wijzen afkomstig. Van hen kunnen wij geen juist en onpartijdig oordeel verwachten. Veeleer moesten zij hunne tegenstanders heftig bestrijden, het onderscheid tusschen dezen en hen zelve sterk doen uitkomen, anderen waarschuwen om zich niet te laten verleiden, en de klove al wijder en dieper maken, zou de Chokma van deze soort harer beoefenaars geen onherstelbaar nadeel lijden. Wanneer zij hun dus den naam van wijzen ontzeggen, dan hebben wij er evenzoo over te denken, als wanneer de profeten, wier schriften wij nog bezitten, hunne tegenstanders, die denzelfden eernaam droegen, voor קוֹסְמִים וְגִבְיָאֵי שֶׁקֶר of iets dergelijks uitmaken. — De spotters zelven schreven niet; niemand kon ook op het denkbeeld komen om hunne uitspraken te verzamelen, of daarnaar begeerte gevoelen; hunne volgers konden

niet op den duur aan hunne voorschriften waarde hechten, maar moesten die als belemmerend wegwerpen, want er was geene reden om ze te onderhouden. Als er dus later verzamelaars opstonden, dan was dit alleen met een zedelijk-godsdienstig doel, dan namen zij alleen spreuken naar hunnen smaak in die bloemlezingen op, zoodat over het algemeen slechts het religieuse ons bewaard is gebleven. Ook zou, al hadden de spottars geschreven, al waren hunne spreuken bewaard, zulk een geschrift niet in den kanon zijn opgenomen, maar verloren zijn gegaan. Grootendeels spreken wij dus in de geschiedenis van de vrome wijzen, en wij moeten ons, willens of onwillens, ten deele althans vaak op hun standpunt plaatsen.

Dat er groot gevaar bestond om met den vorm ook het wezen der godsdienst te laten varen, dat de zelfstandigheid soms tot een overmoedig gevoel van onafhankelijkheid moest leiden (XXI: 24), dat de wereldsche geest in de Chokma bij enkelen tot het uiterste van godverzaking moest komen, dat hebben wij vroeger reeds opgemerkt (p. 70, 71, 132 v.). Vooral moest dit geschieden, zoodra de meer godsdienstigen zich op den voorgrond stelden, en dus de verschillende elementen, in den aanvang vereenigd, zich van elkander scheidten. Wij zien het, de oorzaak van het bederf der Chokma lag in hare natuur, in haar afkeer van het particularisme, hare onverschilligheid omtrent de theocratie. Vorm en wezen hingen in Israëliet naauw te zamen: of is niet de profeet, d. i. de vriend en voorvechter, de woordvoerder en vertegenwoordiger der theocratie, tevens het toonbeeld van den godsdienstigen Israëliet? Zoo ergens, dan was het voor de wijzen te vreezen, dat zij verleren wat het bijzonder eigendom en voorregt van den waren Israëliet uitmaakt, de zucht om alles tot God terug te brengen, alles van Hem af te leiden. Bij hen toch ontbrak het innig gevoel van onmiddellijke gemeenschap met God: niet in den naam van God, maar uit eigen nadenken spreekt de wijze; vandaar zoo vele uitspraken van bloot praktische, wereldsche voorzigtigheid.

Ontheocratisch moest dus wel hier en daar ongodsdienstig worden, vooral onder de hoogere standen, b. v. aan het hof (*Hos.* VII: 5 vg. *Jes.* XXVIII: 14). Aanleiding vond men

altijd; om slechts iets te noemen, het ontkennen van de regtvaardige vergelding Gods (*Hos.* VII: 2, 3 z. p. 133 v.). Het is mogelijk, dat er onder hen enkele eerlijke twijfelaars waren: zoo ergens dan was hier voor twijfel plaats (p. 70 v.); het is mogelijk, dat zij hunne gevoelens door bewijzen zochten te staven. Doch meestal zal zeker de oorzaak in oppervlakkigheid, ongodsdienstigheid en onzedelijkheid te zoeken zijn, zoodat de wijsheid slechts tot voorwendsel diende, om de pligten jegens God en mensch voor beuzelingen te verklaren (p. 70). Ook kan de aanraking met buitenlanders aanleiding zijn geweest of hebben medegewerkt.

Intusschen, hoe groot de invloed en de werking was dier spotters, blijkt vooral uit den toon, dien de vrome wijzen tegen hen aanslaan, de maatregelen die zij aanraden om hen te weren. Natuurlijk dat zij van hunnen kant zich ook tegenover de wijzen stelden, hun als bevooroordeeld dien eernaam ontzeiden, zich niet door hen de les wilden laten lezen, en hen tegenwerkten juist door lijnrecht strijdige vermaningen te geven. Men vergelijkte het overzicht p. 24 en ben.

Maar deze afgedwaalde wijzen vormden niet zoozeer eene rigting, meer beginselloosheid dan een beginsel kenmerkte hen. Zij namen slechts het negatieve, niet het positieve van de Wijsheid over. Al hernieuwde zich dus telkens dit verschijnsel, tot aan 't einde van dit tijdvak toe, zij hadden geene blijvende plaats in de poort. Zij konden niet begeeren, anderen tot hunne opvolgers te vormen; zij moesten op den duur hun werk opgeven, moesten zelfs niet wenschen, het te blijven vervullen. — Geheel anders was het met de ware wijzen. Zij plantten zich voort van geslacht tot geslacht; met te grooter ijver zetten zij hun arbeid voort; overlevering en onderrigt maakten, dat het hun nimmer aan waardige plaatsvervangers ontbrak. Ook moest onder hen door den ondervonden tegenstand en de godsdienstige zin en het bewustzijn van solidariteit meer en meer worden opgewekt. De gelijkgezinden voelden zich tot elkander getrokken; zij hadden allen één doel, één beginsel, één grondslag, dezelfde denkwijze en levensbeschouwing. Ook stonden hunne voorschriften en verordeningen niet op zich zelve, maar in het naauwste verband; het waren verschillende zijden

van dezelfde groote les: wees in waarheid wijs. En de geest, die allen doordrong, was *de wijsheid* ¹⁾.

Aldus werd uit de behoefte aan aansluiting en het gevoel van overeenstemming, die bij de vrome wijzen heerschten, dit begrip van de Wijsheid geboren, als die boven de wijzen staat, en wier organen de wijzen zijn, gelijk de profeten van den geest van Jahva (*Jes.* XLVIII: 16). Wanneer de wijzen spreken, treedt eigenlijk de Wijsheid zelve op. Het is eene in het oog loopende dwaling, als Bruch meent, dat reeds Salomo op dat denkbeeld kwam: noch in den aanvang der Chokma, noch van den persoon diens konings kunnen wij het verwachten (p. 84). Er moet zich verschil hebben geopenbaard, zouden de wijzen tot het bewustzijn van eenheid geraken; afdwaling en verbastering moet zijn aan het licht getreden, zouden zij tot het hooger beginsel opklimmen. Maar was die aanleiding eenmaal daar, dan kwamen zij ligt van den wijze tot de Wijsheid, want naar eenheid te zoeken en die onmiddellijk te zien, lag geheel in den geest des Hebreërs (*Renan Hist. et Syst.* p. 7, 9). Evenzoo is in ieder mensch adem, geest, leven (רוח), maar er is samenhang, en uit het collectief ontstaat het begrip van één geest (רוחיה), die allen en alles bezielt. De Hebreëren konden geene afgetrokken begrippen vasthouden, dus stelden zij de Wijsheid liefst onder eene persoonsverbeelding voor. Evenzoo vinden wij 1 *Kon.* XXII: 21—23 eene personificatie van רוחיה ²⁾, *Ps.* CXLVII van het bevel Gods, *Job* XXXVIII: 7 van de morgensterren, elders van bliksemen, winden, gesternten enz. En — wel een bewijs dat wij hier in den kring der godsdienstige wijzen verkeeren — die Wijsheid, die door en in hen sprak, als zij waarschuwden of vermaanden, is tevens de wijsheid Gods. Zoo is רוחיה de geest van God, die de wereld in het leven riep en nog steeds bezielen blijft.

Wij kunnen dit onderwerp thans niet verder behandelen, om-

¹⁾ Mogelijk werd toen de bijzondere vorm הַכְּמוֹת uitgevonden en hiervoor gezegd.

²⁾ Hier volgens den samenhang *de geest der profetie* vg. *Keil Comm., Matthes de pseudoproph.* p. 11 sqq.

dat wij aldus zouden overgaan tot een geschrift, waaraan wij met waarschijnlijkheid eene bepaalde plaats in de geschiedenis kunnen toewijzen, en dat wij dus afzonderlijk willen bespreken. Vooraf zullen wij een blik slaan op den toestand der Chokma in dit tijdvak, zooals de wijzen zelve ons dien schetsen in de beide Salomonische collecties, d. i. in de spreuken, van den aanvang der Chokma af tot Hizkia gedicht.

Volgens de voorstelling dan van de wijzen zelve, leeren zij (XIII: 14 enz.), verbreiden hun inzicht en verstand (X: 13; XV: 7), worden geraadpleegd door wie wil, en voeren tot ieder het woord (XII: 18; XV: 2, 7; XVI: 21, 23; XXV: 12), om hunne uitsluitend praktische wijsheid mede te deelen (XIV: 8; XXII: 3 enz.), maar niet zóó dat zij hunne lessen opdringen en met hunne vermaningen te koop loopen (XII: 23; XIV: 33; vg. XIII: 10); zij weten in de poort gelijk in het dagelijksch leven te zwijgen waar 't past (XVII: 27 v.). Ook is er van verscheidene raadgevers, dus van meerdere wijzen, bij elkaar gezeten, sprake (XV: 22 vg. Ps. CXI: 1), en zij hebben altijd eene plaats, voor hen bestemd (b. v. XV: 31 enz.), nam. in de poort. Voorschriften (X: 8), raad en tucht (XIX: 20) komen dáár van hunne lippen, en worden aangenomen en gevolgd door allen, die verstand en een goeden aanleg bezitten; wie dat doet, mag hopen ook wijs te worden, en eenmaal onder de wijzen plaats te nemen (X: 8; XII: 1; XIII: 20; XV: 31; XIX: 20), eene eervolle plaats, want de Wijsheid staat in hoog aanzien: zelfs dwazen nemen opgevangen spreuken op de lippen, maar maken er zich zelve belagchelijk door (XXVI: 7, 9), en de aanzienlijken willen ook wijzen heeten (XXVIII: 11). Groot toch is de invloed van den wijze (XI: 30; XII: 8), en zij hebben vreugde van hun werk, want een woord op zijn pas is iets schoons (XV: 23; vg. XXV: 11); kostelijk is de Wijsheid geacht (XVI: 16, 22); waar vele wijzen zijn, is het een zegen en een behoud voor het volk (XI: 14; vg. XII: 18; XV: 22); gelukkig is wie naar hen hoort (X: 17; XIII: 14; XIX: 8 vg. XV: 32; XIX: 16, 27), maar rampzalig wie de tucht verwerpt (XIII: 18). Ook neemt de wijze zelf gedurig toe in wijsheid (XVIII: 15).

Zij ondervinden intusschen ook tegenstand, en wel van dwaze

trotschaards (פְּסִילִים), die waarschuwing en tucht haten (XII: 1; XV: 10), naar raad niet luisteren (XII: 15), maar dien in den wind slaan (XV: 32), overvloedig zothed doen hooren (XV: 2), en onverbeterlijk zijn (XVII: 10; XXVI: 11); ook van zondaars (רְשָׁעִים) enz. Daarom bestrijden de wijzen hen, evenals de zotten (אֱוִילִים), en de onverstandigen (פְּתוּאִים), die om hunne uitspraken zich niet bekommeren. Maar vooral wordt strijd gevoerd met de לְצִים, die niet slechts onverschillig zijn omtrent de theocratie, maar op God noch godsdienst acht slaan, hetzij de Wijsheid hun slechts tot voorwendsel dient om alles, wat hen belemmert, weg te cijferen, hetzij werkelijk hare beoefening, bij hun slechten aanleg, hen op het dwaalspoor leidde. Zij bespotten godsdienst en zedelijkheid, en verzetten zich tegen de wijzen, zij dragen daar zelfs roem op (XXI: 24), en trachten die schadelijke gevoelens aan anderen mede te deelen (XIX: 25; XXI: 11 vg. Ps. I: 1 מוֹשֵׁב לְצִים): wel zoeken zij naar Wijsheid, geven voor haar te beoefenen en hoog te schatten, maar het is te vergeefs, de ware wijsheid kunnen zij niet vinden, omdat een godsdienstige aard, de grondslag, ontbreekt (XIV: 6). Met geweld moet men hen bedwingen, èn om het voorbeeld, want geen spotter wil dat men hem waarschuwe, tot wijzen gaat hij niet (XV: 12; vg. XIII: 1), dus sla men hem met de roede opdat de onverstandigen tot beter inzicht komen (XIX: 25; XXI: 11); èn omdat zij een heilloozen invloed oefenen: drijf dus den spotter uit en de tweedragt verdwijnt (XXII: 10).

Voorals in de eerste bloemlezing zijn zeer vele echt godsdienstige spreuken, minder in de tweede; in beide wordt veel ware zedelijkheid gevonden b. v. XXV: 21. Zie ook XX: 9. Doch daarnaast vindt men ook uitspraken van enkel wereldschen zin en bloot praktische (onzedelijke) voorzigtigheid, b. v. XXI: 14; XXVII: 13; XXVIII: 21 enz. — Het karakter der Chokma treedt overal helder aan het licht. Van de wet en hare instellingen, van de priesters enz. wordt nergens met een woord gerept; nooit wordt tot offeren aangespoord. En toch, hoe dikwijls hadden zij daartoe kunnen opwekken, dewijl zij ieder gebied des levens doorloopen en ook 's menschen betrekking tot God behandelen. Ja, waar zij die aansporing hadden moeten ge-

ven, indien zij er waarde aan hadden gehecht, wordt het nagelaten, b. v. XVI: 6. Driemaal wordt van het offer, als van eene bestaande instelling gesproken, maar op welken toon! Niet, dat de vromen offeren, als hunne godsdienstoefening schijnen de wijzen slechts het gebed te kennen, neen, maar slechts van het offer der boozen weten zij, en daarvan spreken zij als van een gruwel XV: 8, — eene spreuk zoo weinig speciaal-Israëlitisch, dat zij ook bij de Arabieren (Freitag *Ar. Prov.* III p. 166 N^o. 1010) voorkomt (vg. er mede XV: 29; XXVIII: 9). Hetzelfde lezen wij XXI: 27, zoo dit niet nog iets verder gaat. Offeren beteekent niets: Jahva ziet alleen op een zedelijk leven; regt en gerechtigheid is volgens den vromen wijze het eenige en het ware offer XXI: 3 — eene spreuk, meer dan eens door de profeten overgenomen, maar zóó dat in hunnen geest de positieve zijde, niet, als bij de wijzen, de negatieve, op den voorgrond treedt: wanneer twee hetzelfde zeggen, is het niet hetzelfde. Men bedenke: alleen hier en alleen zóó wordt op de theocratische instellingen acht geslagen. In waarheid is ieder dezer spreuken algemeen Semitisch.

Uit het gezegde XVI: 10 *waarzegging* (d. i. profetie, z. o. a. Matthes *de pseudoproph.* p. 35 not. 2) *is op de lippen des konings*, — een woord waarmee de profeten het zeker niet eens waren — blijkt welk standpunt tegenover dezen in het algemeen wordt ingenomen. Toch moesten de godsdienstigen onder de wijzen wel in menig opzigt sympathie voor hen gevoelen, en daaraan danken wij XXIX: 18, de eenige plaats in de wijsheidslitteratuur èn van deze periode — ofschoon ook in Ephraïm de profeten eene groote politieke magt waren — èn in de geheele geschiedenis, waar over hen gesproken wordt, en wel, dit kon bij den vrome niet anders, in gunstigen zin. Zij is kenmerkend. Zij luidt aldus: *waar geene openbaring is, wordt een volk teugelloos, maar gelukkig is hij, die het onderrigt der wijzen betracht* ¹⁾. Men gevoelt de climax. Der profeten werk-

¹⁾ תורה beteekent nooit en nergens in de wijsheidslitteratuur: *de Mozaische wet*. Ook kan het hier niet, zoo los daarheen geworpen, en in den mond der wijzen, de onderrigting der profeten beteekenen, ook daarom niet dat hun woord als תורה gekenteekend wordt. Natuurlijk dachten de wijze en zijne hoorders bij het uitspreken enkel aan zijne eigene spreuken en die zijner medestanders.

zaamheid is onmisbaar voor het volk, in zijn geheel genomen, dat anders als zoodanig zonder leiding wezen zou, en wel onmisbaar door hare negatieve kracht d. i. om het volk in toom te houden, voor uitspattingen te bewaren: in dien zin wordt de profetie erkend als eene noodzakelijke geestelijke magt; maar dat zij positief en op de individuën zou werken, dat wordt niet gezegd. Het bewaren van de onderrigting der wijzen daarentegen is iets hoogers, kan eerst gelukkig maken; zij werken positief, hun arbeid verspreidt zegen, maar alleen onder de individuën. Dit alles ligt aan deze uitspraak ten grondslag.

Ten slotte merken wij op (vg. *Hit. Spr.* S. 92), dat overal, men sla deze spreuken op waar men wil, de ongeschokte overtuiging wordt gevonden van de regtvaardige vergelding van goed en kwaad door Jahva; nergens althans is de minste twijfel daaraan te bespeuren; zij is de grond waarop de wijzen bouwen, het motief waarmede zij werken; men denkt niet aan de mogelijkheid, dat het anders zijn kon. Wordt zij door enkele boozen ontkend, men slaat daarop in 't minst geen acht. Zie XVI: 4; verder X: 2, 6, 9, 16, 17, 24 vv.; XI: 3, 5 vv.; XII: 2 v., 7, 21; XIII: 9; XIV: 11; XVI: 20; XXVIII: 18; XXIX: 23 enz. enz. ¹⁾. Daarmede staat het gevoelen over de verhouding van wijsheid (als deugd) en godsdienst, dat hier heerschend is, in verband, XV: 33; XXVIII: 5; ook XIV: 6; (XIII: 14; vg. XIV: 27). Omdat wij dit intusschen bij *Spr.* I: 7—IX moeten bespreken, verwijzen wij daarheen, want het is dáár geheel hetzelfde, en het wordt er scherper uitgedrukt en breeder uitgewerkt*, dan hier in de losse spreuken kon geschieden, zoodat enkele plaatsen alhier van daar licht ontvangen.

¹⁾ Ber. dwaalt zeker geheel en al, wanneer hij meent (S. XXIX) dat „de vele pll., die over den korten duur van onregtvaardig verworven schatten en over den spoedigen ondergang van rijke boosdoeners spreken, dienen om te waarschuwen tegen afgunst bij het schijnbaar geluk der boozen.” Hoe kan er van die afgunst sprake zijn, waar men geen oogenblik twijfel voedt?

Joas ben Joahaz vond bij zijne troonsbestijging zijn volk zuchtende onder den druk der overheersching van Ephraïms natuurlijken en erfelijken vijand, Syrie, terwijl Juda van de zwakheid van het broederrijk had gebruik gemaakt, om te zijnen koste zich in het Noorden uit te breiden. Met hem brak een betere dag aan. Tot driemaal toe versloeg hij Benhadad, en heroverde het gebied aan deze zijde des Jordaans. Ook bragt hij de steden, door Joas ben Ahazia overweldigd, weder aan zijn rijk, overwon Amazia en nam hem gevangen, voerde zijne schatten mede, ontmantelde Jeruzalem, kreeg Gibeon en Rama in bezit, en verzekerde zich van Juda's onderdanigheid door het nemen van gijzelaars. Ja, men meent ¹⁾, dat hij vier jaren en zijn zoon zeven-en-twintig jaren lang geheel Israëel vereenigde onder zijn scepter. Zeker is het dat Jerobeam II, de hooggeroemde verlosser van Ephraïm, de behaalde voordeelen voortzette, het overjordaansche land weder ontnam aan de Syriërs, Moab gevoelig tuchtigde, zijn gebied in het Noorden zoover uitbreidde, dat Damascus en Hamath hem schatplichtig waren, kortom door zijne dapperheid en geestkracht aan het rijk bijna die uitbreiding wedergaf, welke het onder David en Salomo had gehad.

De vroegere luister was hersteld en een nieuw leven ontwaakte. Men genoot rust en vrede, de handel tierde, voorspoed en welvaart heerschten als nooit te voren. De weelde steeg ten top, gelijk onder Salomo zelfs niet was gezien (*Am.* III: 15; VI: 4—6). De beschaving verspreidde zich, de letterkunde bloeide. Men zie p. 96, 102, 104 en behalve de daar aangehaalde schrijvers nog Ew. *V. I.* III S. 271—280. Duncker, S. 416 ff., 423.

In zulk een tijdperk van frischheid en levenslust moest ook de Wijsheid met ijver en vrucht worden beoefend. Rustig en vrij van zorgen zetten de wijzen zich neder in de poort, zeker een talrijk gehoor te vinden. Ook hadden zij genoeg te doen,

¹⁾ O. Wolff *Stud. u. Krit.* 1858. S. 625—638 vg. Kuenen, *Het ontstaan enz.* p. 254. Oort *De peric. Num. XXII: 2—XXIV.* p. 83 sq.

vele verkeerdheden te bestrijden, want met de weelde nam iedere soort van onzedelijkheid hand over hand toe (*Am.* II: 6—8; III: 10; IV: 1; V: 7; VI: 4—7; VIII: 5 v.).

Ja, om die te betengelen, daartoe waren zij onmisbaar. Zagen wij vroeger reeds, dat de leiding en zedelijke vorming des volks, vooral in Ephraïm, niet van de wet, de priesters, de profeten gewacht kon worden, maar de taak der wijzen was, thans merken wij op, dat zij werkelijk daartoe in staat waren.

Naar de wijzen luistert het volk gaarne; hunne woorden maken indruk, zijn aardig, vernuftig, en tegelijk alledaagsch en begrijpelijk, geene verheven en diepe orakeltaal¹⁾. In het middenpunt van het gezellig verkeer is hunne plaats, en men vloeit daar te zamen om hen te hooren; hunne raadgevingen, aan ieder die maar wil medegedeeld, worden gemakkelijk onthouden en dikwijls oververteld. Zij worden begrepen; hunne voorstelling van godsdienst en zedelijkheid gaat de bevatting der menigte niet te boven; zij kiezen voorbeelden aan ieder bekend, zij spreken uit de gewone ervaring, zij behandelen het dagelijksch leven met al zijne betrekkingen en al zijne wisselingen, waarbij ieder belang heeft. Ook beroemen zij zich niet op goddelijke ingeving; door het gezond verstand komen zij tot de praktijk; zij wekken niet tot trouwe waarneming van lastige en vervelende plegtigheden op, zij eischen geene te strenge en harde deugd, geene zware zelfverloochening. Hunne drangredenen en bewijzen gelden onbepaald en algemeen, want deze zijn niet aan eene profetie van de duistere toekomst ontleend, niet ingegeven door een hoog bewustzijn van Israëls godsdienstige roeping, dat aan alle verkeer met het buitenland vijandig is, neen, zij raden aan, wat een rustig en gelukkig leven kan schenken, wat dus de ondervinding leert, dat ieder doen moet, die zijn eigen belang goed inziet. In moeilijke omstandigheden raadpleegt men hen met vol vertrouwen, want om hunne jaren of hun stand of hun doorzicht en vernuft staan zij in aanzien. En volgt men hen, zij zoeken hunne stad- en

¹⁾ De S. van *Syr.* I: 7—IX gebruikte met opzet, bij het bespreken van het overspel, uitdrukkingen uit volksliederen.

volksgenooten op te voeden, te ontwikkelen, deugdzaam en vroom te maken. Zoo brengen zij het hunne er aan toe, om Israëls godsdienst voor ondergang te bewaren. Zoo bereiden zij de zinnelijke en onontwikkelde menigte, om grooter invloed van eeredienst en profetie te ondervinden, om eenmaal in de wet een voor allen geldigen, door allen erkenden regel van geloof en wandel te ontvangen. Wèl ligt de reden van bestaan, de voorwaarde van den bloei der Chokma in hare natuur.

Aldus verklaren wij ook thans haren opgang. Hooren wij den S. van *Spr.* I: 7—IX, een echt vromen wijze, spreken over zijn tijd en de Chokma.

— Had nooit de plaats der wijzen geheel ledig gestaan, nu vooral waren die bijeenkomsten in de poort zeer gezocht, nu vooral trad de Wijsheid op met kracht en klem, waar leven en verkeer en drukte heerschten (*Spr.* I: 20 vv.; VIII: 1 vv.; IX: 1 vv.); dáár deelt zij door den mond harer godvruchtige dienaren hare lessen en voorschriften mede; zij vermaant en waarschuwt allen; ieder zonder onderscheid roept zij tot zich, en noodigt hem dringend uit om hare eischen op te volgen en naar haar bezit te streven; zij zoekt hem op te leiden tot een vroom en deugdzaam leven, om de gunst van Jahva en van de menschen zich te verwerven (I: 7; II: 5; III: 5, 7, 9, 11; VIII: 13, 35). De Wijsheid is zich haar wezen en hare magt ten volle bewust geworden; zij kent den invloed, dien zij oefent op de gemoederen des volks. De godsdienstige wijzen durven voor elkander instaan, zij zijn eensgezind en naauw verbonden. De Wijsheid, wier organen zij zijn, de leidsvrouw des levens, zij schrijft ook aan koningen en vorsten de wet (VIII: 15, vg. *Ps.* II: 10). Wijs te zijn sluit deugd en braafheid in, godsdienstig en zedelijk denken en handelen tevens (III: 22 vv. enz.). De Wijsheid is het hoogste, het ware goed voor den mensch. Neemt zij niet van God haren oorsprong, omvat zij niet alle Zijne eigenschappen en geheel Zijne werkzaamheid, is zij niet Zijn beginsel bij wereldschepping en wereldbestuur (III: 19 v.; VIII: 12 vv. vg. *Ps.* CIV: 24; CXXXVI: 5; CXLVII: 5)? Onder de menschen opgetreden (VIII: 31), leert zij hen voorzigtigheid en bedachtzaamheid, en brengt hunne pligten jegens medeburgers, ouders,

zich zelve en God hun onder 't oog. Bovenal betoont zij zich onmisbaar tot opvoeding van anderen, waar zij hare stem verheft tegen de verkeerdheden van den brooddronken tijd, de zonden van het weelderig volk: met aandrang waarschuwen de wijzen tegen de geweldenarij, waaraan hebzuchtige en overmoedige dwazen zich schuldig maken, die de onnadenkenden verleiden om deel te nemen aan roof en buit (I: 10 vv.; II: 12—15; III: 31 vv.; IV: 14 vv.); krachtiger nog tegen het overspel, welk kwaad als eene pest alle standen der maatschappij had besmet (II: 16 enz.); al de redenen, die tegen deze zonde maar bijgebracht kunnen worden, al de ellende welke zij medevoert, wij vinden ze hier; wie weêrspannig de lessen der wijzen veracht, naar de stem zijner leeraars niet luistert, de tucht verwerpt en blindelings zich stort in het verderf, hij zal te laat zich beklagen met zelfbeschuldiging en berouw (V: 12 v.).

Maar, was de geest des tijds, het zelfbehagen en zelfvertrouwen, der Chokma gunstig, tegelijk moesten ook hare ongodsdienstige beoefenaars zich toejuicing en aanhang verwerven. Hadden de vrome wijzen reeds vroeger tegenstand ondervonden, deze was toegenomen met het aanzien dat de Wijsheid genoot. Onverstand veronachtzaamde haar (I: 22), zotheid verachtte haar (I: 7), trotsche overmoed (IV: 14 enz. **דַּוְוָה**) haatte haar (I: 22). Vooral met de *spotters* werd er een hevige strijd gevoerd: Met hoogmoedig zelfbehagen (I: 22), onbeschaamd in godverzaking (III: 34), voor verbetering onvatbaar (IX: 7, 8), traden zij tegenover de ware wijzen op (IX: 13—18), om onnadenkenden te verleiden (IX: 16). Op dezelfde plaatsen als de ware Wijsheid was haar tegenbeeld gezeteld (IX: 14), riep even als zij allen tot zich (IX: 15), sloeg denzelfden toon aan (IX: 16 vg. 4), zocht, als zij, hare (onzedelijke) voorschriften ingang te doen vinden door voorstelling van (ongeeoorloofd) voordeel en genot (IX: 17 vg. 5), en maakte talrijke slagtoffers (IX: 18)¹⁾.

¹⁾ Ew. *Jahrbb.* I S. 100. „Als weiser wollte nun leicht jeder gelten: aber wie viele können es auf verkehrte weise wollen!“ enz. De aard en kracht van den tegenstand blijkt vooral daaruit, dat de *dwaasheid* hier evenzoo in persoonsverbeelding wordt voorgesteld als de *Wijsheid* kort te voren. — Velen

Nog nooit was de *dwaasheid* zoo opentlijk en krachtig opgetreden. Het was dus wel zaak voor den wijze, zijn jeugdigen hoorder te vermanen, geen hoogen dunk van zich zelven en zijn verstand te hebben, want uit die bron vloeide dat kwaad voort (III: 5, 7). Maar de wijzen verloren in 't minst den moed niet. Waarom zouden zij? Zij stonden in eere, werden hoog geacht en oefenden grooten invloed: uit de voorstelling, dat de Wijsheid op iedere gunstige plaats luide spreekt tot de menschen, blijkt dat zij eene der voornaamste magten was voor het volk (Ew. *Jahrbb.* I S. 98). Nog meer komt dit uit bij de afleiding der Wijsheid uit God en de vereenzelving van goddelijke en menschelijke wijsheid (Ew. a. a. O.). De wijzen weten, dat zij de waarheid hebben, den regten weg bewandelen; dat de wijsheid kostelijker is dan eenig ding, boven schatten en edelgesteenten te waarderen (IV: 7; III: 13 v.; II: 4 enz.); dat zij haar aan anderen met goeden uitslag aanbevelen, haar aan velen mededeelen, zoodat zij in dit opzigt vergeleken kan worden met koopwaar, die van de eene hand in de andere overgaat (III: 14 סוּרָה), en het in al hare volgers blijkt dat zij rijke vruchten afwerpt (תְּבוּאָה t. d. pl.).

Het verwondert ons niet, als de Chokma zóó bloeide, dat zij thans begon eene litteratuur te hebben. Een wijze schreef *Spr.* I: 7—IX, een schoon boek, uit vermanende toespraken bestaande. Dit was iets nieuws, want dat boek werd nooit in de poort voorgedragen; dáár moest men bij de losse spreuken blijven. En die jongere vorm, waarin de Wijsheid thans leerend en vermanend optrad, nevens den ouderen, en plaats en wijze om zulks te doen, nl. op schrift, waren geheel onge- woon — weder een dubbel bewijs van de hoogte waarop de Chokma stond.

Natuurlijk kan men het dit boek aanzien, dat deze ma- nier van doen nog geheel vreemd was. Aan de ééne zijde

(Ew., Meier vg. Umb. *Spr.* S. LII) wilden in de overspelige (b. v. VII) de dwaasheid vinden, Ber. in de dwaasheid IX: 13—18 de overspelige. Maar de overspeelster moet overspeelster blijven en de dwaasheid dwaasheid, d. i. het beginsel, de werkzaamheid, het collectivum der dwazen; z. ben. over de wijsheid. Alleen dit is waar dat de verleiding der zinnelijkheid evenals de ongodsdienstigheid door ons boek op de dwaasheid wordt geschoven.

bemerkt men aan de levendigheid en de aandoening, die de S. toont, dat men eigenlijk alleen gewoon was te spreken; aan de andere zijde worden van het begin tot het einde een wijze, die vermaant, en een of meer toehoorders, die bij hem staan, ondersteld, en is het alsof wij ons in de poort bevinden. Zoo verklaren wij het aanspreken met בְּנִי, en waar het het gevoel den S. overmeestert, met בְּנִים (IV: 1 vg. 2; V: 7; VII: 24; VIII: 32, vg. Ps. XXXIV: 12). Ook heeft hij niet voortdurend denzelfde, noch iemand van een bepaalden leeftijd of stand voor oogen, maar nu eens één, dan meerderen, nu eens een gehuwde, dan wie aan zijn kinderpligt herinnerd moet worden, of wie in de verzoeking is om van geweld en roof losbandig te leven. Het boek is tegen de verleiding geschreven, en tot titel zouden wij kunnen kiezen (XV: 33^a; XIII: 14^b)

יְרֵאת יְהוָה מוֹכֵר חֲכָמָה לְסוֹר מִמוֹקְשֵׁי מוֹת:

Wij zeiden reeds, het denkbeeld, dat hier alles bezielt, is dat van de Wijsheid. Men zie p. 141. Oorspronkelijk is zij niets anders, dan wat den חָכָם als zoodanig kenmerkt, zijn doorzicht en zijne toegepaste levenskennis. Maar niet slechts is zij hem een verworven bezit, ook een goed dat hij steeds meer en meer zoekt deelachtig te worden (IX: 8, 9). Zij staat dus boven hem. En daar hij in iedere betrekking, bij elke handeling met haar te rade moet gaan en haar betrachten, zoo omvat zij alles wat goed is in en voor den mensch, elke deugd, iedere pligt (VIII: 4—11, 12—21). Haar zoeken de wijzen mede te deelen, zij is hun allen gemeen, èn het beginsel, èn het doel hunner werkzaamheid:

*De Wijsheid roept daar buiten,
Verheft op de pleinen hare stem,
Aan het begin der drukste straten roept zij,
Spreekt aan den ingang der poorten, in de stad.*

I: 20 v. vg. VIII: 1—3; IX: 3.

De wijsheid komt, als alles wat de mensch heeft, van God (vg. p. 112 N^o. 3), die haar aan Zijne opregte dienaren verleent, als de uitstekendste gave (II: 6, 7). Moet, wie haar zoo hoog stelt, zich God niet boven alles denken als wijs, als meer dan eenig sterveling wijs? Ja, alle Zijne werken

toon en het, zijn eene openbaring van Gods wijsheid (III: 19, 20):

*Jahva heeft met wijsheid de aarde gegrond,
De hemelen bereid met verstand;
Door Zijne kennis hebben zich de wateren gescheiden,
En druppelen de wolken den daauw.*

Van eeuwigheid af was Jahva dus in haar bezit en eerde haar als het beginsel van Zijn doen; en toen Hij de wereld schiep, toen schiep Hij haar door Zijne wijsheid, waarin Hij zelf een welbehagen had (VIII; 22—31):

*Toen was ik bij Hem als kunstenaress,
Toen was ik Zijne verlustiging dag aan dag,
Spelende voor Zijn aangezicht te aller tijd,*
(z. p. 26 v., 28); en aan stervelingen werd zij medegedeeld (VIII: 31, 35):

*Spelende op Zijn aardrijk,
En mijne verlustiging zijn de kinderen der menschen. —
Wie mij gevonden heeft, heeft het leven gevonden,
En zich welgevallen verworven van Jahva.*

Wij merken hierbij op, vooreerst, dat men aan de persoonsverbeelding niets hechten moet, immers wordt hierbij niet uitsluitend *הַחָכְמָה*, maar *תְּבוּנָה, בִּינָה* enz. willekeurig gebruikt (VII: 4; III: 19 v.; II: 2 v.); niet alleen wordt de wijsheid, ook de dwaasheid als persoon voorgesteld (IX: 13—18). Verder, dat de goddelijke en menschenlijke wijsheid in één adem worden genoemd, zonder dat er de minste overgang is; ja, zij worden geheel en al vereenzelvigd: het is in ieder opzigt dezelfde wijsheid, die in de poorten door hare beoefenaars hare spreuken laat hooren, tot deugd en godsvrucht opwekt, koningen en vorsten doet regeren, — en die bij Jahva van eeuwigheid was, het beginsel en de kunstenaress der schepping. Dit blijkt uit VIII, zie 1—4, 21 v., ook 15 v. vg. met 27—30, en uitdrukkelijk wordt het 31^b gezegd; ook volgt het uit III: 19 v. vg. met 21 vv.; zie verder I: 21 vv.; IX: 1 vv. Het is ook af te leiden uit den goddelijken oorsprong van de menschenlijke wijsheid II: 6. Het moest wel zoo wezen, want de grondslag, waarop deze laatste steunt, (het motief waarmede de wijzen vermanen) is juist de goddelijke wijsheid (de regtvaar-

dige vergelding van goed en kwaad door God). De toegepaste kennis van deze is dus tevens de toegepaste kennis van gene. Iedere onderscheiding is volstrekt te verwerpen, daar onze S. er niet aan dacht.

Het geloof aan de vergelding is bij hem ongeschokt. Van het begin tot het einde steunen daarop alle vermaningen in het boek; zelfs waar het er eigenlijk niet meer bij behoorde, moet toch de herinnering aan die vergelding de toespraken besluiten (b. v. V: 21—23). De overtuiging van een regtvaardig Godsbestuur is bij den S. noch bij de lezers, die hij onderstelt, een oogenblik aan 't wankelen gebragt door het zien van den voorspoed der goddeloozen of den jammer der regtvaardigen. Zie b. v. I: 32; II: 21 v.; III: 3 v., 10, 33; IX: 11 v., 18. Geen de minste twijfel wordt ergens gevonden noch ook bij anderen ondersteld. Alleen III: 31 v. zou voor het tegendeel kunnen worden aangehaald (Ew.); hier heet het:

Benijd niet den man des gewelds,

En verkies zijne levenswijze niet,

Want een gruwel voor Jahva is de verdraaide,

Maar met de braven is Zijne vriendschap.

en dan vs. 33—35 de gewone leer. Deze ééne plaats tegenover het geheel kan niets bewijzen; zij staat op zich zelve, gaat niet in op de zaak, maar behandelt haar ter loops; vooral bedenke men, dat de kleinste helft van dit boek juist bestemd is, te wapenen tegen de verzoeking om met den אִישׁ הַקָּמַץ mede te doen. Dus moet 31^b verklaren 31^a, en het vs. opgevat worden in den zin van I: 10, 15; II: 12; IV: 14 v. Vg. ook Hit. „Weil nicht wählerisch in Hinsicht der Mittel und schon als Angreifer ist der Gewaltthätige im Vortheil.“ Teregt: tegen naijver op dit voordeel, tegen den lust om hem na te volgen wordt gewaarschuid, niet tegen het morren over den onverdienden voorspoed des geweldenaars; vg. I: 18 v.; II: 12—15, 22; III: 32—35; IV: 19. — 't Is waar, in enkele gevallen scheen de oude vergeldingstheorie niet op te gaan. Maar, „dat deze of gene ongelukkig was, kon de harmonie niet storen“, de frissche, onbezorgde levensbeschouwing niet schokken: „dat lijden behoorde tot de tucht, die ieder tot beteugeling der zonde kon dienen“, en door grooter voorspoed achtervolgd

wordt, „in elk geval tot zegen strekt”, want het is eene ligte straf, waardoor de schuld gedelgd wordt, en die algeheele verbetering door de zonde met de daarop volgende algeheele vernietiging des boozen voorkomt bij hem dien God bemint. „Zonder eenig spoor van dien strijd, waarin later geheel het zieleven gewikkeld is, draagt *Spr.* III: 11 v. de stelling voor: *veracht, mijn zoon, de tucht van Jahva niet, en laat u Zijne kastijding niet verdrieten; want wien Jahva lief heeft, dien kastijdt Hij, en als een vader den zoon in wien hij een welgevalen heeft* ¹⁾. In deze vreedzame rust, die over het leven der wijzen een hefelijk waas werpt, spiegelt zich het geluk dier eeuwen af; enkele onregelmatigheden worden gemakkelijk opgelost.” (Oehler, *Grundzüge* S. 16).

Van alles wat op den vorm, het wezen, de geschiedenis, de toekomst der theocratie betrekking heeft, niet een enkel woord, niet het minste spoor. Alleen wordt VII: 14 gesproken van het dankoffer der overspeelster, die, om een voorwendsel te hebben voor het bereiden van haren overdadigen maaltijd, zegt, dat zij eene gelofte te vervullen had. Hier wordt dus het offer als bestaande ondersteld, maar zeker niet aanbevolen ²⁾. Van de scheppingsgeschiedenis in *Gen.* is de S. volkomen onafhankelijk (z. *Ew. Jahrb.* III S. 110—113).

¹⁾ De LXX heeft voor $\muυστιγοῦ δὲ$ (vg. *Heb.* XII: 5 v.). Gewoonlijk is dit de vertaling van $\text{מִשְׁתַּחֲוִי$, hier, naar het schijnt, van מִשְׁחָה . De zin blijft geheel dezelfde; ook blijft in בְּיָדָיו het denkbeeld van Gods vaderlijke liefde, juist in de kastijding zichtbaar. Voor de Masor. lezing is mogelijk de samenhang $\text{מִשְׁחָה בְּיָדָיו יְרַצֶּה}$, maar juist zij kon oorzaak zijn van de punctuatie מִשְׁחָה ; voor die der LXX pleit het parallelisme, en bovenal de vergelijking met *Job* V: 17, 18, ($\text{מִשְׁחָה, ἀλγεῖν ποιεῖ}$), dat zonder eenigen twijfel uit *Spr.* III: 11, 12 is overgenomen.

²⁾ Vele uitleggers vinden III: 9 eene aansporing tot het geven van eerstelingen. Het zou ons zeer bevreedden. Doch men zou in elk geval in het oog moeten houden, dat de uitdrukkingen zeer algemeen zijn, en even zoo algemeen op te vatten; dat slechts tot het eeren van Jahva wordt aangespoerd, en het offeren meer eene gevolgtrekking is. In het afgetrokkene kunnen wij de mogelijkheid niet ontkennen, dat de eene of andere wijze — zoo iemand, dan deze S. — iets minder onverschillig omtrent de eeredienst was, of liever, haar goedkeurde voor het volk, omdat zij nu eenmaal de aangenomen vorm was om Jahva te eeren. Onmogelijk is het dus op zich zelf niet, dat één (echt gods-

Na al het bovenstaande, b. v. de vereenzelving van goddelijke en menschelijke wijsheid enz., behoeven wij niet te zeggen dat de S. innig vroom is. Hierin wordt hij door niemand in geheel de wijsheidslitteratuur overtroffen. Bij hem zijn dus al zeer weinige sporen van bleot praktische voorzigtigheid (zie intusschen VIII: 12; VI: 1—15).

Als dat zoo is, dan vragen wij — dit is het gewichtigste punt, als kenmerk van deze geheele periode, — welke volgens hem de verhouding is van de wijsheid, het hoogste voor den mensch als eigenschap, als pligt en als zegen, tot de godsdienst, welke telkens wordt aanprezen? Van elkander afge-

dienstig) wijze, ofschoon voor zich zelf niet hechtende aan al die dingen, toch het offeren voor de menigte wel goed vond, omdat deze zoo iets noodig had. Zou dus deze ééne, geheel op zich zelve staande plaats geen bezwaar geven, de juiste verklaring doet zien, dat er geene moeilijkheid bestaat. Wij kunnen ons toch onmogelijk vereenigen, 't zij met C. B. Mich. en Ber. die ׀ֿ partitief (mit einem Theil, herausnemend aus; vg. Deut. XXVI: 2) opvatten — maar wij gelooven niet, dat ׀ֿ die kracht kan hebben bij andere ww. dan לָקַח, יָתַן enz. d. i. dan dezulke, wier object het door ׀ֿ geregeerde nomen is; Mal. III: 10—12 bewijst niets voor onze plaats; — 't zij met Ros., Umb., Hit.: *Eer Jahva met uw vermogen en met het beste van uw gansche inkomen* (vg. voor ׀ֿ Ps. XXVIII: 7. 2 Kon. VI: 27) — maar sluit dit niet te veel in? Wat ons toeschijnt alles af te doen, is het standvastig gebruik van נִבְרָ: het middel, waardoor men eer bewijst, wordt door ׀ֿ uitgedrukt, Jes. XXIX: 13. Dan. XI: 38 (Jes. XLIII: 23 zonder praepositie door anacoluthie; LVIII: 13 staat er ׀ֿ met een inf. bij, en daar bet. het: *door niet, door verwijdering van, vonweg, so dass nicht!*). Verder: acht malen komt נִבְרָ met ׀ֿ voor, en op ieder dier acht pl. is het ׀ֿ comparationis, *meer eeren dan*. Dus kon de Hébreër ׀ֿ נִבְרָ niet anders opvatten, dan zooals Ew. vertaalt: *Eer Jahva meer dan uw vermogen*. Dit wordt ook door den samenhang geëischt: vs. 1, 3, 5, 7, 9, 11 loopen klaarblijkelijk parallel, en evenzoo vs. 2, 4, 6, 8, 10, 12. Welnu 1^o. in vs. 1, 3, 5, 7, 11 wordt aangedrongen op eene goede *gezindheid*, gemoedsgesteldheid, dus ook vs. 9; niet op eene bepaalde *handeling*, dus ook niet vs. 9. Anders zou dit vers daar al zeer vreemd staan. 2^o. in vs. 1, 3, 5, 7, 11 vinden wij een *verbod* dat was in den geest des S.; dus moet ook vs. 9 een *verbod*, en niet een gebod, in zijne bedoeling gelegen hebben, en ׀ֿ eene negatieve kracht bezitten. Zou de S. in vs. 9 alleen een anderen trant gekozen hebben dan in al het voorgaande en volgende? Dat kon hij niet, want zijne gedachten hadden eenmaal een bepaalden gang genomen, en hij blijft tot vs. 12 in die sleur. Men mag ook niet meenen, dat alleen op eene bepaalde *daad* (offeren), niet op eene vereering des harten, de belooning in vs. 10 kon worden toegezegd!

scheiden kunnen zij niet wezen. Zijn zij in den grond der zaak één en 't zelfde, althans naar willekeur verwisseld? of staat de ééne boven de andere? m. a. w., is de vrome als zoodanig ¹⁾ wijs en de wijze als zoodanig vroom? of moet de wijze nog verder zich ontwikkelen, zal hij godsdienstig mogen heeten? of juist het omgekeerde?

Dit laatste. Op de vraag: wie staat het hoogst? hooren wij het antwoord: de wijze. Men zie I: 7 ²⁾ en IX: 10, de twee plaatsen waarop de S. zelf den meesten nadruk legt van alle, want zij geven het hoofddenkbeeld aan, waarvan hij uitgaat bij de beschouwing, waardering, aanprijzing en vooral mededeeling der wijsheid; daarom vormt I: 7 het opschrift, en is IX: 10, dat daar absoluut (zonder כִּי) staat als zijn vaste grondregel, de verklaring van IX: 7, 8, 9. Wij lezen:

De vreeze van Jahva is het eerste van de kennis,

Het zijn de dwazen, die de wijsheid en tucht versmaden, en:

Het begin van de wijsheid is de vreeze van Jahva,

En de kennis van den Heilige, dat is inzicht.

Natuurlijk zijn hier רַעַת רַב־קָה, en בִּינָה volkomen synoniem. Wij hebben רַאשִׁית vertaald door *het eerste*, om niet vooruit te beslissen over den zin, al zijn wij het met Hit. eens, dat: *de aanvang der רַעַת* enz. zeer gepast klinkt, om een boek te openen, 't welk רַעַת moet leeren; doch op zich zelf kan רַאשִׁית even goed beteekenen *het begin*, als: *het voornaamste* (IV: 7^p III: 9^p). Maar IX: 10 תְּחִלָּתָה beslist. Eerste in tijd staat gelijk met laatste in rang. Dus: de eerste beginselen of gronden, het uitgangspunt van de wijsheid, dat wat zij onderstelt en waar zij op rust, de noodzakelijke voorwaarde zal men wijs kunnen worden, is — godsdienstig te zijn. Niet slechts wordt dit vereischt, omdat God haar schenkt, de reden ligt zoowel in den persoon, die aanleg bezitten moet en vatbaar wezen om zich kennis te verwerven, en wiens geest niet door hoogmoed of zondelust belemmerd mag zijn, als in de zaak,

¹⁾ Gelijk b. v. Ps. XIV: 2 מַשְׁבִּילֵי den vrome bedoelt, en bijna overal נֶבֶל den goddelooze.

²⁾ Ook bij de Arabieren z. Freytag, *Arab. Prov.* III p. 610, N^o. 19.

daar de lessen der wijsheid tot een godgevallig leven aanspooren. Om die reden zijn de verstokten (אִילִים) niet in staat, om wijs te worden. En dezelfde verhouding van het mindere tot het meerdere, ja, van het begin tot de volmaking, die er is tusschen de vreeze van Jahva (d. i. de eerste beginselen der wijsheid), waarvan men moet uitgaan, en de volledige kennis van den Heilige (d. i. de wijsheid zelve), waartoe men aldus kan geraken, bestaat ook tusschen תְּחִלַּת הַחֵקֶמָה en de בְּיָמָה zelve, d. i. tusschen den aanvang en het volkomen bezit. Daarom is het volledig inzicht in de godsvrucht en bezit van de godskennis de vrucht van het onafgebroken trachten naar wijsheid (II: 5, 4). Immers is de volkomen godskennis een deel van de wijsheid, want om een levensbestuur te bezitten, waar niets aan ontbreekt, moet men altijd weten en in ieder opzigt wat God wil, hoe Hij werkt, wanneer Hij beloont of straft Ps. XCII: 7; CVII: 43 vg. Ps. CXI: 10. Ten bewijze kan nog dienen XXX: 3, waar het geleerd hebben (bezitten) van de חֵקֶמָה, hetzelfde is als het kennen (bezitten) van de דַּעַת קְדוֹשִׁים. Wijsheid is dus het allerhoogste voor den mensch; wie wijs is, is zeker ook godsdienstig; wie godsdienstig is, bezit alleen nog maar het eerste vereischte om wijs te worden.

Geheel hetzelfde vinden wij in de spreuken van de vroomste wijzen, — anderen denken en spreken niet over dit onderwerp, — van deze gansche periode, b. v. XV: 33^a, *de vreeze van Jahva is de tucht (מוֹסֵר) ter wijsheid*, om zich haar te verwerven, de school om haar te leeren: d. i. hij die waarlijk godvruchtig is, is juist daarom en daardoor op den weg om tot wijsheid te geraken. Dat de dichter van 33^b dit ook zoo verstond, blijkt daaruit, dat hij er aan toevoegde: gelijk hij die nederig is, juist daarom en daardoor op den weg is om tot eer te geraken. Zoo ook XXVIII: 5 *de boosdoeners zien niet in, wat regt is, maar die Jahva zoeken, zien alles in*, d. i. zij bezitten in hunne vroomheid het vereischte, den aanleg, het vermogen om wijsheid te verkrijgen, inzicht in Godsbestuur en pligt. Waarom zoekt de spotter de ware wijsheid te vergeefs? Omdat hij God niet vreest en dus het oordeel des onderscheids mist tusschen goed en kwaad, nuttig en schadelijk XIV: 6. Daarom is zoowel de vreeze van Jahva, als vooral de onderrigting

van den wijze eene bron des levens, om aan de verleiding tot zonde te ontkomen XIII: 14 en XIV: 27.

Door geheel dit tijdvak klinkt het ons dus tegen: wijsheid en godsdienst zijn onafscheidelijk verbonden, maar deze is de laagste, gene de hoogste trap van 's menschen waarachtige ontwikkeling en geluk. Dit is beginsel en slotsom beide van der wijzen werkzaamheid.

De vergelijking met de volgende periode zal het gewigt hiervan doen uitkomen. Hier merken wij slechts op, welk een zelfvertrouwen daaruit blijkt, hoezeer de wijzen in aanzien moesten staan, hoe hoog zij over zich zelven en hunne voortreffelijkheid boven ieder ander moesten denken, om zóó te kunnen spreken.

V.

Met het vervaardigen van *Spr.* I: 7—IX was de eerste stoot gegeven, om de uitspraken der Wijsheid, vroeger slechts mondeling medegedeeld, nu ook op te schrijven. Althans niet zeer vele jaren later zag de verzameling X—XXII: 16 het licht.

Een wijze, bevreesd dat de schatten der voorvaderen in den loop des tijds verloren zouden gaan, maakte deze bloemlezing van de spreuken in de poort. Vooral koos hij zulke, die, van geslacht tot geslacht voortgeplant, om haren ouderdom des te hooger werden geschat. Aan deze moest toch wel meer waarde worden toegekend, dan aan die welke nog dagelijks werden gedicht, wier getal dus onophoudelijk toenam, en die nog niet proefhoudend waren gebleken. Daar waren er, welligt vele, onder zijne spreuken, die de wijzen van Salomo zelven afleiden; ook was het genoeg bekend, dat Salomo de vader der Chokma was, Israëls eerste en grootste wijze; van de talloze spreukendichters dier twee eeuwen was hij de eenige, wiens naam bewaard was gebleven, en bij hoe langer hoe meer overgeleverde gezegden werd die naam genoemd. Nam dus de verzamelaar ook, bewust of onbewust, spreuken op, eerst in zijn tijd vervaardigd, of voegde hij er eigengemaakte bij, hij bekommerde zich daar niet over; kritiek oefenen was zijne zaak

niet, en hij kon gerust boven zijne bloemlezing plaatsen **משלי שלמה**. Hij deed dit, schoon Ephraëmiet; maar het nationaliteitsgevoel was bij de wijzen weinig ontwikkeld, en staatkundigen ijver misten zij geheel; tegen omwentelingszucht waren zij vijandig, en zij namen de zaken zooals zij ze vonden; ook waren er reeds twee eeuwen verloopen sedert de scheuring ¹⁾.

Zijne keuze vestigde zich, wat den inhoud betreft, vooral op godsdienstige, en, voor den vorm, bij voorkeur op aantithetische spreuken, schoon in beide opzichten niet uitsluitend, hetgeen bepaalder toelig en grooter oplettendheid vereischt zou hebben (z. X: 26; XI: 22). Natuurlijk was het onmogelijk eene volledige verzameling van overgeleverde spreuken te maken, of zelfs van dezulke, die aan Salomo werden toegeschreven, want hoe aan die alle te komen? Ook zou het, zoo mogelijk, een onbegonnen werk zijn geweest, en het getal 415 — zooveel nam onze wijze op — was reeds hoog genoeg: het verwondert ons niet, wanneer hij eene spreuk bij vergissing tweemaal schreef (XIV: 12 en XVI: 25). Slechts eene kleine bloemlezing kon de bedoeling wezen, en met het oog op de groote menigte die verloren is gegaan, mogen wij zeggen, dat betrekkelijk weinig ons bewaard is gebleven. Onze verzamelaar liet zich niet alleen door zijne gezindheid en zijn smaak besturen, maar bovenal door het praktisch doel, dat hij voor oogen had: hij wilde niets opnemen, wat niet tot levensbestuur kon dienen, geene vernuftige opmerkingen, geene geestige gezegden, al werden zij op Salomo's naam voortgeplant. Tallooze spreuken bleven er dus over, daaronder bijna alle die parabolisch van vorm, of minder godsdienstig van inhoud, of niet onmiddellijk praktisch van strekking waren, vele zelfs die van Salomo werden afgeleid. Uit deze kon weder, nadat zij door de mondelinge overlevering der wijzen trouw bewaard en met nieuwe vermeerderd waren, in het begin der volgende periode eene tweede verzameling worden gemaakt (XXV—XXIX).

¹⁾ Men werpe ons *Hoogl.* niet tegen. Dit is niet gedicht door een wijze. Buitendien vinden wij daarin noch eene satyre noch regtstreekschen tegenstand tegen Salomo (*Rév. Revue* p. 279 sv.).

