



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/>

AH 6MVE E

Period. 1944 Theologische

Harvard Divinity School



ANDOVER-HARVARD THEOLOGICAL LIBRARY

MDCCCCX

CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS

BOUGHT FROM THE FUND  
GIVEN IN MEMORY OF

RUSHTON DASHWOOD BURR

Divinity School, Class of 1852

The gift of Mrs. Burr





# Theologische Studien.

## TIJDSCHRIFT

ONDER REDACTIE

VAN

Dr. F. E. DAUBANTON, Dr. F. VAN GHEEL GILDEMEESTER,  
Dr. A. J. Th. JONKER, en Dr. C. H. VAN RHIJN.

ZESTIENDE JAARGANG.



UTRECHT. — KEMINK & ZOOH — 1898.

FEB 15 1915

HARVARD  
DIVINITY SCHOOL

H 43.136  
I N H O U D.

	Blz.
C. H. VAN RHIJN, Prof. J. I. Doedes . . . . .	1
F. E. DAUBANTON, Het voortbestaan van het menschelijk geslacht. Prae-existentianisme, Creatianisme, Traducia- nisme (Generatianisme). (Vijfde Dogmatiesch Fragment) (I).	5
J. A. CRAMER, De beteekenis van Abaelard met betrekking tot de leer van de boete. . . . .	19
Boekaankondiging door F. E. DAUBANTON. . . . .	55
Zwingliana. Mitteilungen sur Geschichte Zwinglis und der Reformation. Herausgegeben von der Vereinigung für das Zwinglimuseum in Zürich. 1897. Nr. 1. Nr. 2.	
Overzicht van de Geschiedenis der Remonstranten door Dr. B. Tideman Jzn., Predikant te Haarlem. Amsterdam. IJ. Rogge.	
Geschiedenis van het Protestantisme van den Munsterschen Vrede tot de Fransche revolutie 1658—1789 door J. H. Maronier, emeritus-predikant bij de Remonstrantsche Broederschap. Een leesboek, bekroond en uitgegeven door het Haagsche genootschap tot verdediging van den christelijken gods- dienst. 2 D. Boekhandel en Drukkerij voorheen E. J. Brill, Leiden 1897.	
De offerande van Abraham. Drie preeken van Johannes Calvijn, uit het Fransch vertaald en met eene Historische inleiding voorzien door C. van Proosdij. V. D. M. Leiden. D. Donner. 1897.	
Inhoud van Tijdschriften . . . . .	61
G. HULSMAN, De Methode, door Prof. Wildeboer toegepast bij zijn critiek op het O. T., vindt alleen haar eerlijke consequentie in een critiek, als door Prof. Holtzmann is geoefend op het N. T. . . . .	68
C. H. VAN RHIJN, Pro domo. Aan Ds. G. Hulsman. . . . .	129
F. E. DAUBANTON, Het voortbestaan van het menschelijk geslacht. Prae-existentianisme, Creatianisme, Traducia- nisme (Generatianisme). (Vijfde Dogmatisch Fragment) (II).	141
Boekbeoordeelingen . . . . .	172
Einleitung in das Neue Testament von Theod. Zahn. Erster Band. Leipzig 1897, door C. H. van Rhijn.	
Galilaea auf dem Oelberg wohin Jesus seine Jünger nach der Auferstehung beschied. Ein Beitrag zur Lösung der vermeintlichen Widersprüche in den Evangelischen Berichten von den Erscheinungen des Auferstandenen von Prof. Rud. Hofmann. Leipzig. 1897, door C. H. van Rhijn.	

Blz.

Theologische Bundschau in Verbindung mit Achelis u. a. herausgegeben von Prof. W. Bousset. Erster Jahrgang. Erstes Heft. Freiburg i. B. 1897, door C. H. van Rhijn.

H. Ph Bogaar, Het Avondmaal en zijne oorspronkelijke beteekenis, Academ. proefschrift, Groningen, J. B. Huber, 1897, door J. A. O. van Leeuwen.

Nieuwe Uitgaven aan de Redactie toegezonden. . . . . 179

Inhoud van Tijdschriften . . . . . 180

Dr. Ludwig A. Rosenthal, Einiges über Habakuk. . . . . 183

G. WILDEBOER, Nog eens: De vóór-Thalmudische Joodsche Kanon . . . . . 194

F. E. DAUBANTON, Het voortbestaan van het menschelijk geslacht. Prae-existentianisme, Creatianisme, Traducianisme (Generatianisme). (Vijfde Dogmatiesch Fragment (III)). 206

Boekbeoordeelingen . . . . . 215

H. U. Meyboom, Het Christendom der tweede Eeuw. Groningen, J. B. Wolters 1897, door P. A. Klap.

Friedrich Giesebrecht, Die Berufsbegabung der Alttestamentliohen Propheten. Göttingen Vandenhoeck und Ruprecht 1897. 188 S. 4 M. 40 Pf., door A. van der Flier GJs.