Dat het ontstaan der bloemlezing X—XXII: 16 opzettelijk was, en dat een wijze dit werk verrigtte, blijkt uit XIX: 27, de eenige plaats, waar de verzamelaar zijn doel, om de spreuken van het voorgeslacht bijeen te voegen en op schrift te stellen, vergeet, en zelf gaat spreken. Het is alsof hij, in de poort gezeten, zich tot een bepaald persoon rigt (בְּנִי). Wij maken er uit op, dat er wel meerdere gezegden, òf van hem zelven, òf uit zijnen tijd hier te vinden zijn. Dit schijnt ons ook daarom niet onaannemelijk, omdat wij op enkele plaatsen de allereerste sporen van het verval der Masjalpözij aantreffen (p. 58 v., 86, 82). Dat intusschen verre weg de meeste spreuken zeer oud zijn en uit de traditie der wijzen geput, blijkt uit den aard der zaak, het opschrift, de herhaling van dezelfde spreuken in verschillende collecties, den over het algemeen zeer zuiveren en oorspronkelijken vorm. Zoo de verklaring van XIX: 27 ¹⁾ niet te twijfelachtig was, zouden wij er mede uit opma-

¹⁾ Wij kunnen ons niet vereenigen met de ironische uitlegging van C. B. Mich., Ew., en Ber.: *houd maar op met naar tucht te luisteren, maar het zal zijn tot*, het voert tot enz., en dus tot uw eigen verderf. Ironie, zoodat juist het tegendeel bedoeld zou zijn van wat gezegd wordt, is hier misplaatst; bij de eenige spreuk met בְּנִי wachten wij die zeker niet, en in het tweede lid zou men dan meer uitdrukkelijk moeten lezen: gij stort u zelf in het onheil; zoo als het er nu staat, zou het gevolg in *b* en de oorzaak in *a* al vrij wel gelijk staan. Ook zouden wij, als *b* van geheel het eerste lid afhing, in plaats לְשׂוֹרָה lezen לְשׂוֹרָה. — Het meest aannemelijk schijnt de verklaring van Mercer, Ros. en Umb.: *Laat af, mijn zoon, met te luisteren naar de tucht, welke is, strekken zou, u er toe zou brengen, om af te dwalen van de woorden der kennis*, zoodat gewaarschuwd wordt tegen het opvolgen van verkeerde tucht, en *b* afhangt van בּוֹסֵר. Dit is ongetwijfeld het eenvoudigst en natuurlijkst. Ook bedenke men, dat, indien de wijze hier alleen zelf optreedt, daartoe eene bepaalde aanleiding moet wezen. Die aanleiding kon alleen gelegen zijn in die spreuken, waarmede hij op het oogenblik bezig is, en welke juist in dien tijd van bijzonder belang waren. Nu zie men, hoe, na vs. 16, 18, 20, in vs. 25—XX: 1 van de בְּצוּרָה en hare dochter, de כַּסְיָוִית, sprake is. Daartegen te waarschuwen lag onzen verzamelaar het naast aan het hart, was zijn voornaamste doel. Maar dan moet hij ook met בּוֹסֵר de onderrigting der afgedwaalde wijzen bedoelen, vijandig tegenover de אֲמָרֵי רַעַת, d. i. de raadgeving der ware wijzen. Dat בּוֹסֵר in ongunstigen zin kan staan, blijkt uit XVI: 22, welke plaats als analogon tot bewijs onzer uitlegging kan dienen: *eene bron des levens* voor anderen (evenals X: 11; XIII: 14; dit ligt in den aard der

ken, dat de wijze met zijn werk bepaald op het oog had de מוסר הקמים te leveren tegen de מוסר לצים, en dus min of meer polemisch optrad.

Oppervlakkig zou men meenen, dat het uitgeven van een spreukenboek groot nadeel aan de openbare wijsheidsbeoefening moest toebrengen; immers kon men thans te huis de wijzen raadplegen. Doch, al kwam er zulk een boek in het licht, natuurlijk was het in het bezit van weinigen, want het maken van vele afschriften had groot bezwaar in. Men ging dus voort, niet slechts met nieuwe spreuken te maken, maar ook met de oude mondeling voort te planten, of zij al op schrift bestonden of niet. Vandaar dat wij in de bloemlezing XXV—XXIX, die, om een gemiddeld getal te noemen, 65 jaren later is gemaakt, het een en ander wedervinden, dat de duidelijke kenteekenen draagt, al dien tijd door de overlevering bewaard te zijn, schoon het reeds in ons boek was opgeteekend (p. 81 v.).

Vraagt men, of in deze periode nog een of meer spreukenboeken het licht zagen, wij twijfelen daaraan ten sterkste. In dat geval zou het onbegrijpelijk zijn, dat er ons geen spoor van is overgebleven, want de wijzen moesten er hoogen prijs op stellen, zoo iets te bewaren. Wij zien dat X—XXII: 16 door hunne zorg tot ons is gekomen, waarom dan het overige niet, indien er nog een geschrift publiek eigendom ware geweest? Vooral daar men in het rijk Juda er ook belang in stelde, gelijk weder blijkt uit het behoud van X—XXII: 16 en I: 7—IX; ja, men ging daar zelf aan 't werk om de

zaak, en er staat ook לבעליו niet בעליו, das wordt van het nut voor de bezitters hier niet gesproken) namelijk door onderwijzing (want in ב מוסר is *het inzicht van zijne bezitters* d. i. van de wijzen, die inzicht hebben; *maar de tucht der dwazen*, die dwazen geven, is *dwaasheid*. מוסר אנולים kan niet bet. *de straf der dwazen*; מוסר c. gen. pers. is de tucht die iemand uitdeelt I: 8; III: 11; IV: 1; XIII: 1; XV: 5. Deut. XI: 2. (*tucht tot*, Syr. XV: 35 en I: 3. — VII: 22 is van anderen aard en doet niet ter zake; voorts is het corrupt, zie Ber. en Hit.); ook worden in a de gevolgen met betrekking tot anderen besproken, dus ook hier om het parallelisme, hetwelk mede iedere andere verklaring onmogelijk schijnt te maken. Zoo LXX, Vulg., Chald., Syr., Ros., Ber.

erfenis van Ephraïm te aanvaarden, de schatten zijner wijsheid voor ondergang te behoeden (XXV: 1). Men kan tot reden niet aanvoeren, dat eene bloemlezing werd veronachtzaamd als ongodsdienstig van inhoud, want als een wijze spreuken verzamelde, was dit met een praktisch doel en wel in zedelijk-godsdiens-tigen zin: moeilijk laat zich eene andere aanleiding vermoeden; ook is XXV vv. nu juist niet zoo bij uitstek vroom (p. 143); eindelijk zou er dan reden kunnen geweest zijn om te schiften en te zuiveren, niet om geheel te laten verloren gaan.

Iets anders is het, dat een wijze wel voor zijn bijzonder gebruik, om zijn geheugen te hulp te komen, voor uitspanning en oefening, of iets dergelijks, een klein bundeltje kan gemaakt hebben; dit is zelfs niet onwaarschijnlijk. Letten wij op XXVII: daar is vs. 11 niet geschikt om in de poort te worden voortgeplant en later uit de mondelinge traditie opgeschreven; toch kan het onmogelijk van de mannen van Hizkia wezen, gelijk XIX: 27 van den verzamelaar van X—XXII: 16 was; het schijnt dadelijk in schrift bestaan te hebben, en de inleiding of eerste spreuk van zulk een bundeltje geweest te zijn. Evenzoo kan vs. 23—27 niet aldus zijn voorgedragen en van den een aan den ander zijn overgeleverd. Dus zou men kunnen gissen, dat XXVII: 11—27 eene kleine verzameling was, in dezen tijd of later geschreven, en door de mannen van Hizkia opgenomen, maar natuurlijk te gering van omvang en te weinig beteekenend, om verspreid of uitgegeven te worden, want ieder wijze kon zonder moeite zooveel bij elkander zoeken.

Intusschen werd de Wijsheid bij voortduring beoefend. Wij zagen het reeds daareven uit de verhouding van XXV—XXIX tot X—XXII: 16. Van eene andere zijde hooren wij hetzelfde, namelijk van Amos en Hosea, die als getuigen optreden voor den tijd van Jerobeam II en zijne opvolgers. Voor het eerst zien wij hier de profeten tegenover de wijzen. Men zie p. 36—38, waar wij ook van het stilzwijgen van *Zach.* IX—XI de mogelijke redenen zochten op te geven. Wel bestrijdt deze profet de Chokma niet, wat b. v. X: 2 had kunnen gebeuren, maar hij noemt haar ook niet (IX: 2 van Tyrus en Sidon) en toont in zijn spraakgebruik ook geen invloed van hare litteratuur

(XI: 15 רעה אֵוִילִי en vs. 17 רעי האליל beteekent niets). Dat hij den toekomstigen koning IX: 9 wel zacht en vreedzaam, maar niet wijs noemt, verwondert ons niet, daar eerst later de Chokma op den vorm der Messiaansche verwachting invloed begon te oefenen.

Amos vertoont, als uit Juda afkomstig, in den vorm zijner profetiën weinige sporen van den invloed der Chokma, mogelijk in III: 3 vv., die een gnomisch aanzien hebben. Maar hij noemt de wijzen, die toen krachtig werkzaam waren, uitdrukkelijk en met ingenomenheid, als hij Ephraïm zijne zedeloosheid verwijt, daar de losbandigen en de geweldenaars *den bestraffer in de poort haten, hem verafschuwen die hun de waarheid zegt* (V: 10)¹). Daarom, als het strafgerigt komen zal over hunne zonden, en er rouwklagt zal zijn in de straten, *in dien tijd van jammer zal de mond der wijzen gesloten zijn* (V: 13)²).

¹) Geheel gelijkkluidend is *Jes.* XXIX: 21. Op geene van beide pll. kan bedoeld zijn „in het gerigt,” en evenmin „de regter,” als „de aangeklaagde, die zijne onschuld wil bewijzen,” want alle onschuldig aangeklaagden zoeken zich tegen de boozen te verdedigen; het zou dan ook bij *Jes.* overbodig zijn. Verder duldt dit noch de bet. van מוֹכִיחַ, zóó zonder obj., z. b. v. *Job* XXXII: 12; XL: 2. *Spr.* IX: 7; XXIV: 25; XXVIII: 23. *Ex.* III: 26; noch de zamenhang, daar bij *Am.* דוֹבַר הַמִּים parallel is, en bij *Jes.* het derde lid heteroogeen en overbodig zou zijn. Het is: *die teregt wijst, berispt, bestraft*, nl. de wijzen, wier plaats bepaald in de poort was, even als die der regters.

²) Dit kan niet slaan op de profeten, als die zoo zwak zouden zijn, dat zij in dezen (hun eigen) verdorven tijd zwegen (Hit., *Matthes de pseudoproph.* p. 115, 25, 30, 137). Immers 1^o. בָּעַתְּ הַהִיא is hier niet *in zulk een tijd als deze*, maar bet. in de voorspellingen de toekomst, welke de profet voorziet, vg. *Jes.* XVIII: 7. *Jer.* III: 17; IV: 11; VIII: 1; XXXI: 1. *Mi.* II: 4. *Zeph.* I: 12; III: 19 v. — 2^o. vs. 13 wordt, na de levendige vermaning in vs. 14 v. er tusschen geworpen, weder opgenomen in vs. 16 en beschrijft dus de jammervolle toekomst. — 3^o. לִבְכֹּן eischt: om de zonden des volks zal er een tijd komen (aor. impf. יָדַם) dat de wijzen zullen zwijgen (vg. יִרְעָתִי, תָּשׁוּ, וְנִשְׁעָתָם, van de zonde, תִּשְׁבּוּ, תִּשְׁחָבוּ, van de straf). Ongepast zou wezen: *om de zonden des volks zijn ook de profeten zoo verbasterd dat zij zwijgen*. Veeleer zouden wij dan wachten: desniettenstaande, of: buitendien. Ook zou, indien vs. 13 een vervolg van de zonden vs. 11 was, hier יַעַן moeten staan, gelijk vs. 11. — 4^o. הַמְּשִׁבִּיל kan niet zijn „der kluge (Profet),” als Hit. wil, want het art. staat er bij, en het moet een gunstigen zin hebben; ook komt het woord nooit in die bet. voor, en *Dan.* XI: 33, 35; XII: 3 bewijst niets, want dit is een later spraakgebruik, en zelfs hier is het niet „de

Hosea maakt van de Chokma, die in zijn tijd reeds sterk was gedaald, niet zoo uitdrukkelijk melding, mogelijk ook omdat hij beter dan Amos wist, hoever zij hier en daar van de godsdienst was afgeweken, althans hij spreekt met hevigheid tegen de spotters, des konings (Sallum) vrienden, welligt de grooten des rijks, die Gods regtvaardige vergelding loochenden, om deugd en godsdienst vaarwel te kunnen zeggen (VII: 2, 5). Wij zien hieruit dat er ook na Jerobeam II van deze soort van wijzen werden gevonden¹⁾.

Maar zeer merkbaar is telkens de invloed der Chokma in zijne taal en woordenkeus, een verschijnsel, ligt verklaarbaar uit zijn Ephraëmitischen oorsprong, daar hij vaak de wijzen kan hebben gehoord en hunne schriften gelezen (p. 99). Zoo berispt hij zijn van God afgedwaald volk als dwaas, als de ware wijsheid verachtende (IV: 6 מְבֹלֵי הַדַּעַת וְהַדַּעַת מְאַסְתָּ). XIII: 13 Ephraïm (בֵּן לֹא חָכָם), dat alle kennis en verstand mist (דַּעַת וְלֹב VII: 9, 11). Zelfs de profeten en priesters zijn afgeweken en schuldig, en zullen als dwazen vallen (VI: 5 vv., 9 vv.; IX: 7 אֲוִיל הַנְּבִיאָה). Maar in de toekomst, wanneer het volk zich bekeeren zal, zal het kennen, altijd meer en beter Jahva kennen (VI: 3). Dit alles doet ons zien, dat hij met de wijzen bekend is en hunne vormen kiest; ook dat die die vormen algemeen verstaanbaar zijn en gelden; daarvan getuigt zijn geschrift meermalen (b. v. VIII: 7 vg. Spr. XXII: 8), maar boven alles het woord waarmede hij, terugziende op geheel zijne profetie, besluit: *wie is wijs, die versta deze dingen, wie verstandig, die erkenne ze! want regt zijn de wegen van Jahva, en de regtvaardigen zullen daarop wandelen, maar de overtreders zullen daarop struikelen* (XIV: 10 vg. Ps. CVII: 43).

profet." מְשֻׁבֵּל is overal (behalve in Dan.?) hij die doorzigt heeft, verstandig, en met het art. natuurlijk *de wijze*. Dus wordt dat stilzwijgen niet tot een verwijt gerekend, maar het dient om den jammer der toekomst te beschrijven. — 5^o. vs. 10 wijst dit ook uit. Zie de betrekking tusschen 10 en 13, 11 v. en 14 v. Vg. VIII: 11 v. en voor de zaak, nog *Klaagl.* II: 10; V: 14. *Jer.* XVIII: 18. *Ez.* VII: 26. Ook *Spr.* I: 20; VIII: 2, 3; XXV: 12.

¹⁾ Den zin van *Spr.* XXI: 3 (p. 144) vinden wij *Hos.* VI: 6 terug, evenals bij latere profeten (1 *Sam.* XV: 22 vg. Kuenen, p. 242. Zie ook *Jes.* I: 11 vv. *Mi.* VI: 8).

Een derde kenteeken van de voortdurende beoefening der Wijsheid zijn de spreuken, gedicht in de laatste halve eeuw van het Noordelijk rijk. Wij noemden er boven eenige, die wij met waarschijnlijkheid hier moeten plaatsén, als XXVIII: 2, 16 (3, 12, 15, 28; XXIX: 2, 4, 12, 16^p). Wij merken hier bij verder het volgende op:

De verzamelaars van XXV—XXIX stelden zich, even als die van X—XXII: 16 en welligt nog meer bepaald en uitsluitend dan hij, ten doel, slechts oude spreuken met den oorspronkelijken, schoonen vorm op te nemen (XXV: 1a); toeh is het hun minder dan hem gelukt (p. 87 v.). Waarom? Vooral, omdat de Masjalpoëzij in den tijd, tusschen het ontstaan dier beide bloemlezingen verlopen, in verval was geraakt, en men dus het zuiver gevoel, den fijnen smaak begon te verliezen, en omdat er in de laatste 65 jaren zooveel spreuken waren gedicht van minder allooi. Zoowel het bewaren van wat de mannen van Hizkia opnamen uit de overlevering, als de achteruitgang der dichtkunst, doet ons zien, dat nog altijd de wijzen bleven arbeiden, maar het maakt ons tevens gewis, dat hun aanzien en daarmede hun aantal afnam. Het een ging met het ander gepaard: zoodra hun invloed daalde, verflaauwde de opgewektheid, werd er minder op den vorm gelet, en veroorloofde men zich vrijheden en afwijkingen, die vroeger niet geduld zouden zijn: men werd middelmatig.

Nog veel duidelijker toonen ons die spreuken in XXII: 17—XXIV, welke nog in Ephraïm te huis behooren (b. v. XXIV: 21), nevens het bestaan het spoedig verval der Chokma (p. 88, 96). Hier vooral merken wij dit op, omdat deze verzamelaars niet zochten naar oude spreuken, die, wat den vorm betreft, voor Salomonisch konden doorgaan; zij maakten geen bezwaar om nieuwere, thans en later gedicht, op te nemen. Aan deze reden schrijven wij het dan ook toe, dat zij over het algemeen zoo onzuiver en zoo smakeloos zijn. Wij durven met gerustheid beweren, dat de oudste dezer spreuken niet vroeger zijn gedicht dan in het laatste gedeelte van dit tijdvak (p. 83 v.).

Ook wat den inhoud betreft, moeten de spreuken, thans vervaardigd, verre bij de oudere achterstaan. De frischheid

is verdwenen, puntigheid en vernuft worden gemist. Dit kan ons onmogelijk bevreemden. Zoo ooit, dan waren na den dood van Jerobeam II de tijdsomstandigheden der Chokma ongunstig, en zij werden het al meer en meer. Met Zacharia, die weinig op zijn dapperen en beleidvollen vader geleek, begon het rijk der tien stammen te dalen en het zonk gedurig dieper, zoodat het slechts vijftig jaren na het tijdstip van zijn hoogsten bloei bezweek. De zamenzwering, die hem van troon en leven beroofde, was de vruchtbare moeder van vele andere. Sedert werd het rijk zoo geweldig door binnenlandsche onlusten en burgeroorlogen geteisterd, dat het van zelf zou gevallen zijn, ook al ware er geen buitenlandsche vijand gekomen, om dien val te verhaasten. Waarschijnlijk verhuisden reeds toen gaandeweg vele rustige en geachte burgers naar Juda, dat onder Uzzia een tijdperk van ongekende magt en ongekenden rijkdom was ingetreden, en zich ten Noord-Westen en Oosten op het gebied van Ephaim uitbreidde. Onder hen, die naar Juda de wijk namen, zullen zeker ook wijzen zijn geweest. In hun vaderland was hun rol bijna afgespeeld. Het openbaar gezellig leven kwijnde uit zorg voor zelfbehoud; men kon zich niet in veiligheid nederzetten in de poorten; de hoorders werden al minder en minder talrijk. De wijzen konden zich niet opgewekt gevoelen om te spreken, het volk niet om te luisteren. In zulk een rampvollen tijd was meer behoefte en vatbaarheid voor den troost der profetie dan voor de vermaning der Wijsheid.

Werd zij nog altijd, gelijk wij zagen, hier en daar beoefend, het nam voortdurend af. Voor het wapengekletter moest zij zwijgen en haar levensgeest verzwakte. Oefende zij nog invloed, niet alleen op de profeten (Hosea), ook op de lyrici (*Ps. Deut. XXXII?* p. 35, 99), langzamerhand werd die invloed meer en meer beperkt tot hare letterkunde. En toen onder Menahems regering de Assyrische koning Pul een inval deed in het Noorden van Palestina, en welhaast in den Syrisch-Ephraëmitischen oorlog Tiglath-Pilezer door Achaz werd ingeroepen, toen kwam aan de wijsheidsbeoefening alhier voor goed een einde, en reeds voordat Salmaneser het rijk den doodsteek had toegebracht door de verwoesting van Samaria

en de wegvoering van de bevolking, was de profetie van Amos tot vervulling overgegaan:

Te dier tijd zal de wijze zwijgen, want het zal een booze tijd zijn.

Aan het einde van dit tijdvak gekomen, werpen wij een blik achter ons, om ons te herinneren, waardoor tot hiertoe de Chokma zich kenmerkte. Dit is noodig, omdat zij, naar Juda verhuisd, niet alleen nooit meer de hoogte bereikte, waarop zij onder Salomo en Jerobeam II had gestaan, maar ook een gewijzigd karakter vertoont — de reden, waarom wij hier eene nieuwe periode laten aanvangen.

Salomo was de vader der Chokma, want hij riep die rigting in het leven, en hij gaf den vorm aan, waarin alle uitspraken der Wijsheid werden voorgedragen, zooals binnen de twee eerste eeuwen na hem tot een vasten regel werd. Hij was Israëls eerste, hij bleef Israëls grootste wijze. Na de scheuring des rijks vonden wij haar gedurende twee en eene halve eeuw in Ephraïm met vrucht beoefend, tot besturing van het leven in geheel zijnen omvang. Schoon er hier reeds spoedig eene schifting der wijzen plaats had in twee partijen, die vijandig tegenover elkander stonden tot aan het einde van het tijdvak toe, en dientengevolge de Chokma veelal een meer godsdienstig aanzien verkreeg, verloochende zij nooit haren oorsprong, want gaarne en gedurig noemde zij Salomo als dichter harer uitspraken; ook bij de vroomsten bewaarde zij haar geheel ontheocratisch karakter; aan de eischen der zedelijkheid paarde zich altijd de stem van wereldsche voorzigtigheid; voor- en nadeel was de eenige beweegreden, de ervaring de eenige bron. Nadat zij twee eeuwen bestaan had, trad een der wijzen als schrijver op, en liet de Wijsheid ook op schrift en in zamenhangende redevoeringen hare tucht mededeelen tot bestrijding der volkszonden. Iets later maakte een ander, godsdienstig als zijn voorganger, eene bloemlezing der overgeleverde wijzenwoorden. In de poorten der steden was voortdurend het eergestoelte voor de wijzen bestemd, zoodat er nog niet aan gedacht werd, om de wijk te nemen binnen de wo-

ningen. Toen dit noodig zou geworden zijn, week zij naar elders.

Wij zien haar met jeugdige kracht en frischheid werkzaam en van alle zijden hoog geacht; door niets wordt hare vrijheid belemmerd, tegen niets ziet zij op, en zij bukt voor geen gezag. Van het begin tot het einde bleef zij hare oorspronkelijkheid bewaren en ontleende niets van elders; zij ondervond geene werking van eenige magt buiten haar, ook niet van de profeten, op wie zij van haren kant invloed oefende, gelijk op alles; zelve bleef zij onafhankelijk. Zij toont een onwankelbaar zelfvertrouwen, geen spoor van mismoedigheid of ongelooft, laat staan van wanhoop aan zich zelve, of van twijfel aan eigene waarheid, zekerheid en kracht. Ook rees er nog geene enkele bedenking op tegen het Godsbestuur en de regtvaardige vergelding van goed en kwaad; het oud-Hebreeuwsch geloof, de grondslag van de vermaningen der Wijsheid, dat deugd met voorspoed, zonde met onheil onafscheidelijk verbonden was, bleef heerschend tot het einde. Werd het ook door ongodsdienstigen ontkend, 't was enkel om de godsdienst en zedelijkheid te verzaken; de ware wijzen werden in 't minst niet geschokt. Daar dit zoo vast bij hen stond, en de onspoed der vromen, het geluk der boozen dat vertrouwen nog niet had doen wankelen, dacht niemand hunner er een oogenblik aan, om naar de waarheid dier overtuiging een onderzoek in te stellen, en bleven zij uitsluitend bij het onmiddellijk praktische; het leven had voor hen geene raadselen, hun zelfvertrouwen werd nooit beschaamd, de poging om den gang van alles te begrijpen, leed nog geene schipbreuk: zóó — en zie daar de beide hoofdpunten — *twijfelden er de wijzen niet aan, of de wijsheid in haar geheelen omvang kon gevonden worden, en zij hadden haar werkelijk gevonden; zóó achtten zij de wijsheid het hoogste goed voor den mensch, ook boven de godsdienst te waarderen, die slechts haar aanvang kan heeten, en stelden zij bij gevolg den wijze boven den vrome.*

TWEEDE TIJDVAK.

I.

Onze eerste vraag moet weder zijn naar de hulpmiddelen, die ons ten dienste staan. Vruchteloos doorlezen wij *de historische boeken*. Zij zwijgen geheel over de Chokma, want geen der koningen streefde naar den naam en den roem van wijze. Zelfs het berigt *Spr.* XXV: 1b vinden wij hier niet, evenmin als iets dat tot opheldering er van kan dienen. Wordt *2 Kon.* XVIII: 20 en *2 Kron.* XXXII: 3 van *raad* en *beraadslagen* gesproken, het is voor den oorlog.

Alleen *Deut.* maakt hierop in zooverre uitzondering, als het ons de duidelijke sporen vertoont van de werking der Chokma op den persoon en de eeuw des S. Het is dus van belang te weten, dat wij dit boek aan een profeet uit Manasse's tijd danken. Vg. Kuenen, I p. 149—152.

Zeer weinig helpt ons *de lyrische poëzij*. Slechts is de invloed, door de Chokma of hare litteratuur geoeffend, hier en daar te zien in de didaktische psalmen. De oudste alphabetische liederen (vg. *Spr.* XXXI: 10—31) worden door Ew. (*V. I.* III S. 756. *Poët B.* I S. 139) in de laatste tijden van Juda geplaatst. In *Klaagl.* vinden wij eenige getuigenissen, voor ons doel niet van belang ontbloot.

Met veel beter gevolg raadplegen wij *de profeten*. Hun aantal en de omvang hunner geschriften is groot genoeg om vrij

wat van hen te verwachten. Vooral hebben wij het oog op Jesaia (758 tot omstreeks 700), in wiens tijd de wijsheidsbeoefening in Juda hooger stond dan ooit, en op wien zij krachtiger werking had dan op eenig ander profeet. Over de chronologische rangschikking zijner redevoeringen bestaat zeer veel verschil van gevoelen. Een opzettelijk onderzoek zou hier misplaatst zijn, omdat het ons te ver zou afleiden van ons onderwerp; het zou de moeite niet loonen, daar eene andere tijdsbepaling voor dit of dat hoofdstuk dikwijls slechts eene geringe wijziging in de voorstelling geven zou. Hiermede achter wij ons voldoende geregvaardigd, zoo wij één bepaalden gids volgen, die ons het veiligst toeschijnt ¹⁾).

Nu en dan kunnen wij met vrucht ook enkele andere profeten raadplegen b. v. Jeremia. Bij hem intusschen worden de sporen van het bestaan en de werkzaamheid der wijzen zeldzamer, bij Ezechiël en bij Deutero—Jesaia vinden wij alleen bekendheid met de wijsheidslitteratuur. — Deze enkele aanwijzingen mogen hier voldoende zijn.

Hoofdbron blijft de gnomische poëzij, voor zoo verre zij in dit tijdvak beoefend werd.

Wij moeten in de eerste plaats noemen de verzameling en opteekening van *Spr.* XXV—XXIX¹⁾, ofschoon de spreuken (p. 80—82) zonder uitzondering tot de eerste periode behooren (p. 87 v., 101 v., 105). Over de authenticiteit en de historische waarde van XXV: 1 is reeds gesproken (p. 53 v., 57 vv.; 159, 165); ook is er op gewezen, dat het vaderland hetzelfde moet zijn, als van X—XXII: 16, hetgeen wij op het voetspoor van Ew. bevestigd zagen door die spreuken, welke bepaalde tijdsomstandigheden onderstellen. Reeds XXV: 1^b op zich zelf spreekt voor een Ephraëmitischen oorsprong als de natuurlijke aanleiding voor Hizkia, om zulk een werk te doen verrigten; voorts ware er ter verzameling van de Juditische spreuken geen geheel collegie noodig geweest. De algemeene argumenten, voor het vaderland van X—XXII: 16 aangebragt, gelden hier met onverzwakte kracht. Vg. ook p. 128, 134 v.

¹⁾ Naar dezen zouden wij eerst dan kunnen verwijzen, zoo het tweede deel van het *Hist.-krit. onderz.* door Dr. A. Kuennen reeds het licht had gezien.

Daarenboven z. XXV: 13: de verfrisschende sneeuw in den oogsttijd kan slechts bij den Libanon genoten worden vg. *Jer.* XVIII: 14 en *Hit.* t. d. p.; voor XXVI: 9 (indien men met LXX en *Hit.* מִשֶׁל leest?) was in het rijk der tien stammen veel meer aanleiding dan in Juda; evenzoo XXVIII: 2; verder XXIX: 3 (de nabijheid van Phenicie) enz. Welligt wijst, behalve het gnomisch spraakgebruik, de taal dezer spreuken daarop, als תְּלִי XXV: 12, שְׁחַל XXVI: 13, קָתַר Pu. in plaats van Nif. XXVII: 5 vg. *Jes.* XVI: 3 van een Ephraëmië, זָקָה XXV: 13 *koude, verfrissching*, in 't *Aram.* en *Talm.*, נְשִׂאִים XXV: 14 en שְׁתַּק XXVI: 25, die eerst in latere boeken voorkomen, mogelijk תְּבָכִים XXIX: 13, מְפֹנֵק en נָעַר XXIX: 21. Dat er niet vele aanwijzingen zijn, verwondert ons ook hier niet, wegens den algemeenen inhoud der spreuken, onze onkunde aangaande het verschil der dialecten, de mogelijkheid dat Salomo er eenige van gedicht heeft, enz. De verzameling had natuurlijk zeer spoedig na den ondergang van het Noordelijk rijk plaats ¹⁾.

Verder de beide collecties XXII: 17—XXIV: 22 en XXIV: 23—34. Wij kunnen ze moeilijk aan één en denzelfden verzamelaar toeschrijven: dan toch bestond er geene reden om ze afgezonderd van elkander te houden, vooral bij den geringen omvang der tweede, en XXIV: 23^a zou weggelaten zijn. Dit opschrift doet aan een ander denken dan die XXII: 17—21 schreef, en aan denzelfden die XXV: 1 גַּם אֶלֶה bijvoegde, d. i. aan den laatsten verzamelaar van het Spreukenboek. Toch kan er om de groote overeenkomst geen geruim tijdsverloop tusschen beide worden ondersteld.

Zij bevatten (XXII: 17; XXIV: 23) uitspraken van onderscheiden wijzen uit verschillende tijden. Het spraakgebruik wijst ons niet op één S.: vinden wij telkens נְעִים en de her-

¹⁾ *Hit.* beperkt den omvang tot XXV—XXVII. Dit vervalt, als XXVIII: 1—16 niet bij XXII: 17—XXIV behoort. Wij zagen (p. 106 vv.) dat er geene de minste reden bestaat, om XXVIII: 17—XXIX bij X—XXII: 16 te voegen. Dat XXVII: 23—27 slot van eene verzameling moet zijn, is onbewijsbaar; vg. XXIII: 29—35 of XXVI: 23—28 en p. 162; verder houde men in het oog, dat wij hier het werk van verschillende verzamelaars bezitten. Daarenboven heeft het uiteenrukken van de verschillende deelen van *Spr.* de grootste onwaarschijnlijkheid tegen zich.

haling van het pron. (Ber. *Spr.* S. XXV, XXX), het ww. **עָנָה** wordt ook gedurig in I: 7—IX gelezen, en **גַּם-אֶתָּה** XXVI: 4. Intusschen is de invloed van den verzamelaar, zelf een wijze, nergens zoo groot en merkbaar als in XXII: 17—XXIV: 22: niet slechts het opschrift is van hem, hij begint gedurig, al waren oorspronkelijk de verschillende spreuken voor verschillende personen bestemd (XXIII: 13 v. en 22 vv. enz.), zijn veronderstelden hoorder toe te spreken b. v. XXIII: 15, 19, 26. De vorm (p. 96) wijst ons op een lateren tijd; kunst en vernuft ontbreken geheel. Het spraakgebruik is jonger, prozaisch en langdradig, z. XXIII: 7, 29, 35; XXIV: 12 enz. Er wordt ijverig gebruik gemaakt van vroegere gnomische boeken, als I: 7—IX. Zeker zijn dus deze collecties later dan I: 7—IX, X—XXII: 16, XXV—XXIX. Intusschen lezen wij het een en ander, dat doet denken aan de laatste jaren van het Noordelijk rijk: toen schijnt XXIV: 21 uitgesproken met het oog op de veelvuldige zamenzweringen en opstanden (in Juda waren zij veel minder talrijk, was de godsdienst er mede gemoeid, en bleef het Davidische huis op den troon). De overeenkomst met I: 7—IX wijst op Ephraïm. XXII: 29 kan even goed van een koning van Ephraïm als van Juda verstaan worden. XXIII: 1—3, waar welligt niet bepaald een koning bedoeld wordt, is in beide rijken evenzeer gepast: denk slechts aan de magt der **שָׂרִים** in de laatste tijden van Juda, toen zij die des konings te boven ging (z. XXIV: 11). Ew (*V. I.* III S. 669) brengt XXIII: 17; XXIV: 1, 11, 15, 19, 21 v. tot de regering van Manasse. Onderstellen Arameïsmen als **קִשָּׁה** XXII: 21, en **שִׁבִּין** XXIII: 2, (**חֲשָׁה** XXII: 29?) welligt een Ephraëmiet, het later spraakgebruik doet denken aan het geheel verval der gnomische poëzij en het einde van Juda's rijk, waaraan ons ook de herhaalde vermaning, om de boozen niet te benijden, 'en de angstige naauwgezetheid in het godsdienstige herinneren.

Terwijl in den tijd van de dichters dezer spreuken de wijzen nog in de poort zaten (XXIV: 7) schijnt de verzamelaar alleen te schrijven (XXII: 20 ¹⁾) omdat het spreken moeilijk werd.

¹⁾ Voor de lezing **שָׁלוֹם** pleit de aor. pf. **בָּתְּבִיא**, de tegenstelling van **הָיִים**,

De zaak schijnt deze: de Ephraëmitische wijzen bragten de spreuken, in hun land door de overlevering bewaard, op hunne vlucht naar Juda over. Hier werden zij vermeerderd door andere wijzen, totdat eindelijk een van deze XXII: 17—XXIV: 22 verzamelde, waaraan de redacteur van *Spr.* toevoegde XXIV: 23—34. Immers, dit laatste was het werk of bezit van dezen alleen, daar het te klein is om ooit afzonderlijk te zijn uitgegeven ¹⁾.

Dat hierbij niet behoort XXVIII: 1—16 — of Hit. dit bij XXII: 17—XXIV: 22 of bij XXIV: 23—34 wil brengen, zegt hij niet, daar hij er geen acht op slaat, dat het twee verzamelingen van verschillende personen zijn — bewijst de vorm en de inhoud. De vorm, want in XXVIII: 1—16 is iedere spreuk in één vers afgehandeld, het parallelisme zuiver, kortom zijn al de vereischten van de oude gnomen-poëzij aanwezig. Komt in enkele opeenvolgende verzen hetzelfde woord voor, men vindt dit in de oudste collecties meer dan eens, want het was een hulpmiddel voor het geheugen van den verzamelaar. Alles wijst

het verschillend doel in vs. 19 en 21, en geheel de indruk van vs. 20. Houdt men zich aan Kri, dan beteekent שׁוּבָה לְפָנָיו voor de derde maal (mogelijk 1^o. I: 7—IX. 2^o. X—XXII: 16. 3^o. XXII: 22—XXIV: 22, dat natuurlijk verzameld en geschreeven was, voordat het opschrift werd gedicht) nl. שׁוּבָה לְפָנָיו vg. *Num.* II: 24. 1 *Sam.* XIX: 21 enz. Zoowel de verklaring van Ew. (*fürstliche Worte*); doch שׁוּבָה het. niet *princeps*, maar *essedarius*) als van Hit. (*Vermächtnisse*; geheel uit de lucht gegrepen) is ongetwijfeld te verwerpen.

¹⁾ Hit. brengt deze verzamelingen tot den tijd der Perzische overheersching, maar tegen alle historische gegevens in en zonder eenigen grond. Terwijl er niets voor de oorspronkelijkheid van *Jer.* L: 34 boven *Spr.* XXIII: 11 (XXII: 23) pleit, wijst veeleer het meer uitgewerkte en volledige van *Jer.* L: 34 op het tegendeel. In den Perzischen tijd kon er van גְּבוּל עוֹלָם XXIII: 10 geene sprake zijn. XXIV: 27 doet ons niet aan de nieuwe volkplanters denken: vat men deze uitdrukking letterlijk op, dan is zij ongerijmd; de tegenstelling van הוֹי en הָיָה met בְּיָמָיו is eene woordspeling, z. *Ruth* IV: 11. H. XXIV: 21 kan een Perzisch vorst niet bedoeld zijn, want de Joden namen geen deel aan opstanden tegen hem, en konden daaraan eerst denken onder Darius Codomannus; van een Pers zou een Jood niet in één adem zeggen: *Vrees Jahva en den koning*; zeker is dit in Israël veel gepaster. XXII: 29 beteekent niets; evenmin XXIV: 11 vv. waar sprake is van hen, die door onregtvaardig geweld naar de slagbank worden gesleept; *Jer.* XXXVIII: 1 vv. enz. heldert dit genoegzaam op.

op een tijdvak van hoogen bloei. Toen daarentegen XXII: 17—XXIV werden gedicht, kon men zich zoo puntig en poëtisch niet meer uitdrukken. De inhoud van XXVIII: 2, 12, 15, 16 past niet onder de Perzische heerschappij; **תּוֹרָה** vs. 4, 7, 9 is niet de Mozaïsche wet, dat beteekent het woord nooit in de wijsheidsliteratuur (p. 144 N.), maar de *onderrigting der wijzen* ¹⁾.

Eene naauwkeurige tijdsbepaling voor de opteekening van XXII: 17—XXIV, 22 kan niet gegeven worden. Het tijdsverloop na XXV—XXIX moet vrij groot zijn geweest, en daar wij niet mogen aannemen, dat gedurende de ballingschap of in de eerste tijden daarna de Wijsheid beoefend werd, stellen wij die opteekening kort vóór 600, waarop ook XXII: 20 schijnt te wijzen.

Om dezelfde redenen brengen wij tot dien tijd de aanhangsels *Spr.* XXX, XXXI, die tot de jongste deelen van *Spr.* behooren (p. 96 v., 84), ook omdat zij waarschijnlijk terstond werden opgeschreven. De gegevens zijn weinige. Wij merken op: XXX: 1^b—4 is geschreven na *Job*, want het resultaat van *Job* wordt hier, weinig gemotiveerd, met volstrekke gewisheid medegedeeld; doch ook niet al te lang na *Job*, want de herinnering aan de vruchteloze inspanning der denkkracht en de de bewustheid van de menschelijke kortzigtigheid is zoo sterk, dat deze woorden ons midden in die beweging op geestelijk gebied verplaatsen, welke het boek *Job* deed ontstaan. XXX: 15 vv. heeft tot dichter een wijze, die zulk eene voorliefde voor de Chokma gevoelde, dat hij, na haar materiëel reeds te hebben moeten opgeven, nog alle krachten aan den vorm wijdde en zich in vernuftige raadselen uitputte. XXXI: 1—9 is geschreven in den tijd der koningen, tot wier leering het werd opgeteekend; de Arameïsmen **כַּר** vs. 2 en

¹⁾ Vg. *Job* XXII: 22. *Spr.* XXIX: 18 en p. 75; vs. 9 moet **שָׁמַע** om **שָׁמַע** letterlijk opgevat worden, maar *de wet aanhooren* beteekent weinig; van de wet moest er staan **שָׁמַע** of in oneigentlijken zin **שָׁמַע**; daarentegen is *het aanhooren van de onderrigting* geheel vrijwillig en onverplicht, een teken dat men den goeden raad wil opvolgen; vs. 7 staat **בְּנֵי תְּבוּיָה**, omdat juist het verstand en oordeel van jongeren zich toont in het luisteren naar de wijzen; ook zou men anders **תְּבוּיָה** verwachten.

מְלִכִּין vs. 3 (maar מְלָכִים vs. 4) doen ons aan een (voormalig) bewoner van Ephraïm denken. XXXI: 10—31 spreekt van maatschappelijken bloei en van welvaart, en kan na de ballingschap niet geplaatst worden, zie vs. 23, 31 enz. Wellicht is het in Josia's tijd geschreven (p. 169). De kunstige orde verhindert ons niet het kort vóór *Klaagl.* te plaatsen ¹⁾.

Nog moeten wij over de opschriften XXXI: 1 en XXX: 1^a spreken. Hit. meent dat XXXI: 1 het artikel bij מְלָךְ onmogelijk ontbreken kan, en er dus niets overblijft dan te lezen מְלָךְ מִשָּׂא; dat מִשָּׂא in XXX: 1 hetzelfde is als XXXI: 1 en dus zonder artikel moet staan, waarom hij leest בְּיָקָרָהּ מִשָּׂא d. i. of יָקָרָהּ: *de zoon van haar, wier gehoorzaamheid Massa is*, of יָקָרָהּ: *de zoon van haar, aan wie Massa gehoorzaamt*. Deze koningin van Massa is de moeder van den koning van Massa XXXI: 1, en Lemuël is ouder broeder van Agur. De laatste is niet in zijn vaderland, Palestina, maar in den vreemde, Massa, geboren, zooals zijn naam מִגְּוֹר = مَجْرٍ *exsul* [مَجِيرٍ *absens?*] aanduidt. Hier vernam men de spreuk XXX: 15, 16, die van Indischen oorsprong is. Massa, een zoon van Ismaël (*Gen.* XXV: 14. 1 *Kron.* I: 30), d. i. een stam of eene landstreek der Ismaëlitē bij Duma, is een koninkrijk, door Simeoniten gesticht, die 1 *Kron.* IV: 38—43 zich in Hizkia's dagen op Seïr vestigden, na er de Amalekiten verdelgd te hebben. Deze Amalekiten worden XXX: 11—14 bedoeld. Vandaar de roepstem uit Seïr *Jes.* XXI: 11 vv. van Israëlitē: hier werd דְּיֹמָה gezet, omdat מִשָּׂא מִשָּׂא niet klonk. — Deze gissing wordt, geheel of ten deele, door Ber., Hahn, Veth en a. overgenomen.

Wij merken hiertegen op:

1^o. de verandering van interpunctie XXXI: 1 is af te keuren, want *a.* grammatisch is zij onnoodig. Wanneer de appositie dient om den bedoelden persoon voor te stellen als bekend

¹⁾ Hit. denkt aan de tijden na Alexander om de spelling מְלִיךְ voor מְלִיךְ (maar *vg.* X: 9; XXIV: 5. *Job* XIV: 2, 16, 18; XXXV: 9. *Ps.* LXXII: 14) en מְלִיכִים vs. 27 (maar deze lezing is geheel willekeurig; zulk een vorm heeft nooit bestaan; men moet met קְרִי מְלִיכִים aannemen, zie *Ges.* in voce).

door de eene of andere waardigheid of hoedanigheid, welke hem onderscheidt van anderen, die denzelfden naam dragen, dan moet het artikel staan: **אֶלְקָנָה דְּאֶפְרַתִּי לְמוֹאֵל הַמֶּלֶךְ לְמוֹאֵל הַמֶּלֶךְ**, *koning L.*, of *de koning L.*, of *L. de koning*, *E. de Ephratië*. Maar is de appositie bloot praedicatief, enkel om den persoon zelve te kenschetsen, door iets van hem te noemen dat men als onbekend onderstelt, niet om hem daardoor van anderen te onderscheiden, dan blijft het artikel met opzet weg. Vertaal dus: *De woorden van Lemuël, een koning*. Hoe kon men dit anders uitdrukken dan op deze wijze ¹⁾? — Intusschen laat zich voor dat ontbreken van de bepaling geene reden denken, zoo Lemuël een werkelijke, historische persoon was, dan toch ware hij bekend. Hij wordt dus als 't ware in abstracto, in zijne waardigheid gequalificeerd, en dit maakt ons in verband met de etymologie (*Godgewijde*, van daar ook de bijvorm **לְמוֹאֵל**) zeker, dat die naam symbolisch is.

b. Zij is exegetisch onhoudbaar. *De woorden van L., den koning van M., waarmede hem zijne moeder onderwees*: — dit geeft geen zin: of onderwees zijne moeder hem met zijne eigene woorden? Maar begrijpelijk is: *de woorden van L., een koning: de uitspraak* ²⁾ *waarmede zijne moeder hem onderwees*. Om het minder juiste van a te verbeteren, is noodig dat in b aan **אֲשֶׁר** een ander woord voorafgaat. Zoo weet men aan wie *de woorden van L.* hun oorsprong danken. Dit gevoelde Hit., toen hij vertaalde: *Woorden aan L.*, maar dit kan **לְמוֹאֵל דְּרַבִּי** hier onmogelijk beteekenen, z. XXX: 1. Ook blijft bij onze vertaling het parallelisme bewaard. Voor **אֲשֶׁר** z. *Mi.* II: 3 enz. of *Ew.* § 332c.

¹⁾ Vg. *Pred.* I: 1. 1 *Sam.* I: 1 Elkana, *een Ephratië*. *Rigt.* III: 15 Ehud, *iemand die linksch was*, niet: *die Ehud, die linksch was*. *Hos.* V: 13; X: 6 (appositie, geen genitivus, en ook symbolisch). Evenzoo, waar het *Nom. prop.* er niet bij staat, en alleen op de waardigheid nadruk wordt gelegd, als 1 *Kon.* XXI: 10, 13. *Spr.* XXIV: 21 *God en koning vloeken, eeren*. Anders *Ew.* § 277b.

²⁾ **אֲשֶׁר** komt elders alleen van profetiën voor. Die verklaring behouden *Ew.* en *Häv.* Ook toont *Jer.* XXIII: 33 v. hoe algemeen dat woord werd gebruikt en XXX: 1 wordt **אֲשֶׁר** ook in vrij ruimen zin gebezigd. Del. op *Hab.* I: 1 verklaart **אֲשֶׁר** XXX: 1; XXX: 1 *uitspraak in hoogerem, poëtischen d. i. epigrammatischen stijl*.

2^o. De onderstelling, waarvan allen uitgaan, dat **מִשָּׁנָה** XXX: 1 en XXXI: 1 hetzelfde is, is ongegrond. Tegen haar moet het voorkomen van het artikel dáár, dat hier ontbreekt, waarschuwen. Te beginnen met aan te nemen, dat het 't zelfde woord moet wezen, en met dat argument de lezing XXX: 1 te veranderen, is een uiterste van willekeur. En wat voor uitkomst geeft dan nog die gissing: de lezing **יְקָהָה** of **יְקָהָה** als subst., reeds op zich zelve verdacht als anomalie voor **יְקָהָה**¹⁾, geeft een zin, zoo gedrongen, zoo gezocht (en dat in een eenvoudig opschrift), dat zij daarom alleen reeds ongetwijfeld te verwerpen is. Hit. heeft haar verworpen. Hij verklaart nu **יְקָהָה** als perf. in den zin van inchoativum, dus van het tegenwoordig gehoorzamen (?). Maar het ww. **יָקָה** komt nooit voor; hoe hoogst gewaagd dus, dit door eene gissing ergens te plaatsen. En dan zulk een dichterlijk woord in een opschrift ter opgave van den auteur (Ew. *Jahrbb.* IX S. 175)! Daar komt bij, dat het ww. vrouw. zou moeten zijn, want wel wordt vaak de naam van een volk (vooral wanneer die tevens de naam van het land is, b. v. **מִצְרַיִם**), die uit zijn aard mann. is (**נָעַם** **נָוִי**), vrouw. gebruikt als collect. (denk aan **יְשֻׁבֶת** **בֵּית**), maar de naam van een land, die uit zijn aard vrouw. is (**הַבְּלַל** **אֶרֶץ**), kan niet mann. gebruikt worden. Hit. meent: „ja, omdat het volk gehoorzaamt, niet het land;” dan, dit strijdt tegen den regel, dat de collectiva vrouw. zijn. Vg. Ew. § 174b. Eindelijk wijzen wij er nog op, hoe onbegrijpelijk gezocht de uitdrukking met dat al blijft: waarom niet **מִלְכַּת-מִשָּׁנָה**? en waarom wordt Agur zóó aangeduid? of was die koningin zoo bekend? Als eene gissing eene zoo onnatuurlijke lezing oplevert, veroordeelt zij zich zelve.

3^o. Wat verder die familiebetrekking tusschen Agur en Lemuël aangaat, wij zien hier gissingen op gissingen gestapeld, welke mogelijkheid wel niet betwist kan worden, maar die toch allen grond missen. — Er is groote welvaart en

¹⁾ Dat dit even goed *gehoorzaamheid van* als *aan haar kan zijn*, vg. *Gen.* XLIX: 10 en *Spr.* XXX: 17, *Ps.* LVIII: 8 en *Rigt.* IX: 24, *Ps.* VII: 17 en *Gen.* XVI: 5. *Jer.* LI: 35. Men zie tegen deze lezing Häv. *Einl.* III S. 420.

bloei in het land, de inwoners worden te talrijk, eene volkplanting van herders zoekt elders woonplaatsen op, en vindt wat in hunne behoeften voorziet. Uit hun midden gaat weder eene kleinere kolonie, — het zijn geene vlugtelingen, zooals Hit. S. 312 schijnt te meenen — vindt evenzoo vruchtbare weiden: is het waarschijnlijk, dat de zoon des konings, in dit nieuwe vaderland geboren, den naam van *balling* ontvangen zal? — Of XXX: 15, 16 van Indischen oorsprong is, laat zich betwijfelen: de overeenkomst met de spreuk in *Hitopadeça* is niet groot genoeg, de zaak lag voor ieder voor de hand; maar, al ware het zoo, dan konden de karavanen haar in Juda aangebragt hebben.

4°. Wordt met dit alles 1 *Kron.* IV: 34—43 (liever 42 v.) in verband gebragt, wij laten daar, dat de uitkomsten der aardrijkskundige onderzoekingen hoogst onzeker zijn (b. v. dat de streek Massa in het Arabisch Hoogland lag, en dit toch nog den naam van Seir kon dragen); dat de namen Agur en Lemuël hier (vs. 24 vv.) niet voorkomen in den stam van Simeon; dat men zou kunnen twijfelen of **יְהוֹקִיָּדָו בִּימֵי** vs. 41, ook op vs. 42 v. slaat; wij leggen er zelfs geen gewigt op, dat het heet vs. 42, dat zij naar het gebergte Seir trokken, terwijl er van Massa geene melding wordt gemaakt; maar wij merken op, dat volgens deze plaats de Simeoniten geen koningrijk stichtten: zij trokken onder vier stamhoofden op; van een koning wordt niet gesproken, veelmin van eene koningin; de regeringsvorm was blijkbaar patriarchaal; alleen van **נְשִׂאִים**, niet van **מֶלֶךְ** kan er sprake zijn. De S. van *Kron.* zou het zeker vermeld hebben, als hij het geweten had, en het blijkt, dat hij goede bronnen had en naauwkeurig onderrigt was. Ja, zij konden noch wilden een koningrijk stichten, want zij waren veel te gering in aantal, slechts vijfhonderd man; en zij waren Nomaden, zonder steden, zelfs zonder vaste woonplaatsen, omzwervende met hunne kudde op het gebergte Seir, waar vroeger hier en daar eenige overgebleven (**שְׂאֵרִית**), ontkomen (**פְּלִיטָה**) Amalekiten leefden, die zij verdelgden.

5°. *Spr.* XXX: 11—14 wordt gesproken over een geslacht van onzedelijke onderdrukkers, eene menschenklasse die den

boventoon voerde in de maatschappij waarin zij leefden, niet over een volk (אֱלֹהִים), veelmin een onderworpen volk, allerminst een volk, welks overblijfselen verdelgd waren. Toch wil Hit. dit bewijzen daardoor dat vs. 13 de wimpers (עַפְרָיִם) hoog opgetrokken heeten (een teeken van hoogmoed), en עַמְלֵק zou komen van חֲמֻלָּה de binnenzijde van het ooglid, en de Amalekiten hun naam daarvan zouden hebben, dat de mannen de oogen verwden!

6°. Ten laatste, wat *Jes.* XXI: 11 vv. betreft, nog daargelaten of die vraag van een bloeiend, pas gesticht koningrijk te wachten is, of hen verderf van de Assyriërs dreigde, of hier van Arabieren of van Israëliten sprake is, of men in Massa tijding uit Jeruzalem moest halen, of de bepaling van tijd en volk juist is, zoodat Knobel ten onregte de profetie in 745 over de Edomiten laat uitspreken, — als het koningrijk nu eenmaal Massa heette, kon men maar niet, om der welluidendheid wille, er Duma voor in de plaats zetten, maar Massa moest Massa blijven. Ja, ik geloef, dat men מִשָּׁה מִשָּׁה met opzet zou gezocht hebben, omdat zulke kunstenaars in den smaak der Israëliten vielen. Eindelijk het opschrift *Jes.* XXI: 11 is volgens Hit. (en te regt) onecht en van den lateren verzamelaar: maar droeg deze toen nog zoo naauwkeurig kennis van een rijk, waarvan wij nergens eenig spoor vinden ¹)?

¹) Del. (vg. Renan *Job* p. XXV) heeft eene andere gissing voorgedragen, niet minder willekeurig, maar niet zoo vernuftig als die van Hit. Zonder eenig bewijs of gezag leest hij XXX: 1 מִשָּׁה in plaats van מִשָּׁה, en wil zoo hier als XXXI: 1 aan Massa of Mesa (de woonplaats der Joktaniden *Gen.* X: 30) denken. — „Ook Job en Bileam waren geene Israëliten, en toch zijn hunne redenen in het O. T. opgenomen.” Alsof dat alles (*Job* en *Num.* XXII: 2—XXIV) werkelijk zuiver historisch, zóó door Job en Bileam gezegd was! Alsof XXX: 1—XXXI: 9 niet door en door Israëlitisch is, en uit het middenpunt van het Israëlitisch denken en leven voortgevloeid. Men vg. XXX: 1^b—4 met *Job*, vs. 5 met de *Pss.* (XII: 7; XVIII: 31; CXIX: 140) en 2 *Sam.* XXII: 31, vs. 6 met *Deut.* IV: 2; XIII: 1 enz. zie Hit. S. 313; verder de samenhang met *Spr.*, als vs. 3 met IX: 10, vs. 13 met VI: 17, vs. 25 met VI: 6, 8; ja, de naam Jahva vs. 9 is op zich zelf reeds voldoende. Verder het geheele spraakgebruik enz. Staat XXX: 5 מִלֵּךְ, dit toont alleen de ver-

Wij meenen dus recht te hebben, om die gissing te verwerpen. Maar wordt dan *Spr.* XXX in het opschrift door drie woorden (אָגוּר, הַפְּשָׁן, דְּבַרֵּי) aangekondigd, „terwijl er niet meer dan ééne פְּשָׁן gegeven wordt?” Neen, alleen door דְּבַרֵּי. Wij laten met de LXX de woorden van Agur beginnen bij אָגוּר: *De uitspraak van den man is* enz., evenals Hit., en wij houden met de Veneta Agur voor den zoon van Jake Hammassa. Dergelijke eigennamen vinden wij meer, als *Neh.* VII: 59. *Ezra* II: 57, 6. 2 *Sam.* XXI: 19; XXIII: 8 (?), terwijl eigennamen met het artikel voorkomen, vooral in de latere boeken des O. T. (Ew. § 277c. Roorda § 472).