F. Loofs, Die Auferstehungsberichte und ihre Wert. Leipzig 1898.

S. Eck, Ueber die Bedeutung der Auferstehung für die Urgemeinde und für uns. Leipzig 1898, door C. H. van Rhijn.

C. H. van Rhijn, Varia: Matth. VI, 7, — Matth. XX, 16; XXII, 14 — Luk. XIX, 8 — Eph. I, 1 . . . . . 257

Nieuwe Uitgaven aan de Redactie toegezonden. . . . . 263

Inhoud van Tijdschriften . . . . . 264

F. E. DAUBANTON, Het voortbestaan van het menschelijk geslacht. Prae-existentianisme, Creatianisme, Traducianisme (Generatianisme). (Vijfde Dogmatiesch Fragment (IV)). 267

G. WILDEBOER, Iets over de methode der Oud-Testamentische Kritiek. . . . . 291

H. W. A. VOORHOEVE, Iets over Marc. IX: 48. . . . . 306

Boekbeoordeelingen . . . . . 319

De Hervormer van Gelderland. Levensbeschrijving van Johannes Fontanus, door Dr. L. H. Wagenaar. Kampen. J. H. Kok, 1898, door P. J. van Melle.

J. Douwes en Mr. H. O. Feith. Kerkelijk Wetboek. De Reglementen en Verordeningen der Nederlandsche Hervormde kerk, met aantekeningen, derde, geheel hersiene en vermeerderde uitgaaf, bijgewerkt tot 1898, door J. Knottenbelt, Predikant te Groningen. Groningen J. B. Wolters, 1898, door C. H. van Rhijn.



## C. H. VAN RHIJN, Letterkundig Overzicht. Oud-Christelijke

Letterkunde . . . . . 324

M. Friedländer, *Das Judenthum in der vorchristlichen griechischen Welt. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Christenthums* 1897. G. A. Deissmann, *Die sprachliche Erforschung der griechischen Bibel; ihr gegenwärtiger Stand und ihre Aufgaben* 1898. Eberhard Nestle, *Einführung in das Griechische Neue Testament. Mit 8 Handschriften-Tafeln* 1897. Chr. Rogge, *Der irdische Besitz im Neuen Testament. Seine Beurteilung und Wertschätzung durch Christus und die Apostel*. 1897. H. W. A. Meyer *Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. Testament. Die Gefangenschaftsbriege neu bearbeitet* von E. Haupt 1897. *Der Brief des Jacobus bearbeitet* von W. Beychlag 1898. F. Godet, *Bibelstudien. Zweiter Teil. Zum Neuen Testament. Zweiter Auflage* 1898.

Nieuwe Uitgaven aan de Redactie toegezonden. . . . . 335

Inhoud van Tijdschriften. . . . . 336

G. H. LAMERS, 1858—1898. Een terugblik. . . . . 339

A. S. E. TALMA, *De oudste tractaten van Augustinus (IV)*. 361C. H. VAN RHIJN, *De oudste bekende tekst van onze Evangelien* . . . . . 420

Boekaankondigingen, door F. E. Daubanton. . . . . 436

De veronderstelling der Theologie. Redevoering uitgesproken 25 Maart 1898. door Dr. J. J. P. Valetton Jr., Rector Magnificus der Rijks-Universiteit te Utrecht. Utrecht 1898. Stoom Boek- en Steendrukkerij „de Industrie”. J. van Druten.

De Nederlandsche Hervormde Kerk van den tegenwoordigen tijd, door Dr. H. G. Kleyn, in leven Hoogleraar te Utrecht. Uit het Hoogduitsch vertaald door Dr. P. J. Kromsigt, Predikant te Wierden. Uitgegeven van wege het Comité ter verspreiding van de beginselen der Confessioneele Vereniging. Sneek J. Campen. 1898.

La Bible Française de Calvin. Livres des Saintes Ecritures traduits ou révisés par le Réformateur tirés de ses oeuvres et accompagnés de variantes d'autres versions du 16e siècle par Edouard Reuss. Tome Second. Livres du Nouveau Testament. Brunswick et Berlin C. A. Schwetschke et Fils. 1897.

Morale Chrétienne par Jules Bovon docteur en théologie, professeur à la Faculté de théologie de l'Eglise évangélique libre du canton de Vaud. 2 Tomes. Lausanne Georges Bridel & Cie Editeurs. 1898.

Practische Theologie. Een handboek voor jeugdige Godgeleerden door J. J. van Oosterzee. 2 Deelen. Tweede, volgens het eigene exemplaar van wijlen den auteur herziene en vermeerderde druk. Kemink en Zoon. 1895—1898.

De Souterliedekens. Bijdrage tot de geschiedenis der oudste Nederlandsche Psalmberijming door D. F. Scheurleer. Met 24 gefacsimileerde Titelbladen. Boekhandel en Drukkerij voorheen E. J. Brill. Lelden. 1898.

Nieuwe Uitgaven aan de Redactie toegezonden. . . . . 440

Inhoud van Tijdschriften . . . . . 442

## Prof. J. I. DOEDES.

---

Het smart mij dezen jaargang te moeten openen met een eerbiedige hulde aan de nagedachtenis van den man, wiens naam hier boven vermeld staat. In hoogen ouderdom is hij ontslapen, de achtbare geleerde, die op den gang van de vaderlandsche theologie gedurende de laatste halve eeuw overwegenden invloed heeft uitgeoefend en onder wiens auspiciën ook dit tijdschrift ontstond. Hoe levendig herinner ik mij nog de samenkomst in het laatst van April 1882, waarin hij de grondslagen ontwikkelde waarop de *Theologische Studiën* zouden rusten.

Prof. Doedes was een persoonlijkheid in hoogen stijl, een man uit één stuk. Zijn wezen droeg den stempel van eenvoudige grootheid. Zijn vaste gang, zijn metalen stem, zijn gansche optreden gaf den indruk van karakter en zelfbewuste kracht. Begaafd met een zeldzaam talent van ordenen en denken, bespeurde hij aanstonds het zwakke punt in het betoog van den tegenstander. Hij eerde de traditie maar diende ze niet; hij waardeerde de vriendschap van menschen maar zocht die niet. Onvermoeid strijder voor de supranaturalistische wereldbeschouwing, waarmede het Christendom in zijn oog stond en viel, was hij nooit de gezworen aanhanger van eenige school of partij, maar uitsluitend en onverdeeld dienstknecht van Jezus Christus. Hoogen ernst

makende met de hem toebetrouwde belangen, rusteloos strevende naar ἀλήθεια en ἀκρίβεια heeft hij, misschien meer dan hij zelf zich bewust was, in zijn wijze van optreden de zinspreuk verwezenlijkt, het motto der prijsverhandeling, waarmede hij zijn intrede in de geleerde wereld deed: Nec temere, nec timide.

Doedes was Bijbelsch theoloog, Apologeet, maar in den gezonden zin van het woord. Voor hem was de kritiek niet doel maar middel. Vooral in het eerste gedeelte van zijn leven trad hij herhaaldelijk polemisch op om het goed recht van het Christendom tegen de afwijkende meeningen van Opzoomer en Pierson, Scholten en Hofstede de Groot te handhaven. Dat hij hierbij ook de behoeften der gemeente in het oog had, bewijzen zijn *Evangeliebode*, zijne Bijbelstudien in *Ernst* en *Vrede* en overige praktikale geschriften. Later nam zijn werkzaamheid een meer irenische en thetische richting: 't was de periode, waarin hij zijne bibliografische ontdekkingen deed en beschreef, en de vruchten van zijn Academisch onderwijs in zijne Redevoeringen en Handboeken neerlegde. Ik zal ze niet noemen. Een schets van zijn veel omvattende schriftelijke werkzaamheid is overtollig. De ontslapene zelf heeft ze gegeven in zijne *Biografische Herinneringen* <sup>1)</sup>. Maar wat daar bescheidenheidshalve onvermeld is gebleven, mag hier niet worden verzwegen. Doedes heeft niet alleen de gemeente op uitstekende wijze gediend en de theologie met menig standaardwerk verrijkt, maar ook nieuwe inzichten voorgedragen, waarvan hij zelf niet zou kunnen ontkennen dat zij hem oorspronkelijk toebehooren.

---

1) 1843—1893. Utrecht Kemink & Zoon 1894.