Nog valt in deze periode de zamenstelling van *Spr.* Wij houden hem die dit werk verrigtte voor een wijze, omdat een ander het niet ligt ondernomen zou hebben, noch er toe in staat zijn geweest; verder omdat hij zelf XXIV: 23—34 verzamelde (p. 171, 173) en wegens den toon van I: 1—6. Hij brengt waarschijnlijk *Spr.* geheel, zooals het tot ons is gekomen, bijeen. Wel zijn XXX en XXXI losse aanhangsels, zoodat het op zich zelf niet onmogelijk is, dat zij eerst later zijn bijgevoegd, maar er is geene de minste reden om dit te vermoee-

wantschap met *Job*, die ons buitendien reeds bekend is. Is de spreuk over de 'Aluqa uit Indië (wat wij ontkennen), dit bewijst niets. הוּן XXX: 15, 16 is slechts eene wijziging van het gewone gebruik. Als יְקָהָה XXX: 17 uit وَفَهَا is, dan is zeker *Gen.* XLIX: 10 ook Arabisch. Als XXX: 31 מְלִקִים עָטוּ מְלִקֵּי is الْقَوْمُ مَعَهُ, waarom gebruikte de S. dan maar niet מְעָה of zoo iets in plaats van עָטוּ: het is immers onmogelijk, midden onder zuiver Hebreuwsch hier zuiver Arabisch te lezen, het Arabisch artikel op eens te vinden, en een Arabisch woord gebruikt, waarvoor zich zoovele Hebreuwsche aanboden; ook zou men dan eer قَوْمَهُ verwachten; men moet hier dus vertalen: *bij wien niet-woerstand is* d. i. onweërstaanbaar (vg. XII: 28 מְלִקֵּי), of met Hit. מְלִקֵּי lezen. De Arameïsmen in XXXI zijn boven verklaard en zijn geene Arabismen. Is לְמַחֲוֶה XXXI: 3 *aan haar die ontzenuwen*, dan behoeft toch het Arabisch niet te worden ingeroepen, vg. *Jes.* XXV: 6. *Job* XXI: 24 en מְדוּלְלוֹס, *dives* enz. Hoe men מֵאֵי אֵי ook verklare XXXI: 4 (אֵי is wel het minst gepast), het bewijst even weinig als עֵינַי (poëtisch voor עֵינַיִם) en הַלֵּוֹף. Teregt zeggen Ber. en Hit., dat deze beide stukken in het minst niets behelzen, wat op een niet-Israëlitischen oorsprong wijst. Men bedenke toch, hoe ongerijmd het is, hier een Arabisch werk te willen vinden.

den (z. Ber. S. XXXVII), en wij kunnen er na de redactie van *Spr.* geene geschikte gelegenheid meer voor vinden. Ook beteekenen deze stukken te weinig, om eeuwen lang afzonderlijk te hebben bestaan; hun omvang was te gering, want, al schijnt XXX: 1—XXXI: 9 van den aanvang af verbonden te zijn geweest, het gedicht XXXI: 10—31, als van gansch anderen aard, kan niet daarbij hebben behoord. Bedenkt men nu dat I: 1—6 op XXX en XXXI schijnt te zien (דְּבָרֵי תְּהִיָּהּ וְהִיָּהּ תְּהִיָּהּ p. 57), dan besluiten wij, dat denkelijk de verzamelaar ook deze hoofdstukken bezat.

Dat hij niet dezelfde was, die XXII: 22—XXIV: 22 bijeen bragt en XXII: 17—21 dichtte, is ons zeker uit het afzonderlijk bestaan van het latere aanhangsel XXIV: 23—34, en uit het verschillend karakter van I: 1—6 en XXII: 17—21, die niet door één en denzelfde kunnen zijn geschreven. I: 1—6 is om die reden en om zijn inhoud van den laatsten redactor.

Van den laatsten redactor, zeggen wij, want het is mogelijk dat reeds een ander kort te voren met dat werk een begin had gemaakt, zoodat onze wijze reeds I: 7—XXIV: 22 aanwezig, en dus XXII: 17—XXIV: 22 aan X—XXII: 16 vastgehecht vond (z66 Del.). Anders zou hij waarschijnlijk XXV vv. onmiddellijk op XXII: 16 hebben laten volgen. Ook doen XXIV: 23 vv. (גַּם אֱלֹהִים), XXV vv. (גַּם אֱלֹהִים) en XXX v. zich geheel als aanhangsels voor, hetgeen alleen te verklaren is, indien I: 7—XXIV: 22 reeds een geheel uitmaakte. Eindelijk schijnt de verzamelaar van XXII: 22—XXIV: 22 zelf te getuigen, dat hij zich niet bepaald had tot het maken dier collectie, maar ook andere wijsheidsboeken had overgeschreven, die hij aan haar vooraf had laten gaan¹⁾.

¹⁾ Z. p. 172 N. Terwijl hij thans (הִיָּהּ) spreken van allerlei dichters (דְּבָרֵי תְּהִיָּהּ), door hem zelve verzameld (הִיָּהּ), liet volgen, met het doel dat de lezer ongeschokt op Jahva zou blijven vertrouwen (19), had hij vooraf (שְׁלֵשׁוֹת) twee boeken overgeschreven (בְּתוֹבָהּ), raadgevingen en verstand bevatte (20), die den lezer de juistheid van de woorden der waarheid (d. i. van den inhoud dier boeken) moesten doen kennen (21^a), opdat hij tot trouwe pligbetrachting (21^b; aldus Ew. vg. X: 26; XXV: 23) in staat zou zijn.

De laatste redactor moet kort vóór de ballingschap geleefd hebben, want XXIV: 23—34, van hem zelven, komt zoozeer overeen met XXII: 17—XXIV: 22, dat het slechts weinig later kan zijn opgeteekend (p. 171), en XXIV: 30—34 was zeker niet geschikt om lang in de traditie te leven. Daarbij moet de zamenstelling van *Spr.* spoedig na het dichten van XXX v. zijn geschied (p. 174 v.), daar deze anders ligt verloren waren gegaan. Ook kunnen wij een werk als dit niet verwachten in de ballingschap, toen er voor de Chokma geene plaats was, en evenmin na den terugkeer, toen men, de heilige boeken der oudheid verzamelende, twijfelde of *Spr.* daaronder wel eene plaats verdiende. Wij stellen dus de eerste jaren na 600 als het tijdstip, waarop deze laatste arbeid der wijzen ver- rigt werd, en de Chokma dit laatste teeken van leven gaf.

— Eindelijk noemen wij het voornaamste, dat uit deze pe- riode tot ons is gekomen, het boek *Job*.

Renan plaatst het omstreeks 770 onder Uzzia en Mena- hem, ongeveer gelijk met Amos, Hosea en Jesaia, 1^o. „om- dat te dier tijde de Kasdim als roofhorden voorkomen evenals in den proloog.” Behalve, dat deze grond zeer wankel is om onze onbekendheid met de betrekkingen tusschen dit volk en Israëel vóór 625, kunnen wij er toch niet op bouwen, omdat men uit de herinnering hen ook in later tijd, vooral vóór de stichting van het Babylonisch rijk, als zoodanig kon doen optreden ¹⁾. Zie Ew. *IJob* S. 74. 2^o. „Toen was de oude Nomadische geest verre van uitgebluscht.” Voor het grootste deel van het volk was dit reeds eeuwen lang het geval; het geschiedde nooit bij eene kleine minderheid b. v. de Simeoniten, de bewoners van Juda's woestijn en van het overjordaansche. 3^o. „Toen had de krachtdadige hervorming van Josia aan het leven en denken des volks nog niet zijne eigenaardige rigting gegeven.” Hieruit volgt dat *Job* waarschijnlijk vóór Josia

¹⁾ Na 1273 komen de Chaldeën eerst 747 ('t begin der aera Nabonassar) voor tot 538 (Cyrus maakt een einde aan hun rijk). Hoe geheel hun vroe- ger (1273) bestaan vergeten was, blijkt uit *Jes.* XXIII: 13 (in 721), waar zij eene volkplanting heeten, door de Assyriërs onlangs uit hunne oorspronkelijke woonplaatsen op Armenie's grenzen naar Sinear overgeplaatst.

geplaatst moet worden. 4^o. „Toen had de levendige en beschaafde stijl van Salomo's eeuw nog niet plaats gemaakt voor de zwakke klaagtoon van Jeremia's tijd." Maar in Jeremia's tijd leefde ook een Habakuk; onder Manasse bloeide de Deuteronomist. Bij dergelijke bewijsvoering laat men te weinig ruimte voor de persoonlijke gaven eens S. En hoe over de Arameïsmen in ons boek te oordeelen? 5^o. „Toen werd *Spr.* gedeeltelijk verzameld op Hizkia's bevel, welke koning een collegie van gnomische dichters om zich had"? 6^o. „*Job* herinnert ons aan Hizkia's lofzang *Jes.* XXXVIII: 10 vv., en aan Jesaia, b. v. XIX: 5, derwijze dat beiden uit ééne bron geput hebben." Zie p. 45 v.

Hir. plaatst het omstreeks 600. De kennis van Egyptische zaken, vooral van nijlpaard en krokodil XL: 15—XLI: 26, is zoo groot dat de S. in dat land langen tijd moet vertoefd hebben. Hij was dus waarschijnlijk een Hebreër, die in 611 met Joahas door Pharao Necho in ballingschap werd medegevoerd. Hit. schijnt hiermede overeen te stemmen. Ew. meent, dat de onechte stukken XL: 15—XLI: 26 en XXXII—XXXVII in Egypte geschreven zijn. — Behalve dat de geldigheid van Hirzels redenering betwijfeld mag worden, want het laat zich zeer goed denken, dat een vroeger levende Israëliet op zijne reizen die kennis had opgedaan, geldt hertegen o. a. het bezwaar, dat het boek zoo spoedig in Juda bekend werd, dat Jeremia het terstond navolgde. Ook zagen wij reeds, dat noch de bergwerken XXVIII: 1 vv., noch andere bijzonderheden ons met zekerheid in Egypte verplaatsen, en dat de beschrijving van nijlpaard en krokodil volgens andere geleerden zoo sterk gekleurd en in enkele opzigten zoo onnaauwkeurig is, dat zij haar oorsprong zeker van hooren zeggen heeft. Zie Stickel S. 263—269, wien Hahn S. 23 volgt.

Is ons gebleken, dat *Job* na *Spr.* I: 7—IX, X—XXII: 16, *Am.*, *Jes.*, vóór *Jer.*, *Ez.*, en Josia geschreven is, wij denken het liefst, tegen het midden der zevende eeuw. Spreekt de S. over die magt, die koningen in boeijen slaat, raadsheeren wegvoert als buit, volkeren in ballingschap doet dolen XII: 14—25, niet slechts de geschiedenis van het Noordelijk rijk, zijne eigene ervaring had hem die magt leeren kennen, toen

Ezar-Haddon door een leger een deel der overgeblevenen uit de tien stammen als volkplanting naar elders overbragt (vg. Keil *Könige* S. 546), en, mag men 2 *Kron.* XXXIII: 11—19 gelooven, ook Manasse gevangen naar Babel liet voeren. De erve der vaderen was door vreemden ingenomen *Job* XV: 19¹⁾ vg. 2 *Kron.* XVII: 24 vv. Aan die volksrampen, die onder Manasse op Juda drukten, paarde zich de vervolging der vromen door den dweepziek bijgeloovigen vorst, wiens regering de sleutel is voor klagten als *Job* IX: 24; XII: 6. Toen gaf het lijden der godvruchtigen bij den voorspoed der goddeloozen aanleiding tot het schrijven van dit boek, tot de klaagtoonen XXI: 7, 16—18; XXIV: 1, en het onoplosbaar raadsel, eenmaal opgeworpen, en de twijfel, eenmaal gewekt, wij vinden ze bij Jeremia weder, in wiens nabijheid wij zonder eenigen twijfel *Job* moeten plaatsen (Oehler *Grundzüge* S. 19). Toch was de tijdsruimte tusschen deze beide schrijvers weder niet zoo gering, of zij was voldoende, om den eisch dat Gods gerechtigheid den boozen zelve, niet zijne kinderen, straffe, zulk eene geldigheid te geven, dat Jeremia en Ezechiël het oud vergeldingsgeloof verwierpen. In Manasse's tijd voert ons de vermelding van de sterrendienst *Job* XXXI: 26 vv., eerst door dien koning ingevoerd 2 *Kon.* XXI: 5, en dus ook eerst in zijnen tijd verboden *Deut.* IV: 19. Was deze afgoerij uit het buitenland oorspronkelijk, langs dienzelfden weg kwam, door de herhaalde en veelvuldige aanraking met vreemde volkeren, de kennis van eenige hunner mythologische voorstellingen tot Israël, b. v. van den hemeldraak III: 8; XXVI: 13.

¹⁾ Hahn meent S. 27: „In der Stelle 15, 18 f. liegt gewiss nicht eine Beziehung auf die Invasion fremder Nationen in Palästina. Vielmehr spricht einmal Eliphas der Themanite; und dieser redet natürlich nicht von Palästina, sondern von Edom; und sodann werden sich entgegengesetzt Ureinwohner und Eindringlinge. Die Israëlitzen waren aber nicht die Ureinwohner Palästina's.“ Maar 1^o. dan is deze pl. niet te verklaren, waartoe Hahn ook geene poging doet; 2^o. zulk eene historische objectiviteit is voor een Israëliet onbereikbaar; 3^o. deze meening weêrlegt zich zelve, want de voorvaderen van Eliphas waren evenzeer als de Israëlitzen latere indringers, die de „Ureinwohner“, de Horiten (Troglodyten, volgens sommigen geschilderd *Job* XXX: 1—10; XXIV: 4—8, hetgeen door Hahn S. 236 wordt ontkend) onderdrukt en verdreven hadden *Deut.* II: 12, 22.

Aldus verklaren wij ook de eerste ontwikkeling der Angelologie, die wij hier vinden: had men vroeger weinig aan de engelen gedacht, zoodat zij behoorden tot het gebied van de poëzij en van de overlevering der oudheid, thans had vreemde invloed de aandacht op hen gevestigd, en men begon hen reeds als voorspraak der menschen te beschouwen V: 1; wel had men van de Oost-Aziaten het geloof aan een rijk der duisternis niet overgenomen, maar door het verkeer met hen kwam men allengs op het denkbeeld van een Satan onder God, en toch tegen God, niet behoorende tot de *Bne-Elohim*, en toch in den hemelraad verschijnende: verder kon de Israëliet, die aan zijn godsdienstig monisme vasthield, niet gaan I: 6 vv.¹). In Manasse's tijd verklaart zich het best de melding van de Chaldeën gemaakt.

Hierop wijst ons ook de taal. Wij noemen slechts met Hir. de Arameïsmen נָהַר XXII: 29 (vg. XXXIII: 17. *Dan.* IV: 34), רִים XXXIX: 9, חַיִּין v. חַיִּין XLI: 4, קָבַל in proza II: 10, לֵּ objecti V: 2; XXI: 22, עַל v. אֶל en לֵּ XXXI: 5, 9; XXII: 2, נָהַר *bepalen* XXII: 28, אָרַז *Fi. toesluiten, bedekken* XXVI: 9. Hit. houdt dus den S. voor een burger van het voormalig rijk van Ephraïm (vg. *Ew. Jahrb.* I S. 186): zeer wel mogelijk, maar niet volstrekt noodig; immers bragten zoowel de vlugtelingen die naar Juda kwamen, als de aanraking met vreemde volkeren in de laatste eeuw van Juda's volksbestaan vele vreemde bestanddeelen in de taal. Stickel, hierin door Veth en door Vaih. (*Stud. u. Krit.* 1846 I S. 187) gevolgd, laat het boek diep in het Zuid-Oosten van Palestina (הַנְּגִב) ontstaan, waar de handelswegen elkander kruisten, en Themaniten en Sabeërs zamen kwamen *Job* VI: 19, dicht bij den van oudsher benoemden zetel der Wijsheid *Ob.* 8. *Jer.* XLIX:

¹) De vermelding van den Satan schijnt intusschen op eene verdere ontwikkeling der Angelologie te wijzen, dan die in het boek wordt gevonden, en gelijk te staan met XXXIII: 23. Als de proloog en epiloog geheel of gedeeltelijk onecht zijn, moeten zij toch zeker nog in de laatste jaren vóór Juda's ondergang, toen het vraagstuk, in *Job* opgeworpen, nog altijd question brûlante gebleven was, geplaatst worden, evenals Elihu's redenen. Men vg. *Ew. Hiob* 2^o Aug. S. 62 f.

7. *Bar.* III: 22 v.; waar het levendig volkenverkeer den dichter Arabie's schatten, Egypte's wonderdieren, Babylonie's godsdienstige denkbeelden kennen leerde; waar bergwerken in de nabijheid waren, en al de verschijnselen in de natuur en het leven, waarvan ons boek spreekt, plaats grepen; waar de taal eene deels Aramesche, deels Arabische kleur had; waar hooge ontwikkeling was, zoodat Joab uit Thekoa de אִשָּׁה חֲבָמָה 2 *Sam.* XIV: 2 liet komen, en Amos vandaar afkomstig was, wien *Job* (IX: 8 v.) navolgde, gelijk beiden de sterrennamen, spraakgebruik en andere eigenaardigheden van taal gemeen hebben. Wat dit laatste betreft, bedenke men, dat de Arameïsmen van Amos en geheel de kleur van zijn stijl ook uit zijn lagen stand en vooral uit zijn verkeer in Ephraïm zich laten verklaren. Overigens heeft de gissing van Stickel wel iets waarschijnlijk, wat het vaderland des dichters betreft, om zijne land- en volkenkunde te verklaren, maar is hij ook in בְּנֵי נֶבֶךְ geboren, wij kunnen niet gelooven, dat hij dáár zijn dichtwerk schreef: meent Ew., dat hij niet in Jerusalem woonde, wij houden het er niet slechts voor, dat een gedicht „t welk zoo geheel tot de inwendige ontwikkeling der theocratie in betrekking staat, op haren bodem is ontstaan” (*Hahn* S. 24), maar ook dat het, de hoofdvraag van den dag, die alle gemoederen in beweging bragt ¹⁾, behandelend, te Jeruzalem, in het middenpunt van het godsdienstig denken en leven is gedicht: de S. staat niet op zich zelf, zijn tijd spreekt in hem. Buitendien Amos schreef ook niet in Thekoa.

Van groot belang is voor ons het onderzoek naar de *integriteit* van het boek. Niet zoozeer de echtheid van XL: 15—XLI: 26 (*St. Vert.* XL: 10—XLI: 25), door Ew. om aesthetische redenen ontkend. Men zie daartegen *Hir.* S. 259 f., *Renan* p. XLIX s., en a. — Over XXVII: 7—XXVIII, eene pericoop, door *Bernstein* aangevallen, en voor ons van hoog gewigt, heerscht thans geen verschil van gevoelen, zie *Umb.*

¹⁾ Wij denken hier aan de profeten (*Jer.*), dichters (*Ps.*), wijzen (*Elihu; Spr.* XXII: 16—XXIV; XXX v.) die door denzelfden twijfel werden gesehokt, en hetzelfde vraagstuk opwierpen, als de S. van *Job*, hetzij zij dit boek kenden of niet.

Hiob S. 261, Renan p. XLVIII sv., Hir. S. 6, 168, 171, 176, Häv. *Eiml.* S. 365 ff., Del. (Herzog VI S. 119 f.). Alleen door het betrekkelijk regt zijner tegenstanders te erkennen, kon Job de zege bevechten. Ook moest de strijd dit einde hebben. Eigentlijk spreekt hier niet Job, maar de S. zelf.

De echtheid van Elihu's redevoeringen (vg. p. 12) wordt na Eichhorn, Herder, Stuhlmann, de W., Bernstein, v. Cölnn, Heiligstedt, Knobel, ook door Ew., Meier, Hir., Renan, en zelfs door Del. ontkend ¹⁾. Schlott. (S. 54) en a. geven toe, dat *Job* XXXII—XXXVII geïnterpoleerd is, indien Elihu een verwaanden, ijdel en zwetser moet voorstellen, die niets nieuws aanvoert (Hahn) — hoe toch kon de S. den diepen ernst van zijn drama door zulk eene belagchelijke figuur verstoren! en dat bij de kennelijke verwantschap tusschen Jahva's woorden en die van Elihu! — Hahn bewijst overtuigend (S. 17—20), dat deze redenen onecht zijn, indien Elihu ²⁾ zich van de vrienden onderscheidt door bij den Zusammenhang van zonde en ongeluk het standpunt der vergelding te verlaten, en, nevens de algemeene zondigheid des menschen, de beschouwing op den voorgrond te plaatsen, dat *het lijden een middel tot zuivering en heiliging* is. Del. — deze naam doet hier meer af dan lange redenering — toont aan, dat in beide gevallen de onechtheid boven iederen twijfel verheven is.

Immers het raadsel, waarom juist Job boven anderen zoo zwaar werd bezocht (XXXIV: 11), wordt niet opgehelderd: of had hij zoo bijzonder die loutering noodig ³⁾? Niet volgens God, die Job gelijk geeft, dat hij de reden van zijn lijden niet in zijne zonden vond, waarin zij toch ook volgens E. gezocht moet worden. Dus staat E. tegenover God, gelijk hij in strijd is met I, II, XLII. Waarom moest juist Job zich zoo diep verootmoedigen? of leidt dit niet tot de gevolgtrekking, dat hij zich aan grootere zonden dan de anderen had schuldig gemaakt (XXXIV: 7, 8, 24—27, 30, 36, 37 enz.)?

¹⁾ Zie ook Oehler *Grundzüge* S. 25, 27, en Reuters *Repert.* Bd. 76 S. 98.

²⁾ Zoo als Gleisz, Del., Schlott., Oehler, Stickel, Hengst., Vaih., de W., Häv., Ew., Hir. en Veth terecht opmerken.

³⁾ Hahn beweert terecht: „Besserung ist nur bei begangener Sünde möglich.“

Ja, E. dreigt Job met nog grooter verderf, zoo hij niet tot inkeer komt; hij erkent Job niet als regvaardig, niet als knecht Gods, en behandelt hem meêdoogenloos als iemand die door godslasterlijken eigenwaan en onverstand van boetvaardige schuldbekentenis wordt teruggehouden. En zulk een scheidsregter zou de waarheid aan het licht brengen!

Wij laten nu nog daar de afdoende bewijzen uit proloog en epilooq en uit Jobs stilzwijgen ontleend, de aanmatiging (XXXII: 6 vv.; XXXIII: 1 vv.), de leugenachtige beschuldigingen tegen Job, het anticiperen op Jahva's redenen (XXXVI: 22 vv.; vg. p. 27); dat Job (XXVII v.) reeds het laatste woord, 't welk de mensch kan spreken, heeft doen hooren; dat geen mensch, God alleen hem teregt mag wijzen en de eindbeslissing geven; dat Jahva Job prijst; dat, wat E. voortbrengt, ten deele reeds vroeger wordt gevonden; dat Jahva's verschijning overbodig wordt (XXXII: 13); dat E. meer zegt dan Hij, enz. enz. Alleen nog dit ééne: Jahva beweert: inzicht is onmogelijk, geloovige onderwerping is het eenige wat den mensch overblijft; de S. van XXXII—XXXVII hoopt langs den weg van nadenken de oplossing te vinden en meent: men behoeft niet slechts te zwijgen en te bukken, men kan althans ten deele begrijpen! Deze redevoeringen zijn dus eene miskenning van geheel de strekking van het boek, welke is: Gods wegen zijn ondoorgrondelijk.

De echtheid van de inleiding I, II en het slot XLII: 7—16, vroeger vaak bestreden ¹⁾, wordt thans algemeen erkend. Werkelijk waren de ingebragte bezwaren grootendeels van weinig belang. Bevreemdend is zeker het herhaald gebruik van den naam Jahva, terwijl God in het gedicht El of Eloah genoemd wordt: alle verklaringen van dit verschijnsel, die men beproefd heeft, stuiten op I: 21 af; maar zie XII: 9; XXXVIII: 1; XL: 1, 3, 6; XLII: 1. Het is waar, dat XIX: 17 Jobs kinderen nog leven, in tegenpraak met I: 18, 19, maar deze onnaauwkeurigheid is bij vergissing in de dichterlijke klagt ingeslopen, en vg. VIII: 4;

¹⁾ B. v. door Richard Simon, Schultens (*Comment.* praef. p. antepaeult. s. 34 med.), Hasse, Stuhlmann, Bernstein, Knobel (1835), v. Cölln (1836).

XXIX: 5. Daarbij komt dat het gedicht zonder eenigen twijfel althans eene inleiding moet gehad hebben, of het ware volstrekt onbegrijpelijk geweest. — Intusschen blijven er nog moeilijkheden over, die zich m. i. niet zoo ligt uit den weg laten ruimen.

Letten wij het eerst op den epiloog.

a. Terwijl het doel van het boek is, onderwerping te leeren bij 's menschen kortzigtigheid en Gods oneindigheid, wordt *Job XLII: 7* vv. de vermetele berisping van Gods voorzienig bestuur geprezen, dat *hij regt, waarheid*, (gegronde, houdbare dingen) *over God* ¹⁾ *gesproken had*. Zegt Hahn: „Gods eindspraak moest noodzakelijk ter ééne zijde tegen Job, ter andere voor hem beslissen”, zoo is dit laatste onjuist: stond het dáár niet, niemand zou het wachten. Meent men: „het doel van het gedicht is, de eenzijdige beschouwing over den grond van het lijden, die de vrienden vertegenwoordigen, te weêrleggen, en eene nieuwe, betere zinswijze ingang te doen vinden, welke door Job, zij 't ook evenzeer eenzijdig, wordt voorgestaan”, zoo is dit waar, en wel wanneer men denkt aan *XXVII v.* Maar in elk geval had Job haar *eenzijdig* en eerst op het laatst voorgedragen; hij had noch doorgaans, noch ten volle *waarheid over God gesproken*. Dus blijft die uitspraak hoogst bevreemdend. Vooral, nadat God op zoo hoogen toon aan Job het stilzwijgen had opgelegd *XXXVIII—XLI, omdat hij bezig was door woorden zonder inzicht het planmatig handelen Gods voor duister, planloos, willekeurig, te verklaren*. Is er niet dadelijke tegenspraak tusschen *XXXVIII: 2* (vg. *XL: 2; XLII: 3*), en *XLII: 7 v.?*

b. De dichter wil aan het gewoon vergeldingsgeloof, dat uiterlijke en innerlijke toestand adaequaat zijn, een einde maken, en toch krijgt Job zijn vorig geluk, volgens de beginselen der vergelding, dubbel weder. Zegt men: „de S. was verplicht, hierin het gevoel zijner lezers te sparen” (Hir. S. 5, Meier S. 521), dat klinkt wat sentimenteel voor dien tijd, wat modern, en wischt den indruk van geheel het boek uit: het was niet voor romanlezers, maar voor lijdens en twijfelaars

¹⁾ Niet *over zich zelve*, zooals Schlott. en Oehler meenen.

bestemd. ja, de dichter sprak er zich zelve in uit en dacht weinig aan anderen. Hahn zegt: „Wordt hier de oude vergeldingsleer bevestigd, deze moest ook niet als geheel onwaar worden voorgesteld.” Neen, maar als onwaar, in zoo verre zij voor volstrekt en algemeen geldend werd gehouden, als onwaar in en door het voorbeeld van Job. „Het gewigt ligt op Gods beslissing, die Jobs onschuld bevestigde: daarmede was zijn ondergang onbestaanbaar; daarop moest zijn herstel volgen.” Maar waar verklaart God Job onschuldig? Nergens. En als aan onschuld geluk verbonden moet zijn, waartoe dan dit boek geschreven? „Er volgt niet uit, dat ieder onschuldig lijder weêr gelukkig moet worden, evenmin als dat God aan ieder verschijnen zou.” Het laatste zeker niet, want dat hangt met de voorafgaande redevoeringen zamen; het eerste moest er wel uit worden afgeleid bij het algemeen aanzien der van ouds overgeleverde vergeldingstheorie.

Intusschen kennen wij aan deze bezwaren geen beslissend gewigt toe. Op zich zelve beteekent bij een Semiet inconsequentie niets: alleen dat zij bepaald tegen de idee van het boek aandruischt, maakt ze verdacht, en wij zouden zeker den epiloog voor onecht moeten verklaren, zoo wij deze inconsequentien niet mogelijk aldus mogten opvatten: gedeeltelijke terugkeer tot het verlaten geloof der vaderen, doch niet in den vorm van overtuiging, maar van hoop. Zulk een val, want de S. staat hier veel lager dan in het boek zelf, is aan het einde niet volstrekt ondenkbaar ¹⁾.

Anders staat het met den proloog.

Beschouwt men het gedicht uit een aesthetisch oogpunt, dan mag in de inleiding niet meer gezegd worden dan: *a.* er was een bij uitstek vroom man, rijk en voorspoedig in ieder opzigt, *b.* die buiten zijne schuld tot het diepste peil van jammeren zonk. Meer niet. Dit ligt in den aard der zaak. — Nu komt dit werkelijk in I en II voor, maar daar naast staan, geheel geïsoleerd, twee

¹⁾ Men mag niet vergeten, dat het eene bepaalde inconsequentie is. Dit doet b. v. Oehler, als hij uit den epiloog, maar in strijd met den inhoud en de strekking van geheel het boek, opmaakt dat de slotsom van *Job* is: het lijden der vromen is voorbijgaand. Dus heeft Eliphaz, hij alleen, hij geheel, de waarheid (V: 17)?! Misschien bewijst XIX: 26 ook voor de echtheid.

andere tooneelen, en de echtheid van deze laatste is moeilijk te verdedigen. Wij gelooven dus, dat de proloog oorspronkelijk uit I: 1—5, 13—22; II: 7^b—13 bestond, zoodat met voorzicht door den interpolator אֱלֹהִים in II: 7^b werd weggelaten. — Behalve de opmerking over het doel dat de inleiding beoogt, en den inhoud dien zij hebben moet, om „in te leiden,” meenen wij:

I: 6—12; II: 1—7^a noemt met uitdrukkelijke woorden als aanleiding en reden van het lijden der vromen den twijfel des boozen aan belangelooze godsvrucht, zoodat de verklaring van het raadsel luidt: het doel van het lijden der vromen is, dat de kracht der godsdienst zich openbare; het moet blijken, dat de godvruchtige ook onder de zwaarste beproeving God niet zal verloochenen. Zoo iets nu is in strijd met het geheele boek. Dit, van III—XLII, zal toch wel het hoofddeel wezen, niet de inleiding; nu, dáár wordt uitgemaakt, dat hoofddeel heeft tot eenig *doel*, te bewijzen: de oude vergeldingsleer is onwaar, juist omdat zij van algemeene toepassing moet wezen, of zij valt; alle uitgedachte en uittedenken uitvlugten om het godsbestuur te regtvaardigen zijn nietig; alle in het werk gestelde of in het werk te stellen pogingen om het godsbestuur te begrijpen zijn ijdel; gelooven wij. *God is groot en wij begrijpen Hem niet* ¹⁾ d. i. het lijden der vromen is volstrekt onverklaarbaar voor den mensch. — Men zegge niet: „Job en zijne vrienden wisten het niet en moesten dus dwalen,” want als er eene verklaring van het lijden der vromen door den dichter kon uitgevonden worden, had hij haar Job in den mond *moeten* leggen (zie XXVII v. en p. 187, 188, 189) ²⁾.

¹⁾ Een woord van Elihu XXXVI: 26, vreemd in zijn mond, gelijk het gepast zou zijn in dien van Job, en geschreven onder den indruk der redenen van Jahva.

²⁾ Men bedenke wel, die twee tooneelen in den hemel zijn noch geschiedenis, zoodat zij een eenvoudig verslag geven, noch openbaring, zoodat de S. meende eene bijzondere, uitsluitend aan hem verleende, oplossing van God ontvangen te hebben. Ware een van beide werkelijk het geval, het boek zou niet zijn geschreven, en vooral, de S. zou God niet aldus hebben laten spreken. Neen, zij behelzen eene poging, om het lijden der vromen te verklaren, voldoende en bevredigend naar het oordeel van hem die haar in het werk stelde, anders had

Ja, nog meer; niet slechts de mensch, ook God spreekt hier, en geeft de eindbeslissing: is het niet ongerijmd dat de S. God zou laten zeggen: „de mensch kan het niet begrijpen,” wanneer hij zelf reeds in de inleiding de verklaring had gegeven?! — Is I: 6—12; II: 1—7a echt, dan ligt in die weinige verzen het hoofddenkbeeld van het boek: maar behalve dat het eene onverschoonlijke fout ware, op datzelfde hoofddenkbeeld als resultaat den strijd niet te laten uitloopen, behalve dat Job dan vrij wat onderworpener en idealer zou zijn voorgesteld, als dit het doel was, behalve dat het onmogelijk was voor een Israëlitisch S. zulk eene scherpe scheiding en tegenstelling vol te houden tusschen zijne eigene beschouwing en die zijner helden: de eerste moest noodzakelijk hier en daar doorschemeren, — welk een hors d'oeuvre wordt het boek, welk eene figuur wordt Job, hoe wordt het pathos verminderd! Voor den lezer is het raadsel reeds in den aanvang opgelost: moeten de gesprekken hem nu niet als kinderpraat voorkomen, en kan hij genoeg belang stellen in een woordenstrijd over een raadsel, welks oplossing hij reeds kent, eene oplossing welke

hij haar niet op schrift gebragt, althans niet in dien absoluten vorm van historische zekerheid, als de ontwijfelbare reden, waarom de onschuld bezocht wordt. Zij behelzen eene subjectieve voorstelling, doen het eigen inzicht van den wijze kennen, leveren zijne verklaring, en wel zoo opzettelijk en voorbedacht mogelijk, niet onbewust of bij vergiassing of in het voorbijgaan ontsnapt, maar voorop geplaatst, de vrucht van zijn onderzoek, de slotsom van zijn nadenken. Waren zij geene verklaring (maar zij zijn dit, als verhaal van den oorsprong, de aanleiding), waarom gaf de S. ze dan? Zegt men: zij geldt niet voor allen; — het boek denkt alleen aan ware godsvrucht in lijden; wie God vaarwel zegt onder druk, is niet godsdienstig. Meent men: het raadsel blijft even onverklaarbaar, — wij antwoorden: neen; want als men de aanleiding en de reden van iets kent, is het geen raadsel meer; of, was, volgens de bedoeling des interpolators, Jahva het niet aan de eer der vromen verplicht, Satan die vergunning te geven? Zijn dus deze stukken echt, dan staat de zaak aldus: de S. gaat een groot boek schrijven om te bewijzen (en het is hem ernst, zijne innigste overtuiging, zijn eigen zieleleven): het lijden der vromen is onverklaarbaar, en de mensch *mag* niet zoeken naar de reden; maar voordat hij daartoe overgaat, voordat hij het bewijs gaat leveren, dat het raadsel onoplosbaar is, plaatst hij voorop: men behoeft zich over het lijden der vromen niet te verwonderen, de verklaring is deze: enz. De lezing van Herder *Geist d. Ebr. P. Gespr. V.* (Hiob als Composition) zal dit bevestigen.

noch Job, noch zijne vrienden kunnen vinden ¹⁾? En God dan? Hij wist haar ook, en zegt haar niet; dat had niet kunnen noch mogen achterblijven, dat was Hij, volgens den S., verplicht aan Job; daardoor ware Jobs onschuld en vroomheid eerst aan 't licht gekomen, en beloond; maar nu, de lezer weet het wel, en het slagtoffer niet! Is het niet alsof God er niet voor wil uitkomen! Nu weet de S. eene oplossing te geven, terwijl God niet slechts er geene geeft, maar het inzicht voor bovenmenscheijk verklaart! In het boek wordt veroordeeld wat in den proloog geschiedt: bespiegelingen maken over het Godsbestuur. En dan zouden beide van ééne hand zijn! Eindelijk, de interpolator staat op een hooger standpunt dan de S.; het onderworpen gelooven heeft voor weten plaats gemaakt; en er is slechts ééne schrede tusschen „de vrome lijdt tot eer van God,” en „hij lijdt tot heil der zondaars” *Jes. LIII.* Hier is dus reeds een denkbeeld van zelfverloochening. En dat in een gedeelte van de inleiding, nergens elders ²⁾!

¹⁾ Oehler *Grundz.* S. 20. „So tritt der Leser allerdings mit geringerer Spannung auf dem irdischen Kampfplatz, der Effekt wird vermindert.”

²⁾ Hahn werpt tegen: „De grond en beteekenis van het lijden moesten aangegeven worden om te toonen *a.* dat zij voor Job in waarheid onbegrijpelijk waren.” Had de S. dan in den hemelraad gezeten? Indien hij tot die beschouwing kon komen, waarom dan Job niet, die door het lijden was opgevoed en door Jahva wordt geprezen *XLII: 7 v.*? Bovenal, waarom geeft God zelf haar niet? „*b.* dat Job werkelijk onschuldig is, waaraan men anders had kunnen twijfelen.” De lezer onmogelijk na *I: 1—5, 13—22; II: 7^b—13*; of staan deze niet gelijk met *I: 6—12, II: 1—7^a*, die toch ook slechts eene voorstelling van den S. bevatten? De vrienden zeker, dus had God het hun *moeten* mededeelen. „*c.* anders ware het gedicht onverstaaubar.” Dat moet het ook in zeker opzigt wezen. — *Hir. S. 5* zegt: „Dat de lezer door den proloog in het geheim des hemels wordt ingewijd, en daarop in het gedicht zelf ziet, hoe alle pogingen van Job en zijne vrienden [en God?], om de reden van zijn ongeluk te willen doorgronden, schipbreuk lijden, dit juist moet hem eene vingervijzing zijn, om het zoeken naar de oplossing dier raadselen, het doorgronden van wat in Gods raad bealoten was, op te geven.” Alsof dit na den proloog nog noodig ware, daar deze ons in die geheimen inwijdt; alsof de S. dan niet juist in den proloog *I: 6 vv.; II: 1 vv.* zelf zijne eigene grondstelling zou vernietigen, zoodat men vragen moest: waarom doet gij het dan, en hoe weet gij dit? De S. gaf toch niet voor, meer dan zijne lezers te weten van wat in den hemel geschiedt? Dit zou alleen gelden, wanneer die tooneelen *geschiedenis* bevatten, en dan nog zouden zij het boek overbodig maken.

Ten slotte merken wij nog op, dat het driemaal herhalen van **וַיְהִי כֵּן** vrij ongeschikt is, en, gelijk het slechts eens (I: 13) goed op zijne plaats is, daar ook alleen goed verklaard kan worden, en op de beide andere pll. (I: 6; II: 1) navolging schijnt; dat I: 6 met de deur in 't huis valt, door ons op eens, zoo ongemotiveerd, in den hemel te verplaatsen; dat die hemelraad eigenlijk iets is, dat hier in 't geheel niet bij behoort; dat de geïnterpoleerde stukken den samenhang verbreken (vg. b. v. 't suff. in vs. 13); dat juist daarin de naam **יְהוָה** telkens voorkomt ¹⁾, in 't echte gedeelte alleen I: 21^b in Jobs uitspraak, evenals XII: 9; XXVIII: 28, maar verder **אֱלֹהִים** I: 1, 5, 22; II: 9, 10; dat de geïnterpoleerde stukken zoo breed en omslagtig zijn, als de echte kort en zaakrijk; dat de vorm, waarin de hooge waarheid: de vrome lijdt om de kracht der vroomheid te toonen, wordt voorgedragen, al zeer vreemd (mährchenhaft?) is; ook heeft XLII: 11 (II: 10) God en niet Satan aan Job dat kwaad gedaan — hetzelfde verschil als 1 *Kron.* XXI: 1 met 2 *Sam.* XXIV: 1; voorts bevreedt ons die Satan enz. ²⁾.

¹⁾ I: 6, 7, (2×), 8, 9, 12 (2×); II: 1 (2×), 2 (2×), 3, 4, 6, 7^a. — **בְּנֵי אֱלֹהִים** I: 6; II: 1 schijnt uit XXXVIII: 7, **יְיָ אֱלֹהִים** I: 8, 9; II: 3 uit I: 1.

²⁾ Heiligstedt *Comm. in Job* p. XVII sq. is de eenige die deze stukken verwerpt. — Het ligt in den aard der zaak, dat het vasthouden van de integriteit het juiste inzicht in het boek vaak onmogelijk gemaakt heeft. Zoo Hahn (*Hiob* S. 3): „Es stellt den Durchbruch und Sieg der neuen Wahrheit dar, das Leiden nicht bloß Strafen seyn, sondern auch Prüfungen seyn können, aus denen die Frömmigkeit bewährt nur um so lauterer hervorgehen solle.“ Maar van die loutering is in proloog noch epiloog sprake, in het boek (buiten Elihu, maar Hahn erkent dit juist niet) zelf noch in den persoon van Job eenig spoor. „Es gibt die Lehre das der Mensch, wenn solche dunkle Leiden über ihn hereinbrechen, deren Grund er nicht in begangener Sünde finden kann, nur nicht zweifeln soll an der ewig festen Gerechtigkeith und Liebe Gottes, sondern vielmehr in Demuth anzuerkennen hat die Schwäche der eigenen Gerechtigkeit, die um sich zu bewahren und Glauben zu finden, solcher Prüfungen bedarf.“ Maar niet de zwakheid, de kracht der godsdienst zou, volgens Gods woorden in den proloog, uit het lijden der vromen moeten blijken. Of is het een bewijs der zwakheid, dat de Satan aan belangelooze godsvrucht twijfelt?! Waren die veertig hoofdstukken van enkel zamenspraken, zonder handeling, noodig om Jobs ongeschokte vroomheid te doen blijken?

Op deze wijze, nadat de interpolatiën van den proloog en de redevoeringen van Elihu — twee stukken met hetzelfde doel geschreven, en om dezelfde redenen, en met dezelfde zekerheid voor onecht te houden — er uit geligt zijn, zal ons *Job* in zijne eenheid helder voor oogen staan, en het doel des dichters door ons worden begrepen.

II.

Magtig en onmisbaar: met die twee woorden kunnen wij de plaats, welke de wijsheidsbeoefening onder Ephraïm inneemt, kenschetsen. Wij zullen haar thans in nederiger staat zien werken, maar een zwaarder strijd zien voeren, minder noodzakelijk, even zegenrijk.

Vatten wij den draad onzer geschiedenis weder op, waar wij dien p. 167 afbraken.

In de laatste rampspoedige jaren en eindelijk bij den volkomen ondergang van hun vaderland, namen tallooze Ephraëmiten de wijk naar het Zuiden, gelijk ons o. a. Micha (I: 1; II: 8 v.) berigt. Dat er onder hen ook vele wijzen zich bevonden, daarvoor getuigt het behoud van *Spr.* I: 7—IX en X—XXII: 16, vooral van de oudere uitspraken in XXII: 17—XXIV. Ook waren zij de zegslieden, uit wier mond de spreuken van XXV—XXIX in Juda werden opgevangen. In-

Daartoe was I (20—22) en II (9 v.) zeer geschikt, maar waren die redenen daar dienstig voor, *konden* zij daartoe strekken? Ja, toonen zij dat in waarheid aan? — Hir. weet dan ook alleen de integriteit van den proloog vol te houden, door er in te leggen de leering, dat men in de geheimen des hemels niet mag indringen (!). — De W. voelde het bezwaar § 286, 289. — De opvatting van het boek bij Meier (S. 522) is van dien aard, dat zij letterlijk geheel en al even goed (zoo niet beter) er op past, indien men III—XLII: 6 er uit ligt. Beter dezelfde S. 586. — Over die van Baumg. Crus. (die Idee der wahren Weisheit) zie Häv. III S. 814; over de nationale opvatting (*Job* = Israël in de ballingschap) Hahn S. 6. Het best Stuhlmann, Bertholdt, Eichhorn, Sachs, v. Cölln, Knobel, Umb, Vatke, Arnheim, Steudel, Herbst, Hir., Ren. Iedere verklaring, die niet in overeenstemming is met de slotsom XLII: 1—6, is zeker fout.

tusschen was het Noorden en midden van Palestina niet geheel ontvolkt; maar de overgebleven bewoners, deels voor het oog der Assyriërs verborgen gebleven, deels te gering van stand, om door hen te worden medegevoerd, kwamen reeds tijdens Hizkia en door hem onder den overwegenden invloed van Juda (z. Rév. *Essais* p. 247 svv.), gelijk later Josia een tijd lang geheel het land onder zijne heerschappij vereenigde (Ew. *V. I.* III S. 696). Met volkomen gerustheid noemen wij dus dit tijdvak van de geschiedenis der Chokma het *Juditische*.

Was vroeger in Juda de Wijsheid dan niet beoefend? Het tegendeel leert de aard der zaak (p. 134), leert ook de opgang dien zij thans maakte: de plant, van vreemden bodem overgebracht, had niet zoo spoedig wortelen kunnen schieten, zoo de aarde niet toebereid was geweest. Maar het beekje, dat vroeger onopgemerkt daarhenen vloeide, ontving nu op eens nieuw en overvloedig voedsel uit de stroomen van het Noorden die het opnam, en verbreedde zijne bedding.

Reeds van ouds zullen ook wel in Juda zich hier en daar wijzen hebben nedergezet in de poorten, en hunne lessen hebben medegedeeld, maar nog nooit was aan hen hoofdzakelijk, veel min uitsluitend, de taak om het volksleven te besturen toevertrouwd geworden, daar op godsdienstig terrein de priesters en vooral de profeten den toon gaven. Zoo dus na Salomo de Chokma alhier in leven bleef, het was vooral, omdat door de vele betrekkingen tusschen de broederrijken (b. v. p. 146) de Ephraëmitische Wijsheid meer dan bij name in Juda bekend was. Maar nu verplaatste deze zich geheel en al hierheen, Juda nam èn hare litteratuur èn hare beoefenaars in zijn midden op.

Die opname en het voortdurend bestaan van de Chokma in dezen nieuwen werkkring werd vooral daardoor begunstigd, dat Juda in de laatste halve eeuw meer dan te voren geheel was gewikkeld in het volkenverkeer, in den strijd van Egypte met Assyrië en welhaast met Babel. Nu Ephraïm, vroeger een voormuur, gevallen was, nam de invloed van en de aanraking met buitenlanders gedurig toe, niet slechts met de groote rijken, wier speelbal en kampplaats Juda was, ook met

de kleinere, stamverwante naburen, die in zijn lot deelden, tot wie het dus voortdurend in betrekking van bondgenoot of vijand stond. Men bedenke slechts, hoe vaak de profeten der Assyrische en Chaldeeusche periode zich met vreemde volken bezig houden. Hooren wij nu *Jer.* XLIX: 7 en *Ob.* 8 over de Wijsheid der Edomiten spreken (z. ook *Jes.* XIX: 11), gaan wij na het vaderland van de personen in *Job* en het tooneel van dit boek — Uz in de Arabische woestijn en nabij Idumea, waartoe Theman, gelijk waarschijnlijk evenzeer Sua en Naäma, behoort; Buz een stam in de Arabische woestijn, verwant aan de Uzziten, vg. *Ew. V. I.* III S. 647 f. — wij vinden thans niet slechts gereedelijk de verklaring daarvan, wij zien tevens, dat er in dien tijd in Juda plaats was voor iets zoo algemeen Semitisch als de Chokma.

Hizkia, zelf dichter, was ook een begunstiger der letterkunde. Gelijk Jesaia de godspraak van een Ephraëmitisch profeet bewaarde (XV v.), zoo droeg de koning aan eenige zijner vrienden ¹⁾ de taak op, om de spreuken, welke nog op Salomo's naam waren voortgeplant, voor ondergang te bewaren; zij moesten ze uit den mond der uitgeweken Ephraëmitische wijzen opvangen, om ze daarna op te teekenen, te schiften en het overgeblevene bijeen te voegen.

Zien wij deze hoofdstukken in, dan blijkt ons, dat de

¹⁾ De meeste geleerden b. v. Bruch S. 44, Renan *Job* p. XLI, *Ew.* en a., beweren op voorgang van Levi Ghers., Geier, C. B. Mich., dat תַּרְבִּיתִּים וְשִׁנְיָן zelfen תַּרְבִּיתִּים waren. Het is mogelijk, mogelijk zelfs, dat Hizkia aan Ephraëmitische wijzen die taak opdroeg. Maar er is niets dat zulks waarschijnlijk maakt. „Wijzen, door den koning onderhouden”, kunnen wij moeilijk aannemen. Ook zouden wijzen het uit zich zelve gedaan hebben, of, zoo op aansporing des konings, dan konden zij toch niet de *mannen van Hizkia* heten. Het is veiliger met LXX, Syr., Chald., Ar., aan οἱ φίλοι Ἐζεκίου te denken, daar Hizkia deze taak eerder aan dienaren, hem bekend en met hem gemeenzaam, zal hebben opgedragen. Ook doet de bloemlezing zelve ons dat vermoeden. Waarschijnlijk waren zij een collegie, belast met de verzameling van de overblijfselen der Hebreuwsche litteratuur uit het Noordelijk rijk, door wier zorg b. v. Jesaia de godspraak over Moab ontving, en *Hooft.* bewaard bleef, enz. Wie zulk een werk verrigttten, zullen wel Juditen geweest zijn. *Terecht* houdt dus Ber. hen voor „in litterarischer Thätigkeit geübte Zeitgenossen des Hisqia.”

bedoeling was, bepaald oude spreuken te verzamelen, gelijk ook het משלי שלמון ons leert. Over het geheel is dit gelukt, hier en daar slechts niet, en zeker minder dan in X—XXII: 16. Wij wijten zulks aan het verval der gnomische dichtkunst in de laatste jaren, deels ook daaraan dat de verzamelaars, zelve geene wijzen, minder geoefend waren dan hij die de eerste bloemlezing bijeenbragt. Verder blijkt het, dat meer dan 66n hieraan werkzaam is geweest (XXV: 1^b). In XXV—XXVII toch zijn veelal parabolische, in XXVIII v. antithetische spreuken, wat ons aan verschil van smaak doet denken. Ook vinden wij in het midden eenige verzen, die er uitzien als eene kleine, eenigzins op zich zelve staande collectie, XXVII: 11—27. Sommigen bragten orde in het verzamelde b. v. XXVI: 1, 3—12 (כְּסִיל), 13—16 (עֵצֶל), anderen niet, gelijk mogelijk een hunner XXVI: 23—28 aan het einde zijner spreuken plaatste. Dat zij geene wijzen waren, blijkt ook daaruit dat zij opnamen wat in strengen zin hier niet bij behoorde, als XXVII: 23—27, gelijk het doel, dat zij voor oogen hadden, niet slechts praktisch, maar vooral letterkundig was: moesten de wijzenwoorden tot levensbestuur dienen, natuurlijk was het eene er meer geschikt voor dan het andere, het eene meer praktisch, het andere meer geestig: van deze laatste vinden wij hier vele, een groot verschil met X—XXII: 16. Overigens was het hunne bedoeling niet, een aanhangsel op die oudere collectie te geven, — נִם אֵלֶיהָ is niet door hen geschreven, — zij leverden een zelfstandig werk, dat zij dus ook niet aan haar vasthechtten, zooals zij anders zouden gedaan hebben, want XXII: 17—XXIV bestond nog niet.

En nu de wijzen zelve? Meest allen waren gegoede en geachte burgers, en dus overal welkom. Spoedig gevoelden zij zich in hun nieuw vaderland weder op hunne plaats, en zetten er niet slechts hun bedrijf, ook hunne werkzaamheid als wijzen voort, vooral te Jeruzalem, het brandpunt der beschaving. Hoe en in hoeverre zij dit deden, zullen wij straks zien. Hier zij het genoeg op te merken, dat zij terstond bij hun optreden aan de wijsheidsbeoefening in Juda een krachtigen stoot gaven, en anderen tot hunne navolging opwekten. Langzamerhand

verflaauwde dit weder. Raadplegen wij onze oorkonden over de uitwendige geschiedenis der Chokma in dit tijdvak.

Vooreerst komt dan *Spr.* XXII: 17—XXIV¹⁾ en XXX v. in aanmerking. Wij vinden slechts weinig gegevens, maar zij komen overeen met wat wij boven p. 142 v. zagen. Nog werden de bijeenkomsten in de poort gehouden (XXIV: 7), waar de uitspraken van tucht en praktische levenswijsheid (XXIII: 12), woorden van teregtwijzing en bestraffing, met vrucht werden medegedeeld (XXIV: 15). Nog waren er hoogmoedige dwazen, die niet wilden luisteren (XXIII: 9), en, in den aanvang althans, onzedelijke spotters, maar die algemeen verfoeid werden (XXIV: 9). H. XXX is waarschijnlijk, XXXI: 1—9 zeker, nooit uitgesproken, maar terstond opgeschreven; in XXXI: 10—31 is sprake van ouden (wijzen), die hunne vaste plaats in de poort hebben (23), waar de lof der deugdzame huisvrouw moest worden verkondigd (31). Vinden wij hier sporen van den achteruitgang²⁾ der Chokma, is de laatste spreukencollectie al zeer schraal, wij zien uit deze hare voortbrengselen en uit de redactie van het Spreukenboek, dat de wijzen tot op het laatst toe werkzaam bleven, maar tevens, als de waarschijnlijke aanleiding en van die redactie en tot het maken dier bloemlezing, dat het mondeling onderrigt zeldzaam werd, en het getal der wijzen en dat hunner hoorders in de laatste tijden van Juda sterk afnam.

Eene nieuwe en milder vloeiende bron staat ons in *Job* ten dienste³⁾. Behalve dat hier vele korte, losse spreuken voor-

¹⁾ Wij durven deze beide bloemlezingen gerust raadplegen, hoewel er spreuken in voorkomen, in Ephraïm gedicht, want ook deze werden althans eene eeuw lang bewaard, voordat zij opgeschreven werden. Zij konden dus in Juda dienen en werden dáár te pas gebragt,

²⁾ Ook zichtbaar in de beide toevoegselen tot *Job*, die sterk afsteken bij het oorspronkelijk boek.

³⁾ Wel is waar, de personen zijn buitenlanders, en treden op, niet in Palestina, maar in Uz; toch zijn de toestanden Israëlitisch; wel verplaatst de S. ons in den aartsvaderlijken tijd, maar hij geeft zijne eigene eeuw weder. Een Israëliet kon zich van die dwaling niet vrijhouden. De S. koos alleen dat tooneel en die sprekers, om een standpunt buiten de theocratie in te nemen, maar tracht in zijne beschrijvingen niet, aan de historische waarheid getrouw te blijven: dat was hem onverschillig; hij zou afbreuk daardoor gedaan hebben aan de be-

komen (reeds I: 21^a, 21^b; II: 10 enz.), waaronder welligt zeer oude (b. v. II: 4^b), het geheele boek onderstelt een open-

langstelling, die zijn werk moest inboezemen; hij was er niet toe in staat, want de bronnen ontbraken hem; hij moest zijne eigene eeuw geven, want hij leverde in dit boek, wat de hoofden en harten in dien tijd in beweging bragt. Van daar eene vermenging van latere Israëlitische toestanden met enkele patriarchale, voor zooverre hij de levenswijze der Nomaden uit zijn geboorteland kende (?). Men heeft dit soms zoozeer voorbij gezien, dat b. v. Del. in XIX: 23 een bewijs vindt, dat het schrijven op steen, in XXXI: 35, dat schriftelijke aanklagt welligt reeds bij de aartsvaders in gebruik zou zijn geweest! (Herzog VI S. 113 N.). Zoo heeft men in *Job* sporen meenen te vinden van eene Aramesche bevolking, die tusschen de Horiten (XXIV en XXX) ter ééne zijde, en *Job* met zijne vrienden ter andere, instond, evenals de Kananeërs tusschen de oorspronkelijke Palestineners en Israëel (Schlott. Veth). Zeer gewaagd. Komen *Job*'s vrienden van verre om hem te troosten, en niet zijne naburen, de stedelingen (XXIX), het is niet om het verschil van oorsprong, maar omdat die drie zijne vrienden zijn, van edele afkomst als hij, gelijk hij beroemd als wijzen. Ook is het onjuist, in II: 9 v.; IX: 24; XV: 26 v.; XXIV: 13; XXI: 7—15 sporen te vinden van eene heidensche bevolking, die *Job* en de vrienden omgaf: de pl. zelve verzetten zich hiertegen, en willen alleen verstaan worden van de goddelooze en zedelooze godsdienst- en volksgenooten; zij komen geheel overeen met de beschrijvingen der profeten van het diep gezonken Israëel (z. p. 184 N.).