Al dadelijk was het zijn bekroonde prijsverhandeling, die orde en vastheid gaf aan de tekstkritiek van het Nieuwe Testament. Zijn onderzoek over *begrip en methode der Inleiding tot de Schriften des Nieuwen Verbonds* in het 1<sup>ste</sup> deel van de *Jaarboeken voor Wetenschappelijke Theologie* was een welgeslaagde introductie van de Isagogiek in ons Vaderland, een preciese omschrijving van het begrip en den omvang dezer wetenschap. Terwijl zijne voorgangers op den Utrechtschen kathedr de exegese beoefenden in betrekking tot de leerstellige Godgeleerdheid en een cursorische lezing van het Nieuwe Testament volgden, was de methode van Doedes streng uitlegkundig en zijn gezichtspunt ruimer. Hij rekende ook met de Evangelieprediking, met de studie van de geschiedenis der Apostolische eeuw, met de N. T. ische plaatsen, welke inzonderheid voor de z. g. Bijbelsche theologie en de Dogmengeschiedenis belangrijk waren. Scherper dan zijne voorgangers onderscheidde hij de allegorische, typische en mystische interpretatie alsmede de begrippen Bijbelsche theologie en Dogmatiek, Verbond en Testament, Heilige Schrift en Woord Gods. En hoe hij met schier onovertroffen scherpzinnigheid de Nederlandsche geloofsbelijdenis en den Heidelbergschen catechismus aan de Heilige Schrift heeft getoetst en hiermede een belangrijke bijdrage heeft geleverd voor een eventueele herziening dezer Symbolen, behoeft hier alleen herinnerd te worden.

Ziet, dezen man staren wij met weemoed na. Hij is een deel van ons leven. Max Müller heeft gezegd dat het leven van groote mannen een martelaarsleven is, omdat het een leven is meer van streven dan van verwezenlijking. Van Prof. Doedes geldt dit niet, althans ten deele. Wel bleef

de orde van de distel hem niet bespaard, allermint in zijn huis, maar aan warme vereering en hartelijke belangstelling ontbrak het hem nooit. Rotterdam en Utrecht hielden hem in hooge eere. In mijn tijd kon de ruime bovenzaal van het Gebouw voor Kunsten en Wetenschappen de toehoorders soms ter nauwernood bevatten. Wij beseften dat hier een man aan het woord was, die hoogen ernst maakte met de Theologie, met het Christendom, met de hoogste belangen zijner leerlingen en wien het daarom ook geen inspanning koste een blijvende plaats te behouden in hun hart en verbeelding. Drie dingen heeft Doedes ons geleerd:

Vooreerst, onszelven te zijn, nooit het geweten te verkrachten of de heiligheid van het beginsel te schaden.

Ten andere, heiligen ernst te maken met de wetenschappelijke beoefening van de Theologie, in het bijzonder met de vrije exegese van het Nieuwe Testament.

En eindelijk, onszelven onverdeeld te geven aan kerk en gemeente, aan het Godsrijk, aan God.

*Groningen.*

C. H. VAN RHIJN.

# Het voortbestaan van het menschelijk geslacht.

Prae-existentianisme, Creatianisme, Traducianisme  
(Generatianisme).

(*Vijfde Dogmatiesch Fragment*).

---

## I.

.....  
.....  
„Es ist von jeher die Wichtigkeit dieser Frage nach der Entstehung der Seele anerkannt worden; keine Anthropologie konnte Sie umgehen, da Sie massgebend ist für die ganze Auffassung des Menschen“.

H. von Struve <sup>1)</sup>.

Uit het eerste menschenpaar, door God geformeerd, is heel de menschheid voortgekomen. En dát door middel van teling. Virtueel was het menschelijk geslacht in zijne protoplasten. Deze virtualiteit wordt in den loop der eeuwen telkens in een concreet, individueel geval gerealiseerd, wanneer, na normalen coïtus der ouders, het woord: „Weest vruchtbaar en vermenigvuldigt” (Gen. I:28) in vervulling treedt. Natuurlijk sluit deze actus der teling den concursus Dei, waarover de Dogmatiek handelt in het hoofdstuk van de onderhouding der schepping, niet uit. Deze actus is het middel waarvan de onderhouding zich bedient.

---

1) Zur Entstehung der Seele. Eine psychologische Untersuchung von Dr. Heinrich von Struve. Tübingen, 1862. Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

In de voortplanting door teling vindt het oorspronkelijk geslachts-verschil tusschen man en vrouw zijne bestemming <sup>1)</sup>. Dat wij ons lichaam onmiddellijk van onze ouders hebben, stemt een ieder onbedingd toe. De wetten waaraan de voortteling van het lichaam onderworpen is, worden door de Physiologie opgespoord. Voor den dogmaticus stelt zich de vraag „hoe hebben wij het ontstaan der ziel in ieder geboren mensch te verklaren? Welk verband is er tusschen de geslachts-handeling der ouders en het ontstaan der ziel van het kind?” Hoogst moeilijk is de beantwoording van deze vraag. Onwillekeurig herhalen wij Cicero's woord: „Harum sententiarum quae vera sit, Deus aliquis viderit, quae verosimillima magna quaestio est” <sup>2)</sup>. Vooral hier beseffen wij dat de oorsprongen in een geheimzinnig duister schuilen. Over de duisternis van dézen oorsprong verspreidt de Heilige Schrift geen helder licht. Reeds Augustinus klaagde: „Aliquid certum de animae origine nondum in Scripturis canonicis comperi” <sup>3)</sup>. De meeste kerkelijke symbolen houden zich, terecht, met dit philosophiesch-dogmatisch vraagstuk niet bezig. De luthersche Formula Concordiae echter roert het even aan.