Wij willen dus vlugtig eenige bewijzen voor het tegendeel leveren. De gedachtekring en geheel de historische achtergrond (III: 14; IX: 24; XII: 6, 18 vv.; XV: 19, 28; XXI: 7; XXIV: 12) is Hebréeuwsch, en teregt spreekt Hahn (S. 26) van „die häufige Bezugsname auf Zustände und Verhältnisse, welche erst ein gebildeteres aber auch verwickelteres Staatsleben als das der Mosaischen Zeit darbietet.” Het thema zelf behoort bepaald in Israëel in de 7e eeuw te huis (Oehler *Grundz.* S. 19). Wij denken aan de mededeeling van nieuwere denkbeelden, de schildering van latere toestanden en tijdsomstandigheden, waartoe de S. van zelf kwam, maar die zijne onkunde verraden, en, waar hij beter onderrigt was, zijne achteloosheid. Zóó de voorstelling van den Sjeól (III: 17—19; VII: 7 vv.; XIV: 10 vv.; XVI: 22; XVII: 16; XXX: 23 vg. Hahn S. 26 en *de spe immort. sub V. T.* p. 27); de angelologie (V: 1; XXXVIII: 7, p. 184 v.); het gebruik van het schrift, ook bij aanklagten (XIII: 26; XIX: 23 v.; XXXI: 35 vg. Ew. *V. I.* S. 66 ff.); het stadsleven met al zijne bemoeijingen (V: 4; XV: 28; XXIV: 12; XXIX: 7); het goud en zilver en de vele soorten van edelgesteenten (XXII: 24 v.; XXVII: 16 v.; XXVIII: 1, 6, 15—19; XXXI: 24); het goud van Ophir, dat eerst onder Salomo bekend werd (XXII: 24; XXVIII: 16); de bergbouw (XXVIII: 1 vv.); de toestand der Horiten (? XXIV: 4—8; XXX: 1—10 vg. Veth in *de Gids* 1850 II p. 8—10, 14, 24. 1852 I p. 281 vv.); het noemen der Chaldeen (I: 17), tot de naam Keren Happuch toe (XLII: 14 vg. Ew. § 274 b.). Men zie de aanhalingen uit *Am.*, *Jes.*, *Spr.*; zoovele toespelingen, waar de S. niet dwalen kon,

lijk zamenzijn van wijzen¹⁾, waar men van hen onderrigt en teregtwijzing ontving (VI: 24; VIII: 10), waar ieder, die een schat van levenswijsheid bezat, mogt spreken (XII: 3), en aandachtige toehoorders in stilte omheen stonden (XXIX: 7 vv.; XXXII: 2). Zulke wijzen waren er van overoude tijden geweest, en zouden er voortdurend zijn (VIII: 8 vv.; XII: 2), die waarheid deden hooren, waarop men staat kon maken (XV: 2), hoewel men er ook vond, die dwaze stellingen uitspraken, en liever moesten zwijgen (XIII: 5; XII: 2). Maar opende een, die als waarlijk wijs bekend was, den mond, dan luisterden allen met de grootste aandacht (XXIX: 8 v.).

Van belang is hier vooral de beschrijving, die Job geeft van zijn vroegeren toestand, van den invloed en het aanzien dat hij genoot en den roem zijner wijsheid, XXIX: 7—17, 21—25, eene plaats, waarover wel eene min of meer patriarchale kleur ligt, maar die toch in wezen en hoofdtrekken den tijd des S. schetst, gelijk ook uit de vergelijking van IV: 3 v. blijkt. Job was gewoon uit te gaan naar de stadspoort, en zette zich daar statig op de marktplaats neder, door jongelie-

wist dat hij sprak van zijn tijd en zijn volk, b. v. de schildering van de Wijsheid (XXVIII): hij kon niet meenen, dat zij in den aartsvaderlijken tijd en in het buitenland te huis behoorde; de sterrendienst (XXXI: 26—28): hij wist dat zij eerst bij zijn leven door Manasse onder Israël was ingevoerd, even goed als de S. van *Deut.* IV: 19; XVII: 3 zich daarvan bewust was. Hoe weinig belang hij ook stelt in de wet, hij schijnt haar toch te kennen, vg. behalve Hahn S. 25, vooral Hoek. *Godg. Bijdr.* 1856 p. 882 v., die uit XXXI: 9—12, 26—28 aantoont, dat de S. gemeenzaam is met de tien geboden; zijne achteloosheid gaat zoo ver, dat hij, zelf den naam Jahva gebrukende, maar zijnen personen als buitenlanders den naam Eloah in den mond leggende (z. Stickel *Hiob* S. 275) Job (I: 21 en XII: 9) God Jahva en (XXVIII: 28) Adonai laat noemen. — Het gedicht is dus noch vóór-Mozaisch, noch on-Israëlitisch (z. Bruch S. 195 ff.), en wij zoeken hier met vol vertrouwen de beschrijving van den toestand der Wijsheid onder Israël in de eerste helft der zevende eeuw.

¹⁾ Vooral A. Schultens (praef.) heeft de overeenkomst met de Arabische *Makamen* uitgewerkt, met het doel om den oorsprong van *Job*, als niet verdedicht, te verklaren: een hoorder zou alles opgeteekend hebben. Beter Herder, die zich beperkt tot het wijzen op de overeenkomst, en de W, (*Einl.* § 285), die vermoedt dat de dialogische inrigting ontleend is aan de „Weisenversammlungen.” Ten onregte zegt Stickel (S. 230), dat de vorm van den regtshandel gekozen is.

den niet alleen, maar door grijsaards evenzeer met den grootsten eerbied bejegend, zoodat allen, zelfs de aanzienlijksten en voor-naamsten, zwegen en ingespannen naar hem luisterden. Allen juichten hem toe. Als regter hielp hij de ongelukkigen en verdrukten, beslechtte geschillen, en deed de billijkheid zegewieren. Zijn raad, als wijze, om het leven wel in te rigten, werd door allen ingewacht en opgevolgd, en niemand kon het hem verbeteren of er een woord aan toevoegen.

Slaan wij de profeten op, wij vinden door Jesaia *den held en den krijgsman, den regter en den profeet, den waarzegger en den wijze* in één adem genoemd, als die in zijnen tijd de voornaamste plaats innemen: den wijze noemt hij met den eertitel van *oude*, of, om zijne werkzaamheid te kenschetsen, met den naam van *raadgever* (III: 2)¹⁾. In eene latere godspreek ten tijde van Sanheribs inval, maakt hij gewag van den wijze in de poort gezeten, die de zondaars teregtwijst en berispt, en wien de goddeloozen belagen (XXIX: 21)²⁾, en, bedenken wij, dat in de poort zoowel de regters als de wijzen plaats namen (*Job XXIX*), dan verwondert het ons niet, zoo de profeet beiden tegelijk het verwijt doet hooren, dat ook zij door het algemeen bederf zijn aangetast (I: 26).

Nog in den tijd van Jeremia en tot op de verwoesting van Jeruzalem (*Ez. VII: 26*) bleven de wijzen hunne raadgevingen aan ieder, die er naar verlangde, uitdeelen³⁾, zoodat

¹⁾ Dat וְיָדָע hier is וְיָדָע blijkt uit I: 26, en vooral uit de vergelijking van III: 2 met 3, waar וְיָדָע beantwoordt aan וְיָדָע, gelijk קָטָם aan הַרְשִׁים וְיָדָע וְיָדָע. Ook vs. 5 is וְיָדָע wijze, maar 14 vorst. — XXVIII: 7 wordt van de wijzen geene melding gemaakt.

²⁾ Bij de *onderwijzers* van het volk XXX: 20 denken wij liever aan de profeten, hoewel de wijzen mede ingesloten kunnen zijn, volgens XXIX: 21; vg. ook XXX: 21^b met *Spr. IV: 26 v.* Zie de glosse IX: 14.

³⁾ *Jer. XVIII: 18* en elders. Maar zij komen niet voor *Jer. I: 18; II: 8, 26; IV: 9; V: 31; VI: 13; VIII: 1, 10; XIII: 13; XIV: 18; XXVI: 7 v.; XXIX: 1; XXIII: 11; XXXII: 32* (vg. *Neh. IX: 32, 34*), waar priesters, profeten, vorsten enz. worden bestraft, vg. *Zeph. III: 3 v. Jes. XXVIII: 7*. Het bevreemdts ons, omdat elders ook de wijzen schijnen berispt te worden (*Jer. IV: 22; VIII: 8 v.; IX: 23; XVIII: 18*). Misschien moet men dit hieruit verklaren, dat zij niet meer zoo hoog in aanzien stonden, als ten tijde van Jesaia.

wij bij den ondergang van het rijk en de hoofdstad de klagt vernemen, dat zij (in Jeruzalem) zwijgen, en niet meer zitten in de poorten (*Klaagl.* II: 10; V: 14). Intusschen waren na het sneuvelen van Josia (610) de tijdsomstandigheden hoe langer hoe ongunstiger, en allengs was het aantal der wijzen, die zich op de openbare plaatsen deden hooren, verminderd. Daar zij tot de gezeten burgers behoorden, werden zij, voor zooverre zij nog niet waren omgekomen bij de inneming der stad, door de Chaldeën, die ook hen niet spaarden (*Klaagl.* II: 21; V: 12. 2 *Kron.* XXXVI: 17), als ballingen weggevoerd (vg. *Dan.* I: 4, 17, 20; II: 21 vv. enz.). In het vreemde land misten zij de gunstige gelegenheid om te spreken, die zij in Palestina hadden gehad, en die zij nimmer terugkregen. Konden zij dus niet in het openbaar werken, zij deden het toch in den besloten kring; werden reeds door het volk enkele oude wijzenwoorden onthouden en herhaald (*Es.* XII: 22; XVIII: 2, 19; vg. VII: 26), de wijzen zelve vooral bewaarden zoo getrouw mogelijk — want thans was die overlevering moeilijker dan voorheen, — de spreuken, in hun vaderland gedicht. Aan hen hebben wij het te danken, indien er nog tot ons gekomen zijn, die, door de mondelinge traditie bewaard, later in *Pred.*, maar vooral en in vrij groot aantal in *Jez. Sir.* zijn opgenomen¹⁾. Buitendien kon ook in de ballingschap de geheugenis der Chokma niet uitsterven, want hare voortbrengselen, *Job* en vooral *Spr.*, waren naar het vreemde land medegenomen²⁾. Altijd bleven er, die den naam van wijzen verdienden, hetzij zij uit eigen beweging die werkzaamheid op zich namen, hetzij de lezing der gnomische litteratuur hen daartoe opwekte.

Merken wij nog op, hoe hoog bij voortduring de overlevering werd gesteld, in welker bezit natuurlijk de grijsaards bovenal waren. De uitspraken en regelen, van de vaderen

¹⁾ Zie Eichhorn V S. 266. Meier S. 564. Fritsche *Jez. Sir.* S. XXVIII. Ew. *Jahrbb.* III S. 123. Ber. S. XLII.

²⁾ Van bekendheid met deze boeken vinden wij ook bij de profeten sporen, daar de lezing bepaalden invloed op den vorm of den inhoud hunner redenen oefende b. v. in *Jez.* XL—LXVI, XXIV—XXVII, vooral bij *Es.*

ontvangen, werden met zorg onthouden en opgevolgd (*Job* VIII: 8 vv.; XV: 18), en wij vinden ze met uitdrukkelijke vermelding van dien oorsprong en dat gezag medegedeeld (VIII: 11 vv.). In *Job* daarentegen zien wij het breken met de overlevering (XIII: 12, vg. b. v. XXI: 17 tegen XVIII: 5, 6. *Spr* XIII: 9; XXIV: 20; XX: 20; vg. p. 46 v.). Wederom lezen wij, dat de grijsheid, om de ondervinding door haar opgedaan, levenskennis bezit: hoe ouder, hoe wijzer (*Job* XII: 12; XV: 10). Vaak is dus יָשָׁר de eernaam van den wijze. Maar ook deed het geval zich voor, dat de bejaarden moesten onderdoen voor de jongeren, die algemeen als verstandiger dan zij werden erkend (XXIX: 8). Zoo had Elihu, jeugdig in vergelijking van Job en zijne vrienden, nederig en bescheiden gewacht en gezwegen, omdat *veelheid van jaren inzicht verkondigt* (XXXII: 7), maar toen hij hen gehoord had, meende hij de zaak beter te doorzien, daar *de grijsaards de waarheid niet verstonden* (9), en begint dus Job te bestrijden, die tot hiertoe overwinnaar was geweest, zoodat geen mensch tegen hem bestand scheen (13); hij gaat hem ware wijsheid leeren (XXXIII: 33), en roept alle wijzen, als bevoegde regters, op om te luisteren (XXXIV: 2, 10, 16) en zijne woorden als waarheid te erkennen (34).

Welke waarde de menigte aan de woorden der wijzen hechte, en hoe groot het gezag der overlevering was, weten wij nog uit een merkwaardig voorbeeld. Er was in Jeremia's dagen eene spreuk in omloop, die streed met zijne inzigten, en waarvan hij het volk niet konde afbrengen: *de vaderen hebben onrijpe druiven gegeten, en daarvan zijn de tanden der kinderen stomp geworden*, d. i. de zonde der ouders wordt aan hun kroost bezocht (*Jer.* XXXI: 29 v.), eene stelling, vroeger door allen in Israël aangenomen, en door de wijzen in dien vorm gekleed. Ja, zoo vast en zoo algemeen hield men zich aan hunne overgeleverde uitspraken, dat ook Ezechiël (XVIII: 2) in het land der Chaldeën diezelfde meening, in dezelfde woorden uitgedrukt, te bestrijden had.

III.

Hebben wij tot nog toe de woning slechts van buiten in oogenschouw genomen, treden wij thans daarbinnen.

De wijzen, die naar Juda kwamen, bragten hunne onverschilligheid omtrent de theocratie mede, want deze behoorde tot hun wezen. Maar zij zagen zich op eens in eene gansch andere omgeving geplaatst. In Jeruzalem vonden zij een heiligdom, een priesterstand, eene eeredienst overeenkomstig de wet; de profeten waren zeer in aanzien en stonden in zedelijk en godsdienstig opzicht op den hoogsten trap van ontwikkeling. Wie dus hier godsdienstig waren, namen de uiterlijke vormen in acht, en luisterden naar de voortdurende en levende openbaring Gods. Niet slechts zochten velen het gemis aan innerlijke godsvrucht door ijverige waarneming van uiterlijke plegtigheden te vergoeden (*Jes.* I: 11—17), — dat hadden de wijzen vroeger meermalen gezien (p. 144, 164 N. *Am.* V: 21—24. *Hos.* VI: 6 enz.) — maar dat men bijna niet in waarheid godsdienstig kon zijn, zonder theocratisch gezind te wezen, dat was hun vreemd.

Wat zou het gevolg zijn van die verandering van omstandigheden? Theocraten worden, dat konden zij niet, want hun karakter en hunne denkwijze waren gevormd, en de wijsheidsbeoefening zelve leidde hen den tegenovergestelden weg op. Maar wel moesten de vrome wijzen, waar zij die gezindheid bij de edelste burgers in Juda ontdekten, zelve met den dag godsdienstiger worden, en min of meer invloed van de profeten ondervinden. Daarentegen moesten diegenen, die voor alsnog zich weinig met de godsdienst hadden ingelaten, en meer de praktische voorzigtigheid, hoogstens een zedelijk leven hadden aangeraden en voorgestaan, thans nog minder geneigd zijn dan ooit, om aan de eischen der godsdienst regt te doen wederbaren; althans velen hunner gaven met den vorm ook het wezen op, en sloegen aldus tot het andere uiterste over. Zien wij *Jes.* XXVIII in: hoewel hier niet van de wijzen sprake is, het kan ons toch opheldering geven. Er is verband tusschen vs. 1—4 en vs. 5—10, en het begin is niet naar willekeur gekozen. Het schijnt dat de gevlugte Ephraëmitische grooten,

die in hun vaderland zich nooit veel bekommerd hadden om de voorschriften der wet (*Hos.* VIII: 12) of om de woorden der profeten, deze minachting aan de aanzienlijken te Jeruzalem (14) hadden medegedeeld, zoodat zij den profeet vroegen, of hij meende kleine kinderen voor zich te hebben, die hij kennis (רעית) moest leeren, om het gehoorde te verstaan (יגיד, 9), terwijl zij tevens de tallooze voorschriften der wet bespotten (10). Daarom dreigt de profeet die spotters (אנשי לציון, 14) met het verderf, en vermaant hen op te houden met hun spot (22).

Wij zien dus, evenals na Salomo, eene schifting plaats grijpen in den boezem der Chokma: in Juda optredende, werd de vrome wijze nog vromer, de ongodsdienstige nog afkeeriger van de godsdienst dan ooit. Beide partijen waren wijzen, maar de laatsten hadden in Juda geene blijvende plaats; zij sloten zich op dit oogenblik aan dezulken onder hunne landgenooten en de Juditen aan, welke zij vroeger bestreden zouden hebben. De eersten kwamen in gednrige aanraking met de profeten. Vestigen wij op hen onze aandacht.

Hoeveel overeenkomst in gezindheid en bedoeling zij ook met de profeten hadden, de punten van verschil waren genoeg in getal, om de aanraking niet altijd vriendschappelijk te doen zijn. In Ephraïm waren zij de leidlieden der welgezinden geweest, hadden zij *in naam der godsdienst* de taak op zich genomen, om het leven te besturen. Toen zij in Juda dien arbeid wilden voortzetten, ontmoetten zij op hunnen weg de profeten, die hunne stelling nevens en boven de Chokma bleven handhaven, en voor wie zij in godsdienstig opzigt moest onderdoen. Daarom, hoe zij ook bloeide, nooit bereikte zij meer hare vroegere hoogte, nooit kon zij de leiding en opvoeding des volks aan zich trekken, als het gebied, waar zij alleen heerschte. Welhaast wijzigde zich dan ook hare werkzaamheid.

Intusschen stond in den aanvang de zaak der wijzen niet slecht. Waren zij ook niet meer onmisbaar, om godsdienst en zedelijkheid in eere te houden onder de menigte, was dus hunne eigentlijke reden van bestaan vervallen, zij spraken zoo praktisch, zoo verstandig, zoo vernuftig en tegelijk zoo begrijpelijk voor ieder, zij behandelden zoo uitsluitend het gewone

dagelijksche leven, dat zij spoedig weder vele aandachtige toehoorders vonden. In Jesaia zien wij, hoe de profeten zich tegen hen gedroegen. Hij is ingenomen met die wijzen, die de zonden des volks bestrijden, het opwekken tot een godsdienstig en zedelijk leven. Hij is vijandig tegen hen, waar zij zich in andere zaken, gelijk de staatkunde, mengen: natuurlijk, want het beginsel der wijzen was in lijnregten strijd met dat der profeten. Bitter en heftig is Jesaia tegen die afgeweken wijzen, die de grondslagen van het Israëlitisch geloof zochten te schokken. Daarenboven merken wij verschil op tusschen zijne godspraken vóór Ephraïms val, en daarna, toen hij zelf grooten invloed van de Wijsheid ondervonden had, waardoor wij onze voorstelling bevestigd zien, dat de Chokma na Jero-beam II tot Hosea zich allengs, maar dagelijks meer, naar Juda verplaatste en zoo ook telkens meer invloed en aanhang verkreeg.

Ten tijde van den Syrisch-Ephraëmitischen oorlog hooren wij den profeet, ontevreden over de stemming en gezindheid des volks, verkondigen, dat Jahva de krijgslieden, regters, profeten, waarzeggers en wijzen, allen die in aanzien staan, zal verdelgen (III: 2), want geheel het volk moet met een nieuwen geest beziel'd worden. Terwijl hij den ondergang aanzegt aan hen, die de straffende vergelding van Jahva loochenen, de zedelijke begrippen verdraaijen, en zich zelve voor חֲכָמִים en נְבוֹנִים houden (V: 19—21), toont hij zich niet afkeerig van de wijsheid in den waren zin des woords, als hij de wegvoering des volks voorspelt, omdat het zonder kennis is (דַּעַת V: 13), zonder oordeel des ondersheids en verstand (יְבִינָה V: 13), zonder oordeel des ondersheids en verstand (יְבִינָה V: 13), daar aller mond goddelooze dwaasheid (נְבִלָה) doet hooren (IX: 16). Hij noemt zijne eigene redenen *onderrigting* תּוֹרָה par. תְּעוּדָה VIII: 20), en den Messias *een wonder van een raadgever* (IX: 5). — Na den val van het Noordelijk rijk, meenen wij in XXVIII, vóór Sanheribs inval uitgesproken, bekendheid met de gnomische letterkunde aan te treffen, die invloed op den vorm zijner profetie oefende. Immers terwijl hij in het begin denkt aan Ephraëmiten (1—4), is er groote overeenkomst tusschen vs. 23 (vg. XXXII: 9; I: 10) en Spr. IV: 20; VII: 24, terwijl vs. 23 eene gelijkenis (*Masjál*)

invoert, aan het ploegen en eggen ontleend, hetgeen de landbouwer geleerd heeft van Jahva, die **הַפְּלָא עֵצָה הַגְּדִיל** **תּוֹשִׁיָה**: niet slechts is dit laatste woord van de gnomici ontleend, maar ook, Jahva's wijsheid te roemen, was iets nieuws¹). — Van groot belang zijn de redevoeringen tijdens Sanheribs inval uitgesproken, XXIX—XXXII. Ook hier is de vorm (XXIX: 9, 11, 12) min of meer parabolisch. Tegen die raadgevers, die een bondgenootschap met Egypte aanraden en op die hulp vertrouwen, stelt hij de alles te boven gaande wijsheid van Jahva (**וְגַם הוּא הַכָּסֵם**) XXXI: 2), zichtbaar in het onheil dat Hij brengt over de boozen, en in het standvastig blijven bij Zijne woorden. De profeet kondigt Gods oordeel aan over het volk, door de ongodsdienstige wijzen op het dwaalspoor gebracht, maar *de wijsheid zijner wijzen zal vergaan, en het inzicht zijner verstandigen zal zoek raken* (XXIX: 14). *Wee hun, die diep verbergen voor Jahva hunnen raad* (**עֵצָה**), en spreken: *wie ziet ons en wie merkt ons?* (15); haast, wordt verdelgd wie met daden (**עֲרִיזָה**) en met woorden (**לִי**) der godsdienst vaarwel heeft gezegd (20). Hij schijnt hier die wijzen te bedoelen, die, in Juda zich van den invloed der profeten vrij houdende, tot een tegenovergesteld uiterste waren overgeslagen, en zich nu tegen de vrome wijzen aankantten, met wie zij vroeger in Ephraïm werkzaam waren geweest. Immers van dezelfde, die vs. 14 en 21 worden bestreden, heet het in vs. 21, dat zij strikken leggen aan den regtvaardigen *bestraffer in de poort*, d. i. den waren wijze en zedeleeraar, door Jesaia met ingenomenheid vermeld, in zijne woorden

¹) Ew. Jahrb. I S. 97. „Ein prophet des 8ten jahrh. wie Jesaia hielt es für der mühe werth zu zeigen das auch das orakel Jahve's hohe lebensweisheit an den tag bringe, ausgehend von den erscheinungen in der sich ewig gleichbleibenden Natur: als wollte er so unwillkürlich mit den Philosophen seiner zeit wetteifern, nl. in dem besondern kleinen stücke Jes. 28, 23—29 vgl. mit aussprüchen wie 29, 14. 5, 21; 11, 2. 31, 2. 33, 6. Jahv'en *weise* zu nennen ist in Israel nicht sehr alt. — Dass Jesaia einen einfluss von der zu seiner zeit schon so hoch ausgebildeten spruchdichtung litt, zeigt sich auch aus 32, 6—8.“ Tot dezen tijd behoort ook XIX, waar van het verstand (**עֵצָה** „der praktische Verstand“ Hit.) en de raadgevers en wijzen van Egypte sprake is (**יַעַץ, אֲוִילִים**), **יַעַץ, אֲוִילִים, נְאֻלִי, יָרְעוּ, הַכְּבִיִּם, הַכְּבִיִּם, יוֹעֲצִים**, 11 vv.).

zoeken te vangen ¹⁾. Na zijne bekeering zal het afgedwaalde volk *verstand kennen en onderrigt leeren* (XXIX: 24). Dan, na Assyrië's val, zal het hart der onbezonnenen *verstaan om te kennen* (XXXII: 4), en de goddelooze dwaas krijgt den naam van *edele* niet meer (vs. 5 vg. Ew. *Jahrbb.* S. 98). Thans toont het volk, dat God niet zoekt, juist daardoor zich verstoken van *kennis* en *inzigt* (I: 3); thans zijn zijne regters en wijzen beide afgedwaald, maar in de toekomst zullen zij als in den aanvang regtvaardig zijn en vroom (I: 26), want na Assyrië's val zal wijsheid en inzicht bloeien, daar de vreeze van Jahva de schat des volks zal zijn. (XXXIII: 6). Op den grooten telg van David *zal de geest van Jahva rusten*, d. i. *een geest van wijsheid en inzicht, een geest van raad en kracht* (overleg en energie), *een geest van kennis en godsvrucht* (XI: 2): naar regt en waarheid *zal hij uitspraak doen en zal hij teregtwijzen* (יִרְיֶה) z. XXIX: 21), in dien tijd des vredes, als het volmaakte toonbeeld van den waren regter en den waren wijze.

Merken wij hier den invloed op der Chokma in den vorm der Messiaansche profetie, nog niet zichtbaar bij Amos, die haar over het algemeen vreemd bleef, hoewel hij weet dat er wijzen zijn, noch bij Zach. IX—XI, die zich niet met haar inlaat, eerst bij Jesaia, die zich telkens met haar bezig houdt. In IX: 5, vóór Ephraïms val uitgesproken, is dit weinig merkbaar, want op zich zelf sluit het ideaal van een Oostersch koning reeds in, dat hij יִעֵץ zij; alleen dat Jesaia in III: 2, 3 den wijze met dien naam noemt (voor זֶקֶן aldaar vg. *Jer.* XVIII: 18 met *Ez.* VII: 26), dat שֵׁר שְׁלוֹם van zelf aan Salomo doet denken, en vooral de vergelijking van XI: 2 vv., waar de invloed der Chokma duidelijk zichtbaar is, doet ons dien ook dáár vermoeden. Aanleiding was er in overvloed,

¹⁾ In XXIX: 10—12 wordt het volk niet ontvankelijk voor openbaring verklaard; indien vs. 18 van de uiterlijke ceremoniën der wet sprake is, vg. I: 11 vv., dan staat vs. 13, 14 gelijk met *Jer.* VIII: 8 v.; — anders zou men kunnen vragen of vs. 13, in verband met vs. 14 (vg. XXVIII: 10), het volk beriept wordt, omdat het zich laat leiden door wijzen, die wel godsdienst voorwenden, maar levensregelen geven, in strijd met de theocratie? Aldus zou zich יִרְאֶתֶם אֶתִּי סִצּוֹת אֲנֹשִׁים מְלֹטְרָה in Jesaia's tijd (vóór de ballingschap en vóór Josia) voldoende laten verklaren.

want de vrede en voorspoed van Salomo's regering, de reizen van vreemdelingen naar Palestina om Israëls koning (en God? 1 *Kon.* X: 1 vg. V: 17) te eeren 1 *Kon.* X: 23—25 enz., zij hadden zoo diepen indruk achtergelaten, dat zij de kleuren leenden voor de schildering der Messiaansche eeuw (Ew. *V. I.* III S. 364). Het is dus niet onwaarschijnlijk, dat Jesaia bedoelde: de spruit uit Isaï's stam zal de heerschersdeugden van David en Salomo beide in de hoogste mate in zijn persoon vereenigen. Natuurlijk, dat hierbij het denkbeeld van de rigting, het ontheocratische, zooverre mogelijk bleef uit de gedachte van den profeet, gelijk hij dan ook met opzet Salomo niet noemt. Het negatieve in de Chokma moest zijn weêrzin wekken, en gaf hem aanleiding om tegen de wijzen zich nu en dan te verzetten, evenals hij die priesters en profeten, die hij niet voor ware theocraten houdt, bestrijdt. En met dat al zien wij in den vorm en in den inhoud van zijne profetiën gedurig meer de bekendheid met de Chokma doorschemeren.

Genoot zij aldus aanvankelijk hoog aanzien, niet lang kon zij hare zelfstandigheid handhaven, juist omdat zij ontheocratisch was, en omdat op godsdienstig gebied andere magten nevens en boven haar stonden. De spreukenpoëzij hief zich nooit op uit haar verval, want de wijzen waren in Juda niet onmisbaar. Het verwondert ons dus niet, afwijkingen op te merken, voordat er nog eene eeuw verloopen was sedert hare vestiging, d. i. nadat het geslacht van de oud-Ephraëmitische wijzen was uitgestorven, die slechts op denzelfden voet en in denzelfden geest als in hun vaderland hun werk behoeften voort te zetten. Alsdan zien wij een der wijzen het gebied van de onmiddellijke praktijk verlaten, om de vraag naar de regtvaardigheid van het Godsbestuur, die in zijne omgeving in de harten ook der vroomsten omging, en hem zelve, zijn geest, al zijn denken vervulde, onbevooroordeeld te onderzoeken. Dit lag niet op zijn weg: om zoo iets te doen plaats grijpen, daartoe moesten andere factoren in het spel zijn. Zelfs hij, hoe krachtig, oorspronkelijk en onbevooroordeeld hij in zijn werk, het boek *Job*, blijkt te zijn, is niet zoo zelfstandig als de vroegere wijzen. Slaan wij *Job* XXVIII op; daar wordt over de Wijsheid gesproken: haren prijs weet men niet, en zij

wordt niet op de aarde gevonden, God alleen verstaat haar, niet de mensch schoon hij alles doorzoeke (13, 12, 14, 20—24, 28 vg. XXXVIII: 4 vv.; XV: 7 v.). Maar hoe kent de S. haar dan? Hoe komt hij er toe haar te noemen, over haar te handelen, hare waarde te verheffen (15—19)? Omdat hij het oog had op *Spr.* I: 7—IX, en, hoe verschillend zijne slotsom ook luidde, toch van dat boek min of meer afhankelijk was. Hoe kan hij zeggen, dat God haar geopenbaard heeft in de schepping (אֱלֹהִים 27 vg. 25—27), zoo zij nergens te vinden is op den aardbodem, zelfs niet in den afgrond, zelfs niet in de diepten der zee? Die tegenspraak, althans in de uitdrukkingen ¹⁾, vloeit alweder voort uit *Spr.* VIII, welke beschrijving hij raadpleegde en voor oogen had. Ja, wat is eigenlijk in *Job* de Wijsheid? Niet meer een dichterlijk beeld, eene stoute schildering, maar traditioneele voorstelling, die de S. heeft overgenomen, zonder zich geheel in haar te kunnen verplaatsen. — Twee latere wijzen alweder, die *Job* bewerkten en hunne hoogere inzigten in dit boek nederlegden, doen juist door die handeling zien, dat ook zij niet geheel en al zelfstandig en onafhankelijk te werk gingen.

Intasschen verplaatsen ons *Job* en *Spr.* XXX nog in een tijd van betrekkelijken bloei, toen vele ontwikkelde mannen, groote geesten, zich aan de Chokma wijdden. Het was vooral onder Manasse's regering, dat zij werkte (p. 172, 183 vv., 174), toen de Jahvadienst werd verboden, de vromen aan vervolging bloot stonden, de stem der profeten in hun bloed werd gesmoord: ligter dan deze laatsten konden de wijzen, die niet opkwamen tegen de bestaande orde van zaken, en onverschillig waren omtrent de theocratie, hunne plaats behouden en hun arbeid voortzetten: het was toen dat de S. van *Job* zijne taak aanvaardde.

Dat de Chokma in die jaren door de godsdienstigen hoog werd gesteld blijkt uit *Deut.* Hier heet het, mogelijk opdat

¹⁾ Want men kan wel aldus verklaren: de mensch kan iets van de Wijsheid vinden, iets van haar in de schepping zien (XXVI: 14) — gelijk werkelijk de S. uit de natuur zijne slotsom opmaakte en staaft, — maar wereldbestuur en menschenlot zijn hem onoplosbare raadselen. Doch, zóó staat het hier niet.

de Wijsheid nooit geheel het heerschend beginsel des godsdienstigen levens zou worden, maar vooral om de theocratie en haar steunpunt, de wet, aan te bevelen: de wet te bewaren en te vervullen, dat zij uwe wijsheid en uw inzicht voor de oogen der naburen, die zeggen zullen: hoe wijs en verstandig is dit volk! ¹⁾ Maar dit was niet anders, dan de Chokma behendig de plaats te doen ruimen voor de wet: deze moest het leven regelen en besturen. Alles werkte mede om dit voorneemen te doen gelukken, zoowel de gang der wijsheidsbeoefening zelve, als omstandigheden buiten haar: in Josia beklom de theocratische (wettische 2 *Kon.* XXIII: 25) partij den troon; zijne hervorming verhief de wet tot rigtsnoer des levens in ieder opzigt, hare naauwgezette betrachtting tot het kenmerk en beginsel van den geloovigen Israëliet. Zoo verloor de Chokma hare reden van bestaan. Immers had zij uit haren aard slechts eene tijdelijke bestemming onder Israël: zoodra eenmaal geheel het volk godsdienstig was geworden, in welken vorm dan ook, zoodra een vaste regel voor geloof en wandel door allen werd erkend, was zij niet meer noodzakelijk. De oorzaak van haren ondergang lag in hare natuur.

Toch bleven, wij zagen het, tot op den ondergang van Juda de wijzen werkzaam: gewoonte en overlevering hield hen staande. Gelijk het volk zich niet met geweld door Josia liet herscheppen, wiens opvolgers zijn werk niet voortzetten, zoodat na zijn dood de wet weder op den achtergrond geraakte, zoo deelden niet alle wijzen in de wanhoop van den S. van *Job* aan zich zelve. Maar toch, hun aantal en dat hunner toe-

¹⁾ Vg. Ew. *Jahrbb.* I S. 97 f. *Deut.* IV: 6 vg. I: 13, 15. XXXIV: 9. *Jos.* I: 7: betracht de wet לְבַטֵּן תְּשׁוּבָה vg. 8. Natuurlijk wordt niet eene bloot uiterlijke wetsbetrachting aanbevolen, maar een theocratisch leven, z. *Deut.* IV: 7, in overeenstemming met den inhoud van geheel het boek en met den profetischen geest des S. Vg. Ew. *V. I.* III S. 684. Oehler, *Grundz.* S. 2. — *Deut.* XXX: 11—14 wordt de wet voorgesteld, als voortgekomen uit het innerlijk bewustzijn der Israëlitenvolken zelve, vg. *Hit. Spr.* S. X. — *Deut.* XXIX: 29 is mogelijk gerigt tegen te ver gedreven onderzoek b. v. in het Godsbestuur, en zou dan overeenkomen met *Job* XXVIII: 28, mogelijk tegen de zucht van Manasse om vreemde orakels te raadplegen Ew. *V. I.* III S. 666. — *Deut.* XVI: 19^b is geheel gnomisch, maar uit *Ex.* XXIII: 6—8 met verandering van בְּקִרְיָם in בְּקִרְיָם.

hoorders verminderde, hunne kracht was gebroken, en zij namen eene nederiger plaats in dan te voren. Wel hadden zij nog hunnen aanhang, maar het volk verbond het opvolgen hunner lessen met dat van de voorschriften der wet (*Jer. VIII: 8 wij zijn wijs en de wet des Heeren is bij ons*) — zeker eene vermenging van ongelijksoortige bestanddeelen, maar niet onnatuurlijk na Josia en bij de oppervlakkige menigte. Werkte de Chokma nog voort, het was vooral door hare letterkunde. Nog moest de profeet het zelfvertrouwen der wijzen bestrijden (*Jer. IX: 23 een wijze beroeme zich niet in zijne wijsheid*), daar zij zich verzetten tegen zijn drijven, aan zijne voorspellingen geen geloof schonken, en die stemming mededeelden aan het volk in spreuken, welke werden onthouden en voortgeplant (*Ez. XII: 22 de dagen zullen verlengd worden en al het gezigt zal vergaan*). Dan, die tegenstand was zwak, en wij vinden hen slechts zelden bij Jeremia genoemd (p. 202 N. 3), al meende ook ieder, dat zij nooit zouden ophouden te bestaan, zolang Israël in wezen bleef: wij denken aan het woord, waarmede Jeremia's tegenstanders zijne bedreigingen beantwoordden: *de leering in de wet zal niet vergaan van den priester, noch de raad van den wijze, noch de prediking van den profeet* (XVIII: 18), een algemeen bekend wijzenwoord, dat ook Ezechiël (VII: 26) moest vernemen. Die spreuk zeide wel: de tegenwoordige toestand zal onveranderd blijven, en de wijzen zullen voortdurend raadgeven, maar zij legt geen getuigenis af van hunne kracht of hun aanzien.

Nog een enkel woord over de ongodsdienstige wijzen, voordat wij dit overzicht besluiten. Wel is het moeilijk te bepalen, hoever wij die benaming moeten uitstrekken, maar wij kunnen het spraakgebruik des O. T. volgen. Welnu, van bepaalde *spotters*, zooals in de eerste periode telkens en overal opstonden, zooals wij ook in den aanvang der tweede (*Spr. XXIV: 9?* door Jesaia bestreden V: 19—21; XXIX: 15 enz.) aantreffen, d. i. toen de gevlugte Ephraëmiten zelve nog de voornaamste wijzen waren, vinden wij in de zevende eeuw geen spoor meer. Behalve ééne spreuk in *Spr. XXII: 17—XXIV*, die welligt nog tot Jesaia's tijd behoort, en waar de spotter gezegd wordt algemeen verfoeid te zijn, vinden wij noch in deze beide bloem-

lezingen, noch in XXX en XXXI, noch zelfs in *Job* ergens den \int weder, nergens ook bij een der profeten na Jesaia¹⁾.

Wel hoogst merkwaardig: de dampkring, waarin de Chokma in Juda leefde, was te godsdienstig, zij zelve te zwak, dan dat zich deze afwijkingen, anders vrij natuurlijk, zouden hebben vertoond. Het is te meer bevreemdend, omdat er overvloedige aanleiding bestond voor godverzaking; immers deze was niet zoozeer gelegen in de ontkenning van Gods bestaan, maar van Zijn bestuur, zichtbaar in de regtvaardige vergelding van goed en kwaad²⁾. Daaraan te gelooven was den Israëliet onmisbaar, ja, het was de heiligste en zekerste en gewigtigste waarheid van alle; die overtuiging was de grondslag van zijn zedelijk en godsdienstig leven; zij was de steun der wijzen, de beweegkracht waarmede zij werkten, het zwaartepunt hunner lessen en voorschriften. En juist nu werd die overtuiging door de ervaring geschokt, en een twijfel en een gemoedsstrijd en een zielsangst werd door dien schok te voorschijn geroepen, zoo hevig en zoo algemeen, als nooit te voren het hart van een Israëliet deed kloppen.

Vestigen wij op dit schouwspel het oog!

IV.

De ware Israëliet bezat de onmiddellijke overtuiging van Gods regtvaardigheid, niet zooals men van een dogme, maar zooals men van zijn eigen bestaan zeker is. Doch aan de juiste toepassing dier waarheid stonden, behalve zijne mechanische wereldbeschouwing, vooral drie dwalingen in den weg: Hij beperkte Gods zorg bijzonder tot zijn volk; alles buiten Israël bestond slechts om Israël; de menschheid — een geheel, voor

¹⁾ *Spr.* XXX: 1—4 behoort niet hiertoe. Evenmin *Zeph.* I: 12: de Jeruzalemsche grooten (niet de wijzen) ontkennen Gods straffende vergelding — in hun binnenste, d. i. de profeet maakt uit hunne daden op, dat zij zóó denken.

²⁾ *Z.* p. 77 en *Jes.* V: 19; XXIX: 15. *Zeph.* I: 12. *Ps.* LXXIII: 2 v., 10—14 enz. Oehler *Grundz.* S. 18.

welks ontwikkeling ieder der deelen aanwezig is en het zijne moet bijdragen, welks eindelijke volmaking weder in de ontwikkeling van ieder der deelen zal worden bereikt (vg. *Jes.* LIII) — is een begrip dat den Hebreër vreemd is gebleven. Hij erkent geene andere vergelding, dan eene uitwendige, positieve; zelfs wanneer men voor het oogenblik zich zoekt te troosten met het bewustzijn van het inwendig geluk, aan de godsvrucht verbonden, dacht men er toch niet aan, daarmede tevreden te zijn (vg. *Ps.* LXXIII), evenmin als het denkbeeld van inhaerente straf tot zijn regt kon komen (vg. *Job* XV: 20 vv.). Hij laat de vergelding plaats grijpen binnen de grenzen van het aardsche leven: de duistere voorstellingen van den Sjeël sloten in ieder geval de mogelijkheid buiten van belooning der deugd of bestraffing der zonde ¹⁾.

Het oud-Israëlitisch geloof luidt aldus: Jahva vergeldt ieder naar zijne werken, zoodat door Zijne beschikking voor- of tegenspoed vroomheid en boosheid achtervolgen, en, omgekeerd, iedere ramp eene daarmede gelijkstaande zonde, iedere zegen een daarmede overeenkomstigen trap van braafheid onderstelt; van het uitwendig lot kan men alzoo tot den inwendigen toestand besluiten, want beide zijn geheel adaequaat. Uit de Mozaïsche wet volgt, dat iedere bezoeking zondestraf is; aan de betrachting der wet is heil, aan hare verwaarloozing is onheil onafscheidelijk en zeker verbonden ²⁾. Zoo diep was dit

¹⁾ Ook in *Job* komt het geloof aan de onsterfelijkheid niet voor, gelijk vele geleerden meenen. Geheel het boek weerspreekt die meening. Vergeefs beroept men zich op *Job* XIX: 26; hier wordt de handhaving van Jobs onschuld op aarde bedoeld, zooals die in den epiloog plaats grijpt. Zie Hoek. (*Godg. Bijdr.* 1856 p. 865—912); Bruch (S. 224 f.); Davidson (p. 733—736); Meier (S. 530 f. en *Hebr. Wörterb.* S. 569); Hofmann (*Schriftbeweis* II 2. S. 470—472); Stickel (S. 154—176); Umb., Heiligst., Hahn en Hir. op *Job* XIX: 26. — Wij merken nog slechts op, dat wij zulk eene *onwankelbaar vaste* (*Job* XIX: 23—25) overtuiging van onsterfelijkheid voor het *individu* onmogelijk van een *wijze* kunnen verwachten, waar zelfs een veel later *profeet* onder de begunstiging der tijdsomstandigheden slechts den *wensch* uit, dat het *volk*, de vrome Israëliten, zouden opstaan (*Jes.* XXVI: 19 vg. 14).

²⁾ Zie b. v. Hit. *Jes.* S. XXIX, XXXIII. Hahn, *Hiōb* S. 2 ff. Umb., *Hiōb* S. XII—XIV. de W. in *Stud. v. Daub u. Creuzer* III 1807 S. 294 ff. enz.

ingeworteld, dat de taal het uitdrukt: om slechts iets te noemen, **עוֹן** en **תַּעֲוָה** beteekenen zoowel *zonde* als *zondestraf* (zie b. v. Renan *Job* p. LXXVII).

Hoe kon zulk eene voorstelling zich vormen en zich staande houden? De eenvoudige levenswijze der Nomaden — in dat tijdvak maakte men zich de voornaamste godsdienstige en zedelijke begrippen eigen — kent weinig tegenstrijdigheden of raadselen; deze worden eerst te voorschijn geroepen door de ingewikkelde toestanden van uitwendige beschaving, stadsleven, enz. Voorts, de Israëliet kon zich alleen in dien vorm eene voorstelling maken van Gods regtvaardigheid, en aan deze vast te houden, was hem volstrekt onmisbaar. Eindelijk, er bestond de naauwste band, de grootste solidariteit tusschen de leden van één huisgezin: de Israëliet blijft eigenlijk voortleven in zijn geslacht. Vandaar dat het geloof aan de vergelding een krachtigen steun vond in hetgeen men er bijvoegde: de kinderen worden voor de deugd en de zonde der vaders gestraft en beloond: dit onderstelde de wet; dit namen allen, ook de wijzen aan (*Spr.* XX: 7 ¹). *Job* V: 4), die het in hunne spreuken aan het volk leerden. Zelfs nadat in het menschelijk regt dit beginsel (*Jos.* VII: 24 v. 2 *Sam.* XXI: 1—14) was verworpen (2 *Kon.* XIV: 6. 2 *Kron.* XXV: 4; vooral *Deut.* XXIV: 16) hield men het vast in het goddelijk regt ²): immers werd het Godsbestuur, — wij zien het in Jeremia — indien men deze onderstelling liet varen, nog duisterder. Hier maakte dus eerst het boek *Job* er een einde aan (*Jer.* XXXI: 30. *Ez.* XVIII), maar de menigte, welke niet deelde in de ontwikkeling van den tijd, bleef het overgeleverd wijzenwoord vasthouden, ook al drukte het sinds lang de meening der wijzen niet meer uit (z. p. 67, 204).

Doch met dat al moest het in enkele gevallen reeds van

¹) Elders vinden wij het in *Spr.* niet (XI: 21 behoort niet hierbij), en wel omdat de wijzen bij hun beloven of bedreigen zich uitsluitend tot het individu bepalen. Daarom, als de vergelding ook tot de kinderen wordt uigestrekt, geschiedt zulks alleen met het oog op de ouders X: 7; XIII: 22; vg. XVII: 6. Vg. over deze leer Kuenen, *Bijbeloriënt* 1860 p. 39—46.

²) Ongeveer evenzoo en om dezelfde reden bleef men **עוֹן** aan God toekennen, ook nadat dit woord bij menschen slechts in ongunstigen zin werd gebruikt.

ouds blijken, dat de leer der vergelding niet opging. Wij be-
doelen niet, dat de *spotters* met hun praktisch atheïsme de
wrekende gerechtigheid van Jahva loochenden: zij toch hadden
het Israëlitisch geloof verzaakt, het gebied der godsdienst ver-
laten, allen invloed op de weldenkenden verloren. Meer komen
liederen als *Ps.* VI, XIII enz. in aanmerking, maar de krach-
tige geloofsmoed der dichters wist in het ongenoegzame der
oude voorstelling te voorzien (*Ew. IJob* S. 60). Vooral staan
ons hier de wijzen voor den geest. Zij toch waren meer dan
iemand toegankelijk voor den twijfel; voor hen miste de wet
haar verbindend gezag; hun ontbrak de theocratische zienswijze,
die van de toekomst hoopte wat aan het heden ontbrak, en
in de Messiaansche eeuw de oplossing van alle raadselen ver-
wachtte. Welnu, hoe spreken de wijzen, waar zich zulk eene
uitzondering op den regel voordoet? Zij nemen uitvlugten te
baat: „de tegenspoed des vromen is eene betooning van Gods
liefde; immers Hij kan de zonde niet dulden, Hij moet ook
in Zijnen dienaar haar straffen; maar die kastijding zal zeker
door grooter geluk achtervolgd worden, zoodra de schuld is
geboet, terwijl, liet God zijne zonden oploopen, de vrome ten
laatste reddeloos verloren zou gaan” ¹⁾ (*Spr.* III: 11 v. vg.
Job V: 17 v.). Intusschen „zoolang het volk gelukkig was,
hield men de vergeldingstheorie hardnekkig vast, twijfelde men
er niet aan, of God beloonde de vroomheid met aardschen
voorspoed, strafte de goddeloosheid met aardschen tegenspoed” ²⁾;
de volksrampen werden aan de volkszonden geweten: nog in
Jesaia's tijd dacht geen godvruchtig Israëliet er een oogenblik
aan, te twijfelen aan het geloof der vaderen.

Na Hizkia's dood werd het anders. De tijden die volgden
waren voor de vromen in de hoogste mate drukkend en ramp-
spoedig. Slaan wij *Spr.* XXII: 17—XXIV op, wij vinden

¹⁾ Eene onderstelling, waarop zoowel de S. van Elinu's redenen, als de pro-
feten voortbouwen; b. v. Jeremia zegt telkens, dat het ongeluk eene tucht is
(בִּיטוּר), maar die Israël niet aanneemt (לֹא קָבַץ) II: 30; V: 3; VII: 28; XVII:
28; XXXII: 33; XXXIV: 13. vg. *Zeph.* III: 2, 7; ook *Jer.* VI: 8; XXXI: 18.
Jes. XXVI: 16. *Ps.* XCIV: 10, 12. Iets anders bet. לֹא קָבַץ בִּיטוּר nog *Spr.* VIII:
10 nl. *zich laten onderwerpen.*

²⁾ Knobel, *Pred.* S. 84 f. Vg. ook *Hit. Jes.* S. XXIX ff. Meier S. 534.

nog de oude leer der vergelding XXII: 19, 23; XXIII: 11, 17 v.; XXIV: 12, 16, 18, 20, maar daarnaast de sporen van den twijfel: driemaal in deze weinige spreuken (XXIII: 17 v.; XXIV: 1 v., 19 v.) treffen wij de vermaning aan: *benijd den voorepoed der boozen niet*. Maar wat hielp die vermaning, wanneer de ervaring het bijgevoegde: *want de lamp der zondaars wordt uitgebluscht*, logenstrafte? De regering van Manasse gaf aanleiding om het vraagstuk te stellen, maar naar de oplossing werd vergeefs gezocht; nauwelijks was het onderzoek begonnen, of het moest blijken vruchteloos te zijn.

Op deze regering is toepasselijk, wat Hahn (S. 28) van den tijd van David en Salomo zegt: „Het was een zwaar lijden, dat toen het leven der vromen bestormde, den hevigesten boezemstrijd deed ontstaan, opwekte tot de grootste inspanning van het denkvermogen, om het lijden der godsvrucht te begrijpen. Het boek *Job* laat ons een diepen blik slaan in de verhoudingen en toestanden, die noodzakelijk ook hier den historischen achtergrond voor de levendige beschrijvingen en smartvolle klagten uitmaken, welke alle in ééne groote schilderij zijn zamengevat” (vg. S. 2). Werkelijk kan een boek als dit alleen door eene magtige beweging op geestelijk gebied onder bepaalde tijdsomstandigheden te voorschijn geroepen zijn. De wijze ging natuurlijk voor met twijfel en onderzoek, en kwam tot de slotsom dat het Godsbestuur begrepen noch geregtvaardigd kon worden; de dichters (*Ps.* XXXVII; LXXIII; LXXVII; ook XXXIX; XLIX; X; XII; XCVII: 1 v.; XCIV: 1 v.; LXXXVIII enz.) en de profeten (*Hab.* II. *Jer.* XII: 1; XV: 15; XIV: 9, 19 enz. vg. *Jes.* XL: 27 v.; LV: 9 enz.) volgden, maar gewoonlijk niet door er dieper over na te denken: zij stellen het vraagstuk al weder en weder, maar komen met al hunne jammerklagen niet verder.

Het kon niet anders. Nadat men eenmaal de oogen had moeten openen voor de tegenstrijdigheden, die men vroeger moedwillig en hardnekkig had ontkend, moest men in die rampvolle tijden gedurig op nieuwe raadselen stuiten, telkens weder buigen en hopen, telkens weder teleurgesteld worden en twijfelen. De laatste eeuw van Juda's volksbestaan en de eerste jaren der ballingschap waren zoo rijk aan jammeren; en toch

was men zich bewust, die niet verdiend te hebben, althans niet in die mate (*Jer. XIV*). Langzaam maar zeker naderde de ondergang van stad en volk. De ellende begon reeds met de vervolging der Jahvadienaars door Manasse. Josia levert een sterk sprekend voorbeeld: van zijne vroegste jeugd af deed hij „wat regt was in de oogen des Heeren”; hij vernietigde alles wat naar afgoderij slechts zweemde; zelfs in Ephraim herstelde hij met alle middelen, geweld en zachtheid, de dienst van Jahva; hij luisterde naar de profeten en eerbiedigde zelfs hunne graven; ja, „vóór hem was er geen koning hem gelijk, die zich tot den Heer met zijn gansche hart en met zijne gansche ziel en met zijne gansche kracht naar geheel de wet van Mozes gewend had en na hem stond zijns gelijke niet op.” Mogt men niet billijk verwachten, dat hij lang en gelukkig zou leven, magtig en voorspoedig zou heerschen, en eindelijk in vrede en aanzien ten grave zou dalen? Nog geen veertig jaren oud sneuvelt hij op het slagveld, in een strijd, waarin zijne liefde voor de godsdienst en Juda's onafhankelijkheid en zijn vast vertrouwen op Jahva hem gewikkeld had! O wij begrijpen het, waarom gansch Juda en Jeruzalem rouw bedreef, en Jeremia een klaaglied maakte, en alle dichters in hunne treurzangen over Josia spraken. 't Was de smart der pijnlijkste teleurstelling, waarvoor zij klanken zochten, de wanhoopskreet om redding tot God, waar de grond aan hunne voeten scheen te ontzinken. Zij konden het geloof aan Zijne regtvaardigheid niet ontberen, en toch, waar was die regtvaardigheid te bespeuren? Wat dan? Men boog, als de S. van *Job*, het hoofd in stille onderwerping, en uitte het woord, dat na de vruchteloze inspanning van het denken de pijnlijke bekentenis der kortzigtigheid, dat onder het diepstgaand lijden de heerlijke betuiging der vroomheid, dat bij de slingering van den twijfel den triomfkreet des geloofs deed hooren: *God is groot, en wij begrijpen hem niet!*

Maar wij loopen ons zelve vooruit. Beschouwen wij het boek *Job*, dat hier de voornaamste plaats inneemt, als het ons den worstelstrijd der overwinnende en overwonnen menselijke wijsheid voor oogen stelt (*Herder I S. 109*).

De stelling, dat vroomheid en geluk onafscheidelijk verbonden zijn, wordt nog over het algemeen volgehouden, niet

slechts door het volk (XXX: 1 vv., 8 vv., vg. XXIX: 7—17, 21—25), ook door de meeste wijzen (IV: 6, 7—11; XI enz.). De vrienden van Job zoeken haar met alle kracht te handhaven, en houden vol, dat er een allernaauwst, noodzakelijk verband bestaat tusschen 's menschen uitwendigen en innerlijken toestand, zoodat ieder onheil, zonder uitzondering, straf is voor een bedreven kwaad. Daarom verwijzen zij Job naar zijne, mogelijk hem zelve verborgen, zonden (XI: 11, 6), herinneren hem, dat op de voorbijgaande kastijding der vromen een grooter geluk zal volgen (V: 17 vv., vg. XLII: 12), leeren dat de voorspoed der boozen niet duurzaam is (V: 3 vv.; VIII: 13; XI: 20; XVIII: 5), toonen aan, dat de goddelooze gedurig gekweld wordt door de vrees voor de straf (XV: 20). — Die stelling, zoo algemeen uitgesproken als gold zij altijd en in ieder geval, bestrijdt de S. en in het voorbeeld van Job, wiens lot een onoplosbaar raadsel is en in schreeuwende tegenspraak met een regtvaardig Godsbestuur, en in den persoon van Job (b. v. XXI: 7—15, 23—25, 30); wordt zij ook door de overlevering der wijzen geleerd als onbetwistbaar en ontwijfelbaar (VIII: 8 vv., 11—19 „die Spruchlehren des Alterthums” Hahn), zij voldoet niet meer (VI: 15 vv.), want de ervaring toont, dat zoo vaak de vromen lijden, terwijl de goddelooze voorspoed geniet (IX: 21—24; XII: 4 vv., enz.). Aan het einde evenwel — zoo de epiloog echt is — keert de S. terug tot de hoop, dat eindelijk de godsvrucht, hoe zwaar ook bezocht, met des te rijker zegen zal worden beloond¹⁾.

De ontwijfelbare waarheid: daar is een lijden der vromen, wordt dus door het boek ondersteld, geleerd, en voor altijd

¹⁾ Is mogelijk dit besluit der geschiedenis door de traditie gegeven? Hoogst waarschijnlijk toch is het verhaal niet uit de lucht gegrepen, maar „Reflexion und Kunst haben einen überlieferten Stoff idealisirt und umgeschaffen. Es ist also Wahrheit und Dichtung verschmolzen.” Del. (Herzog VI S. 114 f.; zie ook Ew., *Job* S. 15 ff. Hahn S. 8 f. Hir. S. 9. Renan p. XXXII sv. en de inleidingen van de W. § 290. Häv. III S. 329. Davidson p. 707—709). Vooreerst is zulks niet denkelijk, maar buitendien doet het zoo weinig ter zake, dat niemand dit argument heeft aangevoerd om den epiloog te verdedigen. Had de dichter een ander einde gewild, hij had of met volle vrijheid kunnen veranderen, of een gepaster voorbeeld gekozen.

boven iederen twijfel verheven. Het beloop is in 't kort aldus:

Job, onschuldig door alle denkbare rampen getroffen, twijfelt toch geen oogenblik aan Gods regtvaardig bestuur over de wereld en der menschen lot (I: 22) — dit was voor den innig godsdienstigen S. zeker en onmisbaar. Zijne drie vrienden, onder welke Eliphaz de oudste is en de voorganger in het spreken, die gedurig het thema aangeeft, komen op het gerucht zijner rampen, maar blijven, hem ziende, in stomme verbazing. Job heeft als een voorgevoel, dat zij zijne onschuld zullen verdenken, en barst los in wanhopige vervloeking van het leven, en in aanklagten tegen God, die het hem tot zijn ongeluk schonk en behield. In den eersten redetwist (IV—XIV) is de verhouding nog vriendschappelijk, wordt Jobs deugd nog niet regtstreeks betwijfeld; doch, daar het toch vast staat, dat ongeluk altijd zondestraf is, worden zijne rampen wel niet aan bijzondere overtredingen, maar aan de algemeene zondigheid des menschen toegeschreven, terwijl Gods hooge, eeuwige regtvaardigheid geleerd, en het morren bestraft wordt. Erkent de lijder nederig zijne nietigheid, en neemt hij de toevlugt tot God, dan zal hij na het dragen van de verdiende mate van straf weder gelukkig worden, want hij heeft dan de tucht niet verworpen. Maar durft hij God trotseren, dan maakt hij juist daardoor zijne boosheid openbaar en wordt verdelgd. Job daarentegen houdt ten sterkste zijne onschuld staande, die hem regt geeft, om met God te twisten; daarentegen pijnigt hem juist het geloof aan Gods regtvaardigheid het sterkst. Is de mensch ook zulk een nietig schepsel, waarom spaart God zijne broosheid niet, waarom draagt God hem niet met geduld en barmhartigheid, liever dan zoo streng op hem te letten, of hij misdoet, om hem daarvoor vreeselijk te kastijden? Hij beklagt zich over zijne vrienden, begint hen te bespotten; hij betwijfelt Gods regtvaardigheid en wijsheid bijna. — In de tweede zamenspraak (XV—XXI) gaan de vrienden verder in hunne berisping van Jobs aanmatiging, en zonder hem te sparen houden zij hem het vreeselijk einde der boozen voor, om hem af te schrikken. Doch juist door die harde miskennis, gevoelt Job zich sterker en kalmer in God, die zijne onschuld

kent en zal handhaven. En toch, hij kan Gods regvaardigheid in de wereld niet vinden. Hij wijst op het doorgaand geluk der boosdoeners en beklagt zich bitter over zijne vrienden. — Nu klagen deze hem regtstreeks aan als een groot boosdoener en een schijnvrome. Job beroept zich op zijn geweten, en op de ervaring die der goddeloozen voorspoed leert; hij wil toegeven, dat de boosdoeners op hunne beurt omkomen, maar dat is niet betooming van Gods regtvaardigheid, maar het gewone en algemeene lot der menschen. Tegenover Bildad erkent hij Gods majesteit, en overtreft hem in hare schildering. Als nu de vrienden zwijgen, wordt Job rustiger en kalmer; hij betuigt plegtig zijne onschuld; hij erkent, dat het oordeel Gods dikwijls de boosdoeners treft, doch daar ook het lijden der vromen een feit is, zoo verklaart hij, in zijne wanhoop om ooit de reden van zijn ongeluk en den gang van het Godsbestuur te kennen, dat de Wijsheid niet te vinden is. Nadat hij nog eenmaal zijn vorig geluk en zijn tegenwoordigen jammer vergeleken en zijne onschuld gehandhaafd heeft, wordt de strijd beslecht door het optreden van God, die, wijzende op de wonderen der natuur, den vermetele tot inzicht zijner onwetendheid, tot beschaming en onderwerping brengt, en die Zijn wereldbestuur voor ondoorgrondelijk verklaart, zoodat de mensch van Hem geene rekenschap mag eischen, maar geloove en buige! Daarom kon Job in zeker opzigt geprezen worden, omdat hij, schoon van een ander standpunt, dat der ervaring, schoon slechts ten deele, schoon eerst op het einde, ongeveer hetzelfde had gezegd, wat hier bevestigd wordt en gestaafd (Hir. S. 11) ¹⁾.

¹⁾ Ew. *Job* S. 24—59 geeft als thema en overzigt van het boek het volgende: De onschuld kan, wel is waar, lijden, maar wanneer zij standvastig en zegevierend de verzoeking tot ongelooft weêrstaat, geraakt zij tot het bewustzijn en de hoogere kennis van zich zelve, hare waarde, haren eeuwigen duur, en ontvangt daardoor in waarheid hare belooning. Dat is de geloofsbeproeving in I en II. De vrienden beweren 1^o. men mag niet spreken tegen God (teregt), omdat 2^o. de algemeene gerechtigheid Gods nimmer feilt (teregt), want 3^o. ongeluk is nooit zonder schuld, zoodat wie in zijn ongeluk tegen God en de goddelijke gerechtigheid spreekt, juist daardoor zich zelve als schuldig verraaft. Job daarentegen beweert 1^o. ongeluk zonder schuld is feitelijk aanwezig; wie dus onschuldig d. i. onverdiend lijdt, mag en moet, trots hen, die deze stelling loechenen,

Aldus wordt in den loop der rede het onderwerp in behandeling van alle zijden beschouwd, want het onderzoek is geheel

2^o. spreken tegen God, om van Hem de verdediging en herstelling des regts te eischen (aldus eindigt de eerste redetwist, IV—XIV), en komt er dan nog geen regt, dan 3^o. kan en moet hij de openbaring der algemeene goddelijke regtvaardigheid ontkennen (aldus eindigt de tweede redetwist, XV—XXI). Maar nu is toch het spreken tegen God en het ontkennen van de openbaring Zijner regtvaardigheid, van naderbij bezien, niet slechts nutteloos en hopeloos, maar, als men het in koelen bloede en voortdurend doet, goddeloos; de vrome, al heeft hij het in zijne hartstogtelijke smart gedaan, zal het niet voortzetten, wanneer hij tot bezinning komt; dus bij volledige erkenning van Gods hoogheid en regtvaardigheid geldt toch de oorspronkelijke stelling: ongeluk is mogelijk zonder schuld. Hoe? dit is een goddelijk raadsel, wel vreeselijk pijnlijk, maar waarvoor men bukke (XXII—XXVIII). Job, thans zonder trots of morren, beweent zijn vroeger geluk en zijne tegenwoordige ellende, en houdt zijne onschuld staande. God verschijnt, om hem tweemaal (wegens 't spreken tegen God XXXVIII v., en wegens het ontkennen der openbaring van Gods regtvaardigheid XL: 6—14) ten strijde uit te dagen. Job buigt het hoofd, en wordt in zijn vorig geluk hersteld.

Hoe schoon deze uiteenzetting ook zij, wij kunnen haar niet volgen. Vooreerst ontbreekt in het boek die juiste orde en ontwikkeling. Verder gelden hier de bezwaren, tegen de integriteit der inleiding aangebragt. Voorts merken op: De epiloog is bij Ew. niet, als in onze voorstelling, eene inconsequentie, maar behoort essentieel bij de idee van het boek, want uit den epiloog blijkt eerst regt de volle onschuld. Doch in dat geval is het denkbeeld niet: geloofsbeproeving, zooals zij in I en II voorkomt, die ten behoeve van anderen geschiedt, maar: tuchtiging Gods waarop hooger uitwendig geluk volgt (*Spr.* III: 11 v.), zooals Eliphaz (V: 17 vv.) haar leert, en Eliphaz kan toch de waarheid niet gevonden hebben. Aan den anderen kant wordt geheel voorbij gezien, wat ook in zijne redenen op den voorgrond treedt, de algemeene zondigheid des menschen. Verder moeten wij dan met Ew. XL: 15—XLI: 26 uitwerpen, maar toch wordt XL: 6—14 in 't geheel niet het werkelijk bestaan der openbaring van Gods regtvaardigheid bewezen; deze volgt dan ook eigenlijk volgens Ew. eerst uit den epiloog: derhalve terugkeer tot de oude vergeldingsleer! Eindelijk wordt geheel miskend, dat God niet slechts eene bestraffing van Job, maar vooral de eindbeslissing van het vraagstuk geeft: de mensch, kortzigtig en magteloos, kan tegen God niet spreken, iedere poging om in het Godsbestuur door te dringen is vermetele dwaasheid, — in overeenstemming met de slotsom van Job: het Godsbestuur is een raadsel, de mensch kan het inzicht daarin (de wijsheid) niet verkrijgen. Dit is dus de ware strekking van het boek en het antwoord (?) op de vraag naar het lijden der vromen. Vooral blijkt de dwaling van Ew. hieruit, dat het resultaat van het boek (XXVIII, XL: 1—5, XLII: 1—6) algeheele verootmoediging en stomme onderwerping is: daartoe aan te sporen, was des S. bedoeling; maar Ew. meent, dat het einde juist is het geraken tot bewustheid van eigene kracht

vrij, volgens den regel: weest regtvaardig en waarachtig ook tegenover God (XIII: 7). Men weet het, persoonlijke reden om den mensch te doen lijden heeft God niet: niet Hem, den mensch zelven alleen, strekt 's menschen onberispelijkheid tot voordeel (XXII: 2—4 vg. *Spr.* IX: 12). Men stelt het telkens op den voorgrond, dat alle schepselen zondig zijn voor God (IV: 17—21 enz.), zoodat de onreine den Heilige niet mag bedillen, — maar dit verklaart het raadsel niet, waarom zoo vaak juist de vromen meer dan de boozen ongelukkig zijn. De overlevering (de vrienden) wist nog twee ophelderingen te geven, maar beide bleken onhoudbaar; de eerste was deze: „worden de goddeloozen niet zelve gestraft, dan hunne kinderen (V: 4; XXI: 19): *God legt weg*, spaart op voor zijne kinderen zijne straf, het onheil dat hij zelf verdiend had (XVIII: 16 v.), — maar de ervaring logenstraf dat beweren (XXI: 8, 11), en, ging het werkelijk zoo toe, het ware nog onregtvaardig: God vergelde het den goddelooze zelven, dat hij het merke, niet den zijnen na zijnen dood, waarvan hij niets weet, en waarover hij zich niet bekommert (XXI: 19—21). De andere luidde: lijdt de vrome, Gods kastijdingen, door het kwaad noodzakelijk gemaakt, zijn hem een zegen, want zij worden door grooter voorspoed achtervolgd, zoodra de zonde geboet is (V: 17 v. uit *Spr.* III: 11 v.) — maar die kastijding is dan toch zondestraf, en dit strijdt immers tegen het bewustzijn van den regtvaardige (VI v.)?

Wat blijft dan over? Niets dan de erkenning: de wijsheid (de kennis van God en Zijn bestuur) is voor den mensch onbereikbaar. Zoo wordt de knoop niet ontward maar doorgesneden, en de godsdienstige overtuiging blijft ongedeerd.

en waarde en oneindigheid. Daarbij wordt de eeuwigheid des geestes hier zeker niet geleerd, is die „overwinning van het uitwendig kwaad” on-Israëlitisch, en wordt iedere samenhang tusschen lijden en zonde bij den vrome door Ew. opgeheven. Hoe kan men zeggen „dat nu ieder, Jobs voorbeeld en het thans opgehelderde [P] raadsel beschouwende, als Job kan overwinnen, zonder als hij of met het bijgeloof [de vrienden] zoo zwaar te strijden, of door het ongeloof [Jobs vermetele uitingen] zoo gevaarlijk te lijden?” Bleef niet het raadsel voor den lijdenden vrome geheel onopgelost, totdat hij, als Job, van zijn tegenspoed bevrijd, zijn vroeger, uitwendig geluk in dubbele mate terug ontving?

Op deze slotsom wordt alles in het boek aangelegd. Zelfs loopen de redenen der vrienden daarop uit — vreemd genoeg, maar het was den S. onmogelijk, zelfs in dit opzigt, zijne eigene denkbeelden niet hier en daar ook aan de voorstanders der oude leer in den mond te leggen. Beweert reeds Zophar, dat de mensch de volkomen en oneindige kennis en wetenschap van God niet kan evenaren ¹⁾, hij kan toch nog wenschen, dat God aan Job de verborgen volheid Zijner wijsheid mogt toonen. Vooral Eliphaz leert, dat bij Gods wijsheid die des menschen niets is (V: 12 v.); dat de mensch sterft, *zonder de wijsheid* gevonden te hebben, kortzigtig en beperkt tot aan het einde, en daarom niet in staat om met God te rigten (IV: 21); en, terwijl hij zich op de overlevering beroept, en tegen Job voor zich zelve en zijne vrienden den naam van wijze handhaaft, verklaart hij tevens, dat men, om de wijsheid in geheel haren omvang te bezitten, even oud zou moeten zijn als zij zelve, vóór alle menschen geboren, ten tijde dat God met haar te rade ging bij de schepping: wie daarbij tegenwoordig was geweest, zou zich eerst boven het gewone, menschelijke inzicht kunnen verheffen (XV: 7—9 uit *Spr.* VIII: 22 vv. Schlott.).

Bij Job komt gedurig Gods oneindige wijsheid, magt ²⁾ en wetenschap ter sprake (IX: 4; X: 7; XII: 13, 16), waarbij des menschen inzicht niets is (XXI: 22; XII: 17, 20), die dus onmogelijk Gods raad kan doorzien. Zijne Almagt, in de onderwereld, aan den hemel, op de aarde ten toon gespreid, kan geen sterveling doorgronden (XXVI). Vooral wordt die slotsom: *de wijsheid onbereikbaar voor den mensch* in H. XXVIII uitgewerkt, — waar de hoofdstelling des dichters, althans van de zijde des menschen, wordt medegedeeld (Hupfeld en a.) —

¹⁾ XI: 5—12. חָכְמָה is de kennis, door onderzoek en navorsching verkregen (z. Hir. op VIII: 8); in die diepe wijsheid bestaat Gods *volkomenheid* (vs. 7): zoo hoog wordt nog altijd de wijsheid gesteld, al moet zich de mensch haar bezit ontzeggen, dewijl zijn begrip te kort schiet.

²⁾ Wijsheid en magt loopen telkens parallel b. v. XII: 13, 16. Zoo XXXIX: 26 *komt het door uw inzicht dat de adelaar opvliegt?* waar חָכְמָה בְּבִינְיָהוּ beantwoordt aan חָכְמָה בְּעֵלְיָהוּ *op uw bevel*. Zie *Jes.* XI: 2; X: 13 enz.

„de mensch heeft wel eene verwonderlijke kracht, om de verborgenste voorwerpen uit hunne diepste afgronden te voorschijn te halen, en ziet de zorg en moeite, daaraan besteed, eindelijk met rijke winst beloond (1—11), maar de Wijsheid, aan geene plaats verbonden, kan hij met alle mogelijke inspanning niet vinden, zich voor de grootste schatten niet verwerven (12—22); 't is God alleen die haar bezit" (Ew.), en hare plaats kent, want het heelal ligt open voor Zijn alles omvattenden blik, en bij de schepping had Hij haar voor zich, heeft Hij haar openbaard (23—27 vg. XXVI: 14); maar de sterveling,

*De Wijsheid wordt niet gevonden in het land der levenden,
Voor de oogen van al wat leeft is zij verborgen.*

Tot den mensch heeft God gezegd:

Zie de vreeze des Heeren, dat is wijsheid,

En van het kwade te wijken, dat is inzicht.

Leert dit dus reeds de strijd tusschen Job en de vrienden, het is tevens de inhoud van de eindbeslissing, door God gegeven. Zóó reeds terstond het begin: *wie maakt donker den raad met woorden zonder inzicht?* (XXXVIII: 2). De mensch, die bij de schepping niet tegenwoordig was, hoe zou hij inzicht verstaan (de wijsheid bezitten, 4)? Hij heeft geen denkbeeld van de wording en onderhouding der wereld; hij is niet in staat, de natuur te begrijpen; van alles, wat op Gods bevel geschiedt, weet hij niets af; hij staat verstomd bij het aanschouwen van Gods wonderbare werken, en wordt zich zijner onmagt en kortzigtigheid bewust. Wie zoo zwak en onwetend is, dat hij de natuur niet verklaren kan, hoe zal hij het Godsbestuur doorgronden!

Aldus wordt Job weérlegd: eerst verklaart hij demoedig, dat hij in 't gevoel zijner nietigheid nooit meer met God zal twisten; daarna, dat hij overtuigd is, dat God almachtig en doelmatig handelt, dat hij gesproken heeft over wat zijn verstand te boven ging, en na deze openbaring van Gods majesteit diep berouw gevoelt over zijn vroeger gedrag.

Is dit een blind geloof? Niet geheel en al: men kan toch eerbiedig en nederig berusten, omdat men uit de zichtbare schepping weet, dat God Almachtig en de hoogste Wijsheid is: dus regelt Hij met dezelfde almacht en wijsheid der menschen lot en

leven. Maar het is dan toch onmogelijk, in dat levenslot wet of regel te zien, een voldoende grond voor geluk of ongeluk te vinden, beginselen van billijkheid op te sporen of eenig ander oogmerk der Voorzienigheid aan te toonen (Hupfeld). Gods grootheid is ongemeten, en de mensch onvermogen, om Hem met zijn denkvermogen te begrijpen, Zijne regtvaardigheid met zijn maatstaf van billijkheid te meten. Het vraagstuk is onoplosbaar, de wijsheid onbereikbaar.

Staan wij een oogenblik stil bij deze merkwaardige uitspraak van den wijze over den mensch en zijne denkkraft, die de slotsom is van geheel het boek. Van de wijsheid moet de mensch geheel afzien; iedere weg om tot haar te komen, is hem afgesneden, ieder uitzigt om haar te verkrijgen, is hem benomen. Slechts kan hij uit de natuur een flauw voorgevoel ontvangen, wat de wijsheid is ¹⁾. Men zie XXXVIII—XLII: 6, en vooral XXVIII: 12 vv., 20 vv., 28. Men kan zich de wijsheid niet verwerven, ook niet door de krachtigste inspanning, ook niet door de grootste opoffering, al doorzocht men afgrond en zee, hemel en hel ²⁾. God alleen kent en bezit de wijsheid, maar Hij heeft haar zoo ten volle en voor immer den sterveling ontzegd, dat dezen volgens Zijn bevel niets overblijft dan godsvrucht en deugd, die voor den mensch de wijsheid moeten vervangen, haar gemis vergoeden.

Dit is, nevens de waarschuwing tegen iedere poging om het Godsbestuur te begrijpen of te regtvaardigen, de praktische leer van *Job*.

Welk een verschil met *Spr.* I: 7—IX, met X—XXII: 16, met XXV—XXIX! Men zie p. 155—158. Neem alleen III: 13 of IV: 5—9 of II: 1—8, of I: 20; VIII: 1 vv.; IX:

¹⁾ XXVIII: 27 vg. XXXVIII: 36; ook XXVIII: 22 vg. XXVI: 14, 5—13; maar daartegen XXVIII: 12, 13^b, 14, 20, 21.

²⁾ Vg. XXVI. Wij verklaren XXVIII: 26 v. aldus: Toen Hij de kracht van den wind en de maat van het water bepaalde, toen Hij den regen zijne wet voorschreef en den bliksem zijne baan, toen heeft Hij de Wijsheid in het oog gehouden (zich voorgesteld, zoeken te betrachten) en geopenbaard (getoond in Zijne werken vg. XXXVIII: 36), haar in de werkelijkheid uitgedrukt (haar in de schepping gerealiseerd), haar geheel verwezentlijkt (een adaequate uitdrukking gegeven, zoodat er niets aan ontbrak). Zie p. 211. Wij houden ons dus aan de *Mas.* lezing.

1, of I: 7; IX: 10; XV: 33; XXVIII: 5. Wèl moesten er jaren verlopen, en veel gebeuren, veel veranderen; wèl moesten er vreemde magten in het spel komen, om voor zulk eene volslagen wanhoop zulk een onbepaald vertrouwen te doen plaats maken. *Job XXVIII* is een snijdend contrast met *Spr. VIII*.

Men zegge niet: in *Spr. VIII* is van de menschelijke, in *Job XXVIII* is van de goddelijke wijsheid sprake. Die onderscheiding maakt de Hebreër niet; hij kent slechts *de wijsheid*. Welnu, deze wordt ginds den mensch toegekend, hier hem ontzegd; de S. van *Job* had dus niet, gelijk de S. van *Spr. I: 7—IX*, tegenover de Wijsheid het beeld van de Dwaasheid kunnen stellen. Op beide pll. wordt over geheel hetzelfde gehandeld (z. b. v. *Job XXVIII: 25—27* en *Spr. VIII: 22—29*), gelijk zij ook ten naauwste zamenhangen, en *Job XXVIII* uit *Spr. VIII* is geput. Volgens *Spr.* wordt de wijsheid in God en in den mensch gevonden, volgens *Job* alleen in God, niet in den mensch: vandaar dat nevelachtige hier. Is niet in *Spr. VIII* evenzeer van God sprake? wordt niet de wijsheid als eigenschap van God en als eigenschap van den mensch overal in één adem genoemd (b. v. *Spr. III: 19* vv.), en uitdrukkelijk gezegd, dat er slechts ééne wijsheid is (*Spr. VIII: 31*)? Z. p. 152 v. Neen, *Job XXVIII* hooren wij niet van eene goddelijke eigenschap in tegenoverstelling van eene menschelijke spreken; aan zulk eene onderscheiding wordt ook daar niet gedacht; vs. 12—19 lezen wij, dat zij voor geen prijs te koop is, dat zij eene onvergelykelijke waarde heeft; de strekking van *Job* is, haar den mensch te ontzeggen: wat zou dit alles beteekenen bij iets, dat uit zijn aard zuiver en uitsluitend tot het wezen Gods behoort? Volgens vs. 28 wordt den mensch iets anders gegeven om haar gemis te vergoeden: dus was het mogelijk dat men waande haar te bezitten, of althans, naar haar bezit te mogen streven; hier heet het: wijsheid en inzicht in eigentlijken zin kunt gij niet vinden, maar godsvrucht en deugd mogen haar vervangen. Wat zou dat alles beteekenen, vragen wij nog eens, zoo hier niet van de wijsheid in het algemeen, maar van de (specifiek) goddelijke wijsheid sprake ware? Het is waar, in *Job* omvat zij in de eerste plaats het inzicht in het Godsbestuur, maar evenzeer in *Spr.*; en dat moest wel altoos

zóó zijn, want dit meenden de oudere wijzen te bezitten, hierop bouwden zij al hunne voorschriften; wanneer men dit miste, wat bleef er over? welk motief? welk levensbestuur? Hoe overeenkomstig redenering en ervaring te handelen, als men de uitkomst niet kon berekenen?

Volkomen wijsheid staat èn in deze (*Spr.* XXX: 3) èn in de vorige periode (*IX*: 10) gelijk met volkomen kennis van God, p. 157. Welnu, volgens de oudere wijzen moet men godsdienstig zijn, om wijs te kunnen worden, maar wie de wijsheid bezit, is eerst waarlijk mensch; volgens *Job* kan de mensch zich de wijsheid niet verwerven, en blijft hem niets anders over dan godsdienstig te zijn; kan hij niet begrijpen, wat er geschiedt; niet weten uit zich zelve, hoe en waarom te handelen; geene reden en geen regel vinden, en vrage hij dus de godsdienst alleen om leiding en raad.

Het bevreemdt ons niet: zoodra men van het lijden der vromen de verklaring ging vragen, welke de Hebreër, ook met de grootste inspanning van zijn denkvermogen, niet kon vinden, daar hij van Gods zorg en van het menschelijk leven eene te beperkte voorstelling had, moest men zich zijner kortzigtigheid bewust worden, zijn zelfvertrouwen verliezen; en, om zich niet alles te zien ontzinken, om niet ieder beginsel, iedere leiding te missen, wierp zich de godsdienstige wijze demoedig en smeekend in de armen des geloofs. Het moest gebeuren, zoodra men opzettelijk het Godsbestuur ging onderzoeken, want daaraan te twijfelen, dat te ontkennen, het stond gelijk met de verwerping van alle godsdienst en zedelijkheid.

Maar zóó had de Chokma het vonnis der veroordeeling tegen zich zelve uitgesproken, en zich den verderen weg versperd; zij moest al lager en lager afdalen, doch ook in het meest alledaagsche miste zij hare kracht: want met welke drangreden zouden de wijzen na het opgeven der vergeldingstheorie nog werken? Men moest dus wel het levensbestuur en de leiding des volks opgeven, zulks aan anderen, aan priesters en profeten, geheel overlaten, die een ander beginsel huldigden dan het voor- of nadeel van het individu.

De S. van *Job* had met reden van zijn naam en zijne werkzaamheid als wijze afstand gedaan.

De Chokma kwijnde. Waarom stierf zij niet?

Vooreerst konden ook de profeten het raadsel niet verklaren, den twijfel niet bevredigen. Zij zelve gevoelden al het pijnigende, al de slinging van het groote: Waarom? Zij konden dus geen tegenwigt vormen, aan den invloed der Chokma geen einde maken. Daarom moet nog Jeremia zich tegen de wijzen, die hem niet willen volgen op zijn weg, hem niet willen gelooven bij zijn dreigen, de stem verheffen.

Ten tweede: niet alle wijzen berustten in het resultaat van *Job*.

Niet allen, dan toch sommigen? Ja, wij hebben een zeker berigt hiervan, en wel van den eenigen wijze op Salomo na, wiens naam ons bewaard is gebleven, Agur. Zijne woorden hebben zoo groote overeenkomst met *Job*, dat wij hem gerust voor een tijdgenoot en geestverwant van dien S. kunnen houden, die met hem hetzelfde onderzoek instelde met denzelfden uitslag ¹⁾.

*Zoo spreekt de man: Ik heb mij vermoeid om God,
Ik heb mij vermoeid om God, en ben stomp geworden* ²⁾.

¹⁾ Eichhorn § 633 „de woorden van Agur stemmen met eenige uitspraken van *Job* bijna woordelijk overeen, en schijnen haar nagalm te wezen; Agur moet *Job* gelezen hebben,” enz.

²⁾ *Spr.* XXX: 1 levert verschillende zwarigheden op. De verklaringen van Doederlein en Ew., van Keil en Häv. weêrleggen zich zelve. Tegen de integriteit van den tekst pleiten: de herhaling van den naam Itiël, het ongemotiveerd begin van vs. 2 met כִּי (geheel iets anders dan *Jes.* XV: 1), הִשָּׁחֵה, hoewel er verscheidene losse uitspraken in dit stuk zijn vervat, de schrijfwijze לְכַנֵּן, de opmerking dat bij אֲנִי de aangesprokene nooit genoemd wordt, enz.; het geheel, de zamenhang dringt ons iets anders te lezen. Reeds de oude vertt. begrepen het niet. Alleen de Chald. houdt Agur, Jaqe, Itiël en Ukkaal voor eigennamen. De LXX las waarschijnlijk בְּנֵי קָהָה וְשׁוֹב דְּבָרַי גּוֹר בְּרֵי גּוֹר בְּרֵי גּוֹר בְּרֵי גּוֹר בְּרֵי גּוֹר (τοὺς ἐμούς λόγους υἱέ φοβήθητε καὶ δεξιόμενος αὐτοὺς μεταρθεῖ. τὰδε λέγει ὁ ἀνήρ τοὺς πιστεύουσι θεῷ, καὶ παύομαι. De Vulg. heeft: *Verba Congregantis* (גָּרַם verzamelen), *filii Vomentis* (אֲנִי of liever אֲנִי אֲנִי uitspuwen). *Visio quam locutus est vir, cum quo est Deus, et qui Deo secum morante confortatus ait.* Ook de Pesh. houdt *Ukkaal* niet voor eigenaam, en de Venet. vertaalt het door καὶ συνήσομαι.

Intusschen behoeven wij slechts den zuiveren tekst, zonder vocalen, accenten en woordafdeeling, te lezen, en alle moeijlikheden verdwijnen. Vd. dat alle uit-

Hij had het moeten opgeven: de Wijsheid was hem onbereikbaar, het Godsbestuur ondoorgrondelijk, het menschenlot onverklaarbaar. Hij ziet, hoe de groote menigte, die het treurig voorregt van denken en twijfelen mist, nog altijd vasthoudt aan de oude vergeldingsleer, geene moeilijkheden of raadselelen vindt, en hij gaat met bittere ironie voort:

Want ik ben redeloos bij anderen vergeleken,

Ik mis het inzicht dat gewone, alledaagsche menschen bezitten. Ja, hoorende, dat de wijzen van zijn tijd, op het voetspoor hunner voorgangers, nog altijd de volle wijsheid, het volkomen inzicht in het Godsbestuur verkrijgbaar wanen, spreekt hij dat stoutmoedig zelfvertrouwen regtstreeks tegen, en kiest daartoe dezelfde woorden, waarin hij het bij een ouden wijze (*Spr.* IX: 10 p. 96 v.) vond uitgedrukt (3). Hij maakt niet langer aanspraak op den naam van wijze.

Het is, als zien wij in hem den S. van *Job* opkomen tegen de Chokma zelve, haar regt van bestaan, hare hoofdstrekking, haar krachtigste bolwerk. Evenals hij, handhaaft ook Agur zijn beweren, door te wijzen op de verschijnselen der natuur,

leggers, die den tekst veranderen, het hier eens zijn — iets zeldzaams bij eene conjectuur. Allen scheiden לַא van לַאִתִּי, verklaren dit als 1 p. aor. pf. en וַאֲכַל als climax na: *ik ben afgemat*. Alleen in kleinigheden verschillen zij. Ziegler, Hoek., Del. vertalen: *ik ben moede, o God!* Maar die dubbele voc. לַא bevreemdt, en zoo wordt כִּי in 2 ligt niet genoeg gemotiveerd. Wij vertalen met Coec. (*Lex.* p. 458 i. v. נָחַם. Hij leest וַאֲכַל *et obtinui*, maar dan moest de ו er bij), J. D. Mich. (וַאֲכַל *und habe das Untersuchen aufgegeben*; maar dan was לַאֲכַל eer te wachten), Ber. en Del. (וַאֲכַל *da schwand ich hin*; daartegen merkt Hit. op, dat men van כַּלָּה den vorm וַאֲכַלָּה zou wachten), Hit. en Hahn לַאֲכַל לַאֲכַל לַאֲכַל *Ich habe mich abgemüht um Gott, abgemüht um Gott, und wurde stumpf*. Hit. vindt כַּלָּל = כָּל *stomp worden* *Ex.* XXI: 83 (לְהַכִּיל) weder. Anders zou men aan כַּלָּל = כַּלָּל kunnen denken. Häv. zegt, dat לַאֲכַל niet met een acc. kan verbonden worden, en in Kal is *piget*. Maar de constructie is zoo gewoon mogelijk, en de bet. dezelfde als *Gen.* XIX: 11. *Job* IV: 5. Anders volge men de vertaling van Ziegler, die in den grond op 't zelfde neêrkomt, want de afmatting is toch het gevolg van het denken over God, Zijn wereldbestuur, de Wijsheid. — Bij vs. 2 vg. *Jer.* X: 12—14: tot het begrijpen van de natuurverschijnselen, door den Alwijzen Wereldschepper gewerkt, weigert het verstand zijne diensten (יִבְעַר סִדְעוֹת). *Ps.* LXXIII: 22; bij vs. 5 vg. *Ps.* LXXIII: 16, 21.

tegenover welke de mensch zich zijner volslagen onmagt en onwetendheid bewust wordt (4 vg. *Job* XXXVIII: 4 vv.; vg. ook 19^a met *Job* XXXIX: 26 vv.). Neen, geen sterveling kan Gods doen en Gods wezen begrijpen (4 vg. 3^b)!

Wat dan? Wat volgt hieruit voor de praktijk? „Is Gods regtvaardigheid voor ons onzichtbaar, Zijne leiding onnaspeurlijk, dat wij dan geloovig blijven staan bij wat Hij ons heeft doen weten; eenvoudig moet men Zijne openbaring gelooven, vertrouwen op Hem, die zegt, dat Hij de Zijnen zal beschermen (5), in Gods openbaring berusten¹⁾, zonder verder onderzoek naar Zijne wereldregering, zonder nader bepalen of omschrijven, waardoor men onvermijdelijk op een dwaalspoor zou geraken (6).

Zal Agur dus voortaan zwijgen? Neen, hij kan zijne werkzaamheid, vroeger zijn lust en zijn leven, niet laten varen; maar hij begint, in plaats van met een voorschrift, met een gebed, een echt wijzengebed (7—9), waaraan hij een verbod (10) en eene waarschuwing (11—14) toevoegt. Doch ook aan deze is het te zien, dat zijne kracht en zijn zelfvertrouwen hem hebben begeven, en wij begrijpen het, dat wij verder slechts geestigheden en raadsels van hem vernemen, zij 't ook zedelijke raadsels en als zoodanig wijzenwoorden (p. 174). Zoo zien wij, wat den wijzen overbleef, hoe de gang, dien de wijsheidsbeoefening genomen had, hunne werkzaamheid moest belemmeren. De Chokma slaat een lageren toon aan, ademt een anderen geest dan te voren.

Aan de woorden van Agur is nog verbonden een „vorsten-spiegel” (XXXI: 1—9), het werk van een wijze, welligt van

¹⁾ *Gods woord* is mogelijk alleen de openbaring, dat Hij bestaat, en naar regtvaardigheid alles bestuurt; mogelijk wordt bedoeld de wet, vg. 6^a met *Deut.* IV: 2; XIII: 1, niet de uiterlijke plegtigheden der eeredienst, maar de zedelijk-godsdienstige inhoud en de beloften der wet. — Wij maken hier opmerkzaam op het gebrek aan zelfstandigheid, een natuurlijk uitvloeisel van den stand van zaken, want vs. 5 is aan *Ps.* XVIII: 31 ontleend; zie ook p. 96 v. Hoe naauw het verband met *Job* is, blijkt ook daaruit, dat hij het יְהוָה van *Ps.* XVIII, door hem zelven vs. 9 gebruikt als den naam van *zijn* God, in יְהוָה veranderde; dat vs. 6 ons aan *Job* XLII: 1—6; XL: 3 v. herinnert, en vs. 6^b klaarblijkelijk naar *Job* XXXVIII—XLI is geformuleerd.

Agur zelven (vg. XXX: 31^b, 22^a), die zijne lessen aan de moeder des onderstelden konings in den mond legde (vg. Eich. § 633).

Het ligt in den aard der zaak, dat verre het grootste aantal der wijzen de bekwaamheid en de neiging miste voor zulke hooge en diepe onderzoekingen, als die wij thans bespreken. De meesten bleven eenvoudig bij de onmiddellijke praktijk des levens, en hielden zich daarbij aan de oude inzichten. Mogelijk bezitten wij daarvan het bewijs in de vele spreuken van *Spr.* XXII: 17—XXIV: 22 (p. 217 v.), welke nog het gewoon vergeldingsgeloof uitspreken, maar zij kunnen ook vroeger zijn dan *Job*. Zeker mogen wij haren verzamelaar onder die gewone wijzen rekenen, èn omdat hij zulke uitspraken opnam, èn om XXII: 18 v., waaruit blijkt, dat hij juist die uitspraken als de voornaamste beschouwde zijner bloemlezing, welke alleen moest dienen, om het vertrouwen op Jahva's vergelding levendig te houden (p. 181 N.). Dan, of die wijzen al het talrijkst waren, het deed weinig ter zake, want de toekomst der Chokma hing juist van de meest ontwikkelden onder hare aanhangers af. Zij moest den weg op, door hen aangewezen. Daarom hoorden wij in de slotsom van *Job* de gewisse profetie van haren ondergang, al zien wij niet voorbij, dat er nog altijd, bestond ook de Chokma als rigting niet meer, zelfs nog in de ballingschap, hier en daar wijzen overbleven, in den geest en naar het voorbeeld hunner oudste voorgangers werkzaam.

Vergeefs zochten na den S. van *Job* andere groote wijzen, medegesleept door den stroom, midden in de branding van denken en zoeken, van twijfel en wanhoop, dien ondergang te voorkomen. Niet ieder kon, als Agur, zich stil onderwerpen en afzien van alle verdere, vruchteloze pogingen. Er waren enkelen, wien de onvoldaanheid geene rust liet, die zich bij het gevonden resultaat niet konden nederleggen. Zij meenden nog redenen genoeg te hebben, om de zaak niet op te geven, en behandelden de vraag alweder, en bleven trachten naar verzoening van geloof en weten.

De S. van Elihu's redenen deed eene schrede voorwaarts, toen hij met nadruk de reinigende kracht van het lijden op den voorgrond plaatste: de tegenspoed heeft, volgens hem,

naar Gods bestuur bij den vrome een zedelijk doeleinde, zij moet hem louteren, hem ook van verborgen zonden reinigen ¹⁾.

Het is merkwaardig de verhouding te zien, waarin de S. staat tot *Job*, en hoe hij ten laatste met zich zelve in tegenpraak geraakt. Kennelijk is hij het met zijn voorganger geheel oneens, ontevreden over zijne slotsom. De S. van *Job* had het laatste woord, dat de sterveling spreken kan, aan zijnen held in den mond gegeven. Hij had bedoeld, dat *Job* alle mogelijke pogingen om de groote vraag te beantwoorden, alle denkbare uitvlugten om Gods doen te regtvaardigen, als vruchteloos en ijdel ten toon zou stellen ²⁾. Hij had gemeend, gelijk uit de inrigting van zijn boek bleek, dat van de zijde des menschen zich niets tegen Jobs redenering liet inbrengen, zoodat geen mensch hem kon overwinnen, alleen God, die, als Almagtig en Alwijs Opperheer de eindbeslissing velende, den nietigen en kortzigtigen mensch het stilzwijgen oplegt.

Gansch anders de S. van Elihu. Even onafhankelijk als zijn voorganger was geweest van de overlevering, even vrij gevoelde hij zich van den invloed en het gezag, dat dit boek had verworven (XXXII: 6—10, 4). Van het menschelijk, niet van het goddelijk standpunt uit (XXXIII: 6 v.), zou hij bewijzen, dat *Job*, ook al had hij de oude vergeldingsleer wederlegd (XXXII: 11 v., 15 v.), onwaarheid had gesproken (13), want thans zou de zaak op eene wijze beschouwd

¹⁾ Z. Oehler *Grundz.* S. 25 f. en in Reuter 1852 Bd. 29 S. 101. Men gevoelt, dat dit niet geheel hetzelfde is als *Spr.* III: 11 v. *Job* V: 17 v.; vg. VIII: 5 vv.; XI: 12 v. Hier is het meer: God *strafte* de zonde; het kwaad moet *vergolden* en *beteugeld* worden, ook bij den godvruchtige; maar voor hem is die straf slechts eene vaderlijke kastijding *Spr.* III: 12, met het doel, om later nog hooger uitwendig geluk te kunnen schenken *Job* V: 18 (*juridisch*, voor God); bij Elihu wordt minder aan vergelding gedacht, dan aan een *opvoedingsmiddel*, weder van den vrome, door zijne zonden noodzakelijk gemaakt XXXIII: 12—18, en enkel opgelegd door den Allerhoogste, om hem van het kwaad te *reinigen*, en daarna in zijn geluk te herstellen XXXIII: 17, 18, 23, 26—28, 29—30; XXXVI: 9, 10, 11, 16 (*ethisch*, voor den mensch). Door nitwerking en ontwikkeling van de vroegere stelling wordt hier de poena medicinalis ad emendationem geleerd.

²⁾ De redegeving van het stilzwijgen der vrienden XXXII: 1, die niet alleen onjuist, maar zelfs vrij ongerijmd is, doet ons 't verschillend standpunt zien, dat beide schrijvers innemen.

worden, waartegen Jobs redenen niet golden (14). Te durven beweren, als Job had gedaan, dat er tusschen zonde en lijden geen verband was (XXXIV: 5 v.; XXXV: 2 v.), het is eene ergerlijke godslastering, eene verfoeilijke zonde (XXXIV: 7 v.), want het zegt zooveel, als dat godsvrucht den mensch niets baat (9). Job had logen (ijdelheid, onverstand, dwaasheid XXXV: 16; XXXIV: 35; vg. XLII: 7 v.!) gesproken, toen hij verklaarde, dat hij Gods regtvaardigheid niet kon zien in de wereld (XXXV: 14), en hij verdiende daarom nog veel strenger straf (XXXIV: 36 v.). De S. zal nu iets nieuws doen hooren (XXXII: 17), want God geeft genoeg aanwijzingen, om het lijden der vromen te verstaan (XXXIII: 14; XXXV: 11 vg. XXXII: 8; XXXIII: 4); hij brandt van verlangen, om het uit te spreken (XXXII: 18—20), gelijk van verontwaardiging over Jobs beweringen (2) en over het ongenoegzame van wat daartegen was ingebracht, dewijl het voornaamste niet was uitgekomen (3, 14, 5). Ieder hoore het (10; XXXIV: 2, 10) en beslisse dan (3 v.), want hij zal onpartijdig (XXXII: 21 v.) en naar waarheid (XXXIII: 3; XXXVI: 4) spreken, en is zeker dat hij de overwinning zal behalen (XXXIII: 5, 31—33; XXXIV: 16) naar aller wijzen oordeel (34—37) 1).

Maar hoe kon hij dan, die de strekking en slotsom van het boek zoo lijnregt tegensprak, en den held zoo sterk veroor-

1) Hij drukt dan op de reinigende kracht van het lijden: maar dit heeft die uitwerking alleen bij gevoel van schuld. Daarom, dat Job regtvaardig was in eigen oog, dat was het ergste (XXXII: 1, 2; XXXIII: 8—12; XXXIV: 5 vv.). De lijder moest zich juist verootmoedigen (31), in plaats van over onrecht te klagen (XXXV: 9—11); dat Job dit deed, was zijne groote fout: hij was nog verder afgedwaald (dan vroeger, blijkens het lijden door God gezonden, dat dus maar al te zeer noodig bleek te zijn) door te morren (XXXVI: 21): wie geene verootmoediging leert uit de bezoeking, verijdelt Gods bedoeling, en wordt geheel de prooi van het verderf (12—14). Men bedenke toch, dat van 's menschen braafheid of boosheid alleen hij zelf (XXXV: 8), maar in 't minst niet God (5—7) voordeel of nadeel heeft; dat God, als de Allerhoogste, Almagtige Opperbestaander der wereld (XXXIV: 13), werkelijk ieder regtvaardig vergeldt naar zijn doen (XXXVI: 5—7; XXXIV: 11 v.): immers, zorgde Hij niet, al wat leeft, verging (14 v.); en van Hem is alle regt (17), en Hij is volkomen onpartijdig (19 v.). Almagtig (24 v.) en Alwetend gaat Hij onophoudelijk alles na (21—23). — De S. had het zelf gezien, dat God (vooral de gekroonde) boosdoeners straft (24—30).

deelde, — de afkeuring van Jobs woorden komt grootendeels neder op het hoofd van den S. van *Job*, gelijk wij onzen wijze met Elihu mogen vereenzelvigen, — iets van zich zelve in dit werk invlechten, waardoor hij zijne instemming geven moest aan het geheel, daarop den stempel zijner goedkeuring drukken? Om twee redenen deed hij het. Vooreerst waande hij *Job* wederlegd te hebben; dus maakte die invoeging het boek niet slechts onschadelijk, maar zelfs (negatief en positief) bruikbaar en nuttig. Nu Elihu zóó gesproken had, nu kon God optreden. Ten tweede: hij was het met XXXVIII—XLII: 6 geheel eens: de S. van *Job* had God met gepastheid en naar waarheid sprekende ingevoerd. God berispt *Job*; onze wijze gaat nog verder, wanneer hij aldus besluit: *God let niet op die wijzen*, die, als *Job*, over Zijn wereldbestuur beuzelen, Hij bekommert zich niet om hen. 't Is volkomen waar: God, die zich toch al genoeg langs andere wegen openbaart (XXXIII: 14 vv.), God is te groot, om zelf verklaring te geven, zelf rekenschap af te leggen van Zijn bestuur (12 v.), vooral zou Hij het niet doen aan Zijn vermetelen bediller (XXXV: 12—14). Maar daarom kan de mensch (XXXIII: 6) dat bestuur toch wel begrijpen.

Ja, die redenen van God hebben een onuitwisselbaren indruk op onzen wijze gemaakt; wèl blijkt Gods oneindige grootheid uit de schepping! een indruk zoo diep, dat hij niet slechts haren inhoud herhaalt, haren nagalm doet hooren (XXXVI: 22—XXXVII: 23); dat hij niet slechts hare toepassing overneemt: daarom mag de mensch met God niet twisten (XXXVI: 23; XXXVII: 14—20); neen, dat hij ook, in strijd met zijn vroeger beweren, de slotsom van *Job* tot de zijne maakt: *God is groot, en wij begrijpen hem niet* (XXXVI: 26; XXXVII: 23¹⁾!

¹⁾ Zoo wij XXXVII: 23 de Masor. lezing mogen behouden (maar zie Ros., Hir., Vaih., Renan), dan moet de vert. luiden: *Den Almagtige, dien hebben wij met al ons zoeken, al ons denken, niet gevonden, Hem, die hoog is van kracht, maar, dit is met dat al toch zeker, dit staat aan den anderen kant toch ook vast [hoe?], aan het recht en de volheid der gerechtigheid doet Hij geene afbreuk.* Aldus zou het blijken, dat de S. zelf aan het einde gevoelde, dat hij in tegenspraak met zich zelve was gekomen, en dat de S. van *Job* gelijk had. Immers, als de Israëliet Gods wereldbestuur doorzag, hoe kon hij dan zeggen „ik begrijp God niet”? Zich zelve tegenspreken, dat doet de S. dus zeker.

Gevoelde de wijze, toen hij die woorden nederschreef, dat hij, ja, het vraagstuk uit een eenigzins nieuw oogpunt had beschouwd, het zijner oplossing een weinig nader had gebragt, maar, niettegenstaande zijne groote beloften, het duister niet had kunnen ophelderen, slechts op één lichtpunt wijzen, den strijd des levens niet had kunnen verklaren, slechts er mede verzoenen? Wij gelooven het niet. Hij liet in 't algemeen — zij 't ook op andere en betere wijze, dan de menigte, die aan de oude leer nog hardnekkig vasthield — de betrekking tusschen ongeluk en zonde bestaan; dan, dit kon de Israëliet ook moeilijk opgeven. Hij had wel gezegd, waarom den vrome, en niet den booze, die kastijding trof: de een moest behouden blijven, de ander plotseling vergaan; maar juist dit laatste streed tegen de dagelijksche ondervinding. Hij had onverklaard gelaten, waarom de een boven den ander den druk moest verduren, de godvruchtigste vaak het meest; en het innig zelfbewustzijn der lijdende onschuld kwam in krachtig verzet tegen zijne beschouwing.

Nog veel hooger, dan hij, stond de interpolator van de inleiding op *Job*. Ook deze zal wel een wijze geweest zijn, want een ander had over de reden van den jammer der vromen zoo diep niet doorgedacht, een ander ware niet op den inval gekomen om een wijsheidsboek te bewerken (z. ook II: 4^b). Doch, om van den vorm, dien hij bij het ten uitvoer brengen van zijn voornemen koos, niet te spreken, zijne denkbeelden zijn zoo verrassend universeel, zoo al omvattend, dat hij ons toeschijnt, meer dan ooit eenig groot wijze, onder profetischen invloed te hebben verkeerd. De S. van *Job* had geleerd, dat zich geene betrekking tusschen het gemoedsbestaan van den godvruchtige en zijn levenslot liet *waarnemen*; hij gaat verder, hij ziet in, zulk eene betrekking *bestaat* niet; plaatst men zich op het standpunt van den onschuldigen lijder, dan is de bezoeking volstrekt onverklaarbaar: dus is die bezoeking geene straf, dus bestaat er in zulk een geval geen onmiddellijke zamenhang tusschen zonde en ongeluk: de aprioristische en individüele beschouwingswijze moet men hier laten varen. Het lijden der vromen moet beoordeeld worden naar zijnen uitslag, en wel als dienend om de kracht der gods-

dienst, ook door de zwaarste rampen niet geschokt, aan het licht te brengen.

Er bestond genoegzame aanleiding om zoo hoog zich te verheffen. De laatste jaren van Juda waren jaren van verslapping en van twijfel aan belangelooze godsvrucht; de nog algemeen gangbare vergeldingsleer bragt der menigte, zoo vaak zij een' brave uiterlijken voorspoed ten deel zag vallen, zoo spoedig de vraag op de lippen: *is het om niet dat hij God vreest?* (I: 9—11). Dat wil de interpolator (I: 6—12; II: 1—7a), juist door zijne beschouwing van het lijden der vromen, weêrleggen. Dat lijden is geheel en alleen in het belang van God, ter Zijner verheerlijking; het zal de uitspraak Gods over Zijnen dienaar, Zijn vertrouwen in hem bevestigen (Herder): het is geloofsbeproeving, minder om het geloof te sterken, dan wel om het geloof in al zijn luister te doen schitteren. De proloog van *Job* leende zich uitnemend hiertoe (I: 13—19; II: 7^b—8, na I: 1—5, en dan I: 20—22; II: 9 v.). Intuschen schrijft hij, uit eene zekere fijngevoeligheid, opdat Gods regtvaardigheid ongekrenkt mogt blijven, niet slechts de aanleiding, ook het opleggen van de rampen aan den deugdzaame, toe aan den Satan: immers hadden die rampen haren grond niet in God, maar in het ongeloof der wereld. *Zóó* hebben zij meer het aanzien van eene toelating dan van eene beschikking Gods.

Drievoudige tegenspraak dus met het boek *Job*. Vooreerst, die laatste voorstelling; maar dat deed er weinig toe. Ten tweede, het gedrag van *Job*, alles behalve voorbeeldig, wat geduld en onderwerping betref; een punt van meer belang, maar dat kon de interpolator niet gebeteren. Eindelijk, wat het meest beteekent, maar ook juist zijne stellige bedoeling was: iedere poging tot verklaring en opheldering — dus al vooruit ook deze — werd door den S. van *Job* voor vruchteloos (XXVIII), ja, (in Gods redenen) voor strafbare dwaasheid verklaard.

Het valt in het oog, dat deze nieuwe beschouwing wel be-
moedigend was voor den bezochte, nu niet langer het voorwerp
van Gods toorn, maar de kampioen voor Gods eer; wel stree-
lend, wanneer het hem, evenals aan *Job*, te beurt mogt val-

len, hersteld te worden in zijn geluk; wel stichtelijk ten laatste voor de toeschouwers, die zelve verschoond bleven, — maar het individu laat zij toch niet tot zijn regt komen ¹⁾, zij vordert eene zelfverloochening, waartoe eerst eene hoogere openbaring Gods aangaande Zijn wezen en 's menschen natuur en bestemming de kracht kon verleenen, waartoe de Israëliet nog niet bekwaam was.

Ook deze laatste poging tot verzoening van geloof en ervaring moest blijken vruchteloos te zijn. Het einde bleef: God is groot en wij begrijpen hem niet!

Beschouwen wij dus het boek *Job*, zooals het hier vóór ons ligt, dan geeft het ons op de vraag naar de onderlinge verhouding van 's menschen uit- en inwendigen toestand en naar het lijden der vromen in het bijzonder dit antwoord: over het algemeen, kan men zeggen, is, althans op den langen duur, aan braafheid voorspoed (XLII), zijn aan boosheid rampen (XXVII) verbonden, maar de uitzonderingen maken het omgekeerde dier stelling (de ongelukkige blijkt, juist door de bezoeking, een zondaar te zijn) te schande en het Godsbestuur tot een raadsel: men belijde zijne kortzigtigheid en geloove aan Gods regtvaardigheid zonder haar te zien, want Gods wegen zijn onnaspeurlijk en de mensch weet niets. Alleen vergete men niet, dat allen zondaars zijn en dus nooit over onregt kunnen klagen; dat het lijden de strekking heeft, om aan deze zonden te herinneren en eene heiligende werking uit te oefenen; vooral, dat het aan Gods oogmerken dienstig moet zijn, om, als kloekmoedig doorgestane geloofsbeproeving, de

¹⁾ De heerlijke beginselen van zelfverloochening, die wij bij den interpolator aantreffen, werden door den grooten profeet in de ballingschap ontwikkeld, als hij het beeld van den knecht Gods ontwierp, die, door in gemeenschap met de zondaars en voor hen te lijden, hen heiligen moest. Dat *Jes.* LIII materieel veel verschilt van *Job* I v., is duidelijk. Het formeele onderscheid bestaat niet slechts daarin, dat *deut.-Jes.* door intuïtie, de interpolator door nadenken tot zijne beschouwing kwam, het strekt zich verder uit. De zienswijze van den laatstgenoemde is — men denke hier aan het eigenaardig karakter der Chokma — onder ieder volk en in elken tijd van toepassing, die van den profeet is speciaal-Israëlitisch. Immers, de knecht Gods is de godsdienstige kern des volks, het godgewijde, het ware Israël; het doel van zijn lijden is, *Israëls* godsdienst te doen zegevieren, i. é. w. alles is bij *deut.-Jes.* door en door theoeratisch.

godsdienst in al hare schoonheid en kracht te doen uitkomen. (Vg. hiermede Bleek *Einl.* S. 650 ff.).

De theodicee kon niet door de menschelijke wijsheid geleverd worden, en toen de Chokma zich daaraan gewaagd, op dat terrein zich verplaatst, die vraag in behandeling genomen, die oplossing zich tot taak gesteld had, toen bragt zij aan zich zelve den doodslag toe. Gaf zij, na het schrijven van *Job*, nog teekenen van leven, het bleken in waarheid slechts de laatste stuiptrekkingen te zijn. Het vonnis was onherroepelijk: de wijsheid is voor den mensch onbereikbaar, zij worde door de godsdienst vervangen. Met dat vonnis hield de rigting op te bestaan, schoon er nog hier en daar enkele wijzen overbleven.

VI.

Na de eerste jaren van de vestiging der Chokma in Juda vertoonde zich onder hare beoefenaars geen verschil van rigting meer (p. 213 v.). Al mogt de arbeid waarmede zij zich bezig hielden, de zienswijze over het vraagstuk van den dag die zij voorstonden, nog zoover uiteenloopen, in de hoofdzaak toonen zij de grootst mogelijke eenstemmigheid. Daarom kunnen wij hier van hen allen gezamentlijk een overzigt geven. Wij willen nagaan, hoe de Chokma, al wijdden zich aan haar ook de godsdienstigste mannen, al ondervond zij ook grooten invloed van het profetisme, zich zelve gelijk bleef in hare volslagen onverschilligheid omtrent de theocratie. Daarna zullen wij zien, dat zij desnietteenstaande het hare heeft bijgebracht ter ontwikkeling van de theocratie. Wij besluiten dan met eene herinnering aan het groot verschil tusschen deze periode en de vorige.

Herhaaldelijk is ons reeds gebleken, dat al de voortbrengselen der wijsheidsbeoefening in Juda een innig godsdienstigen en echt zedelijken geest ademen. Wij zien het in de spreuken van XXII: 17—XXIV, niet slechts alle praktisch, maar voor het grootste gedeelte ook echt zedelijk en godsdienstig (XXII:

22 v.; XXIII: 11, 17, 25—35; XXIV: 9, 11 vv., 17 vv.), terwijl slechts weinige uitspraken van wereldsche voorzigtigheid voorkomen (XXIII: 1 vv.). Wij verwijzen nog naar pl. als *Job* XXIX: 12—17; XXXI, en vooral de hoofdstelling XXVIII: 28; wij roepen ons te binnen, dat de wijzen allen zonder uitzondering uitgaan van de overtuiging van Gods regtvaardigheid, voordat zij nog onderzocht hebben; dat zij, wanneer de ervaring die overtuiging logenstraft, liever de oogen sluiten en het denken opgeven dan haar; ja, de gedachte, om aan die regtvaardigheid te twijfelen, komt zoo weinig bij hen op, dat zij, deze niet vindende, zulks enkel aan de menschelijke kortzigtigheid wijten.