Dat, en waarom, dit zeer duistere vraagstuk den dogmaticus belang inboezemen moet, behoeft geen nader betoog. Hoe ontstaat de ziel in den geboren, in den ontfangen, mensch? Hoe wordt de eenheid „mensch”? Deze vraag is in zich zelf gewichtig. De strijd er over gevoerd zal niet tot rust komen door gemoedelijke verzekeringen als van Lipsius: „Die entgegengesetzten Theorien des Creatianismus und des Traducianismus sind nur die beiden gleicherweise sinnlichen Formen, in welchen sich die populäre religiöse Vorstellung einerseits die schöpferische göttliche Causalität, andererseits die natürliche Vermittelung des menschlichen

---

1) Dat trachtten wij in eene vorige § aan te wijzen.

2) Tusculanae Quaestiones ad M. Brutum, I: XI, 23, in de Opera Omnia ed. Ernesti. Halis Saxonum. 1776, p. 288.

3) Epist. 190.

Geisteslebens veranschaulicht" 1). Deze vraag bovendien staat in rechtstreeksch verband met de Hamartologie, enger met de leer der erfzonde, en met de Christologie. De dogmaticus mag haar dus niet stilzwijgend voorbijgaan. Dat mag hij niet ook al zag hij van-te-voren dat zijn laatste woord „ignoramus" zou luiden. Dan alleen wordt dit woord eervol gesproken wanneer men alle krachten inspande om er aan te ontkomen. Ja, van Luther zijn ongeduldig-geestige uitlatingen bekend dat men deze quaestie toch late rusten. Maar wie dezen Hervormer „à la lettre" neemt begrijpt hem dikwijls niet. Bovendien noemde Luther deze quaestie toch óók een „serium certamen". De luthersche dogmaticus Baier, een der laatste Scholastieken stuurt ons eenvoudig naar huis met de verklaring „Animae rationalis origo non est definitu necessaria" 2). Vilmar, de Neo-Lutheraan, houdt het onderscheid tusschen Bijbel-theologie en Dogmatiek niet in het oog, wanneer hij schrijft: „Die Heilige Schrift enthält hierueber schlechterdings nichts, und schon darum musste eine Dogmatik, welche ihren Namen ehren wollte, dieser ganzen Frage fern bleiben, da sie nicht mehr aussagen darf, als die Heil. Schrift sagt, also auch ein Resultat zu producieren gänzlich ausser Stande ist" 3). In deze uitspraak trouwens gaat de H. S. „principium" en „norma normans" der Theologie geheel op in de H. S. als „fons Theologiae". „Die Kirche hat sich niemals hierüber ausgesprochen, und damit bewiesen dass sie vom heil. Geiste geleitet sei" zegt Vilmar een oogenblik later 4). Hij vergeet dus de Formula Concordiae. Dat is minder. Maar hij vergeet ook dat de roeping der wetenschappelijke Dogmatiek niet dezelfde is als die der kerkelijke Confessie. Dat is erger. In de meeste handboeken der Dogmatiek van deze eeuw vinden wij over ons onderwerp

---

1) Lehrbuch der Evangelisch-Protestantischen Dogmatik von Dr. R. A. Lipsius. Zweite Auflage. Braunschweig. 1879, S. 336.

2) J. G. Baieri Compendium Theologiae Positivae. Lipsiae. 1750. I. 34, 48.

3) Dogmatik. Akademische Vorlesungen von Dr. A. F. C. Vilmar. Nach dessen Tode herausgegeben von Dr. K. W. Piderit. 1874. I. S. 347.

4) *ibid.* S. 348.



een korte dogmen-historische aanteekening, veelal gevolgd door de verklaring dat het moeilijke probleem wel probleem zal blijven. Zoo — om alleen van lateren te reppen — van Oosterzee <sup>1)</sup>, Böhl <sup>2)</sup>, Muller <sup>3)</sup>, Bovon <sup>4)</sup>. Meer aandacht wijden aan dit vraagstuk b.v. Schenkel <sup>5)</sup>, Charles Hodge <sup>6)</sup>, A. Grétilat <sup>7)</sup>.

Dogmatici en filosofen bouwden drie theorieën op:

Het Prae-existentianisme;

Het Creatianisme;

Het Generatianisme (Traducianisme).

Wij willen ze in dit „Dogmatisch Fragment” naar de hoofdlijnen in hare historische ontwikkeling schetsen en aan kritiek onderwerpen.