Wij voegen hier twee opmerkingen aan toe. Met sterker nadruk en grooter uitvoerigheid dan vroeger (*Spr.* XX: 9) of later (*Pred.* VII: 20) wordt de algemeene zondigheid des menschen (z. 1 *Kon.* VIII: 46) geleerd, b. v. *Job* IV: 12—21; XIV: 4; XV: 14—16; XXV: 4—6 enz., een bewijs van de kracht die het schuldgevoel had. — Evenals vroeger wordt de oorsprong van 's menschen wijsheid in God gezocht. Vg. Elihu's uitspraak XXXV: 11 en XXXII: 8, alwaar, volgens de Hebreuwsche anthropologie de wijsheid van *den geest des menschen* d. i. van de *inblazing des Almagtigen* wordt afgeleid.

Men ziet het, dit is geheel iets anders dan de profetische ingeving. Gelijk de Hebreëen in het algemeen alle eigenschappen, kundigheden, gaven, aan God dank wijten, zoo ook de wijzen; deze zoeken dus ook van hunne levenswijsheid en hare uiting den oorsprong in God (z. ook XXXIX: 17). Maar zij bedoelen niet, dat beide onmiddellijk van God komen; zij zijn zich bewust, zelve op te merken, te denken, te spreken (vg. p. 63). De profeten daarentegen zijn zoo sterk overtuigd, dat God in hen spreekt, dat zij in hun godsdienstig enthousiasme bijkans zich zelve verliezen.

Met dat al bleef de Chokma haar ontheocratisch karakter bewaren. In *Spr.* XXII: 17—XXIV: 22 wordt met geen enkel woord van wet of eeredienst enz. gesproken; het verzamelen dezer spreuken op zich zelf reeds doet ons zien, dat de wijzen, ook na Josia's hervorming, de regelen en voorschriften der wet niet als geldig, althans niet als voldoende

voor het levensbestuur erkenden. Evenmin treffen wij in XXIV: 23—34; I: 1—6; XXX—XXXI: 9 eenige toespeling op het Mozaïsme aan, tenzij men in XXX: 5 v. eene afwijking mogt willen vinden.

Maar voornamelijk hebben wij hier *Job* voor oogen ¹⁾. De S. schijnt de tien geboden te kennen (XXXI: 11, 28). Dat XLII: 8 פָּרִים en אֱלִים geofferd moeten worden, (niet door den priester, maar door den huisvader), komt overeen met *Lev.* XXIII: 18. Dit is alles ²⁾. Verder van de theocratie of haren vorm geen spoor; van wet, tempel, eeredienst, priesters, geen woord, geene de minste toespeling. Dit zegt wat bij een Hebreër. Vg. Renan *Job* p. XV s.

Wij zagen reeds (p. 199 N. 3), dat de verklaring van dit merkwaardig verschijnsel niet daarin mag gezocht worden, dat de S. in de voorstelling van den patriarchalen tijd of van het leven van buitenlanders naar historische objectiviteit zou gestreefd hebben: van zulk een streven heeft de Hebreër geen denkbeeld; het zou hem toch niet bewaard hebben voor mislagen; en buitendien, aan hoe menig vergrijp tegen de geschiedenis vonden wij onzen dichter schuldig.

Stickel vindt de oplossing in de vervaardiging in הַנִּגָּב. Deze uitvlugt kan al evenmin voldoen: tegen haar pleiten bijna alle dezelfde bezwaren. Verder, de vervaardiging aldáár is onbewijsbaar en zelfs onwaarschijnlijk; alleen dat die streek

¹⁾ Wij leggen geen gewigt op het vermijden van den naam יהוה in *Job* en bij Elihu. In de vorige periode kwam die naam telkens voor; maar men zou kunnen meenen, dat juist thans, in deze omgeving, er meer aan gehecht en meer bij gedacht werd dan vroeger, en dat daaruit die opzettelijke weglating moest worden verklaard. In *Job* komt hij een paar malen voor I: 21; XII: 9; vg. XXVIII: 28, maar dit is aan nalatigheid te wijten. Met dat al mag men hieraan niet de minste beteekenis hechten (anders Bru ch S. 196): immers als buitenlanders konden die personen niet spreken van Jahva, gelijk ieder wist en ligt in het oog kon houden. Vd. *Job* XXXVIII: 1; XL: 1, 6; XLII: 1, 7 vv. Over Agur z. p. 179 N., 232 N. Bij den interpolator van den proloog en in *Spr.* XXII: 17—XXIV: 22 vinden wij gedurig den naam Jahva.

²⁾ Dat XXII: 27 de gelofte ondersteld wordt, evenals *Spr.* XX: 25, (maar op geene van beide pll. aangeraden) is niets vreemds, want de gelofte is niet speciaal Israëlitisch, zij komt bij andere volken evenzeer voor als het natuurlijk uitvloeisel van het dankbaar gevoel.

het vaderland des dichters was, zou men kunnen beweren. Zeker, geen Israëliet zou het aanwezen van tempel (of tabernakel) vóór Mozes of buiten Israël onderstellen; maar de zaak is deze, dat hier niet het geringste spoor van Mozaïsme of profetisme te vinden is, dat nergens eenige toespeling op de eeredienst of Israëls roeping voorkomt (Stickel S. 275). Buitendien, het Zuiden — men zie Stickels eigene uiteenzetting — lag in 't geheel niet afgezonderd of afgesloten; in Juda was wegens de geringe uitgebreidheid veel meer centralisatie, ook op geestelijk gebied, dan in Ephraïm, en hadden dus de theocratische denkbeelden veel grooter kracht. Stond ook niet Amos op uit die streek?

Men zegge niet: dáár kon de S. zien, hoe het bij andere volken toeging. Of wilde hij de ontwikkeling der godsdienstige denkbeelden van Edomiten of Arabieren schetsen? Kon, mogt hij anderen dan Israëlieten teekenen in een gedicht, dat zoo geheel op Israël betrekking had en uit Israël voortkwam? Zou niet, naar het oordeel van een theocraat, alleen een lid van het uitverkoren volk, een deelgenoot van het verbond, het regt gehad hebben, om zóó te spreken, als Job doet? Neen, de uitwendige toestand op eenige weinig beteekenende bijzaken na, het inwendig leven geheel zonder iets uit te zonderen, zij geven de omstandigheden en bovenal het gemoedsbestaan van den S. zelven in dien tijd weder, en kan men zich het inwendig leven van een Israëliet, behalve van den wijze alleen, los denken van de theocratie, van Mozaïsme en profetisme? Al dat spreken over de objectiviteit des S. maakt *Job* in den grond der zaak tot een „blijeiendigdend treurspel”; maar 't was den S. met dit boek heilige en vreeselijke ernst!

De proef op de som is, dat men den S. van *Job* meer dan eens voor een Arabier of Idumeër heeft gehouden. Om den ontheocratischen geest plaatste Meier hem na de ballingschap, kon Ew. het vermoeden niet van zich weren, dat hij Ephraëmiëet was, omhelsden Vaih., Schlott. en Veth zoo gereedelijk Stickels gevoelen. De waarheid is alleen deze, dat wij, ook bij de schildering van zuiver Israëlitische toestanden toch den bijzonder-Israëlitischen geest, de theocratie, geheel missen, terwijl het algemeen Semitische op den voorgrond treedt. Dat zagen

Del. (Herzog VI S. 111) en Renan (p. XV—XXIX), schoon deze laatste te ver gaat, wanneer hij niet slechts den geest van het boek, de stemming en gezindheid des S. in haren diepsten grond, ook het vraagstuk en zijne behandeling algemeen Semitisch noemt. Zie verder Bruch S. 194—197. Maar, aangenomen eens, of dat hij de historische objectiviteit had nagejaagd en verkregen, dan zou nog dit, de mogelijkheid om zóó te schrijven, of, dat hij zich in het buitenland geheel had verplaatst, dan zou nog juist de keuze van zijn held zijne onverschilligheid omtrent de theocratie bewijzen. Waarom anders dan om haar te vermijden, den persoon van Job genomen? Waarom met volle bewustheid dit anachronisme begaan, dat hij vóór Mozes of buiten Israël het vraagstuk laat bespreken?

Dan, dit is het eenige niet. Het is merkwaardig, zooveel invloed als het aanschouwen van de natuur op de vorming der godsdienstige begrippen van onzen wijze heeft gehad; deze put hij niet uit de wet, maar uit de natuur; zij leert hem, dat Gods wijsheid en magt de bevatting van den menschelijken geest verre te boven gaan. Zoo hield reeds Salomo zich bij voorkeur met de natuur bezig; zij was dan ook voor de ontheocratischen de ware bron van kennis. Uit haar, niet uit de openbaring, ontleent de S. van *Job* alle zijne bewijzen, al wat hij weet. Wij begrijpen het, dat Hengst. en a. zeggen dat *Job* tot de theol. nat. van Israël behoort. Maar bewijst ook dit niet de onverschilligheid omtrent de theocratie? Hoe geheel onafhankelijk is hij in zijne schildering der schepping van het verhaal *Gen.* I—III (p. 154 en Ew. ald.): hij slaat er in 't minst geene acht op. De eenige toespeling op de oude geschiedenis, die men heeft meenen te vinden (op den zondvloed), wordt, merkwaardig genoeg! aan Eliphaz in den mond gelegd. In é. w., de S. veroorlooft zich in denken en spreken de grootste vrijheid; het is hem alleen om waarheid te doen (XIII: 7 vv.).

Daaruit verklaren wij verder, dat de profetische beschouwingwijze — het volk één geheel, de volkszonden door volksrampen geboet — hier nergens wordt gevonden. Zelfs den interpolator van de inleiding blijft zij geheel vreemd. Alles van het begin tot het einde is individueel. Nergens iets profetisch; nergens het flauwste spoor van Messiaansche verwach-

tingen, welke toch in die eeuw in de harten der vromen, de wijzen slechts uitgezonderd, zulk eene groote en heerlijke plaats innamen. Niet vreemd dan ook, dat de S., om den twijfel te doen verstommen, om het Godsbestuur aan te toonen, geen enkel bewijs aan de geschiedenis kan ontleenen, zooals b. v. de dichter van *Ps. LXXVII* (2—11, 12—21) kon doen. Hoe vroom hij is, hij kon niet, gelijk in *Ps. LXXIII* geschiedt, bij het uitblijven van de regtvaardige vergelding, bij het prangen van twijfel en lijden, de toevlugt nemen tot de zalige bewustheid zijner *bijzondere* betrekking tot God, het gevoel van Gods nabijheid.

Doch het merkwaardigst is nog het standpunt, dat de S. inneemt tegenover de wet, — niet hare ritueele voorschriften, maar geheel haren inhoud, haren grondslag, haar alles. Hir. meent, dat *Job* tot wederlegging van de Mozaïsche vergeldingsleer is geschreven. Dit is niet geheel juist. *Job* is geen strijdschrift. Alleen toont de S. de ongenoegzaamheid aan van wat hem zelve in zijn twijfel onvoldoende is gebleken, d. i. van de gewone, algemeene theorie der vergelding. Deze nu rustte op de wet als haren laatsten grond, vond in de wet hare volkomen uitdrukking en toepassing. Dus is onze wijze volkomen onafhankelijk van de wet, hij spreekt niet over, hij denkt zelfs niet aan haar; hij is niet opzettelijk vijandig tegen de wet, anders zouden wij het uitdrukkelijk met zoovele woorden lezen ¹⁾. Men houde in het oog, *Job* is geene leer, maar leven (Schlott. S. 40 ff.). De dichter wederlegt niet zoozeer de oude theorie, door *anderen* voorgestaan, toont eigenlijk niet het ongenoegzame aan der uitvlugten, door *anderen* gezocht: neen, hij geeft den strijd dien hij zelf heeft gestreden. Hij heeft eens geloofd: uit- en inwendige toestand komen geheel overeen; die meening moet hij laten varen, hij schetst zijn eigen kamp, zijne eigene overwinning. Hij heeft eens ge-

¹⁾ Ten onrechte intusschen heeft men zich tegen Hir. beroepen ¹o. op *Deut. VIII: 5*, want dit is uit Manasse's tijd, en staat gelijk met *Spr. III: 11 v.*, waarop het rust, evenals *Job V: 17 v.* ²o. op de voorstelling van het lijden der aartsvaders in *Gen.* Behalve dat deze van geheel anderen aard is (Abraham, geloofsversterking; Jakob, *Spr. III: 11 v.*), geschiedenis is nog geene leer.

meend: men behoeft aan het begrijpen van het Godsbestuur, aan het zien van Gods regtvaardigheid, aan het verkrijgen der wijsheid niet te wanhopen, indien men in aanmerking neemt, dat de kinderen voor de ouders, en de vromen een korten tijd wegens de zonden, die hen nog aankleven, gestraft worden; hij is dit standpunt te boven gekomen, en verhaalt ons, hoe. Vandaar het pathos. — Van Agur durven wij niet met volle gerustheid hetzelfde beweren. Hij volgde welligt.

Eindelijk trekt het onze aandacht tot zich, dat geheel de dogmatische terminologie der Israëlitien, de stereotype namen der goddelijke eigenschappen (אֱרֶךְ אַפַּיִם, רַחוּם, חַנּוּן enz.) ontbreken (Del. Herzog VI S. 112).

Dit alles is evenzeer op de beide latere bewerkers van *Job* toepasselijk. —

Desniettemin heeft de Chokma gunstig gewerkt voor de theocratie. Niet slechts heeft zij haar den weg gebaad, omdat zij bij voorkeur geschikt was om het volk tot een zedelijk en godsdienstig leven op te leiden (p. 147), ook tot hare ontwikkeling heeft ze bijgedragen.

Vooreerst denken wij aan den invloed der Chokma op de profeten en op de lyrische dichters. Wij merkten het op in hunne schriften (p. 35, 37 v.). Wij zagen het in een Jesaja. Welnu, in de alphabetische en in 't algemeen in de leerpsalmen, die nog in dit tijdvak, die vooral na de ballingschap zijn gedicht, zien wij de uitwerking, welke de Chokma, of onmiddellijk door hare beoefenaars, of middellijk door hare litteratuur, op de dichtkunst van Israël heeft gehad: die didactische strekking in de lyriek is door haar gewekt, onderhouden en bevorderd.

Vooraf hebben wij de zuivering van oude, de vorming van nieuwe inzichten op het oog: den schat van Israëls godsdienstige denkbeelden hebben de wijzen verrijkt. Zonder de Chokma, had de vrome Israëliet welligt nimmer het gevoelen laten varen: de ontkenning, dat God altijd de zonden straft, en ieder lijdende eene daaraan beantwoordende overtreding onderstelt, staat gelijk met godloochening. Maar de wijzen weten eene betere voorstelling te geven van Gods betrekking tot de wereld: opdat de goddelijke regtvaardigheid gehandhaafd worde,

moet ook de vrome boeten voor zijne zonden, doch daardoor wordt zijne zedelijke verbastering voorkomen, daarop volgt eene hoogere mate van zegen; — het lijden der vromen is eene bezoeking, waardoor God Zijn dienaar louteren wil, ook van verborgen zonden; — het lijden der vromen is een middel om de vroomheid des te heerlijker te doen schitteren. Zij weten zelfs de profeten af te brengen van de stelling, zoo gevaarlijk in hare gevolgtrekkingen, dat God de kinderen straft voor de zonden der ouders. Wat het meeste zegt, zij doen de heerlijke waarheid in al hare kracht uitkomen: het Godsbestuur is ondoorgrondelijk, Gods weg is voor den mensch onnaspeurlijk.

Wij merkten reeds op (p. 70 v.), dat de Chokma door hare onverschilligheid omtrent de theocratie een tegenwigt in de schaal kon leggen tegen het levitisme, en de schadelijke gevolgen voorkomen, welke de wet, wanneer zij de voorschriften der eeredienst en der zedelijkheid in één adem voordraagt, na zich moest slepen (p. 144, 164 N.); dat zij het particularisme onder Israël kon tegenwerken: bij hare aanhangers vinden wij opwekkingen tot vijandsliefde (b. v. *Spr.* XXV: 21; XXIV: 17), zooals geen profet of psalmist ze kon geven, daar hij zijne zaak met die van God vereenzelvigte. Weêrhoudt de mechanische wereldbeschouwing den Hebreër, zich ooit geheel vrij en zelfstandig te gevoelen (*Hit. Jes. S.* XXVIII, X ff., XXIV ff.), in den kring der wijzen kon men zich nog het best tot het gevoel van 's menschen onafhankelijkheid verheffen. Hier komt, juist door de hooge waardering der zedelijkheid, het schuldgevoel tot zijn regt, en wordt de algemeene zondigheid des menschen met nadruk geleerd. Hier hooren wij telkens, dat de godsdienst noodig is voor den mensch, niet voor God (b. v. *Spr.* IX: 12. *Job* XXII: 2 v.; XXXV: 6 vv.): een sterk contrast met die vele pss., waarin de dichter God bidt om zijn leven te sparen, op grond dat God er belang bij heeft, want in het doodenrijk wordt Zijn lof niet verkondigd!

Wat wij, bovenal, als eene eigenaardige vrucht van de Chokma noemen, een denkbeeld dat, in de Christelijke dogmatiek opgenomen, tot op onzen tijd voortleeft, het is de leer van Gods wijsheid, als hoogste eigenschap van het Opperwezen, als den band, de eenheid, de zamenvatting van alle Zijne deugden, als

Zijne volmaaktheid zelve, die Hij in Zijne werken ten toon spreidt, het beginsel waardoor Hij zich in alles laat leiden. In de eerste periode reeds kwamen de wijzen tot de voorstelling en uitwerking van dit begrip; thans bouwden zij er op voort. In dit tijdvak werd die leer door de profeten ¹⁾ van hen overgenomen en telkens herhaald en toegepast, ook in de ballingschap (*Jes.* XL: 13—15, 28. *Jer.* LI: 15 v. enz.). Later werd zij door Rabbijnen (רַבִּינִים) en Alexandrijnsche wijsgeeren (λόγος) uitgewerkt (z. *Nicolas Doctr. relig.* p. 178 svv.), en zoo aan het Christendom overgeleverd. —

Wij eindigen met een vlugtig overzigt over dit tijdvak, om te doen uitkomen, waarin het zich van het voorgaande onderscheidt.

Uit Ephraïm naar Juda overgeplant, kwam de Chokma aanstonds hoog in aanzien, niet slechts bij het volk, ook bij een Jesaia, dien men „den wijze onder de profeten” zou kunnen noemen. Zij bleef tot het einde beoefend: met den naam van *Masjál* tooiden de lyrische dichters hunne liederen (p. 3), de betrachtting der wet werd aanbevolen als wijsheid. Maar de plaats, die zij in Ephraïm had ingenomen, werd haar ontzegd in het nieuwe vaderland; zij moest een deel van haar gebied afstaan aan anderen; zij was niet langer onmisbaar; zij voerde niet meer den hoogsten toon in naam van godsdienst en zedelijkheid. Daardoor werd de aandacht van enkele wijzen afgeleid van het onmiddellijk praktisch levensbestuur, zoodat zij thans Gods regtvaardigheid en de vergelding gaan onderzoeken, altijd toch met het oog op de praktijk, want die waarheid was de hefboom van het zedelijk en godsdienstig leven.

De Chokma, vroeger zoo onafhankelijk, kwam onder profetischen invloed. Door de godsdienstige omgeving, waarin zij zich hier bevond, greep, evenals na Salomo, eene schifting der wijzen plaats, maar de wereldsche wijsheid kon op dezen bodem niet tieren; de praktische voorzigtigheid, die tot hiertoe zulk eene aanzienlijke plaats had ingenomen, wij vinden ze

¹⁾ Wij noemen hier niet de wijziging in de Messiaansche verwachting, omdat wij deze alleen bij Jesaia vinden (*Jer.* XXIII: 5 is van weinig beteekenis): wel een bewijs dat de Chokma toen eene plaats innam naast het profetisme, als nooit te voren of daarna.

schier niet weder; עֲרֻמָּה was algemeen in verachting geraakt. Waren er in de eerste periode voortdurend spotters geweest, thans verdwijnen zij spoedig geheel. Eindelijk werd door de wijzen zelve aan de godsdienst de plaats en de taak der Wijsheid overgegeven.

De Masjalpoëzij hief zich niet op uit haar verval, schoon de Chokma, zelfs na haren ondergang, bleef voortwerken door hare letterkunde, thans tot een geheel verzameld. In verband met dit alles begrijpen wij het, dat Salomo's naam bijna niet meer werd genoemd. Intusschen traden in dit tijdvak veel meer wijzen als schrijvers op, dan vroeger, toen zij zich bepaalden tot het geven van mondeling onderrigt, en zich buiten de meer theoretische onderzoekingen hielden.

In deze laatste leden de wijzen schipbreuk, en welke pogingen ook in het werk werden gesteld om het raadsel te vinden, welks oplossing reeds onmogelijk was verklaard, zij bleken vruchteloos te zijn. Het gevolg was, dat hetzelfde met volkomen gewisheid werd ontkend, wat voorheen als zekere waarheid was verkondigd; ja, de woorden van vroegere wijzen werden overgenomen om ze tegen te spreken. Heette het oudtijds, dat godsdienstige aanleg en verstandsonwikkeling den mensch door voortdurende oefening tot het bezit der wijsheid en der godskennis leiden, nu worden beide boven het bereik van den kortzigtigen sterveling geplaatst, en *Job* leert het, en *Agur* zegt het uitdrukkelijk: het allerwijsste is, zich maar bij de godsdienst te bepalen. Werd in de eerste periode geen spoor van twijfel of gemis aan zelfvertrouwen gevonden, de slotsom van de tweede is volslagen wanhoop: het verkrijgen van de wijsheid wordt onmogelijk gesteld, de godsdienst moet haar gemis vergoeden.

DERDE TIJDVAK.

I.

Wij hebben de Chokma op zulk eene wijze zien ondergaan, dat een herleven onmogelijk is. Al blijven er hier en daar enkele wijzen over, de rigting bestaat niet meer. Hetgeen wij na de ballingschap aantreffen, is, op eene enkele uitzondering na, van geheel anderen aard dan het tot hiertoe besprokene, en komt niet meer overeen met de bepaling, van de Chokma gegeven. Toch noemen wij hetgeen ons ter behandeling overblijft niet: Aanhangel, maar: Derde Tijdvak, omdat wij over twee verschijnselen moeten spreken, die hemelsbreed van elkander verschillen, en toch naauw zamenhangen, en die beide door de Chokma zelve zijn te voorschijn geroepen: Vooreerst, *Pred.*, dat wezentlijk en volstrekt tot de Chokma behoort, en haar laatste woord uitspreekt, indien zij zich getrouw aan zich zelve ten einde toe had ontwikkeld. Ten tweede, de wijsheidsbeoefening, die thans de Chokma vervangt, en met haar verzelvigd wordt door de beoefenaars; deze stellen zich gelijk met de oude wijzen, en zoeken hun voorbeeld te volgen, hen op zijde te streven: hier kunnen wij dus niet meer volstaan met een eenvoudig verslag, wij moeten beoordeelen, en wel met het wezen der Chokma als maatstaf. Wij leveren een tweeledig vervolg op hare geschiedenis. Is dit minder belangrijk dan het voorafgaande, wij zullen het korter behandelen.

Daar de wijsheidsbeoefening niet langer eene afzonderlijke rigting vormde, eene zelfstandige magt uitmaakte, kunnen wij noch van de historische boeken (in levitischen geest geschreven), noch van de profetische Schriften eenige gegevens wachten. Alleen laten zich enkele psalmen uit dezen tijd met sommige stukken in *Jez. Sir.* vergelijken. Wij hebben ons dus tot *Pred.* en *Jez. Sir.* te bepalen.

— Wat *Pred.* betreft, kunnen wij ons noch met de tijdsbepaling van Hengst., Häv., Keil (\pm 440), noch met de historische verklaring van Hit. vereenigen. Men zie tegen beide *Bijb. Woord.* III p. 128¹⁾. Evenzeer schijnen de algemeene opmerkingen, waardoor men (Hit., v. G., Meier, Reuss) de vervaardiging in het Grieksche tijdvak heeft zoeken aan te toonen, van bewijskracht ontbloot: zij kunnen met evenveel regt aangevoerd worden voor de Perzische periode, terwijl men ook niet mag voorbijzien, èn dat de S. op zich zelve staat, èn dat *Pred.* tot de Chokma behoort.

Het meest aannemelijk schijnt ons het gevoelen van hen (de W., Kn., Bruch, Oehler, Herzfeld, Ew., Vaih., de J.), die *Pred.* op het einde der Perzische overheersching (350—330) plaatsen. Hunne bewijzen zullen wij niet herhalen. Alleen herinneren wij: 1^o. Van de drie rigtingen, die vóór het midden der tweede eeuw onder de Joden aanwezig waren, heeft men in *Pred.* de eerste sporen meenen te vinden, maar meestal, zoo niet overal, ten onregte. Dan, al ware alles, wat men heeft bijgebracht, juist, nog zouden die sporen zoo zwak en flauw zijn, als slechts mogelijk is. Ware nu *Pred.* tegen 200, en dus zeer kort voor het ontstaan dier rigtingen, geschreven, wij zouden zeker polemiek tegen Farizeën (en Esseën) en navolging van de Sadduceën aantreffen. 2^o. Ware het Joodsche volk reeds langer dan eene eeuw met de Grieksche beschaving in aanraking geweest, onze wijze zou zeker

¹⁾ Wij wijzen nog op IV: 1—3; volgens welke plaats de tijd reeds lang ongelukkig is, want het vorig geslacht heeft hetzelfde wanbestuur gekend als het tegenwoordige. Dit past evenmin op den tijd dat Nehemia pacha was, — dan ware ook geheel het boek onverklaarbaar — als op de regering der drie eerste Ptolemeën, die den Joden gunstig waren. Tegen de exegese van Hit. z. de J., en over VIII: 2—4 vg. Hahn in Reut. Rep. Bd. 61 S. 103—106.

telkens Griekschen invloed vertoonen, zoo hij zich niet geheel aan het ἐλληνίζειν had overgegeven. Had hij in de mogelijkheid verkeerd, om de Grieksche wijsbegeerte te leeren kennen, hij zou bij haar de oplossing van het levensraadsel hebben gezocht, want hij heeft groote neiging tot Epicureïsme en Scepticisme, — maar in 350 was Griekenland nog onbekend, was Epicurus nog niet geboren, had Pyrrho nog geene school gesticht. 3°. Indien *Pred.* zoo laat is geschreven, is de opname in den canon moeilijk te verklaren. Immers, het boek is in lijnregten strijd met het Judaïsme; aan de letterkundige fictie is te weinig zorg en kunst besteed, om op zich zelf terstond genoegzaam tegenwigt te vormen; er bestond geene reden (gelijk bij *Dan.*), om voor den verdichten vervaardiger den laten oorsprong zoo spoedig te vergeten. Men was dus wel vast overtuigd van den hoogen ouderdom. — Bezwaren tegen deze tijdsbepaling zijn er niet; veeleer laat zich met haar alles goed verklaren.

Wij moeten hier spreken over de echtheid van den epiloog, (XII: 9—14), omdat deze na Kn. (wederlegd *Bijb. Woord.* III p. 126 v.), laatstelijk ook door de J. is bestreden. Werkelijk, als hunne exegese de ware is, dan heeft men daartoe alle regt, nl. indien vs. 9—11 over den S. en zijn boek (*Pred.*) wordt gesproken, en dit laatste aangeprezen als geschreven onder de leiding Gods, en vs. 12—14 als slotsom, hoofdzaak (*summa rei*) zijner leer de vreeze Gods en het houden Zijner geboden wordt aanbevolen. Aan de bewijzen van de J. zouden wij dan nog toevoegen, dat het hoogst bevreemdend klinkt, dat de S. het volk leerde, want het is ongerijmd, dat zulke beschouwingen, als in *Pred.* zijn medegedeeld, aan het volk zouden zijn voorgedragen.

Maar die exegese is onjuist. Vooreerst, קהלת¹ komt voor I: 1, 2, 12; VII: 27; XII: 8 en is overal met nadruk¹) Salomo; op alle die plaatsen verdwijnt de persoonlijkheid des S., welke elders weder op den voorgrond treedt, voor die van den koning, dien hij laat spreken, en wordt de fictie uitne-

¹) Z. I: 1, 12; vg. XII: 8 met I: 2, en voor VII: 27, Salomo's ervaring met betrekking tot de vrouwen, vg. de J. p. 78.

mend volgehouden. Dus is XII: 9, 10 ook van niemand anders dan van Salomo sprake, en wel met het oog op 1 *Kon.* V: 12 en vooral op *Spr.* Dit laatste boek wordt duidelijk XII: 11 bedoeld. Buitendien zou vs. 9 v. niet op *Pred.* passen, en vs. 11, indien het niet op hetzelfde slaat als vs. 9 v., zou al zeer onzamenhangend en ongemotiveerd wezen. Verder סוף דבר is niet *summa rei* maar: *Einde der rede*. Immers III: 1; VII: 2 is סוף niets meer dan: *Einde*. Ook bet. הכל, dat telkens voorkomt, niet „*het al d. w. z. wat het voornaamste is, waar de zaak op neêrkomt*”, maar *het alles*, d. i. alles wat gezegd en gehoord moest worden. De vergelijking van VII: 2 maakt ons zeker, dat כל־האדם bet. *ieder mensch*: elke andere verklaring strijdt tegen het Hebreuwsch taaleigen of tegen het gezond verstand.

Zegt de S. ten slotte, dat ieder mensch God maar moet vreezen en Zijne geboden bewaren, het is ook thans alleen met het oog op (כִּי) het gerigt, dat zeker volgen zal, en het kan ons dus niet bevreedden¹⁾. Maar volstrekt onverklaarbaar zou in elk geval zulk een onderschrift wezen, wanneer het van een later lezer was bijgeschreven. Zelfs al droeg de S. deze les als zijne slotsom voor (wat hij niet doet), het eigenbelang blijft de drangreden, en men moet geene consequentie in *Pred.* zoeken. XII: 1 is veel inconsequenter dan 13 v., en het bevreedende, dat de J. (p. 126—129) in vs. 1 vond, had hem moeten voorzigtig maken met deze pl. Men merke op, hoe de S., tot het einde genaderd, bevreesd was voor misverstand (פ), verkeerde toepassing en slechten indruk van zijne woorden, vooral bij jeugdigen (XI: 9; XII: 1, 12); daarom schreef hij opzettelijk (zonder zamenhang) XI: 9, en evenzoo XII: 1, en voegde aan het slot XII: 13 v. toe. Het is dus (inconsequente) opwekking om godsdienstig te zijn, maar (consequent) alleen om geen nadeel te ondervinden. Men vergete niet, dat de levensvreugde, waartoe de S. gedurig opwekt, in

¹⁾ Z. de J. p. XXIV, 24, 42 v., 72 v., 145; verder V: 6b; geheel IV: 17—V: 6; VII: 18b vg. VIII: 2, ook III: 12 עֲשׂוּת טוֹב. Verder III: 17; V: 7; VIII: 12, 13, 8 vg. II: 26. Vooral XI: 9; XII: 1. Van een gerigt na den dood is natuurlijk geene sprake.

het geheel niet tegen de godsdienst gekant is, en dus niet in strijd met vs. 13 v.

Wel vormt XII: 8 een goed slot; ja, het boek is daar duidelijk uit; over zijn onderwerp had de S. niets meer te zeggen: **הכל נשמע**; maar kon er daarom niet eene aanteekening als epiloog op volgen, wier inhoud grootendeels buiten het boek lag? Is de aanbeveling van *Spr.*, tot welke het spreken over Salomo als aanloop dient, hier niet zeer eigenaardig? de herhaling van XII: 1; XI: 9 niet psychologisch goed verklaarbaar? De klacht over het maken van vele boeken wordt hier door eene verkeerde uitlegging gelezen, en klinkt even vreemd in ieder dier eeuwen; ongerijmd is het zeker altijd, een leerling aan te sporen, om toch niet eindeloos vele boeken te maken. „Dat in 10 v. de dogmatiek van den auteur des epiloogs om den hoek komt zien,” is ook alleen door parexegese daarin gelegd. Klinkt na XII: 1—8 de epiloog wat mat, deze is ook slechts een los toevoegsel; en men zie den rijkdom van woorden en beelden niet voorbij. Eindelijk, dat **בעלי אספות**, en **אין להג** nergens elders voorkomen ¹⁾, is niet vreemd, vooral wat de beide eerste woorden betreft, dewijl de zaak, die zij aangeven, ook slechts hier wordt genoemd.

Tegenover dit alles merken wij op:

1^o. Daar *Pred.* eerst laat en na veel tegenstand in den canon werd opgenomen, omdat het geheel tegen den geest der

¹⁾ Niet סוף דבר als: *summa rei*, וייתר als praep., **הכל** voor: *het voor-naamste*, want die verklaring is fout. Wat het eerste betreft, zien Kn. en de J. voorbij, dat de Rabb. formule niet is סוף דבר maar סוף הדבר *summa rei*; *summa huc redit* z. Buxtorf p. 1451 (waarbij niet aangehaald wordt *Eccl.* XII: 13, maar voor deze pl. wordt aangeeteekend: סוף דלית סוף ut nullus sit finis). Zeer ten onregte meent men, dat deze vss. meer dan 't overige van *Pred.* naderen tot het Rabbijnsche spraakgebruik: להג, ליעה, יגיעה, אספות komen in Buxtorf niet voor. Ook zou zonder eenigen twijfel zulk een overwerker, als de J. onderstelt, angstvallig zorg gedragen hebben, heilige archaïsmen te gebruiken. De taal pleit zeker voor de eetheid. Evenmin is בני vreemd, vg. XI: 9 ביהור. Mogelijk, intusschen, kwam de S. tot het gebruik van בני, omdat hij aan *Spr.* daecht en dus tot den jongeling, dien hij in 't laatst van zijn boek toespreekt, den toon aanslaat der wijzen tot hunne leerlingen of hoorders.

eeuw aandruischte, ligt het voor de hand, als reden der eidelijke canonisatie te stellen de meening, dat het een geschrift van Salomo was. Dit valt in het oog, wanneer men bedenkt, dat *Jez. Sir.* niet werd opgenomen, hoewel geheel in den geest van dien tijd. Nu zal, volgens de J. (p. 147 en II), dit toevoegsel geschreven zijn, toen *Pred.* onder de heilige boeken werd gerangschikt en ten einde zulks te kunnen doen, dus met volkomen bewustheid, dat het niet van Salomo was, hetwelk in den epiloog duidelijk zou gezegd zijn! Neen, dan had ieder het liever voor apocryf verklaard, wanneer het stuitende van den inhoud niet ware vergoed door de oudheid en het aanzien van den (vermeenden) S. Voorts strijdt dit tegen de traditie bij Hier. (*ad Koh.* XII: 13) en de Rabbijnen (vg. Kn. S. 100), dat *Pred.* niettegenstaande het stuitende als werk van Salomo werd opgenomen juist om 13 v., waarin men zijne slotsom las. Dat klinkt anders dan: *nadat*, tot wering van misverstand, 13 v. was toegevoegd (vg. de J. de *Pss. Macc.* p. 54). De opname in den canon is dus bij de hypothese van de J. onverklaarbaar.

20. Heeft de epiloog dien oorsprong, dan is veel daarin niet te begrijpen. B. v. hoe kwam men er toe, om te meenen, dat de S. van *Pred.* het volk leerde? is vs. 9—11 wel een jnist verslag van *Pred.*, want spreukmatige gezegden zijn daar in 't geheel geene hoofdzaak? waarom wordt vs. 11 van de woorden van wijzen gesproken? of dacht men, dat de S. van *Pred.* een schriftgeleerde was, en worden deze alhier bedoeld?! Welken zin heeft בְּנֵי, daar aldus de epiloog niet slechts voor jongelieden was bedoeld, maar voor allen? in welk verband staat vs. 12^b met al het andere? Was vs. 13 v. niet voldoende zonder 9—12? Was het niet te verwachten, dat die anteur van den epiloog liever het punt: vrees God en houd Zijne geboden, wat breeder zou hebben uitgewerkt? — De verklaring, z. ben. en Hit.

— Het laatste voortbrengsel der guomische poëzij zijn *de spreuken van Jezus, den zoon van Sirach*, uit Jeruzalem (L: 27), מִשְׁלֵי or סֵפֶר חֻמְרָה geheeten, waarschijnlijk in het Hebreuwsch, mogelijk in het Arameesch geschreven. Zijn kleinzoon zette ze in het Grieksch (Σοφία) over in Egypte, waar-

heen hij zich in het 38^e jaar van Ptolemeüs *Euergetes* begaf (prol.). Daar de eerste vorst van dien naam slechts 25 jaar (246—221) regeerde, is natuurlijk Ptolemeüs *Euergetes* II of *Physcon* (170—116) en het jaar 132 bedoeld. Kort na 132 werd dus dit werk vertaald, en het moet twee geslachten vroeger, 190—180 ongeveer, geschreven zijn. Hiermede komt overeen, dat Sirach (L: 1—26 slot van den ὕμνος πατέρων) over den Hoogepriester Simon, zoon van Onias, op zulk eene wijze spreekt, als slechts van een ooggetuige te wachten is: alzoo is niet Simon I (omstreeks 300—287)¹; maar Simon II (226—198) bedoeld. De nadere bewijsvoering vindt men bij de *J. de Pss. Macc.* p. 71—76 en *Frit. S.* XIII—XVIII (Bruch S. 268 f.). Met deze tijdsbepaling stemmen andere gegevens in den proloog (de vertaling van de wet, de profeten en andere heilige Schriften in het Grieksch) en in het boek zelf (de harde onderdrukkingen) overeen, gelijk het ontbreken van alle toespelingen op een godsdienst- en vrijheidsoorlog ons zeker maakt, dat Sirach vóór den tijd der Makkabeën schreef (*Ew. V. I.* IV S. 299 tegen *Hit. Pss.* II S. 118).

Dat deze spreuken van zeer vele verschillende dichters afkomstig zijn, heeft na de boven gegeven beschouwing van *Spr.* geen bewijs noodig. Telkens wisselt de vorm af; dezelfde onderwerpen worden zonder eenige orde op verschillende plaatsen behandeld; dan weder zijn gelijkkluidende spreuken verbonden; vele herhalingen met kleinere of grootere afwijkingen, en soms spoedig na elkaâr (b. v. VIII: 1 en IX: 13) treft men aan; zoo ademt b. v. VII: 20 v. een anderen geest dan XXX: 33—38 enz. enz. Daar *J. S.* grootendeels uit uitgewerkte zedelessen bestaat, weinig geschikt om lang in het geheugen te worden bewaard, blijkt het dat Sirach voor een deel slechts bijeengevoegd heeft, wat vóór hem in kleinere of grootere verzamelingen reeds op schrift was gebracht. Alleen op die wijze laat zich het ontstaan van een werk van zoo rijken inhoud verklaren. Hierbij komt, dat de stijl bij de behandeling van hetzelfde onderwerp soms zoo zeer verschilt, dat het door de vertaling heen duidelijk zichtbaar is, b. v. in de beide lofverheffingen van de Wijsheid, I en XXIV, die natuurlijk van den aanvang af op schrift bestonden:

de eerste is in den grond der zaak proza, de tweede echt dichterlijk ¹⁾).

Waarschijnlijk vormt I—XVI: 21 zulk eene oudere, gróote verzameling; althans het nationaal, theocratisch particularisme komt in dit deel minder dan in de volgende voor, en het bevat meer eenvoudig vrome vermaningen, op de vreeze des Heeren gegrond, soms vrij wel in den trant der oude spreuken, b. v. van *Spr.* XXII: 17—XXIV. In de latere hoofdstukken daarentegen is meer gevoel, aandoening en verheffing; hier worden gebeden gevonden, worden Israëls godsdienstige voorregten en zijne plaats in de geschiedenis uitvoerig vermeld. Dit wijst op onderscheiden verzamelaars en verschil van leeftijd. Daarbij komt, dat XVI: 22—XVII: 12 enz. duidelijk het begin van eene afzonderlijke bloemlezing is (Ew.).

In het vervolg van het werk is de oorspronkelijke orde door het toeval of de afschrijvers kennelijk verstoord (vg. de Ed. Vat. en Complut.), hetgeen de moeilijkheid, om de bestanddeelen te onderscheiden, verzwaart. Zeker bezitten wij van XLII: 15 af het eigen werk van Sirach, want de lof van Simon II is van dezelfde hand als het voorafgaande. Het is zeer waarschijnlijk, dat XXX: 25 Sirach spreekt, en dat deze verzen stonden aan het begin der spreuken, door hem zelven bijeengebragt; verder, dat hij ook XXXIX: 12 spreekt, waar wij een nieuwen aanhef vinden, maar van denzelfden verzamelaar als in het voorafgaande (ἐτι). Overigens durven wij niets zekers te stellen. Op een en ander komen wij nader terug.

¹⁾ v. G. *Comm.* p. 37. — Frit. dwaalt dus zeker geheel en al, wanneer hij meent, dat Sirach zelf de meeste dezer spreuken heeft gedicht en ze alle verzameld. — Ew. (*Jahrb.* III S. 131 ff. V. I. IV S. 300 f.) houdt J. S. zaamgesteld uit 1^o. eene verzameling uit de 4^e eeuw, I—XVI: 21; 2^o. eene verzameling uit de 3^e eeuw, waarvan een deel in zeer verwarde opvolging in XVI: 22—XXXVI: 22 (en XXXIX: 12—35) overig is; 3^o. XXXVI: 23—LI: 30, van Sirach zelven. Maar zijne argumenten bewijzen niet altijd genoeg. Vg. Frit. S. XXXI. Keil § 16. — v. G. houdt I—XXIII voor eene oudere verzameling, maar XVI: 21 is beter slot dan XXIII: 27, en XVI: 22 is zeker een nieuw begin (*Bijb. Woord.* II p. 137). Vg. over dat eerste deel Ew. *Jahrb.* III S. 132 f. — De verdeling van Frit. is hier en daar verkeerd, b. v. XXXVI: 23 staat niet gepast aan het begin eener nieuwe afdeling; XXX: 28 evenmin, want vs. 25—27 vormt geen slot maar een begin, enz.

Voor den inhoud raadplege men, behalve Bruch, v. G.
Comm. p. 18—36.

II.

De ongelijksoortige bestanddeelen van het volk der godsdienst, die in het vaderland vereenigd waren gebleven, scheidten zich in de ballingschap allengs van elkander. Wie vroeger afgoden hadden gediend, hielden thans op, Israëlitent te zijn: zij schikten zich geheel naar de godsdienst en de zeden van Babel; zij werden er burgers, en smolten met hunne onderdrukkers zamen. Zij die nooit van ijver voor Jahva hadden gegloeid, schikten zich in den nieuwen staat van zaken, en vestigden zich hier voor goed, ook al lieten zij hunnen God niet varen. Maar er was eene derde soort van ballingen, die zich niet te huis konden gevoelen in het land der vreemdelingschap, die in alles bleven vasthouden aan hunne nationale instellingen, die zich daarvoor den spot en den hoon der heidenen en allerlei kwellingen getroostten. Zij zagen in de verwoesting van stad en tempel en in hunne eigene wegvoering de regtvaardige straf van God voor de volkszonden, de bevestiging van het woord der profetie. Velen waren of werden moedeloos, en durfden zich niet vleijen met het uitzigt op terugkeer naar Palestina en op het herkrijgen van de vroegere staatkundige en godsdienstige voorregten. Anderen bleven hopen op den dag van morgen: gelijk de strafbedreiging, zou ook de belofte worden vervuld, de belofte, dat na een smartelijk, maar louterend lijden, Israël hersteld zou worden in de erve der vaderen, en de tempel met nieuwen luister herrijzen.

Eindelijk sloeg de ure, waarnaar zij reikhalzend uitzagen. Uit staatkunde, welligt ook om andere redenen, gaf Cyrus in het jaar van Babylons verovering hun de vergunning om terug te keeren naar hun vaderland. Zij die hiervan gebruik maakten, waren allen opregte Jahvaverereersers, vol liefde voor de theocratie, 't zij uit eigen aandrift, 't zij door het woord en het voorbeeld van anderen. Maar trokken zij ook hoopvol

op, zij zagen hunne heerlijkste verwachtingen vrijdeld. Tallooze moeilijkheden van allerlei aard wachtten hen. Hun ijver, daartegen niet bestand, verkoelde. De tempelbouw werd gestaakt. Na verloop van bijna 20 jaren deed de aansporing van Haggai en Zacharia dat werk hervatten en voltoojen. Dan, ook deze opgewektheid duurde kort. Jeruzalems muren werden niet herbouwd. Vele rampen, als misgewas en onvruchtbaarheid, drukten het volk neder; aan onophoudelijke kwellingen van de naburen en onderdrukking van de Perzische landvoogden stonden zij gedurig bloot. Vóór Ezra's komst was hun toestand jammervol. Zelfs de profeten misten de profetische geestdrift en de profetische kracht. Overal verslapping, zwakheid; nergens onafhankelijkheid, opgewektheid, leven. En in dezen tijd wilde Meier de Chokma plaatsen!

Ezra en Nehemia bragten verandering in dezen staat van zaken. Hunne werkzaamheid was van minder belang voor het staatkundig dan voor het godsdienstig leven der Joden: van nu aan werd het wezen der godsdienst in stipte wetsbetrachting gezocht. Het gemis van den tempel, de wettige eeredienst, de theocratische inrigting van het leven enz. in Babel deed dat alles thans op te hooger prijs stellen.

Ezra, *de schriftgeleerde*, was uit een priesterlijk geslacht geboren en met priesterlijken geest beziel, ervaren in de Mozaïsche wet, ijveraar voor de theocratie en vol van particularisme en uitsluitingszucht; Nehemia was van dezelfde beginselen doordrongen. Zij wekten den nationalen zin weder op, zij ontbonden de huwelijken der Joden met vreemde vrouwen, om aan iedere betrekking met vreemdelingen een einde te maken en het volk voor alle aanraking met hen vrij te waren. Zij voerden de wet van Mozes met alle hare voorschriften in als het heerschend levensbeginsel der Joden in godsdienstige, staatkundige, maatschappelijke en huiselijke betrekkingen, zoo ver als maar mogelijk was, als den eenigen regel en den vasten grondslag voor geloof en wandel, met goddelijk gezag bekleed. Thans nam de werkzaamheid en de invloed der schriftgeleerden een aanvang, en begonnen de synagogen te verrijzen: 't welk alles dienen moest, om aan de wet, voor het volk voorgelezen en uitgelegd, hare verheven plaats, hare

volstreekte geldigheid en hare algemeene toepassing te verzeke-
ren. Zoo vinden wij door Ezra's hervorming in het Judaïsme,
voor het eerst onder Israël, de erkenning en vereering van
Jahva-alleen in het innigst bewustzijn des volks opgenomen,
voor het eerst een vrij algemeenen toeleg op heiligheid, op
een bestaan naar Gods wil. Maar langs dien weg moest ook
alle oorspronkelijkheid en onafhankelijkheid in het godsdien-
stig en zedelijk leven geheel verdwijnen.

Hoe is dit alles in lijnregten strijd met het schouwspel, dat
de Chokma ons opleverde: niet de ervaring, maar de uitleg-
ging der wet beheerscht het leven; tegenover het universalisme
der wijzen staat een ver gedreven volktrots, een hooghartige
geest van afzondering; tegenover de onverschilligheid voor de
theocratie, angstvallige naauwgezetheid in de eeredienst, klein-
geestige gehechtheid aan oude vormen, die in het uitwendige
alles gaat zoeken. Aan de groote synagoge was thans het be-
zit en de bewaring van de Hebreeuwsche wijsheid toevertrouwd,
wel hemelsbreed verschillend van de Chokma, die thans zeker
nog minder dan ooit hare stem kon verheffen. Wij willen die
wetgeleerden dan ook geene wijzen noemen, al begrijpen wij
het, wanneer wij aan den priester wetenschap vinden toege-
schreven (*Mal.* II: 7), aan de schriftgeleerden wijsheid en in-
zicht (*Ezra* VII: 25; VIII: 18), wanneer wij hem als wijs
hooren roemen die de wet verstaat (*Neh.* VIII: 23), daar in
de kennis der wet alle wijsheid is gelegen (*Neh.* VIII: 13;
IX: 19; X: 28). Het is wel in den geest van geheel dit
tijdvak, wanneer in *J. S.* uitvoerig wordt betoogd, dat alleen
de γραμματεύς, niemand anders, in staat is, om zich σοφία
te verwerven (XXXVIII: 24—XXXIX: 11).

Van Nehemia af begon men de heilige boeken te verza-
melen, maar lang twijfelde men, of *Spr.*, waarin niet alleen
niets over de theocratie voorkwam, maar ook het levensbestuur
op een anderen grondslag scheen te rusten, dan op de wet,
daaronder wel eene plaats verdiende ¹⁾. Werd *Job* opgenomen,

¹⁾ 2 *Makk.* II: 13 wordt van *Spr.* noch *Job* melding gemaakt. In den Tal-
mud (*Pirke Aboth*) lezen wij: „Initio fuerunt qui dicerent, Prov., Cant. et
Koh. parabolica s. allegorica esse, nec igitur ad hagiographa pertinere, sed

zoowel om den innig godsdienstigen aard en de slotsom, als om den inhoud, daar God sprekende werd ingevoerd¹⁾, zelfs dit boek werd zeer lang met meerder vrijheid dan de andere door de Rabbijnen behandeld²⁾.

En met dat al, bij dien ongunstigen stand van zaken, terwijl alle vatbaarheid of geneigdheid voor iets, dat maar in de verte aan de Chokma verwant zou zijn, ten eenenmale scheen te ontbreken, treffen wij niet slechts nog in het Perzisch tijdvak een man als den S. van *Pred.* aan, een echten wijze, — hij is een op zich zelf staand verschijnsel — maar vinden wij ook eene soort van wijsheidsbeoefening, zij 't ook gewijzigd naar den geest des tijds, die algemeen en hoog in aanzien staat. Hoe dit te verklaren?

Vooreerst, houde men in 't oog, dat de toestand, dien wij schetste, niet op eens en overal werd te voorschijn geroepen. Het ging wel dien weg op, maar het was niet aanstonds aldus. Om nu nog niet te spreken van de vele tegenstanders van Ezra, ook bij hen die zich gewillig voegden naar zijne instellingen, bleef nog lang eene zekere mate van vrijheid. Voor het Farizeïsme bleef het bewaard, zijn werk de kroon op te zetten.

Ten tweede, herinneren wij ons, dat de Chokma onder Israëel vóór de ballingschap ontstaan en bloeijen moest, niet slechts omdat zij noodzakelijk was, omdat zij eene bepaalde roeping had, — deze was thans vervuld; ook, omdat zij hare

apocrypha recensenda esse, donec viri Magnae Synagogae venirent et explicarent," en elders (*Sabbath* II f. 30²): „Etiam librum Proverbiorum voluerunt apocryphum declarare (ׁׁׁ) eo quod verba eius inter se pugnant." Zie de inleidingen b. v. Eichhorn § 633, Carpz. *Introd.* II p. 148 sqq. Over *Pred.* is zeer lang getwijfeld, vg. Hiër. *ad Koh.* XII: 13. Zie ook Wolff *Bibl. Heb.* II p. 119, Zunz *Gott. Vort.* S. 14 enz.

¹⁾ Mogelijk droeg hiertoe ook bij de meening, dat Mozes de S. was. Althans zij schijnt zeer oud, *Baba Batra* I f. 14—16. *Juchasin* f. 9. Zie ook *Sjalsj. Hakk.* f. 66². Renan *Job* p. LXVIII meent, dat men het vrij lang voor „une composition artificielle et profane" hield. Dit schijnt te verte gaan.

²⁾ Z. Renan t. a. pl. en Mercer *praef. ad Jobum*. De Rabbijnen disputeerden niet alleen over den leeftijd van Job, ook over den historischen aard van het boek, vg. *Baba Batra* I f. 14—16, waar een hunner meent: „Job bestond niet en werd nooit geschapen, maar hij was slechts eene gelijkenis." Vgl. daartegen *Seder Olam* XXI p. m. 59.

reden van bestaan had in de menschelijke natuur: zij voldeed aan eene wezentlijke behoefte, zij liet het individu tot zijn regt komen, wat nergens elders in Israël geschiedde. Welnu, die behoefte bleef bestaan, zolang men eenige veerkracht behield; zij moest te luider om voldoening roepen, nadat eeuwen lang aan dien eisch was voldaan, te luider, omdat het godsdienstig enthousiasme geheel was uitgestorven, en eene geestdoodende eenvormigheid en eentonigheid alles dreigde te zullen verstikken. Is de vroegere onafhankelijkheid thans ver te zoeken, welnu, dan zal de wijsheidsbeoefening zich schikken naar den stand van zaken, en van den tijd haar eigenaardig karakter ontvangen, maar het verlangen om, althans ten deele, zelf zijn leven te besturen, zelf te kiezen, wat men doen zal of laten, met de ervaring te rade te gaan, daarin ook anderen voor te lichten, dat verlangen kan men niet opgeven. Wij mogen daarbij niet vergeten, dat vele spreuken, overblijfselen van de Wijsheid van het voorgeslacht, door de overlevering in de ballingschap waren bewaard, en eene soort van wijsheidsbeoefening, al was zij niet meer eene magt, eene rigting met regelmatige ontwikkeling, bleef voortbestaan in den huiselijken kring, en aldaar langzamerhand weêr begon op te leven. Eene geringe aanleiding was voldoende, om de Wijsheid meer algemeen en opentlijk weder te doen beoefenen.

Is die aanleiding mogelijk de opname van *Spr.* in de heilige bibliotheek, welke na lange aarzeling plaats had, uit eerbied èn voor den ouderdom van het boek, èn voor den roem des koninklijken dichters, wiens naam het droeg? Daardoor toch moest het verspreid worden, algemeen gelezen en nagevolgd, en nieuwe wijzen doen opstaan, die het voetspoor hunner voorgangers drukten. Of werd, omgekeerd, die opname begunstigd door het aanzien, waarin op nieuw de Wijsheid kwam, naar het voorbeeld en onder den invloed van *Spr.*, maar thans in wettelijk-godsdienstigen geest, beoefend? Wij weten het niet. Dit is zeker: de wijsheidsbeoefening van deze eeuwen is, zoo al niet veroorzaakt, dan toch bestuurd en begunstigd door het Spreukenboek, zoowel door zijn inhoud als door zijn vorm.

Die spreuken, welke de praktijk van het dagelijksch leven

nog meer regtstreeks dan de wet zelve raakten, omdat zij uit het leven waren geput en op ieder gebied des levens betrekking hadden, en die tevens zoo kunstig en vernuftig klonken, dat zij met genoegen werden aangehoord en zonder moeite onthouden, zij werden door de schriftgeleerden (*J. S.* XXXIX: 1 vv.) ijverig gebruikt en nagevolgd in hunne lessen, waarin zij de verklaring en toepassing der wet mededeelden, waarmede zij „eene omtuining maakten om de wet.” Ook in de scholen, die eerst te Jeruzalem, later ook elders, werden opgericht, had dit plaats. Van de hoofden dier scholen, de Rabbijnen, zijn ons nog in den Talmud vele kernspreuken bewaard ¹⁾.

Dan, aldus kon de Wijsheid, die door de overlevering in het verborgen was blijven voortbestaan (p. 203), weêr openlijk te voorschijn treden; aan hare beoefening wijdden zich dagelijks meerderen; gedurig algemeener werd in de gezellige kringen de gewoonte, om spreuken te dichten en te herhalen, aan die van vroegere eeuwen vrij gelijk, wat den vorm, vaak ook wat den inhoud betreft. Het is ons nog mogelijk, ons hiervan een helder beeld te ontwerpen, wanneer wij *J. S.* raadplegen.