## § I. *Het Prae-existentianisme.*

### A. Uit-één-zetting.

Volgens de theorie der prae-existentie, *πρόπαρξίς*, is er geen direct verband tusschen het ontstaan der ziel en de voortteling. De ziel bestond reeds vóór den geslachtsactus der ouders. In den beginne werden alle individueele zielen door den Schepper tegelijk geschapen. Joodsche en ook wel christelijke godgeleerden vertellen op den eersten of op den zesden scheppingsdag. Er kan dus alleen sprake zijn van een occasioneel verband tusschen de incarnatie van de ziel en de conceptie van het lichaam. Een genetisch verband tusschen de ziel der ouders en die van het kind is er niet. Telkens wanneer een lichaam ontvangen wordt, wordt met dat lichaam verbonden eene reeds van den beginne bestaande

1) Christelijke Dogmatiek. 1871. II, I, blz. 209.

2) Dogmatik, 1887, S. 223, 224.

3) Handboek der Dogmatiek, 1895. blz. 92, 93.

4) Dogmatique Chrétienne. 1895.

5) Die christliche Dogmatik. 1859. II. S. 137—180.

6) Systematic Theology. 1888. II. p. 65—75.

7) Exposé de Théologie Systématique. 1888. III. p. 504—513.

ziel. De vraag: waarom die incarnatie? wordt verschillend beantwoord. Sommigen willen dat de zielen oorspronkelijk met bestemming tot het lichaam geschapen werden. Anderen beschouwen hare belichaming als een straf, als het gevolg van een zonde-val.

Deze theorie is historiesch de eerste. Reeds de Pythagoreërs stonden haar voor. Zij is een moment in de oostersch-mystieke leer der metempsychose. De menschelijke ziel, emanatie van de waereldziel, boet straf in het lichaam, haar kerker, waaruit zij zich niet door zelfmoord mag bevrijden <sup>1)</sup>.

Plato nam de theorie van het pythagorisme over. Hij ontwikkelde haar in verband met heel zijne ideëenleer maar stak haar gemeenlijk in mythiesch gewaad <sup>2)</sup>. De goden, dat zijn de sterren, maken, vóór dat zij het menschelijk lichaam vormen, het sterfelijk bestanddeel van de ziel: *το ἀλογιστικόν, το ἐπιθυμητικόν, το θνητόν*. Uit dezelfde stoffen, in dezelfde verhoudingen gemengd, waaruit God de waereldziel formeerde, vormt hij zelf het onvergankelijke deel der menschenziel: *το λογιστικόν, το φιλοσοφόν, το φιλομαθές, το θείον, ὁ νοῦς*. Zóó bestaan de menschen-zielen vóór de lichamen. Het bewegende beginsel gaat aan wat bewogen zal worden vooraf. In den beginne schiept God, op één zelfden tijd, alle zielen, nl. wat haar onvergankelijk bestanddeel aangaat, zóó vele zielen als er sterren zijn: *ξυστησας δε το παν διειλε ψυχας ἰσαριθμους τοις ἀστροις, ἐνειμε θ' ἕκαστην προς ἕκαστον, κκι ἐμβιβασας ὡς ἐς ὄχημα την του παντος φουσιν ἐδειξε*. Iedere ziel woont dus op eene vaste ster, beschouwt uit de hemelsche hoogten het heelal, komt zóó tot inzicht der heelals-

1) Zie het gesprek tusschen Sokrates en Kebes, leerling van den Pythagoreër Philolaüs, in Plato's Phaedon, edit. O. F. Hermann, Lipsiae, 1869, VI. 62. B: *ὁ μὲν οὖν ἐν ἀποβήτοις λεγομενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὡς ἐν τινι φρουρᾷ ἴσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δι' ἑαυτὸν ἐκ ταυτῆς λυεῖν οὐδ' ἀποδιδρασκεῖν, μάλα τε τις μοι φαίνεται καὶ οὐ βραδίως διίδειν*.

2) Cf: Der Begriff der Seele bei Plato. Eine Studie von E. W. Simson. Als Preisschrift gekrönt mit der goldenen Medaille von der historisch-philologischen Fakultät der kaiserlichen Universität Dorpat. Leipzig, Verlag von Duncker & Humblot, 1889.

harmonie, om daarna, volgens Gods oorspronkelijk bestel, met een lichaam vereenigd te worden. Dát is de latere voorstelling, die wij in den Timæus vinden <sup>1)</sup>. In den jongeren Phaëdrus treedt een ethiesch moment tusschen beiden — voorstelling die beter past bij Plato's dualisme van geest en stof. Onder den invloed van haar niet-logiesch bestanddeel komt de prae-existerende ziel tot afval. Zij wordt tot incarnatie gedoemd. Maar de incarnatie is tevens tuchtmiddel ter zuivering <sup>2)</sup>. Met deze poetiesch-mythische leer verbond Plato zijn beweren *την μαθησιν ἀναμνησιν εἶναι*: dat al ons leeren niet dan herinnering is. Door anamnese bepaaldelijk heeft de ziel de voorstelling van blijvende realiteiten: ideëen. De empirie geeft ons niet anders dan het wordingsproces. Hebben wij algemeene begrippen van het zijnde, blijvende, eeuwige — Plato verklaart dat niet uit de wetten van het discursieve denken maar uit de beschouwing der ideëen-waereld, die zaligheid der ziel vóór hare inkerkering <sup>3)</sup>. Plato's prae-existentianisme is dus innig saamgeweven ten eerste met zijne theorie van het kennen, ten tweede met zijne ontologie.

Philo Judæus „platoniseerde” — niet het minste in zijne psychologie. Het vaderland van de ziel, die uit God emaneert, is de hemelsche plaats: *ὁ οὐρανίος τόπος*. Daar is hare moederstad: *μητροπολις*. In het lichaam woont zij, na den

1) Tim 41. D.

2) Zie dit uitvoerig beschreven, Politeia X 92 cf. Theodoretus, Epit div. Doctr. IX (bij Suicerus II, IV, 3. 15<sup>48</sup>): *Πυθαγόρας, και Πλάτων, και Πλωτίνος, και οἱ τῆς ἐκείνου συμμορίας, ἀθανάτους εἶναι συνομολογησαντες τας ψυχας, προὔπαρχειν ταυτας ἐφασαν των σωματων, και δημον εἶναι τινα ψυχων ἀναριθμων, και τας πλημμελουςας εἰς σματα καταπεμπεσθαι, ὡστε τη τοιαυτε καθαρθειςας παιδεια, παλιν ἐπανελθειν εἰς τον ἴδιον χωρον, τας δε κεν τοις σμασι παρανομον βιον ἀσπασαιεντας, εἰς τα ἀλογα καταπεμπεσθαι. Ζηα.*

3) Cf. Phaëdon, ed. Hermann, XVIII: 72: E: *και μην, ἐφη ὁ Κριθης ὑπολαβων, και κατ' ἐκεινον γε τον λογον, ὃ Σωκρατης, εἰ ἀληθης ἐστιν, ἐν σο εἰδθας θαμα λεγειν, ὅτι ἡμιν ἡ μαθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀναμνησις τυγχανει οὐσα, και κατα τουτο ἀναγκη που ἡμας ἐν προτερη τινι χρονῳ μαμαθησθαι ἀ νυν ἀναμνησσκομεθα: τουτο δε ἀδυνατον, εἰ μη ἦν που ἡμῶν ἡ ψυχη πριν ἐν τῷδε τῷ ἀνθρωπινῷ εἶδει γενεσθαι.*

hemel verlaten te hebben als in een vreemd land: *γη-χωρα ξενη*, als in een vreemd huis: *οικος ὀβνειος*. Eens zal God den boei van de gereinigde ziel losmaken, *λυσει τα δεσμα*, en haar, bevrijd, naar haar vaderland terugzenden<sup>1)</sup>. Elders onderscheidt Philo de prae-existerende zielen in twee klassen. Hier de zielen die volstrekt geen genoegen in de aardse dingen smaken; daar de anderen die zich tot het lichaaamlijk bestaan aangetrokken voelen. De eersten zijn geestelijke dienende krachten: Gods engelen. De tweeden worden geïncarneerd. De vraag naar het verband tusschen de incarnatie der individueele ziel en de telingsdaad der ouders laat Philo, evenals Plato, rusten. Belichaamd strijden sommige zielen tegen wat laag en bezoedeld is. 't Zijn die der wijsgeeren. Door dezen strijd gezuiverd krijgen zij eindelijk weer deel aan het niet-lichaamlijk, onverderflijk leven. De overigen, die den goeden strijd niet willen, de zielen der overige menschen, *αἱ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων*, komen niet tot de *ζωη ἁσωματος και ἀφθαρτος*<sup>2)</sup>. Zóó ontwikkelt Philo de ethische zijde van Plato's incarnatie-theorie. De Phaedrus kent niet twee klassen van prae-existerende zielen. De éénē ziel heeft zich alleen meer verdiept in de hemelsche dingen dan de