Vragen wij: wie is wijs? wij vernemen het antwoord: alleen de Israëliet, als bestraald door het onwaardebaar en onmisbaar licht der wet (XXIV: 8, 11, 12, 22 v. vg. prol.), en onder hen uitsluitend de vromen (XIX: 18; XXI: 11), in eigentlijken zin slechts de schriftgeleerde (סופרים, γραμματεῖς):

¹⁾ Natuurlijk heeft dit met de Chokma niets gemeen: denk slechts aan deze uitspraak der Rabbijnen, dat in iederen tittel der wet schatten van wijsheid verborgen waren (vg. *Bar.* III: 31. *J. S.* I: 2 vv.; XXIV: 25—30 enz. *Philo ed.* Manger p. 877 *Quod omnis probus liber*). Daar *J. S.* ons de wijsheid dezer eeuwen zal doen kennen, vergenoegen wij ons met eenvoudig te verwijzen naar *Pirke Aboth*, waar men ook voorbeelden kan vinden, hoe in de scholen de geest werd geoefend. Wat de leer der vergelding betreft, vonden de latere Joden geene moeilijkheid in de rampen van den onvolmaakt vrome: 't was straf voor de zonden die hem nog aankleefden, en in het volgend leven zou hij louter geluk smaken; noch in den voorspoed van wie niet volslagen goddeloos was: 't was belooning voor de deugden, die hij nog bezat, en in het volgend leven zou enkel rampzaligheid zijn lot wezen. Maar zij hielden Gods handelwijze voor onbegrijpelijk, wanneer zij den גבור רשע gelukkig, den צדיק נסור in rampen zagen (vg. *Mercer in Job* praef.).

immers, hoe kan iemand, die in het bedrijvig leven verkeert, den tijd vinden om zich te oefenen? Zij hij ook nuttig voor de maatschappij, ervaren (wijs) in zijn vak of bedrijf, de Wijsheid is boven zijn bereik, spreuken dichten is zijne zaak niet. Maar de schriftgeleerde kan zich geheel wijden aan het overdenken van de wet, de wijsheidsliteratuur en de profeten; hij kan acht geven op de redenen van beroemde mannen en zich voortdurend bezig houden met het onderzoeken en uitvorschen van spreuken en raadselen; dus wordt hij, indien God het wil, vervuld met een geest van inzicht, en doet overvloedig woorden van wijsheid hooren; hij zal zijn praktisch verstand en zijne kennis (תורה! תפלה) met juistheid inrigten, zijn onderwijs mededeelen, en — zich beroemen in de wet en het verbond des Heeren (XXXVIII: 24—XXXIX: 11).

Intusschen, zoover was het in het dagelijksch leven nog niet gekomen, dat alleen schriftgeleerden wijzen mogten heeten. Er waren vele begaafde, scherpzinnige, kundige mannen, welke dien eernaam ontvingen (VI: 33 v.; VII: 14; XXV: 3—6; XXXV: 3; VIII: 8 v.) en, ouder gewoonte, zoowel σοφοι als πρεσβύτεροι of γέροντες werden genoemd (p. 127), hetzij zij werkelijk bejaard waren (VIII: 9; XXV: 3—6), of niet. Rijke levenservaring toch is de kroon der grijsheid, gelijk de godsvrucht haar roem is (XXV: 6), en om wijsheid te bezitten is noodig (XXXI: 9 v.) παιδεία (in de wet, vg. 8) en πολυπειρία (veel gezien hebben, πλάνη). De ouden hadden ook dit voor, dat zij van hunne vaders geleerd hadden, waardoor zij ieder op zijne vragen konden antwoorden, terwijl men in deze eeuwen den hoogsten eerbied gevoelde voor het gezag der overlevering (VIII: 8 v.); zij spreken hunne hoorders dan ook, gelijk altijd, met τέκνον (II: 1; XL: 28, τέκνα XLI: 14, υιοὶ ὅσιοι XXXIX: 13 enz.) aan.

Dan, deze wijzen spraken niet in het openbaar, niet in de poorten der steden: al kwamen er ook velen bijeen (πλήθος πρεσβυτέρων VI: 33 v.; VII: 14 enz.), en voegde de een dan aan de uitspraken van den ander de zijne toe (XXI: 15), het geschiedde altijd binnen de muren des huizes, in den familie- of in den vriendenkring (ἐναντι φίλων, ἀνάμεσον γνωρίμων), zoodat èn dat geven van onderrigt èn dat bijeenkomen toeval-

lig, althans niet zoo opzettelijk als vroeger was: bemerkte men, dat men zich onder dwazen bevond, men moest op zijn tijd passen; bevond men, dat men in gezelschap van wijzen was, men moest er zoo lang mogelijk blijven (*ἐνδελεχίζειν*). Welnu, in dien besloten kring (VI: 35; XXXV: 3—6) deelden de wijzen aan hunne betrekkingen en aan ieder die tot hen kwam om onderrigt en voorlichting (XXV: 9; XXX: 20; LI: 23), verstandige raadgevingen mede, op het praktisch leven betrekkelijk (VIII: 8 v.), welligt ook godsdienstig onderwijs (theoretisch, vg. XV: 14 vv.; II: 4 v. enz.). In alles steunden zij op de wet van Mozes (VI: 36; XXXVI: 3; XXXI: 8; XXXIX: 1 vv. enz.). Zij kozen voor hunne uitspraken liefst den spreukvorm (I: 22; VI: 34; XXXVIII: 33 enz.), al waren ook de spreuken om de, vaak opzettelijke, duisterheid moeilijk uit te denken en te begrijpen (III: 27; XIII: 25), gelijk het in 't geheel groote inspanning kostte, om de wijsheid zich te verwerven (VI: 21)¹). Zoowel aan het goed verstaan, als aan de gepaste mededeeling van zulke spreuken werd de man van inzicht kenbaar (XVIII: 28). De dwaas daarentegen, die eene hier of daar opgevangen spreuk niet op zijn tijd wist te pas te brengen, verraadde daardoor zelf zijne dwaasheid (XX: 19).

Worden allen aangespoord, om met die ouden of wijzen zich te onderhouden, hun gezelschap te zoeken (IX: 14—16); moeten vooral jonge menschen daarhenen gaan, waar wijzen te zamen zijn, om aandachtig naar hen te luisteren (VI: 31—36); mogen die jeugdigen zelve zich daar niet doen hooren (VII: 14) — te huis kunnen zij zooveel spreken als hun lust (XXXV: 7 vv.) — gewoonlijk vinden de wijzen belangstellende aandacht,

¹ Zonder twijfel stond hier in 't oorspronkelijke *בִּיָּע* (Davidson *בִּיָּע*); vg. XLIII: 8; XLVI: 1. Het bezwaar van Frit. geldt niet, omdat het niet zou bestaan, zoo de Masor. *Pred.* III: 11 niet de dwaling begaan hadden om *בִּיָּע* in pl. v. *בִּיָּע* te schrijven. Nog komt het voor *Hand.* XIII: 8 *Ἐλευμας = μάγος*. Al vinden wij het verder slechts in het Arab., niet in 't Chald., Syr., Rabb., 't kan toch wel in eene dier talen (Chald. in *J. S.*) bestaan hebben; buitendien kon het een gewoon woord zijn in het Heb.; en, al was het zeldzaam, de dichter van VI: 21 kon het kiezen, omdat de afleiding ieder in het oog viel. Deze plaats is even dwingend als *Pred.* III: 11; vg. ben.

worden hunne woorden gretig opgevangen (III: 27), en staan zij hoog in aanzien om hunne wijsheid (IV: 11 vv.; XX: 26), en vinden zij vol vertrouwen (XXXVII: 26). Worden zij nu en dan opgewekt om het uitspreken en mededeelen hunner wijsheid toch niet na te laten (IV: 23 v.; XX: 29 v.), vaak waren zij zelve zoo begeerig om hunne lessen en raadgevingen aan den man te brengen, dat zij iedere gelegenheid aangrepen, zelfs wanneer het min gepast was, b. v. als het gezelschap luisterde naar de harmonische muziek en zat bij den zoeten wijn (*σύγκριμα μουσικῶν ἐν συμποσίῳ οἴνου* XXXV: 3—5): dan moesten zij liever zwijgen.

Met allerlei kleuren en beelden worden het geluk, de roem en de eer van deze wijzen, (XVIII: 27; XXV: 9; XXXVII: 24—26), en van allen, die door hun onderrigt en het onderzoek der wet naar wijsheid streefden, geschetst (XIV: 20—XV: 10), want hunne wijsheid bestaat in zedelijkheid (VIII: 26) en vooral in de vreeze des Heeren en het vasthouden aan de wet. Als hun voorregt wordt genoemd, dat zij in staat zijn, in de bijeenkomsten des volks te spreken (XV: 15)¹⁾, hoewel zij nooit spraken, zonder zich vooraf genoegzaam te hebben voorbereid (XXXVI: 4; XXXIX: 12; vg. XVIII: 18; XXXVIII: 16).

Wederom merken wij hier op, dat dit alles in den hoogsten trap op den wijzen schriftgeleerde toepasselijk is: hij, hij schier alleen heeft tijd om zich voor te bereiden (*εὐκκισία σχολῆς*); hij kan beter dan iemand spreken doen hooren, op het gestoelte der regters plaats nemen, in de bijeenkomsten des volks spreken; alom verbreid en eeuwigdurend is zijn roem (XXXVIII: 24—XXXIX: 11).

¹⁾ Worden hiermede de synagogen bedoeld? vg. XXI: 17 *ἐν ἐκκλησίῃ*, waar men zijne woorden overdenkt en onthoudt; XXXVIII: 33 en XXXIX: 1 vv. vooral de schriftgeleerde; XXIV: 1—3; XXX: 27 *ἡγούμενοι ἐκκλησίας*. Men denke aan de werkzaamheid der *ἰσχυροὶ, πρεσβύτεροι* in de synagogen *Lc. VII: 3*, en vg. voor *ἐκκλησία* *Esther IV: 15 LXX*, Hes. *Ἐκκλησία: σύνοδος, συναγωγή, πανήγυρις*.

III.

Wij hebben eerst medegedeeld, wat regel was, opdat de uitzondering thans te sterker in het oog zou vallen, opdat het duidelijk zou gehoord worden, welk een krachtig protest tegen den geest des tijds een boek als *Pred.* indient.

Prediker geschreven in het midden der vierde eeuw! Trachten wij ons zijn oorsprong te verklaren.

Wij merkten op, dat zoowel de inhoud, als vooral de vorm van de letterkundige overblijfselen van der wijzen werkzaamheid de beoefening van de Wijsheid in het tijdvak na de ballingschap in de hand moesten werken; wij voegen er bij, dat de gnomische geschriften nog in anderen zin invloed moesten oefenen, nl. door hunne strekking en hun geest. Wij mogen niet voorbij zien, dat Ezra en Nehemia vele tegenstanders telden bij hunne volksgenooten, zelfs onder de priesters en profeten. Sommigen, geheel onverschillig voor de godsdienst, werden door verkeerde beginselen geleid of waren beginselloos; van deze namen er velen de wijk bij de Samaritanen. Doch daar waren er ook van echt vromen en zedelijken zin, die het goede voor hun volk zochten, mannen in wie nog eenige overblijfselen van den geest der oude profeten leefden, die geen genoeg konden nemen met de wettelijke inrigting en regeling van geloof en leven, waardoor aan alle vrijheid en oorspronkelijkheid een einde werd gemaakt (Matthes p. 90), of, liever nog, mannen, die in menig opzigt geleken op de oude wijzen, met hoogachting voor de godsdienst bezielde, maar geheel onverschillig voor den Israëlitischen godsdienstvorm. Dan, hoe dit zij, die tegenstand werd met geweld onderdrukt: Ezra behield de bovenhand; de wet was en bleef rigtsnoer voor geloof en wandel. Doch, durfde zijne tegenpartij niet langer openlijk optreden, moest zij zich wel schuil houden, zij bleef bestaan, en in de harten van enkelen bleef die onverschilligheid en die onafhankelijkheid heerschen: vandaar dat later het Hellenisme zulk een opgang kon maken en aanleiding geven tot zulke heillooze burgertwisten.

Welnu, wie met dien geest bezielde waren, moesten voor de gnomische boeken groote voorliefde koesteren: niet slechts kwa-

men deze lessen der wijzen, in zulk een behagelijken vorm gekleed, hun boven de voorschriften der wet verkieselijk voor tot levensbestuur; niet slechts verwierven deze beweegredenen, om vroomheid en deugd te betrachten, hunne onbepaalde instemming, want het waren als tastbare waarheden, ontwijfelbaar veilige regelen, die hier werden voorgedragen, — wat vooral hen aantrok, zoo in *Spr.* als in *Job*, het was de vrije denkwijze, die onafhankelijkheid van ieder uitwendig gezag, die onverschilligheid voor wet en eeredienst, die afkeer van den kleingeestigen volktrots, i. é. w. die ontheocratische en toch niet ongodsdienstige geest. Daardoor werd onderhouden en versterkt, wat er omging in hun eigen binnenste.

Werkelijk had voor het geslacht der na-exilische Joden, en vooral voor mannen van dezen stempel, de litteratuur der Chokma veel voor boven die van het profetisme: de wijzen kon men begrijpen; wat hen bezielde had, hoe zij tot hunne inzigten waren gekomen, het was zoo klaar als de dag. Van de profetische ingeving kon men zich geen juist en helder denkbeeld meer vormen: in het Godsbegrip was de transcendentie zoo geheel op den voorgrond gesteld, dat men voor die hogere vervoering, voor die bezieling door den goddelijken geest geheel onbekwaam was geworden. Maar van zulk eene onmiddellijke ingeving, die de profeten op goddelijken last en met goddelijk gezag deed spreken, was bij de wijzen geen spoor.

Daar kwam nog iets bij: het gezag der wet, welhaast ook der profeten, tot onfeilbaren regel des geloofs verheven, maakte met geweld aan iederen twijfel een einde: doch daarmede waren de tegenstrijdigheden nog niet opgeheven. Moest nog niet Maleachi (II: 17; III: 14 v.) tot de ongelukkigen spreken: *Gij vermoeit Jahva met uw zeggen: „Al wie kwaad doet, is goed in de oogen van Jahva, en in hen heeft Hij een welgevallen; of, waar is de God des gerigts.” „Het is nutteloos, God te dienen; wat baat het, dat wij Zijne wacht waarnemen, en dat wij in treurgewaad daarhenen gaan van wege Jahva der Heerscharen? En nu, wij, wij prijzen de overmoedige zondaars gelukkig; ook worden zij opgebouwd, die goddeloosheid bedrijven; ook verzoeken zij God en ontkomen.”* Werd die stemming tegengegaan en onderdrukt, hetzij met een beroep op

de toekomst, hetzij met een beroep op de wet, daar bleven nog altijd genoeg onbevooroordeelde en scherpzinnige opmerkers over, die niet ophielden met twijfelen, ook al zwegen zij welligt. De lezing van een boek als *Job* moest dien twijfel opwekken en versterken, en hun moed geven om er opentlijk mede voor den dag te komen.

Wij vinden hier een merkwaardig verschil tusschen *J. S.* en *Pred.* De wijzen van dien tijd (*J. S.*) maakten een ijverig gebruik van *Spr.*; ieder oogenblik werkten zij iets om, of namen iets over. Bij de voorbeelden, door v. G. (p. 98) gegeven, zou men zeer vele kunnen voegen, b. v. XXVI: 3 uit *Spr.* XVIII: 22 enz. enz.: immers, staat het eenmaal vast, dat zij *Spr.* kenden en navolgden, dan mogen wij, waar eene grootere of kleinere overeenkomst wordt opgemerkt, aan ontleening denken. Daarentegen wordt uit *Job* zelden iets overgenomen, behalve alleen bij de beschrijving der wijsheid (*Job* XXVIII z. ben.); ja, Sirach noemt in zijn ν . π . zelfs den naam van *Job* niet ¹⁾, hoogst bevreemdend na *Ez.* XIV: 14, 20. Wij mogen hieruit in de verte niet opmaken, dat hij een van de heilige boeken verwierp, maar de na-exilische wijzen konden *Job* niet begrijpen, zich niet verplaatsen in de stemming des S., geene belangstelling gevoelen voor het boek: zij hielden de oude vergeldingsleer weder vast, als ware zij nooit betwijfeld en voor onvoldoende verklaard. De S. van *Pred.* daarentegen heeft *Job* niet slechts gelezen (z. V: 14 en *Job* I: 21, VI: 3^b, 4 en *Job* III: 16, VII: 28 en *Job* IX: 3; XXXIII: 23), maar het zich geheel en al eigen gemaakt (z. Bruch S. 240 ff.); het was hem dierbaar; hier vond hij althans ten deele weder, wat hem zelve ontrustte en schokte; vandaar dat *Pred.* zoo telkens ons aan *Job* herinnert: in beide de slingering van den twijfel, de onderwerping des geloofs, eene aanbeveling der vroomheid zonder voldoende reden.

Wij willen thans nauwkeuriger kennis nemen van *Pred.* Op den titel van *wijze* kan zeker deze S. aanspraak maken. Zijne bron is uitsluitend de ervaring (I: 13 vv.; II: 12 vv.;

¹⁾ Arnald, Geiger en Renan vinden בִּיָּסֵב in XLIX: 9 $\tau\acute{\omega}\nu \xi\chi\theta\rho\omega\nu$. Zie daartegen Frit. Intusschen worden ook Daniël en Ezra niet genoemd.

III: 10 v. enz.), zijn doel alleen de praktijk des levens, het welzijn van den enkelen mensch (I: 3; II: 1, 3, 11, 13 v., 24; VIII: 5 enz.), zijne grondstelling: maak u het leven zoo dragelijk mogelijk (III: 22 enz.). Dit past hij dan ook toe op alle voorschriften; deze strekking hebben alle raadgevingen, wat de mensch moet beoogen, op welke wijze zich daarbij gedragen, hoe tegenover zijne meerderen zich houden, in welke betrekking staan tot God (vg. de J. p. XXXIII vv.). Hoe ontheocratisch hij is, blijkt uit het volslagen gemis, niet alleen van priesterlijken of profetischen zin, maar vooral van vertrouwen op de toekomst (b. v. I: 9; III: 15; VII: 10); het blijkt daaruit, dat hij Salomo het geheele boek door sprekend laat optreden (p. 36 v., 114 v.); hij gebruikt, zonder dat hiervoor reden of aanleiding bestond, nooit den naam יהוה, maar altijd אלהים (ה).

Van de wijzen, wier Schriften wij vroeger hebben beschouwd, onderscheidt zich *Pred.* vooral in een dubbel opzigt, maar 't is alleen aan den invloed der omstandigheden te wijten. Zijne droevige levenservaring en donkere levensbeschouwing verplaatsen ons in een tijd, die nog in anderen zin, in veel hooger mate dan die van *Job* diep ongelukkig is te noemen; een afdruk daarvan geeft iedere bladzijde; dat was de oorzaak van zijne sombere, hopelooze stemming; daardoor had hij zich èn tot zijn onderzoek èn tot de mededeeling zijner slotsom genoopt gevoeld; dat is de verklaring van den oorsprong van ons boek. Het ligt in den aard der zaak, dat zijne vermaningen een geheel anderen geest ademen dan die in *Spr.*, zoo onbezorgd, zoo vol vertrouwen op den mensch en het leven.

Verder, de S. leefde in eene eeuw, die weinig of geene innige, krachtige, zelfstandige godsvrucht kende; in het uiterlijke werd alles gezocht; vormendienst heerschte. Maar dan kon de wijze zich ook tot de godsdienst niet aangetrokken gevoelen, gelijk de S. van *Job*, die verkeerde te midden van Juda's groote profeten en door hen met godsdienstigen zin wel moest worden bezielde. Het verwondert ons dus niet, dat de vreeze Gods, waartoe *Pred.* aanspoort, geene levende vroomheid is, maar enkel ontzag voor den Opperheer, geene liefde maar koel overleg, zelfzucht: hij zag en kende slechts zulk eene gods-

dienst. Zijn begrip van zedelijkheid is lager dan voorheen (VII: 16), niet omdat hij achterstond voor, maar omdat hij hetzelfde standpunt innam als zijn tijd, niet uit afkeer van de deugd, maar uit overtuiging des verstands; „als wijze rekende hij het zich tot plicht, zijne denk- en handelwijze overeenkomstig de bestaande feiten te wijzigen” (de J. p. 173). Zijne zedeleer is, wat zij in den kring der wijzen wel moest worden, maar nog niet geworden was, bloot utiliteitsleer; het motief van voor- en nadeel neemt hier meer dan ergens den vorm aan van eigenbelang.

Indien men zich den aard en het wezen der Chokma herinnert, indien men nagaat, welke de geest dier eeuwen was, kan men dan van eene persoonlijkheid als onzen wijze iets anders verwachten, dan ons in dit boek wordt gegeven?

Intusschen, gevoelde de S. niet de minste sympathie voor de godsdienst, zooals zij toen werd opgevat, stond hij lijnrecht tegenover het streven van zijn tijd, sprak hij niet, als de dichters der spreuken in *J. S.*, uit wat er toen omging in de harten en wat toen ingang kon vinden, hij oefende dan ook in de verte niet zulk een invloed op het volk, als de vroegere wijzen, hij gaf klanken aan hetgeen in den geest van slechts weinigen leefde, even ontrust en hopeloos als hij. Hij verdient dus hier alleen eene plaats, omdat hij de laatste ware wijze, echte beoefenaar der Chokma mag heeten, die de uiterste consequentie vertoont der beginselen, in *Spr.* en *Job* uitgesproken; die eenvoudig, van ieder vreemd gezag onafhankelijk, verder dan zijne voorgangers van de Israëlitische godsdienst verwijderd, schrijft, wat hij heeft ondervonden, gedacht en gevoeld.

Ja, ondervonden, gedacht en gevoeld. Vonden wij in *Job* geene leer maar leven, niet eene louter verstandelijke bestrijding van anderer gevoelens, maar de beschrijving van eigen boezemstrijd, het is hier eveneens. De S. geeft zich zelve in dit boek, zich zelve geheel: hoe hij de wijsheid heeft gezocht, in de hoop van door haar het waar geluk te vinden; hoe hij daartoe alles om zich waarnam, in de hoop van het leven en het levensdoel te verstaan; hoe hij op talloze zwa- righeden stuitte en op onoplosbare raadselen: hij vond eene eeuwige, onveranderlijke orde van zaken, die van God haren oor-

sprong ontleende; hij vond daarin zooveel kwaad, zooveel onrecht en ongeluk, dat hij met het Godsbestuur niet rijmen kon; het leven was hem een nachtelijk duister; de teleurstelling leerde hem, dat de wijsheid hem het geluk niet zou schenken. Zou hij dit dan zoeken door het najagen van een ander levensdoel, van ingespannen arbeid en zorgeloze vreugde? Dat kon hij niet. En het zeker einde, dat hij vóór zich zag, het was de vernietiging in het graf!

Zie, dat is er in hem omgegaan, en dat deelt hij mede; het is de bodem, waarin al zijne waarschuwingen en opwekkingen wortelen. Het is de verdienste van de J., dit in het licht te hebben gesteld, toen hij, in plaats van eene opgave van den inhoud of een overzicht van de leer van *Pred.* — waartoe het boek zich niet leent, want het is geene vrucht van reflectie (v. G. *Godg. Bijdr.* XXIX p. 850) — eene schets ontwierp van de eigen, levende persoonlijkheid des S. Alleen houde men in het oog, dat het boek niet de letterlijke en uitwendige, alleen de inwendige geschiedenis geeft, geene biographie maar een boezemstrijd; de vorm doet er weinig toe; de S. verhaalt wel wat hij zelf heeft gevoeld, maar laat Salomo optreden, en ontleent aan hem alle uiterlijke omstandigheden ¹⁾).

De keuze van dien persoon getuigt zeker van diepe menschenkennis. Het is treffend, den koning, van wien men verhaalde, dat hij meer dan iemand de wijsheid bezeten en het genot volop had gesmaakt, deze taal te doen voeren. De S.

¹⁾ Vg. I: 12, 13, 16; II: 1—12 enz. Men mag dit niet uit het oog verliezen, als zou de S. werkelijk zelf die zorgeloze vreugde, die onbekommerde werkzaamheid hebben nagejaagd (de J. p. XXIX v.), als zou II: 1—12 van „het vermaak des dwazen” sprake zijn, van „ontaarde wezens, diep genoeg gezonken, om slaafs het zingenot na te jagen.” Daarvan staat hier niets. Buitendien, de S. kan immers het genot en de inspanning van Salomo, den vader der Chokma en de persoonlijke wijsheid, niet aldus brandmerken! Neen, hij verplaatst zich in den toestand van Salomo, en laat dezen, na alle levensvreugde gesmaakt en zijn lust in allerlei bemoeijingen gesteld te hebben, ook dit ijdelheid en dwaasheid noemen (hoewel de S. tot zulk een vergenoegd en werkzaam leven opwekt, al kon het hem zelf niet voldoen), omdat het geen blijvend goed is, en al die arbeid bij den dood achtergelaten werd, welligt aan een dwaas, II: 18—25.

geleek op Salomo al zeer sterk, wat den karaktertrek van onverschilligheid in het godsdienstige betreft. Dan, ook hierin zien wij den invloed, dien de geest van zijn tijd op hem oefende, een invloed waaraan zich niemand ooit onttrekken kan. Zijne eeuw was arm aan uitstekende mannen, en zag daarom met te dieper bewondering op den voortijd terug, en verheerlijkte de groote persoonlijkheden, over wie de geschiedenis sprak. Zoo treedt deze wijze niet zelf op; zoo noemt hij den koning met den naam van *de Predikende Wijsheid*, als ware deze in hem verwezentlijkt ¹⁾.

Ook elders vinden wij sporen van dien invloed van den tijdgeest. Kon nimmer een regtgeaard Israëliet het geloof aan een regtvaardig God verloochenen, schrijven wij het hieraan toe, dat de S. toch nog, hoe dan ook, godsdienstig bleef door eene gelukkige inconsequentie (V: 6b; XII: 1; VIII: 2; XII: 13); in den vorm, waarin zich dit openbaarde, was hij het kind zijner eeuw. Immers, het kan niet anders dan bevreemding wekken, in een boek als dit waarschuwingen te lezen (IV: 17—V: 6) om, wilde men den tempel betreden, zulks niet dan met behoedzaamheid en eerbied te verrigten, niet dan met ontzag en weinig tot God te spreken, voorzigtig te zijn, wanneer men eene gelofte wilde doen, doch dan ook haar stipt te volvoeren; maar zelfs hierin, welk eene wereldsche voorzigtigheid! Ook den S. is „geene zonde denkbaar zonder straf” (de J. p. 42 v.); hij heeft de vaste overtuiging van een regtvaardig Godsbestuur en Godsgerigt; hij heeft nooit anders gehoord, het is de dogmatiek van zijn tijd (III: 17; V: 7; VIII: 12 v.; XI: 9; XII: 14; VIII: 8^d vg. II: 26); en toch, hij ziet het niet (IX: 1, 2), veeleer toont de onderzinking het omgekeerde (VIII: 14 vg. 10 v.): de ervaring staat onverzoend tegenover het geloof. Men plaatse III: 11 eens naast VII: 13!

Maar in tegenspraak met zich zelve geraakt de S. ook

¹⁾ Met *Spr.*, al wordt dit grootendeels ten onregte aan Salomo toegeschreven, is het een ander geval: niet de spreken zelve noemen Salomo als auteur, niet de dichters, maar de verzamelaars deden dit om eene ligt verklaarbare reden.

elders, waar wij het niet verklaren uit die dogmatiek — zoodat hij dezelfde zaak van een verschillend standpunt, dat der ervaring en dat des geloofs, beschouwde — maar uit zijne stemming: zulk eene persoonlijkheid, in strijd met het leven, geraakt ook in strijd met zich zelve, en wordt naar alle kanten geslingerd. Men zie IV: 6 en IX: 10 (ook II: 10 v.). Hij spoort aan, om het oogenblik te genieten, zonder ergernis over het kwaad of klagt over den druk der tijden, zonder zorg voor de toekomst en bijna zonder nadenken, terwijl hij zelf den tegenovergestelden weg inslaat, en in één adem en als beweegreden zijne eigene droevige ervaringen en smartelijke uitkomsten en jammervolle beschouwingen mededeelt, die hij dan liever had moeten verzwijgen. Hij legt er zich op toe, om alles te onderzoeken, wat onder den hemel geschiedt (I: 13; VII: 23, 25), hij ziet alles, daar God hem het vermogen gegeven en dien trek heeft ingeplant (I: 14; III: 10 v.¹⁾), maar toch, hij

¹⁾ Ongetwijfeld moet men III: 11 מְבַיֵּן lezen (p. 265 N.). De samenhang vereischt zoo zeker een woord dat *verstand, wijsheid* beteekent, dat sommige uitleggers dien zin aan מְבַיֵּן wilden opdringen. Of men מְבַיֵּן מְבַיֵּן אֲשֶׁר לֹא opvatte: *zonder welke niet, of: behalve dat niet* (?), in het voorafgaande is sprake van het vermogen om (geheel of ten deele) het werk Gods te vinden; dit eischt verder מְבַיֵּן מְבַיֵּן. Op de punctuatie מְבַיֵּן wijst buitendien het ontbreken der ו, die hier zou staan in מְבַיֵּן (Hit.). Komt het niet voor in het O. T. (de J. p. 27), „menig woord voorzeker, dat ons onbekend is gebleven, wordt in ons Heb. Lexicon gemist” (de J. p. 117). Geene andere uitlegging voldoet, gelijk de J. aantoonst; wat zijne eigene verklaring betreft, wij betwijfelen, of „de eeuwigheid in iemands hart geven” een zin heeft, want „met het vermogen begiftigen om zich boven het tijdelijke te verheffen,” is een modern begrip, מְבַיֵּן bet. nooit *futurorum rerum studium*, de samenhang wordt aldus gemist (want het vervolg zou luiden: „toch vermag de mensch niet in te dringen in de eeuwige gedachten Gods” — ook al vrij modern — maar, had God hem „de eeuwigheid in het hart gegeven,” dan vermag hij dit wel), ook komt מְבַיֵּן niet tot zijn regt, want in plaats van *daarenboven* moest men *ofschoon, niet-tegenstaande dat* wachten. Alleen de verklaring van Hit. en v. G. blijft dus over. — Wij kunnen ons niet vereenigen met de opvatting van deze vs. bij de J.: de mensch is begrensd in zijn doen (1—9) en in zijn weten (10 v.), dus geniete hij maar het goede en zij zooveel mogelijk welgemoed (12 v.). Veeleer schijnt het doel van den S., aan te toonen (vg. 11^a, dat toch ook iets beteekenen moet, מְבַיֵּן in 11^b dat voortzetting en overgang tot iets hoogers aangeeft, 13^b dat weër op hetzelfde neerkomt, 14 en 15 die als resultaat of conclusie met het voorafgaande samenhangen, enz.), dat niet alleen alle mensche-

vindt grenzen gesteld aan zijn verstand (VIII: 16 v.; XI: 5), en de wijsheid is verre en zeer diep, zoodat niemand haar vinden kan (VII: 23 v.). Hij is stellig overtuigd, hij weet bij ervaring, dat de wijze boven den dwaas en boven ieder ander gelukkig is te roemen (VII: 11 v., 19; VIII: 1; IX: 13—18), en toch ziet hij, hoe het tegendeel plaats heeft, hoe in veelheid van wijsheid veelheid is van verdriet, hoe de wijze niets vooruit heeft boven den dwaas, en eenerlei lot allen wedervaart (I: 16—18; II: 14—16; VI: 8; IX: 20, 11). Neen, al het zwoegen des menschen baat hem niets; wat hij werkt of wat hij uitrigt, alles gaat overal en altijd denzelfden onveranderlijken gang (I: 3—10; III: 1—9): wat kan de mensch dan beter doen, dan zich schikken naar de eischen van het leven en de omstandigheden, al zijn die eischen minder edel van aard (VII: 16—18). Hij ziet ieder schepsel, wijze of dwaas, mensch of dier, met den dood de vernietiging tegengaan (II: 14 v.; III: 18—21), hij aanschouwt verdrukking en knevelarijen (IV: 1 vg. VII: 4, 7) en de onevenredigheid tusschen deugd en geluk (VII: 15; VIII: 14; IX: 2): wat schiet den mensch dan over, dan het levensgenot, zooveel hij kan, te smaken (II: 24; III: 12 v., 22; V: 17; VIII: 15; IX: 7—9; XI: 8 vv.), schoon met mate, om in waarheid, met gerustheid, zonder vrees voor de straf te genieten (VII: 17); dan, ook dit staat niet in 's menschen magt (III: 13 vg. VI: 2; ook II: 25 v.; V: 18), ook hierin vindt onze wijze voor zich zelven geene voldoening, daar hij tot het lagehen zegt: onzinnig! en tot de vreugde: wat maakt deze? (II: 2 vg. 10, 17, 18, 20). Welgelukzalig zijn dan de dooden boven de levenden, en boven die beide hij die nimmer het levenslicht zag (IV: 2 v. vg. VI: 3—5). En toch, de levende is er beter aan toe dan de doode (IX: 4—6), zoet is het licht, en goed is het voor de oogen de zon te

lijke handelingen (1—9), zelfs zijn inzicht, zijn weten, zijne wijsheid (10 v.), ja, ook de levensvreugde tot welker genot de S. opwekt (12 v.), niet in 's menschen hand, niet een voortbrengsel van 's menschen vrijmagt zijn, maar van God gegeven, onwankelbaar en onveranderlijk vastgesteld. Ditzelfde onderwerp wordt dan nog in 16—22 voortgezet.

aanschouwen (XI: 7). — En zulk een sceptisch boek wilde men (b. v. Hengst.) een troostboek noemen!

Onzen wijze ontbrak het geloof aan onsterfelijkheid ¹⁾, en miste hij de kracht (p. 245), die het geloovig terugzien op het verleden en de ondervinding der zaligheid van Gods nabijheid schenken, den troost dien de verwachting van eene heerlijke toekomst, niet voor den enkelen mensch, maar voor het volk en de godsdienst den profeet deed gevoelen, hij miste

¹⁾ Z. II: 14 v.; III: 18—22; VI: 6; IX: 3—6, 10, 12; XII: 5. Zonder twijfel moet men III: 21 de π interrog. lezen (de J.). Aldaar wordt geene Zoroastriische leer betwijfeld (Ew.), maar een echt Hebreeuwsch dogme, de consequente ontwikkeling der Hebr. anthropologie *Gen.* II: 7, en dat wordt niet zoozeer ontkend, als gevraagd: wie weet het, wat geeft het? zoodat hetzelfde XII: 7 als zeker kon worden gesteld. Wanneer de geest opstijgt naar boven en wederkeert tot God die hem gaf, dan houdt het individueel bestaan des menschen op. Ten onrechte vindt de J. in III: 21 een bepaalden twijfel aan het dogme, dat als ongegronde meening zou zijn voorgedragen. De S. toch is zelf van de waarheid overtuigd XII: 7. Met *Pred.* III: 19—22 vg. men *Gen.* III: 19. *Jes.* II: 22. Het is in een oogenblik van volslagen moedeloosheid, dat de S. de voortreffelijkheid van den mensch boven het dier ontkent, of ook al 's menschen geest tot God wederkeert, en die van het vee nederdaalt naar de aarde; beide worden door denzelfden levensadem beziel, beide houden op te bestaan: daarop komt immers alles neêr? Het is ongeoorloofd, dit streng op te vatten (de J. p. XXV v.), als ware de wijze, zoekende naar de verklaring van het verschijnsel, dat zooveel wanorde en onregt zoolang straffeloos heerscht, tot de slotsom gekomen: dat heeft God zoo beschikt, omdat Hij den mensch wil laten zien en gevoelen, dat hij niets meer is dan redeloos vee. Neen, de gelijkheid bestaat ook hier alleen in beider vergankelijkheid. Ware er van opzettelijken twijfel en beredeneerde ontkenning sprake, de S. zou eer de minderheid van het dier (21b) dan de meerderheid van den mensch (21a) hebben geloochend. Als vlugtig en voorbijgaand, oefent deze inval — meer is het niet, niet een bepaald en vast resultaat — geen invloed op het vervolg van zijn schrijven; hij komt er niet op terug; het vervolg strijdt er veeler tegen, wanneer het b. v. de voortreffelijkheid van den wijze verkondigt, of tot verstandige werkzaamheid en levensvreugde aanspoort. Het is eene inconsequentie, gelijk er zoovele in *Pred.* zijn. Er is in 17 vg. 18, en in 18 (לְכַרְתֶּם) vg. 19 niet de minste logische orde of concluderende vorm.

Eindelijk merken wij op, dat uit de duidelijke ontkenning der onsterfelijkheid voortvloeit, dat het gerigt (ook XI: 9; XII: 14) aan deze zijde van het graf gehouden wordt. Toch laat *Vaih. Pred.* schrijven, om op de zekerheid van een eeuwig leven en van een gerigt na den dood te wijzen, die tot troost en tot een steunpunt in het leven moet dienen (vg. Ew. over *Job* p. 222 N). Vg. Kn. S. 174—178, 359—361.

ook den godsdienstigen zin, die den S. van *Job* deed berusten: al onderwerpt de S. van *Pred.* zich, het is uit nooddwang en niet uit behoefte des gevoels, des geloofs.

Welke is nu de gevolgtrekking uit dat alles? Welk besluit wordt afgeleid uit die duistere levensbeschouwing, die onbegrensde twijfelzucht? Alleen de ontkenning van eene stellige slotsom in het telkens en telkens weder herhaalde **הַבֵּל הַבֵּל** (I: 2, 14; II: 1, 11, 15, 17, 19, 21, 23, 26 enz.; XII: 8). Immers de menschelijke geest kan in de natuurlijke noch in de zedelijke wereld een hooger einddoel vinden. Alles beweegt zich in een eeuwig cirkel; daar is niets blijvends in de afwisseling van al wat men ziet, geene bevredigende slotsom, geen wezenlijk goed; daarom zij men in de praktijk des levens met het betrekkelijke tevreden. De beste raad is nog deze: geniet het leven, zoolang gij kunt, zooveel u lust (VII: 14; IX: 9 v.), maar op die wijze dat gij niet zondigt tegen God (XI: 9 vv.¹) en toch werkzaam blijft (III: 12, 22). Ten spijt van de ervaring toch volhardt de S. in het geloof aan een regtvaardig God die de zonden straft (II: 26; VIII: 12 v.); en aan het einde van zijn boek levert hij in één adem het bewijs en van zijne voorliefde voor de Chokma, die hem niet de wet of de profeten, maar het Spreukenboek doet aanbevelen voor levenswijsheid en levensbestuur, en van zijn vasthouden aan het geloof aan God en Godsgerigt. De epiloog, waarin hij eerst (9—11) over Salomo en *Spr.*, daarna (12—14) over zijn eigen boek (12) spreekt en eene vermaning tot wering van misbruik en misverstand er aan toevoegt, luidt aldus:

*En overig is, dat Prediker (Salomo, van wien de S. zich hier weder onderscheidt) een wijze (of: wijs) is geweest; ook heeft hij het volk kennis geleerd (door spreuken te dichten, vg. 1 Kon. V: 12), en wikkende en nagaande heeft hij vele spreuken juist treffend gemaakt (nl. de gezegden in *Spr.* vervat). Prediker (Salomo) heeft vernuftige (of bevallige) uitspraken zoeken te vinden, en juist (net) geschreven (vervaardigd) zijn de*

¹) Z. V: 17 vv.; II: 24; III: 13 eene gave Gods; II: 26 gegeven aan die goed is voor Zijn aangezicht.

(zijne, Salomo's) woorden der waarheid (nl. Spr.). De woorden van wijzen (vg. Spr. I: 6) zijn als de prikkelen (kort, scherp, belangrijk, en daardoor gemakkelijk diep ingeprent in gemoed en geheugen), en als nagelen worden zij ingelagen (dringen zij door); de verzamelaars (der heilige nationale bibliotheek) hebben ze gegeven als afkomstig van ééne herder (leeraar, d. i. Salomo)¹⁾. — En overig is (of: en overigens, d. i. behalve Spr.): laat uit dit boek (Pred.), mijn zoon, u onderrigten; eindeloos veel boeken maken en veel hoofdbreken (studie) is afmattiging des vleesches; (daarom zal ik die moeite maar niet nemen; dit geschrift nevens het aanbevolen Spreukenboek zij voldoende). Het einde der rede. Alles is gehoord. Vrees God en onderhoud Zijne geboden, want dit moet ieder mensch; want alle werk zal God brengen in het gerigt over al het verborgene, het zij goed, het zij kwaad²⁾.

¹⁾ Is dus de canonisatie van Spr. bij heugenis van den S. van Pred. geschied?

²⁾ Vs. 9. וַיִּוְתַר. Voor de vert. van Hahn: en het voordeel, dat P. wijs is geweest, is: hij leerde ook enz. en vs. 12: en het voordeel daarvan, mijn zoon, is onderrigting pleit het spraakgebruik; maar in den epiloog, als toevoegsel, zal het woord wel het. overig is; anders strijdt Hahns verklaring niet tegen den samenhang. „Zu sagen” behoeft men niet te suppleren, want het wordt er in alle taken van zelf bijgedacht. Maar: behalve dat (de J.) kan שׁ וַיִּוְתַר nooit beteekenen zoo zonder בִּין, want וַיִּוְתַר is bijvoeging, niet uitzondering, en privative kracht kan het alleen door בִּין krijgen, niet uit zich zelf, z. Esth. VI: 16. — תִּקַּן, zóó dat het beeld op de zaak past, slaat op den vorm, evenals יִשָּׁר vs. 10, gelijk אֶמְתָּ דְבַרֵּי אֶמְתָּ vs. 10 op den inhoud. — Vs. 10. Men zou hier ook kunnen lezen וַיִּכְתֹּב וַיִּקְרָא en hij heeft zoeken te schrijven, maar noodig is het niet. — Vs. 11. De band tusschen de twee leden is dat in beide over Spr. gehandeld wordt. Door onze uitlegging wordt de plaatsing van het art. bij דְּרַבְנָה, het gemis bij מְסַפְּרוֹת verklaard. Bij נִטְוָעִים, part. pr. masc. om ר' ה', zette men z, en leze dan נִתְוָנו. Indien אֶמְתָּוּת sluiting het. (Ew. Jahrb. III S. 123), zou dit ook goed passen voor het werk, dat gewoonlijk aan de mannen der Groote Synagoge wordt toegeschreven. Wie de lezing niet wil veranderen, vertale met Ew. א' ב' die wohlzusammengestellten, maar verklare ook dit, volgens het verband, van Spr. — Vs. 12. Indien מְהֵמָה bij וַיִּוְתַר behoorde (de J.), en niet bij הַזֵּהר, dan ware moeilijk te zeggen, wat toch die מְהֵמָה zijn, althans מְהֵמָה is dan geheel overbodig. Dat met מְהֵמָה Pred., niet Spr. (9—11) bedoeld is, is duidelijk; anders zou er אֶלָּה staan. — In vs. 13 zie ik geene reden om van de accenten af te wijken, en het communicatie, dat in נִשְׁמַע, als 1 p. pl. opgevat, zou liggen, zou hier geïsoleerd en

Dit laatste moet ons niet te zeer bevreemden; het ligt in de natuur van den Hebreër, aan God en Zijne regtvaardigheid te gelooven; de godsdienst moest, al ware het door de grootste inconsequentie, het laatste woord hebben. Ook onze S. leidt alle wijsheid af van God (II: 26; III: 11); ja, *met wijsheid te onderzoeken en na te spewren alles wat onder den hemel geschiedt, die kwade bezigheid, God heeft haar aan de menschenkinderen gegeven, om daarmede bezig te zijn* (I: 13). Aanschouwen wij hier dus den twijfel ten top gevoerd, voor de kracht der diep ingewortelde godsdienstige denkebeelden moet "hij zwichten.

Hetzelfde stond ons *Job XXVIII: 28* voor oogen. Doch de S. van *Pred.* is nog veel vrijer dan die van *Job*; zijn oordeel is rijper, onafhankelijker zijn onderzoek, zijn geest minder bevooroordeeld; de twijfel omvat bij hem veel meer, alles. Hij kon zich niet, gelijk de S. van *Job*, bepalen tot het vraagstuk der goddelijke vergelding, om daarop dieper in te gaan: niet slechts ware het nutteloos geweest, dat onderzoek te herhalen, hij kon niet eens meer, zooveel wordt hier besproken en betwist, het gewigt van den strijd, in *Job* door-

vrij ongepast zijn, dewijl eene regtatreeksche vermaning volgt. — Wij merken nog op hoe geheel nutteloos bij de verklaring van Kn. en de J. עיר vs. 9 is, dat het gemis en de plaatsing van het art. vs. 11 worden voorbij gezien, dat *אֲנֹכִי מוֹעֵד* moeilijk kan zijn „de hoofden, de voorgangers der vergaderingen, zij wier roeping (9) het was het volk te onderwijzen,” want daarvoor wordt *אֲנֹכִי* nooit gebruikt, en dit is te verwonderen, omdat de zaak: *vergaderingen* meermalen voorkomt (in onze bet. komt het woord ook nooit meer voor, maar de zaak wordt ook nergens verder in het O. T. besproken), en wij zouden dus eer b. v. מְקַהֲלוֹת (vg. קְהָלָת) of מוֹעֵדִים of כְּנָסוֹת of iets anders verwachten. Of zelfs אֲסִיפָה (Buxtorf p. 168 collectio, congregatio, collegium) bij de Rabbijnen ooit wordt gebruikt van „Versammlungen, wo Weise lehren, der Unterweisung Bedürftige zuhören” (Kn.), betwijfel ik zeer. Ook is *אֲנֹכִי* voor zoo iets vreemd (de voorbeelden van Kn. S. 367 zijn van eene andere soort; 't is overal „Urheber, Verfasser, Ausleger,” ook in *אֲנֹכִי מוֹעֵד*), en geen lezer kon het bij mogelijkheid vatten, dat met *הַכֹּתִים* in *a* en *א* in *b* dezelfde personen bedoeld zijn. Veel eer moest *אֲנֹכִי*, als auteur genoemd (*אֲנֹכִי*), de gedachte terug doen gaan tot de *הַכֹּתִים*, de auteurs der *ה' ה'*, vg. Ew. Althans *אֲנֹכִי* van God te verklaren is hard, want het beeld *אֲנֹכִי* is hier ongepast, en tegenover *אֲנֹכִי* denkt men aan „velen” als tegenstelling, zoodat het hier moeilijk op te vatten is als: een eenige. Verder is de zin dan zeer duister.

gestreden, in al zijne zwaarte gevoelen. Alles onderzoekt hij, hij wanhoopt aan alles (Kn. S. 35). Verder missen wij hier die diepte en innigheid van godsdienstig gevoel; alles is veranderd; de inhoud van *Pred.* is in strijd met den geest en den inhoud des O. T.

Onze wijze zette zich intusschen niet zonder doel aan het schrijven, maar wilde eene handleiding, een verstandigen regel geven, om in het vlugtig en ijdel leven dan toch het goede te smaken dat nog overblijft en dat men mag genieten zonder de godsdienst te krenken. Want praktische levenswijsheid wil hij mededeelen, niet zedelijkheid en godsdienstigheid: deze staan voor gene achter. Wij mogen dus vele zijner uitspraken toeschrijven aan oogenblikken van volslagen moedeloosheid, en kunnen uit zijn boek in het algemeen deze stellingen afleiden: De wijsheid is de leidsvrouw des levens, de godsdienst is (geen beginsel) slechts de voldoening aan de eischen, de opvolging van de voorschriften Gods, waartoe de wijsheid aanspoort in het welbegrepen belang des menschen. De wijsheid heeft uitsluitend op de praktijk betrekking (VIII: 5), gelijk zij enkel op de ervaring steunt (I: 13; vg. hier Kn. S. 55 f.). God deelt haar mede (III: 11), maar de mensch moet zich haar eigen maken, hetgeen groote inspanning kost (I: 13; VII: 23). Neemt men wijsheid in den vollen zin des woords, zoodat zij het inzicht in den gang van alles omvat, de voldoende reden van al wat geschiedt weet te geven, ware wijsheid, zij is voor den mensch onbereikbaar (VII: 24), ook voor den allerwijssten sterveling (I: 16; II: 9). Toch moet de wijsheid de praktijk des levens besturen; daarin toont zij hare kracht; daardoor treedt hare voortreffelijkheid aan het licht (IX: 13—18), en beloont zij hare volgers (VII: 11 v., 19), schoon zelfs zij het waar geluk niet kan schenken. Zij leert, dat het 't beste is, het leven met mate te genieten in eene zooveel mogelijk kalme stemming, die de zaken neemt zoals zij zijn, zonder zich te ergeren en door kwellende zorgen en angstige vragen zich te laten verontrusten, of door naauwgezetheid zich in het ongeluk te storten (VII: 9 v., 13—16); ook, zonder het misnoegen Gods zich op den hals te halen. Deze stelling draagt hij nu eens voor in samenhangende rede-

nen, dan weder in losse spreuken, waarvan er vele voorkomen in zijn boek ¹⁾).

Daar de S. niet als de vertegenwoordiger van eene rigting, niet uit naam van velen spreekt, zoo verwondert het ons niet bij hem nergens de Wijsheid, als het gemeenschappelijk beginsel en het collectief begrip van de wijzen, genoemd te vinden, gelijk *Spr.* I: 20 vv.; VIII enz. Hij kent wel wijze menschen, die verstand en inzicht, levenswijsheid bezitten (VI: 8; VII: 4, 7, 11 v., 16, 19; VIII: 1, 5 v., 17; IX: 11, 13 v.; X: 1 v.), niet wijzen in den vroegeren zin (een titel aan eene bepaalde werkzaamheid verbonden p. 19, ook niet VII: 15; IX: 17; X: 12): hij behoefde dus niet (p. 229 vv.) van dien titel en die werkzaamheid afstand te doen, want zij bestonden niet meer. Slechts op ééne plaats is van *wijze* in den ouden zin sprake, het is XII: 9 vv.; slechts in één woord is een spoor van dat vroeger gebruik van חֲכִימָה, het is in קְהֵלָת — beide zien op den voortijd, op Salomo terug. In de 4^e eeuw bestond de Chokma niet meer.

Na deze beschouwing van de stemming en gezindheid van den S., wanneer wij ons daarbij herinneren, hoe vaak *Pred.* onder de apocryphen is gerangschikt, hoe lang men gearzeld heeft het onder de heilige boeken op te nemen, totdat de bijgeloovige vereering der oudheid besliste, hoe zelfs daarna door velen en gedurig zijn gezag werd betwist (Kn. S. 99 f.) — kunnen wij niet denken, dat hij grooten invloed op anderen zou hebben geoefend, of dat zijn geschrift grooten opgang zou hebben gemaakt. De wijsheidsbeoefening, thans in zwang, was van een anderen aard.

¹⁾ B. v. I: 15, 18; IV: 5 v.; V: 2, 9 v.; VII: 1 vv.; X: 1 vv.; XI: 1 vv. Vg. Kn. S. 59. — Voor den inhoud van *Pred. z. Bijb. Woord.* III p. 123—125; Kn. § 2, vooral de J. p. XVI—XXXV.

IV.

Beschouwen wij deze na-exilische wijsheidsbeoefening nu nog een weinig nader.

Wij zagen het reeds, zij was niet eene rigting, die met gelijke aanspraken en regten nevens andere onder Israël stond, zij was de nederige dienares van het levitisme; zelfs kon zij op de ontwikkeling der godedienst geen invloed oefenen. Haar inhoud was nedergelegd in de wet; deze uit te leggen en toe te passen, dat heette thans, de schatten der wijsheid rond deelen; deze te gehoorzamen, daarin bestond thans het luisteren naar de lessen der wijsheid. Deze wijsheid zetelde niet in de poorten, maar in de synagogen; hare woordvoerders waren geene onafhankelijke, onbevooroordeelde, scherpzinnige practici, maar dikwerf bekrompen schriftgeleerden. Deze wijsheidsbeoefening heeft geene geschiedenis, want zij is niet vatbaar voor ontwikkeling, zij is stationnair.

Dan, vergeten wij ook niet, de slaafsche lettervergoding, de onderdrukking van iedere vrije aandrift des geestes, was voor het Farizeïsme bewaard: vóór dien tijd bleef nog bij sommigen eene zekere onafhankelijkheid, al was ook de wet het heerschend levensbeginsel. Zoo vinden wij in *Jona* een universalisme, gelijk vóór de ballingschap slechts in den kring der Chokma werd aangetroffen. Zoo waren er nog hier en daar mannen, door de lezing der gnomische boeken tot navolging opgewekt, met den titel van wijzen vereerd, die min of meer zich onttrokken aan de alleenheerschappij van de wet: natuurlijk, zoo ooit, dan moest men langs dezen weg tot eene zekere mate van zelfstandigheid geraken; 't schijnt, dat sommigen zich daarop lieten voorstaan, en zich verheven rekenden boven de naauwgezette godsdienstigen van dien tijd (*J. S.* XXV: 9—11), en daarom verwondert het ons niet, wanneer wij lezen: beter de godvruchtige die weinig wijsheid bezit, dan de overtreder der wet, zij hij ook rijk aan verstand (*XXIX*: 21 vg. 18—20, 22). Ja, in *J. S.* zelf vinden wij zeer veel, dat ons aan de oude wijzen doet denken, vooral in het eerste gedeelte. Intusschen is het merkwaardig, de overeenkomst te zien tusschen sommige psalmen uit dezen tijd en enkele gedeelten in *J. S.* Zoozeer is de

wijsheidsbeoefening over het algemeen in aard en wezen veranderd, dat wij die liederen en deze wijzenwoorden bijna op ééne lijn kunnen stellen. Wij hebben het oog op die psalmen, welke de wet hemelhoog verheffen, soms met dezelfde beelden, vroeger bij de schildering van de Wijsheid gebruikt; in welke het heet, dat de wet den eenvoudige wijs maakt, wijzer dan zij, die den titel van *ouden* dragen; welke uit de gnömische letterkunde patten en haren vorm zoeken na te volgen, b. v. I; XIX: 8—15; CXI: 10; LXXVIII: 2 vv.; CXIX (b. v. 34, 73, 125, 127, 130, 169, vooral 97—104) enz. Zonder eenige bevreemding zouden wij dit alles in *J. S.* lezen, zie b. v. *J. S.* XXIV; XLIV vv.; II: 16; XV: 1 vv.; XIX: 18 vv.; XXV: 7—11; XXXV: 14 vv.; XXXV: 23—XXXVI: 3; XXXIX: 1 vv. enz.

Nemen wij dit boek in handen, om daartoe ons verder witsluitend te bepalen. Het bevat alles, wat ons van de na-exilische wijsheidsbeoefening bewaard is gebleven, eene verzameling van wijzenwoorden, thans gedicht, of, indien van anderen oorsprong, thans uitgebreid en uitgewerkt: gelijk *Spr.*, zoo is *J. S.* zijn ontstaan aan de overlevering der wijzen verschuldigd ¹⁾. Daar in den regel eens uitspraak over verscheiden verzen loopt, ook in XXI: 6—XXIII: 7 (*λόγοι παραβολών*), en het grootste gedeelte niet uit korte, losse spreuken, maar uit zedelijk-godsdiensstige vertoogen bestaat, zoo moeten wij wel aannemen, dat deze vorm de gebruikelijke was in de bijeenkomsten der wijzen. Daaruit volgt dan tevens, dat er spoediger dan te voren noodzakelijkheid bestond om op te schrijven, hoezeer het ook waar is, dat de traditie in deze eeuwen grooter heerschappij zich verwierf dan ooit, en dus het geheugen meer dan te voren geoefend werd: zelfs in de scholen mogt men niets opschrijven, en de *Mischna* is de eerste opteekening van de overlevering der Rabbijnen.

Merkten wij op, dat er waarschijnlijk in *J. S.* oudere

¹⁾ Z. p. 303 N. 1 en Bruch S. 274, v. G. p. 22, 27 sq., 57, *Jost Gesch. d. Jud.* I S. 312, Vaik. (Herzog VI S. 619), *Bijb. Woord.* III p. 136. Vg. den onechten proloog: οὐ μόνον τὰ ἐτέρων τῶν πρὸ αὐτοῦ συνετῶν ἀνδρῶν ἀποφθίγματα συψήμαρον, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἑθιά τινα ἀπεφθίξατο.

bloemlezingen zijn opgenomen, Sirach zelf getuigt, dat vele wijzen vóór hem de taak van verzamelen en opteekenen hadden aanvaard. Wij hebben het oog op XXX: 25—27, eene plaats, waaruit wij opmaken, èn dat *J. S.* uit verscheiden kleinere collecties bestaat, èn dat het vrij volledig de wijzenwoorden van deze eeuwen bevat; althans naar volledigheid heeft Sirach gestreefd, en dat werk is hem naar zijne eigene meening vrij goed gelukt: *Ook ik, gelijk andere wijzen, ten laatste na de vroegere verzamelaars, wier werken hier zijn opgenomen, heb mij alle moeite gegeven (eig. den slaap ontzegd), om wijzenwoorden te verzamelen, en gelijk een die na de verzamelaars van den wijn-oogst nalezing houdt; door den zegen des Heeren streefde ik hen, die vroeger collecties maakten, vooruit, en als een druiven-lezer maakte ik de wijnpers vol. Ziet, dat ik niet alleen voor mij zelven mij moeite gaf, maar voor allen die onderrigt zoeken. Hoort naar mij, grooten des volks, en opzigtters der bijeenkomsten in de synagoge (of: hoofden der volksverzameling), leent mij het oor*¹⁾. Werkelijk is „in *J. S.* de geschiedenis gegeven van de geheele Hebreeuwsche Masjalpoëzij, voor zooverre zij niet in den canon is opgenomen” (Ew.); konden wij slechts die geschiedenis wat duidelijker tusschen de regels lezen!

Intusschen mogen wij het aandeel, dat Sirach zelf had aan het dichten van de spreuken en vertoogen in zijn boek, niet te laag aanslaan. Daarentegen waarschuwt ons *de vele moeite*

¹⁾ In de lezing of liever de samenstelling van den tekst (XXXVI: 16^a bij XXX: 25) volgden wij *Frit. S.* 169 f. Maar ten onregte meent deze, dat Sirach met deze woorden eene afdeeling besluit, in het bewustzijn, iets van veel betekenis gezegd te hebben: duidelijk is dit het begin van zijn werk en slaat op hetgeen volgen zal. Evenzeer dwaalt *Frit.*, wanneer hij verklaart: „mir, als Spätgeborenen unter den Weisen, war das Beste so zu sagen, vörweg genommen;” hiermêe staat in verband de meening, dat Sirach zelf geheel den inhoud van zijn boek heeft verzameld, en bijna alles zelf heeft gedicht. Niet slechts strijdt dit tegen alle analogie en den aard der zaak, die exegese wordt weêrlegd door den grooten omvang van *J. S.* en door de opmerking, dat talloze onderwerpen, reeds door vroegere wijzen in *Spr.* behandeld, herhaaldelijk worden opgevat, ook al wordt er niets nieuws gegeven. Aan het lezen van druiven beantwoordt wel het verzamelen van spreuken, maar niet het behandelen van levensbetrekkingen. Klaarblijkelijk is hier dus sprake van het bijeenbrengen van nog niet opgeschreven wijzenwoorden, om te voegen bij de oudere bloemlezingen die hij opnam, ten einde deze volledig te maken.

die hij zich gaf, zijn slotwoord L: 27, 29 (z. ook XXXIX: 12), en de toon waarop zijn kleinzoon over hem spreekt. Sirach bezat niet alleen een schat van levenswijsheid, hij was niet slechts hoogst ervaren in de wet en in de geschiedenis van zijn volk, hij was ook dichter: het bewijs levert de ὕμνος πατέρων en de lofzang H. LI; mogelijk is nog H. XXIV door hem vervaardigd, want op de volgorde der hoofdstukken, dit weten wij, kunnen wij geen staat maken.

Dan, hoe het met dit alles zij, wij willen hier alleen over den persoon van Sirach spreken: hij staat vóór ons als de ware vertegenwoordiger van de na-exilische Wijsheid, gelijk zijn boek al hare overblijfselen bevat. Hoevele dichters of verzamelaars ook het hunne hebben bijgedragen tot de vervaardiging van dat boek, hij kan de plaatsvervanger van allen wezen, hij is met allen solidair. Dat hij al die wijzenwoorden opnam, bewijst, dat hij er mede instemde. Men zoeke geen bezwaar in de opmerking (p. 257), dat de eerste hoofdstukken een eenigzins anderen geest ademen; wij schrijven dit verschil daaraan toe dat zij ouder zijn dan de overige bestanddeelen: de priesterlijke geest en het particularisme drongen immers telkens verder door? Buitendien is dit verschil niet te hoog aan te slaan: ook hier is van de wet (II: 16), van de geboden en bevelen des Heeren (VI: 36; X: 19; XV: 15) sprake; ook hier wordt aangespoord tot hoogachting van 's Heeren priesters, tot het afstaan van eerstelingen en het offeren (VII: 29—31); ook hier wordt op wetsbetrachting boven alles aangedrongen (XV: 1), en de oude geschiedenis te hulp geroepen, om die vermaningen te steunen (XVI: 10; II: 10 v.).

Sirach was een man van rijke levenservaring. Uit XXXI: 11 v.; XXXIX: 4; LI: 13 schijnt te blijken, dat hij vele reizen had gemaakt. Bruch (S. 271 f. vg. Frit. S. XI) maakt uit XXXIX: 4; LI: 2 v., 5 op, dat hij langs den eenen of anderen weg door zijne wijsheid en wetskennis in betrekking stond tot een koning (van Egypte), maar, bij dezen door lasterlijke aantijgingen verdacht gemaakt, in het grootste levensgevaar geraakte, en alleen aan God zijne redding dankte. In zijn tijd was de toestand van het Joodsche volk allertreurigst, ten gevolge van de oorlogen tusschen Antiochus den Grooten

en Egypte, en wij gelooven dat zijn boek eene zeer gunstige werking gehad heeft, om zijne landgenooten op te wekken tot betrachtning van vroomheid en deugd. Een man als hij moest wel invloed oefenen.

Vraagt men, in welke opzigten hij overeenkomt met de oude wijzen, zij zijn vele. Te recht noemt Bruch „die Spruchsammlung des Siraciden ein Gegenstück zu den Proverbien:” van daar dat de Latijnsche kerk haar aan Salomo toeschreef. Is hier zelden eene spreuk in één vers afgedaan, meest alles, alleen de geboden en lofzangen niet, behoort tot de סִיְרַח . Wij mogen niet aan eene eigenlijke navolging van de oude spreuken denken, want die vorm was overgeleverd en stond vast van Salomo af; intuschen spande Sirach alle krachten in, om zijn model, want dat was *Spr.* zeker, zoo na mogelijk te komen (p. 64, 13 N. 2).

Hij volgde denzelfden gang van onderzoek als de vroegere wijzen, dien van waarneming van het leven en alle zijne betrekkingen, om daaruit lessen voor de praktijk af te leiden. Zijne voorschriften, op het zedelijk en godsdienstig, maatschappelijk en huiselijk leven betrekkelijk, kunnen vaak met de Salomonische spreuken op ééne lijn worden geplaatst, en zijn nog vollediger dan deze.

In sommige denkbeelden blijft hij, in onderscheiding van het Judaïsme, aan het zuivere Hebraïsme ¹⁾ getrouw, en beveelt de opvolging zijner voorschriften en raadgevingen liever aan met drangredenen, aan de spreuken der oude wijzen dan aan de stellingen van het Judaïsme ontleend: wij zagen, dat de wijsheidsbeoefening bij voorkeur geschikt was, om eene zekere mate van zelfstandigheid te doen behouden. Sirach kent geene opstanding; bij den dood is het uit met den mensch ²⁾. De

¹⁾ Over XLIII: 27 $\tau\delta\ \pi\acute{\alpha}\nu\ \epsilon\sigma\tau\iota\upsilon\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$ d. i. alles is Zijn werk, hangt van Hem af, $\epsilon\upsilon\ \lambda\acute{o}\gamma\omega\ \alpha\theta\epsilon\omicron\upsilon\ \sigma\upsilon\gamma\kappa\epsilon\iota\tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ (26) z. Frit. t. d. pl., Bruch S. 294 f.

²⁾ XVI: 1; XL: 1, 11; XXX: 17; XXII: 9; X: 11; XXXVIII: 24; XIV: 12, 16; XVII: 22 vv., 25; XLVI: 19. — VII: 17 is uit *Jes.* LXVI: 24. — XLVIII: 11 schijnt eene interpolatie; indien het echt is, dan spreekt de S. hier de verwachtingen uit van zijn volk en zijn tijd, die hij overigens niet deelt. *Banach* S. 310 (Frit.) verklaart het als verwachting van de *sege* spoedig wederkomst van Elia, nog hij het leven van Sirach.

engelen komen in zijn boek bijkans niet voor ¹⁾. Wat de wijsheidsbeoefening van dezen tijd met de Chokma in het bijzonder gemeen had, is vooral het gemis van Messiaansche verwachtingen, althans in strengeren zin ²⁾, een hoogst opmerkelijk verschijnsel; voorts de leer van de Wijsheid. Deze wordt met nog schitterender kleuren geschilderd, nog uitbundiger geroemd dan in *Spr.*; hare beschrijving wordt nog meer hypostatisch dan te voren, hoewel men er klaarblijkelijk niet aan denkt, haar een persoonlijk bestaan toe te kennen (z. b. v. XXIV: 22 enz.). Enkele trekken mogen voldoende zijn: God is boven allen wijs (I: 6 vv., 17) en alle wijsheid des menschen daalt van Hem af (I: 7 v.; VI: 36; XXXIX: 16; XLIII: 32), terwijl men haar slechts door groote inspanning magtig kan worden (VI: 21; XIV: 20 vv.) en door haar ijverig te zoeken (IV: 11; XIV: 22—24; LI: 18 vv.). Zij komt dus van God (*παρὰ κυρίου*) en is bij Hem (*μετ' αὐτοῦ* I: 1), vóór alles en van eeuwigheid af geschapen (I: 4 *πρᾶξιμα πάντων ἔκτισται*, 7; XXIV: 9), zij gaat van Zijnen mond uit (XXIV: 3), en wordt door Hem geopenbaard in de schepping (I: 7 v.; XXIV: 5 v.; XXXVI: 8) en in het wereldbestuur

¹⁾ Alleen XLVIII: 21 in de geschiedenis van Sanherib, vóór Jeruzalem geslagen; XLV: 2 waar Mozes *ἀγιων δόξη ὁμοιωθεῖς* heet (vg. p. 96), en XVII: 14: God heeft over ieder volk een *ἡγούμενος* gesteld, maar zich zelven Israël voorbehouden. Bruch denkt hierbij aan de theocratie: de koningen der heidenen waren menschen, die van Israël was God. Ten onregte. Aldus kan *ἐκάστῳ ἔθνεϊ κατέστησεν ἡγούμενον* niet verstaan worden, want het onderstelt één blijvenden heerscher voor ieder volk; het zou eene historische onnaauwkeurigheid behelzen, die bij de bekendheid met de vreemde volkeren onverklaarbaar is; de zamenhang spreekt er tegen, want er moet bij *ἡγούμενος* gedacht worden aan een wezen, dat in zekeren zin op ééne lijn staat met God, althans voor andere volken doen kan, wat God voor Israël doet, of va. 15 komt niet tot zijn regt; die uitlegging onderstelt, dat de theocratie onbestaanbaar is met den koninklijken regeringsvorm; zij ziet voorbij, dat Israël even goed als andere volken een koning heeft gehad. Dit nam de wijze dus over nit het volksgeloof dier tijden, vg. *Dan.* X: 12 vv. — De daemoneologie ontbreekt geheel, hetzij men XXI: 17 verklaart van den Satan (de goddeloos is zich zelven tot een Satan), wiens bestaan ontkend wordt (Bruch vg. XXXIX: 24 v., 27—31), of van den lasteraar (v. G. p. 51, Bretschn.), of van den tegenstander (Frits.).

²⁾ Frit. S. XXXIV. De pll., door Vaib. (*Havvaeg* VI S. 618) en Ew. *V. I.* IV S. 299 aangevoerd, betekenen weinig.

(XLII: 21). In haar zijn alle eigenschappen en volmaaktheden Gods ingesloten. Zij wordt sprekende ingevoerd XXIV: 3 vv. Om zich haar te verwerven, moet men den omgang der wijzen (ouden) zoeken, die door ervaring en overlevering wijs zijn, en moet men alles in de natuur en in de maatschappij naauwkeurig waarnemen (vg. XXXIX: 21 vv.; XXIV: 30 vv.; XXV: 6 enz.). Hare belooningen zijn schitterend en schenken het waar geluk (I: 16—18; IV: 11 vv.; VI: 27 vv.), en worden dan ook zoo hoog mogelijk geroemd (XXIV: 18 vv.; XIV: 20, 25—27; XV: 10) ¹⁾.

Vraagt men, in welke opzichten Sirach afwijkt van de oude wijzen, wij vatten het verschil tusschen de Chokma en de wijsheidsbeoefening dezer eeuwen zamen in drie hoofdpunten, die met elkander in naauw verband staan:

Vooreerst, het wezen der Chokma is ontheocratisch en algemeen-Semitisch: wij zien het van Salomo af tot *Pred.* toe. Bij Sirach staat de wet, de eeredienst, alles wat op den vorm der theocratie betrekking heeft, hare geschiedenis enz. zoo hoog mogelijk aangeschreven. Hij zelf was schriftgeleerde ²⁾. Frit. twijfelt, of hij hem tot de חֲכָמִים of tot סוֹפְרִים moet rekenen, maar de wijze was in den schriftgeleerde ondergegaan: *wijze en wettelijk* sluiten elkander uit.

¹⁾ Z. verder Bruch S. 283 ff. Frit. S. 10 ff. De pl. zijn I; IV: 11—19; VI: 18—33; XIV: 20—XV: 10; XXIV.

²⁾ Wij gaan hierbij uit van de onderstelling, dat XXXVIII: 24—XXXIX: 11 van Sirach zelve is, hetgeen XXXIX: 12 (ἔτι) zeer waarschijnlijk maakt. Indien niet, dan is het boven gezegde in elk geval op den dichter dier verzen toepasselijk. Wij maken het niet daaruit op, dat de stand van schriftgeleerde met bijzondere voorliefde geschilderd wordt (Frit.): zulk eene redenering gaat op zich zelve niet op, en zou bijna even veel grond geven, om hem tot geneesheer (Grotius z. XXXVIII: 1—15) of priester (Hesz, Zunz, Scholz) of tot priester en geneesheer (Linde) te maken. Bruch meent, dat de bekendheid met de H. S. en de wet en geheel zijne denkwijze den schriftgeleerde verraden; maar waren dan de meeste dier wijzen, die het hunne bijgedragen hebben tot *J. S.*, schriftgeleerden?! Toch is dit reeds een beter bewijs, omdat althans de ἄμνος πατέρον door Sirach is gedicht. De ware reden is, dat XXXVIII: 24 vv. gezegd wordt: alleen de schriftgeleerde is wijze, kan leeren, dicht spreken; hoe overdreven en eenzijdig deze uitspraak ook is, het spreekt van zelf, dat haar dichter, die naar zijne eigene voorstelling wijze is, leeren kan en spreken dicht, zelf tot den stand der schriftgeleerden behoort.

Terstond in de inleiding vernemen wij van den kleinzoon, dat Sirach zich ijverig met de heilige boeken had bezig gehouden, voordat hij ging schrijven met het doel, om een leven naar de wet te bevorderen. Zelf zegt hij het aan 't einde (LII: 13 vv.). Zulk een leven wordt dus boven alles geprezen; de wet wordt, zooveel maar mogelijk is, verheerlijkt; in haar is de wijsheid als neêrgelegd (IX: 15; XIX: 18; XXI: 21; XXIV: 8, 10 vv., 22—27; XXXVI: 2 v.; XLV: 5).

Zagen wij, in hoeverre zijne beschrijving van de wijsheid met die in *Spr.* overeenkomt, hier staat zij lijnregt daartegen over: Israël is het bijzonder eigendom, het uitsluitend grondgebied van de Wijsheid (XXIV: 1 vv., 8—12), want bij de andere volken vond zij geene vaste verblijfplaats; onder Israël kreeg zij als 't ware een ligchaam, vond zij hare volkomen uitdrukking en verwezenlijking in de wet, die haar geheel omvat en weêrgeeft, gelijk zij op het onderzoek van de wet wordt verleend (VI: 36; XXXIX: 1 vv.). Die de wet betracht, staat hooger dan de verstandige (XIX: 21), want, is ware wijsheid niet afgescheiden te denken van de vereering der wet, is eigenlijk alleen de schriftgeleerde wijs (vg. I: 24; XV: 1); die wijs is in den gewonen zin des woords, is op zich zelf nog niet godsdienstig, maar moet zich ontwikkelen tot kennis en opvolging van den inhoud der wet: ware wijsheid voert tot godsdienst.

Dikwijls is er van offers sprake (VII: 9; XIV: 11; XXXI: 18 vv.; XXXII: 4 vv.; XXXVI: 1), van vasten en levitische reiniging (XXXI: 25 v.). Van het geven van aalmoezen en het doen van gebeden hangt de vergeving van zonden af (III: 28 v.; XVII: 17 v.; XXIX: 12; XL: 17, vg. III: 3 v., 14; VII: 10; XVI: 14). Wij lezen (VII: 29 vv.) de aansporing om de priesters hoog te schatten. De geschiedenis van Israël geeft van het begin tot het einde van het boek eene rijke stof van leering aan de hand. Met dit alles hangt zamen het particularisme (XVII: 9 vv.; XXIV: 8; XXXII: 18; XXXVI: 12) en de haat tegen buitenlanders (XXXVI: 16^b vv., vooral XLIX: 25 vv.).

In deze theocratische strekking vinden twee verschijnselen hunne verklaring: Sirach draagt de uitspraken der Wijsheid als godspraak voor (XXIV: 31 *διδασκαλίαν ὡς προφητείαν ἐκχέω*

zulk een goddelijk gezag en blijvende geldigheid bezaten zijne woorden. Immers, al is in werkelijkheid ook voor hem de ervaring hoofdbron, zijne theorie is, alles aan de wet te ontleenen; en toen hij zóó sprak, had hij juist over de wet, als de wijsheid, gehandeld. Dat konden de echte wijzen, wier bron de ervaring was, niet zeggen. — Verder, als theocraat vereenzelvt hij zijne vijanden met de vijanden Gods; daarom staat hij juist op dit punt in zedelijkheid verre achter voor de oude wijzen (p. 247, 64).

Niet alleen de wet had Sirach vóór zich, ook vele der andere schriften: men zie den prol., den *ύ. π.* en XXXIX: 1 vv. Welnu, de vroegere wijzen gingen met zich zelve te rade, met wat zij zelve ondervonden hadden en doorleefd, Sirach, dit is het tweede punt van verschil, is afhankelijk, niet zooals de eene schrijver ligt iets ontleent aan den ander, neen, de oudheid is het voorwerp van zijn hoogsten eerbied, aan de heilige boeken kent hij het hoogste gezag toe. Aan deze reden is mogelijk het verschil zijner Eschatologie en Angelologie van die van het Judaïsme, is zeker de overeenkomst van zijne leer van de Wijsheid met die in *Spr.* te wijten: wij zien het aan de uitdrukkingen die hij gebruikt. De zeven laatste hoofdstukken van zijn boek (LI is een gebed) bezingen het voorgeslacht: een wijze, die een *ύμνος πατέρων* dicht! De bron voor zijne anthropologie is *Gen.* I—III (z. p. 192, 244, Bruch S. 304, 208).

Zijn blik kan dus onmogelijk even scherp en helder zijn, als van de vroegere wijzen, zoo onafhankelijk van ieder gezag, zoo vrij van alle vooroordeel. Daar hij evenmin in zijn dicht en schrijven, als in zijn geloof en leven zelfstandig is, neemt hij gezegden over die hij zelf niet begrijpt, spreekt hij zich zelve tegen. Zoo heeft hij uit *Job* geleerd, dat het wezen en de oorsprong der Wijsheid ondoorgrondelijk is (I: 3, 5 v. enz.). Wat beteekent dit, daar geen oogenblik de twijfel in hem oprijst, het Godsbestuur en het menschenlot hem in de H. S. volkomen verklaard zijn, de adaequate uitdrukking der Wijsheid in Mozes' wet is gegeven, hij zelf haar oorsprong, wezen en openbaring weet te verhalen, hij zelf haar is magtig geworden (L: 27; LI: 13 vv.)?! Werkelijk is het slechts een ijdele klank in de lucht, waarmede hij mogelijk de transscen-

dentie Gods van eene bepaalde zijde Zijner natuur meende uit te drukken (vg. XVIII: 1 vv.). Hij wist zeer goed, wat hij wilde, wanneer hij de *πλησμονὴ σοφίας*, de volkomen wijsheid (subjectief I: 14) vond in de vreeze des Heeren, die haar bebroont, haar hoofdsieraad uitmaakt (I: 16), en wanneer hij aan den betrachter der wet de heerschappij over zijn verstand toekende: alle vreeze des Heeren is wijsheid (XXI: 11 ¹). Maar wat de zin was van *Spr.* I: 7; XV: 33 enz., dat wist hij al evenmin als de dichter van *Ps.* CXI: 10, toen hij aldus navolgde: *ῥίζα σοφίας φοβεῖσθαι τὸν κύριον, ἀρχὴ σοφίας φοβεῖσθαι τὸν θεὸν καὶ μετὰ πιστῶν ἐν μήτρᾳ συνεκτίσθη αὐτοῖς* (I: 18). Want dit kan niets anders beteekenen, dan dat de godsdienst het begin, de eerste schrede is, om te komen tot wijsheid, welke zooveel hooger dan de godsdienst staat, als de volmaking boven den aanvang. En dat komt natuurlijk in de verte niet in hem op, juist het tegendeel (XXV: 9—11; XIX: 18 *πᾶσα σοφία φόβος κυρίου καὶ ἐν πάσῃ σοφίᾳ ποίησις νόμου*; XXI: 11; XXIV: 22). Het was dus weder een ijdele klank; hij wilde zeggen: het begin en de volmaking der wijsheid, d. i. deze in geheel haar wezen, bestaat enkel in de vreeze Gods.

Wij zeiden het reeds, het boek *Job* is hem geheel vreemd gebleven. „Hij stond vast en ongeschokt in het geloof der vaderen; van geen twijfel weet hij; tegenstrijdige gedachten liggen rustig, schoon onverzoend, nevens elkander op den bodem zijns harten. Hij gevoelde niet, dat zij in tegenspraak waren met elkander. Hij had geene behoefte, die moeilijkheden te verwerken en te overwinnen. Zijn pad was niet de donkere en gevaarlijke weg van den denker, die met den twijfel worstelt om tot zelfstandig inzicht te geraken, maar de gemakkelijke en veilige weg van den geloovigen schriftgeleerde” (*Frit. S.* XXXIV). Hij is teruggekeerd tot de oude, eenvoudige vergeldingstheorie ²). Ja, hij leert weder, wat een geheel

¹) Zoo volgens *Frit.*, die in *συντέλειᾳ* eene verkeerde vertaling van *בְּ* vindt. Anders behoort deze plaats bij I: 18 enz.

²) *Z.* I: 10 v.; II: 7 vv.; XXXVI: 1 enz. van de vromen; I: 27; XVI: 6 vv.; XX: 24 vv.; XXIX: 28 vv. enz. van de goddeloozen; XI: 19—26; XVI: 12 vv.; XVII: 18 vg. XXII: 19 vv.; XXXIX: 27; XL: 14 enz. van beide.

overwonnen volksvooroordeel was, zelfs door de profeten in navolging van de wijzen verlaten, dat de kinderen gestraft worden voor de ouders (XI: 26 vg. XXI: 4; XXIII: 24 v.; XL: 5; XLI: 5—7). Slechts eenmaal in geheel dit boek (II: 1—13) komt het denkbeeld voor, dat het lijden tot beproeving of loutering kan dienen, en dáár is het zoo zwevend, zoo weinig uitgewerkt, dat hij het duidelijk van elders heeft ontleend. Werkelijk, indien Sirach niet geheel en blindelings van het gezag der H. S. afhankelijk ware geweest, zou het onbegrijpelijk zijn, hoe hij, in die jammervolle tijden levende, verstoken van de hoop op een toekomstig leven na de opstanding, bijna geene andere straffen of belooningen erkennende dan de uitwendige, toch die gebrekkige theorie vasthoudt, vooral nadat hare geldigheid met zooveel regt, met zulk eene kracht was betwist.

Een derde punt van verschil stippen wij kort aan. Kon hij de uitspraken niet meer begrijpen, die kenmerkend zijn voor het verschil tusschen het eerste en het tweede tijdvak onzer geschiedenis, en lag dat verschil zelf boven zijne bevattning, keerde hij tot de oude vergeldingsleer terug, omdat zij doorgaans in de H. S. geleerd werd (II: 10), en kwam de mogelijkheid niet bij hem op, dat er op dit punt verschil en strijd zou bestaan, hij volgde dan slechts na, hij nam slechts over: zijn boek bevat als het ware eene Bijbelsche Dogmatiek, zaamgesteld uit loci probantes, nu eens uit dit, dan weder uit dat canoniek geschrift; alleen geeft hij die plaatsen niet op. Hij is dogmaticus. Al zijne overtuigingen zijn dogmatisch van aard, men denke b. v. aan de wederkomst van Elia. Wij vinden thans voor het eerst eene theorie, eene leer aangaande de zondenvergeving.

Natuurlijk is zoo iets onmogelijk te rijmen met het wezen der Chokma. De schrijvers van *Job* en *Pred.* hadden hunne individueele meeningen, den strijd tusschen de ervaring en het godsdienstig bewustzijn, in hun eigen boezem gestreden, weergegeven, doch zij waren er zoover als slechts mogelijk is van verwijderd, leerstellingen voor te dragen: dat bleef voor Sirach bewaard. Men sla b. v. XV: 11—20 (vg. X: 18) op, alwaar hij, in strijd met het echte Hebraïsme (z. XXXVI: 11—15) eene volstreckte vrijheid van den menschelijken wil leert, zoo-

dat niets, ook God niet, invloed zou oefenen op de keuze tusschen goed en kwaad. Elders leidt hij den oorsprong van zonde en dood van Eva af (XXV: 23), zonder zich de tegenpraak, waarin hij geraakte, bewust te worden ¹⁾.

Op deze wijze zouden wij kunnen voortgaan met het opgeven van punten van verschil; het aangevoerde zij voldoende. Wij leggen er zelfs geen nadruk op, dat voor de na-exilische wijzen de *εὔρεσις παραβολῶν διαλόγισμοι μετὰ κόπου* waren (XIII: 26), dat de spreuken of vertoogen zeer dikwijls proza zijn in plaats van poëzij, dat er vaak een psalm of een gebed wordt tusschen gevoegd (Bruch S. 276), enz.

Maken wij onze slotsom op. Sirach wijkt van het zuivere Hebraïsme in het algemeen, hij wijkt in het bijzonder van de Chokma af in zaken van het hoogste gewigt; hij mist, wat het kenmerk van den wijze is, omdat hij het kind was van zijn tijd. Hij is niet zelfstandig, hij erkent een vreemd gezag, hij heeft behalve de ervaring en de daarmede gelijkstaande godsdienstige denkbeelden nog eene andere bron van kennis. Hij put zijne theoretische wijsheid uit de H. S.; de praktische wijsheid of godsvrucht zoekt hij in naauwgezette wet-betrachting. Men legge *J. S.* eens naast *Job* en *Pred.*; zoo zeker als *Pred.* tot de Chokma behoort, even zeker behoort *J. S.* er niet toe.

Daarmede doen wij niets te kort aan de waarde van zijn boek. Was zijn tijd nog vrij van die bekrompen kleingeestigheid, die welhaast door het Farizeïsme werd ingevoerd (Frit. S. XII), waardoor de wet van een onwaardebaren zegen tot een drukkend juk werd voor het volk, Sirach zelf verhief zich, ook door de lezing der H. S., vooral van *Spr.*, boven

¹⁾ Bretschn., Wahl en Bruch vertalen *ἀρχή oorzaak*, Frit. *begin*. Zeker bet. het *begin*, maar dat de verklaring neêrkomt op *oorzaak*, blijkt uit *δι' αὐτήν* in *δ*, terwijl ook de dood het einde van alle menschen is, en VIII: 5 de algemeene zondigheid wordt geleerf. Evenzoo moet men *ἀρχή* verklaren X: 12 v.: de oorzaak van den hoogmoed is daarin gelegen, dat wij ons afkeeren van God. Teregt dus v. G. p. 52 „Evae delicto hominem peccandi consuetudinem debere contendit;” vg. p. 99 sqq., alwaar v. G. erkent, dat Sirach zich door het mededeelen van dergelijke leeringen sterk van *Spr.* onderscheidt; slechts leze men aldaar *dogmaticas* in pl. v. *philosophicas*.

zijn tijd. In XVIII: 12 vv. vinden wij nog een spoor van het universalisme der wijzen. Hier en daar streeft hij naar onafhankelijkheid b. v. wanneer hij het geweten tot zijn regt laat komen (XXXV: 22: *Vertrouw op u zelf bij al wat gij doet, want ook dat is het houden der geboden*; XXXVII: 13 v. *Volg den raad op, dien het geweten u geeft, want niemand is u trouwer dan dit*), of wanneer hij zich zelve een gezag toekent, bijna gelijkstaande met dat der H. S. (XXIV: 31; XXX: 16—18; L: 27—29).

Wat vinden wij hier niet een schat van lessen, uit eene onbevooroordeelde en onpartijdige levensbeschouwing voortgevloeid! Welk eene ware zedelijkheid (XIV: 2^a; XXXV: 13—15) en echt godsdienstige naauwgezetheid (XXIII: 2)! Het grootste deel van zijn boek bestaat uit voorschriften en raadgevingen, uit de ervaring geput, welke men met den inhoud van *Spr.* in menig opzigt gelijk mag stellen. Gelijk daar, zoo komen ook hier uitspraken van wereldsche wijsheid voor (XII: 1, 3—7). Treffen wij in *J. S.* geene bepaalde aardigheden of vernuftspelingen aan, gelijk enkele in *Spr.*, de lessen van praktische levenswijsheid worden dikwijls op eene zeer geestige wijze voorgedragen. Uit het verschil van den aard der Wijsheid en van plaats en trant harer beoefening verklaren wij het, dat *Spr.* meer algemeene voorschriften geeft, Sirach meer hetgeen voor dadelijke toepassing is, meer in bijzonderheden afdaalt. Daardoor is hij vollediger, maar zegt ook alledaagsche platheden, b. v. dat men niet moet eten, dan wat de maag verdragen kan, en vooral niet te veel (XXXVII: 27—31).

Sirach was de laatste wijze (XXX: 25), die als wijze anderen kon leeren, 't zij in bijzondere bijeenkomsten, 't zij in de synagogen. Na hem kwam het Judaïsme zeer spoedig tot zijne volkomen ontwikkeling, werd alle vrijheid door het Farizeïsme onderdrukt, zoodat geen spoor meer wordt gevonden van wijsheidsbeoefening in den besloten kring: de Wijsheid vlugtte in de scholen der Rabbijnen ¹⁾.

¹⁾ De Heb. en Aram. spreuken van אֲרַמְאֵי בְּרַיְוֹת in den Talmud (de W. § 319) zijn voor ons doel van alle belang ontbloot. Komen de meeste, vooral van de

Aan het einde onzer beschouwing van dit tijdvak gekomen, zien wij de opmerking bevestigd, waarmede wij haar aanvingen. In strengen zin mag men niet spreken van eene derde periode van de geschiedenis der Chokma: die rigting was tegelijk met Juda's volksbestaan voor altijd ondergegaan. Toch ontwaakte weder na de ballingschap eene soort van wijsheidsbeoefening, niet in het openbaar, maar in besloten kringen. Was dit de Chokma niet meer, door hare litteratuur toch was het in het leven geroepen, werd het bestuurd en onderhouden; daarom moesten wij het behandelen, daarnaar moesten wij het beoordeelen. Alleen zagen wij in den S. van *Pred.* nog één echten, ouden wijze optreden, die zijne rigting had overleefd.

Daar onze geheele beschouwing eene beoordeeling tevens moest zijn, is hier een overzicht, van deze eeuwen bepaald, overbodig. Slaan wij liever den blik wat verder terug.

Wel moesten wij altijd op onze hoede zijn, om de wijzen van elke eeuw niet te solidair te maken, maar toch, iedere

Aramesche, niet in *J. S.* voor, zij kunnen toch wel door hem gedicht zijn, 't zij hij vergat ze op te nemen, terwijl de overlevering ze bewaarde, 't zij hij ze voordroeg na het schrijven van zijn boek. Intusschen lag het ook voor de hand, de *γνώμης ἀπτόρες* aan hem toe te schrijven (Bruch S. 274 f. Frit. S. XXXVIII, die ook spreekt over de gnomische poëzij, gelijk zij later bij de Joden gezocht bleef, en over de spreuken die dus ontstonden en door Drusus Franeq. 1590 en a. werden uitgegeven, vg. ook Buxtorf *Florileg. Heb.* Basil. 1648). In elk geval blijkt uit de overlevering dier spreuken onder Sirachs naam, dat hij lang in hooge achting stond, hetgeen ook andere pll. in den Talmud leeren. Later veranderde dit geheel (*Bijb. Woord.* II p. 136*).

Daar een historisch overzicht van de leer der Wijsheid buiten ons plan ligt, verwijzen wij voor *Sapientia* naar Bruch S. 321—350. Dit boek staat niet meer op Israëlitischen bodem (Bruch S. 321 f.) maar op dien van het Alexandrijnsch Hellenisme. De S. kent Plato en bestrijdt het Epicureïstisch Materialisme. Zijn doel was, de Wijsheid aan te prijzen. Ook hij kenmerkt zich door particularisme en nomisme: de wet is het afschijnsel en het voortbrengsel van de Wijsheid (vg. XVIII: 11 τὸ ἀφθαρτὸν νόμον φῶς). De Wijsheid is de levenskracht die van God uitgaat, geheel de schepping doordringt, daar niets voor haar ontoegankelijk is; zij bezit alle eigenschappen van het goddelijk wezen, zij neemt de plaats in van den geest van Jahva (VII: 27). Zij is eene persoon tusschen God en de wereld in (VI: 24 vv.; VII: 21 vv.; VIII: 1 vv., 9). Z. Bretschn. *Dogm. u. Mor. d. Apocr.* S. 228 ff.

der drie perioden onderscheidde zich vrij merkbaar. Wij kunnen dat kenmerkende hier in korte woorden herhalen.

In het eerste tijdvak zien wij de wijzen met het grootste zelfvertrouwen, met de meeste onafhankelijkheid werkzaam; het tweede vertoont ons hunne onzelfstandigheid en hun twijfelen aan zich zelve; het derde — wij laten het scepticisme van *Pred.* er buiten, welk boek bij het overzicht van het geheel eigenlijk in de tweede periode te huis behoort, — is dat der kunstmatige, verbasterde wijsheidsbeoefening.

Het voorwerp der Chokma, haar inhoud, als het ware, was eerst de zuivere praktijk des levens geheel en alleen; later kwam, met het oog op de praktijk, de theorie daarnevens; eindelijk werd zij de nederige dienaar der dogmatiek, die door haar de praktijk zocht te beheerschen.

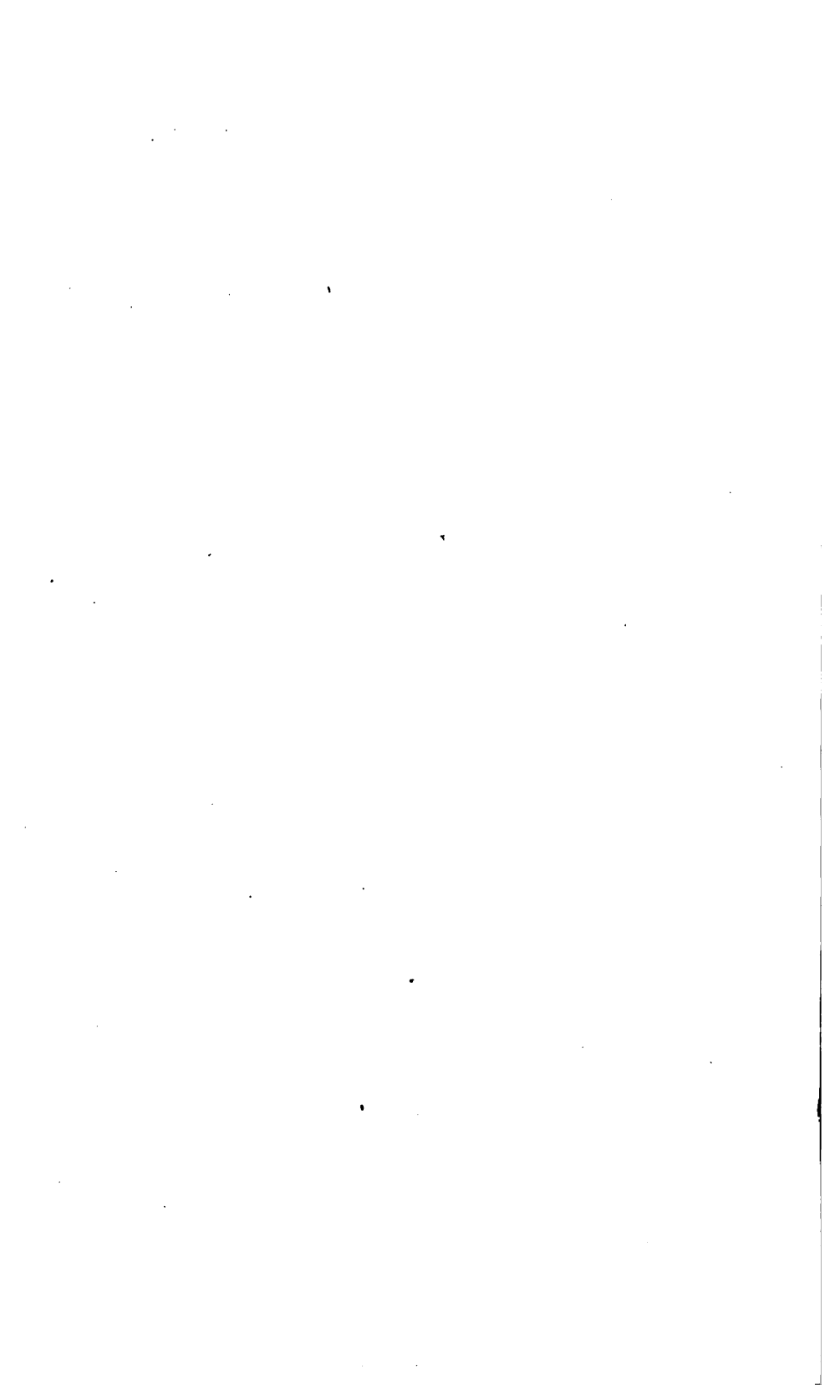
Het helderst treedt het onderscheid aan het licht, als men vraagt naar de verhouding tusschen godsdienst en wijsheid. Het antwoord luidt altijd: dat verband is zeer naauw en zeer innig. Maar in den aanvang heette het: de wijsheid is het hoogste goed; om tot haar te geraken moet men beginnen met godsdienstig te zijn; dit is de eerste schrede ter bereiking van het hoogste levensdoel; wie godsdienstig is, is nog niet wijs; hij bezit slechts den aanleg, en moet zich bij voortdoring ontwikkelen. Daarna: de wijsheid is wel het hoogste en heerlijkste, maar zij is voor den mensch onbereikbaar; hij vergeoegte zich met het mindere; hij zij godsdienstig en zoeke daarin zijne wijsheid. Ten laatste: de godsdienst is het hoogste, niet slechts bestaat de wijsheid juist in de godsdienst, maar tot de godsdienst moet de beoefening der Wijsheid leiden; wie wijs is, is nog niet godsdienstig, hij moet daartoe op den ingeslagen weg verder voortgaan.

Werkelijk wordt in deze drie stellingen zoo geheel het hoofdkenbeeld, de slotsom van ieder tijdvak weêrgegeven, dat zij de geschiedenis der Chokma, den gang dien zij genomen heeft, bevatten en uitspreken.

Wat ons in de geschiedenis der Chokma bijzonder aantrok, was dit, dat zij iets zoo geheel eigenaardigs vertoonde, 't welk wij nergens elders onder Israëls wedervinden: het behoort tot haar wezen, dat hare beoefenaars zich bewust zijn, op men-

schelijk standpunt te staan, op menschelijk terrein zich te bewegen. Daaruit verklaren wij haar ontheocratisch en algemeen-Semitisch karakter. Daardoor stelt zij bij voorkeur de zuiver menschelijke ontwikkeling van Israël in het licht.

Moge door deze *proeve* het gewigt van de geschiedenis der Chokma voor de wetenschap des O. T. zijn gebleken, waarop wij in den aanvang opmerkzaam zochten te maken. Zoo wel in het onderzoek naar den oorsprong van Israëls letterkunde, als naar de ontwikkeling van Israëls godsdienst neemt zij eene voorname plaats in. Zij gaf het leven aan een nieuwen tak van dichtkunst; haar danken wij de drie hoogst belangrijke boeken, *Spr.*, *Job* en *Pred.* Zij baande voor de theocratie den weg tot het hart en het leven des volks, en droeg het hare bij ter zuivering en ontwikkeling van de theocratische denkbeelden. Roepe deze *proeve* dan de aandacht voor haar in, opdat haar wezen gedurig naauwkeuriger onderzocht, juistere bekend, helderder voorgesteld worde.



T H E S E S.

I.

Nomen Dei Israëliticum יהוה proferendum videtur Jahva.

II.

Flavii Iosephi canonem L. S. eundem fuisse ac nostrum, ex loco c. *Ap.* I: 8 effici nequit.

III.

Gen. XXXV: 7 prius אל eiiciendum et in fine עשו addendum, uti in c. 10 שִׁכַח יַעֲקֹב omittendum esse, monet auctoritas externa versionum.

IV.

Ps. LXXXVIII: 2, ubi argumenta externa יוֹסֵפִים flagitant genuinam lectionem, intelligi non potest, nisi ex coniectura textum sic restituas:

יְהוָה אֱלֹהֵי שׁוֹעֲתֵי יוֹסֵפִים צִעֲקֵתִי בְלִילֵה נְגִידִי

V.

Iniuria J. N. Tiele (*Stud. u. Krit.* 1858 P. 4) ex Hebraïsmis in Lucae Evangelio et Actis App. obviis effecit, Lucam fuisse natione Iudaeum.

VI.

Interpretatio grammatica flagitat, ut *Gal.* I: 19 Iacobus adnumeretur *Apostolis*, *Io.* XVII: 12 Iudas iis quos Iesu dederat Pater. In contrariam partem afferri nequeunt *Mt.* XII: 4, *Apoc.* XXI: 27, *Lc.* IV: 26.

VII.

In Iesu parabolis explicandis quaevis translatio ubique et semper et ab omni parte excludatur. Tantummodo tertii comparationis (puncti salientis) ratio habeatur. Cetera omnia non necessaria sunt neque ad rem faciunt, sed pertinent ad ornatum. Videntur tantum non omnes interpretes hac in explicatione arbitrarie versati esse: praeiverunt iam Euangelistae v. c. *Lc.* VIII: 11, *Mt.* XIII: 37—39.

VIII.

Lc. II: 14 εἰρήνη non gloriam Deo tribuendam sed salutem Messianicam significat, quae hominibus continget.

IX.

Io. XII: 26 ἔσται non continet promissum sed regulam Iesu discipulo observandam: „quem locum ego teneo, quod opus ego perficio, idem et discipulus meus.”

X.

2 Co. V: 15^a iudicium morale, non conclusionem logicam s. iuridicam inducit, ita ut plane eodem redeat ac *Ro. VI: 11*. Paulus scribere potuisset: *λογισαμένους ἡμᾶς νεκρούς, ὅτι Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν*. Postquam moriendo amorem suum ostendit Christus, Christi sectatores non possunt nisi mortui esse sibi et peccato. Sequela facti in c. 15^a, propositum in c. 15^b exprimitur.

XI.

Nec *Ef. II: 1, 15 νεκρός* est *rebus bonae frugis mortuus*, s. ad inertiam redactus, verum *mortis aeternae obnoxius*, nec *ζωοποιεῖν* perducere ad vitam vere vitalem, sed *ex morte aeternā ad vitam aeternam vivificare* significat.

XII.

Iure Erasmo locus inter Ecclesiae Reformatores negatur.

XIII.

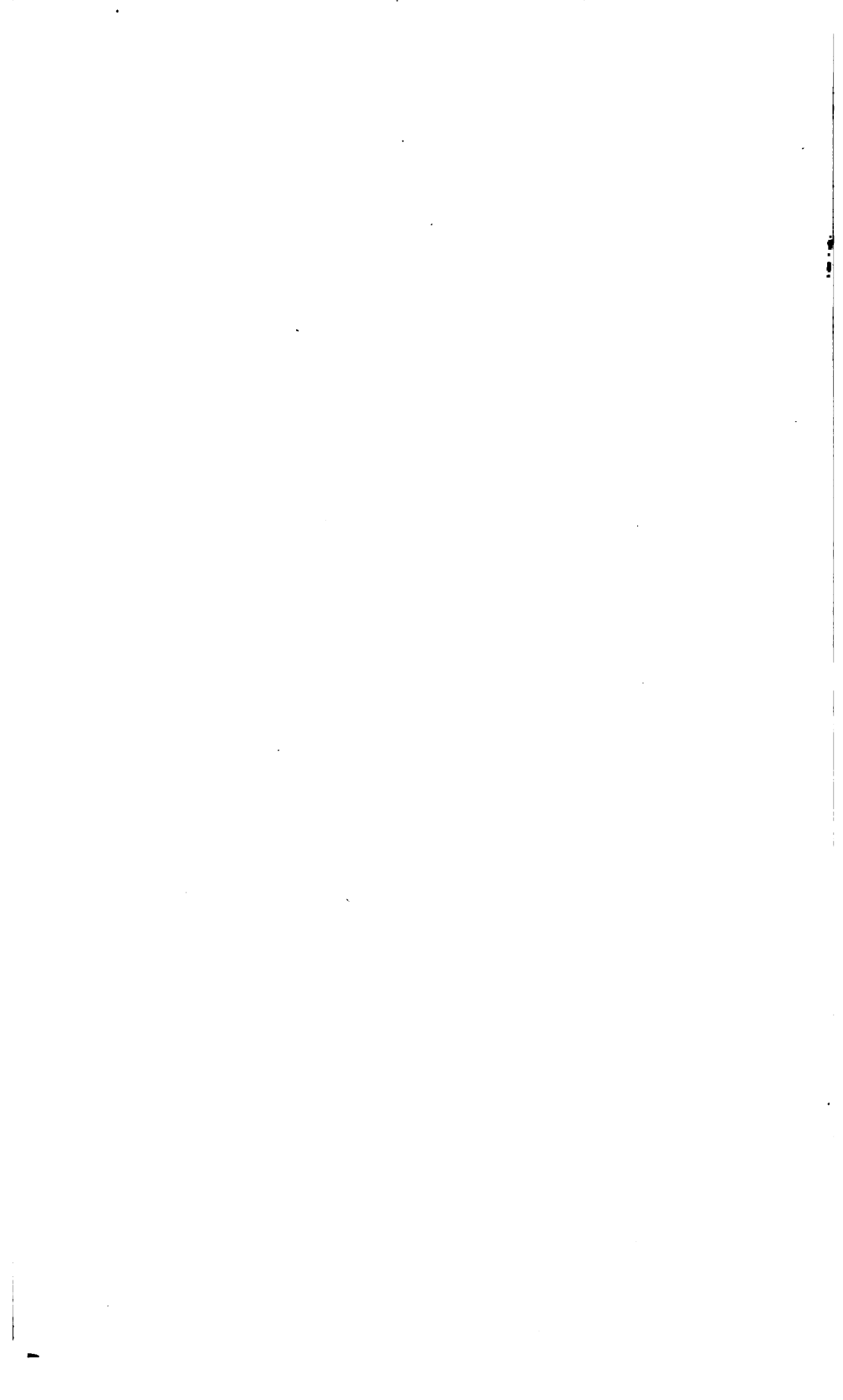
Dogmatices Christianae, etiam capitis Christologiam continentis, Christiani hominis conscientia religiosa fons unicus est, non vero L. S.

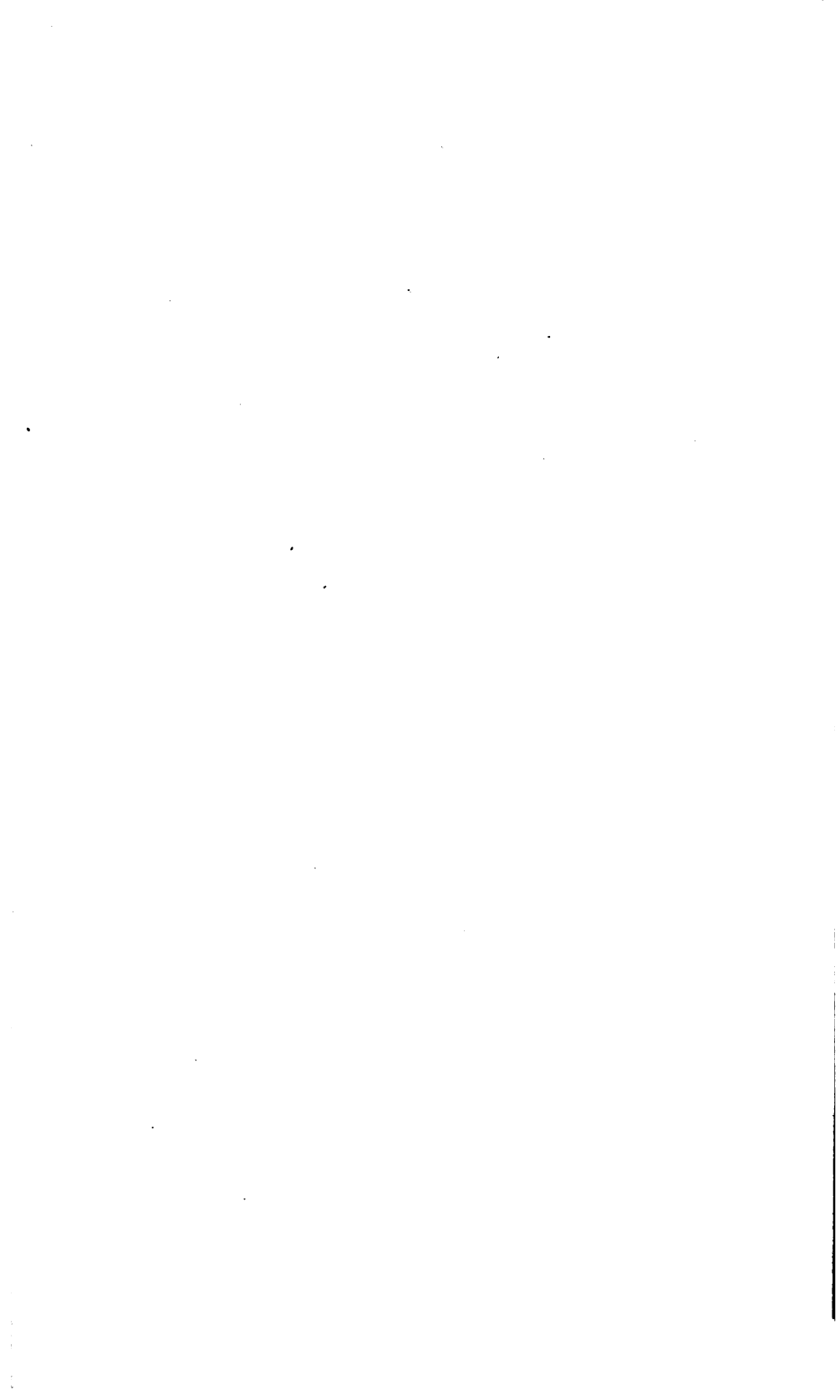
XIV.

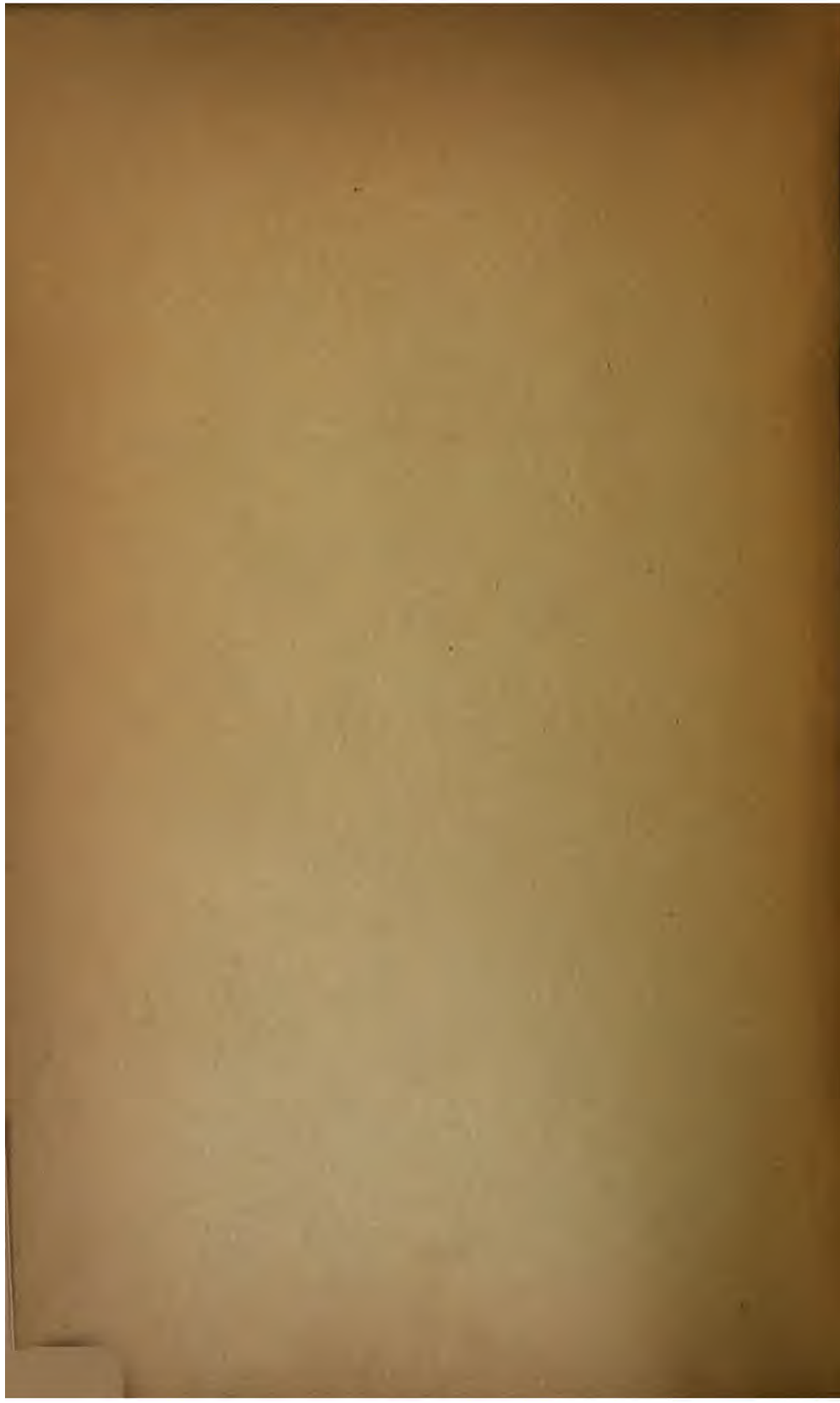
Ethices Christianae principiis adversatur A. Wuttke (*Handb. d. Christl. Sittenlehre* I. S. 341—345) statuens, nisi immortalitatis spes adsit, veri nominis moralitati locum non esse, quin etiam vitae devotionem esse illicitam.

XV.

Quum concionatori sacro unice ex intimā auditorum conscientia religiosa praedicationis argumentum petendum sit, genus orationum sacrarum dogmaticum, quippe a conscientia vere religiosa alienum, reiiciendum est.







JAN 19 1898

JAN 4 1908

June 12