1) Cf. De Agricultura, in de editie „Philonis Judaei omnia quae extant Opera, Francofurti apud Schrey & Meyeri haerodes, Anno CIO IX XCI, p. 196. E. p. 197 A; *πασα μὲν ψυχη σοφου πατριδα μὲν οὐρανον, γην δε ξενην ἔλαχε και νομιζει τον μὲν σοφιας οἶκον ἰδιον, τον δε σωματος ὀβνειον, ἢ και παρεπιδημιον οἰεται. De Somniis, o. l. p. 592, B. C.: ἀπολιποῦσα μὲν γαρ τον οὐρανιον τοπον, καθαρτερ εἰς ξενην χωραν ἦλθε το σωμα. Φησι δ' οὐ μεχρι του παντος καθειργμενην αὐτην περιψεσθαι ὁ πατηρ, ἀλλ' οἶκτρον λαβων λυσει τα δεσμα και ελευθεραν ἀχρι της μητροπολεως ἀσφαλως παραπεμψειν.*

2) Cf. de Gigantibus o. l. p. 285 D. E: *των οὖν ψυχων, αἱ μὲν προς σματα κατεβησαν αἱ δ' οὐδενι των γης μοριων ἤξιωσαν ποτε συνενεχθῆναι ταυταις ἀφιερῶσεσιν και της του πατρος θεραπειας περιεχομεναις, ὑπερτισι και διακονοις ὁ δημιουργος εἶθε χρῆσθαι προς την των θνητων ἐπιστασιν ἐκειναι δ' ὡσπερ εἰς ποταμον το σωμα καταβασαι, τοτε μὲν ὑπο συρμου δινης βαιοτατης ἀρπασθεισαι κατεπηθησαν τοτε δε προς την φοραν ἀντιχειν δυνηθεισαι, το μὲν πρῶτων ἀνενηξαντο, εἰτα θθεν ὄρμηθησαν ἐκεισε παλιν ἀπεκπησαν αὐται μὲν οὖν εἰσι ψυχαι των ἀνθεν πως φιλοσοφησαντων . . . ἵνα της ἁσωματος και ἀφθαρτου παρα τῆ ἀγενητῆ και ἀφθαρτῆ ζωης μεταλαχῶσιν αἱ δε καταπρηνθεισαι των ἄλλων ἀνθρώπων.*

andere. Maar beiden komen zij in een lichaam, al is de aardische toestand van dézen edeler dan van génen.

In hoofdzaak leerden de Esseners hetzelfde, naar Josephus ons bericht. Tot het lichaam, dat verderflijk is, voelt zich de ziel, die onverderflijk is, aangetrokken. Maar, eenmaal met het lichaam vereenigd, erkent de ziel dat zij in een kerker opgesloten is. Worden de boeien weer verbroken dan verheugt zich de ziel. Zij is uit de slavernij ontslagen. Zij wordt naar hooger sferen gevoerd <sup>1)</sup>.

Het apokryphe boek *Σοφία Σαλωμων*, in alexandrijnschen kring geschreven, huldigt zoowel de O.Tische, νόδρ-exilische denkbeelden als het prae-existentialisme. Bekend is de locus 8 : 19, 20:

*παις δε ήμην εύφυης, ψυχης τε ελαχον αγαθης,  
μαλλον δε αγαθος ών ήλθον εις σωμα άμιαντον* <sup>2)</sup>).

De *ψυχη* bestond. En omdat zij — het ware „ik” van Pseudo-Salomo — goed was — *μαλλον δε αγαθος ών* — wordt zij verbonden met een *σωμα άμιαντον*. Dit sluit dus in zich dat er ethiesch onderscheid is tusschen de prae-existerende zielen. Dit onderscheid beslist of de incarnatie in een niet bezoedeld dan in een wél bezoedeld lichaam plaats vindt. Deze onderscheiding is philoniesch. Toch is er verschil tusschen Philo en Pseudo-Salomo. Bij Philo worden de goede zielen niet ingekerkerd. Zij blijven rein-geestelijk bestaan. De schrijver van 't boek *Σοφία Σαλωμων* spreekt van de iucarnatie zijner goede ziel. Toch stemt hij weér met Philo overeen door uit den ethischen toestand der ziel haar wonen in een *σωμα άμιαντον* te verklaren. Philo immers leert dat God den

1) Josephi Opera. ed. Coloniae 1591 p. 787: De Bello Judaico Lib. XI. Cap. 7 in fine: *ήρρωται παρ' αύτοις ήδε ή δοξα, φαρτα μεν είναι τα σωματα και την ύλην ού μονιμον αύτοις, τας δε ψυχας άθανατους άει διαμενειν και συμπλεκεσθαι μεν εκ του λεπτοτατου φοιτωσας αιθερος ώσπερ ειρκταις ταις σωμασιν ίυγγι τινι φυσικη κατασπωμανας επειδαν δε άνεθωσι: τιν κατα σαρκα δεσμων, οια δη μακρας δουλειας άπηλλαγμανας, τότε χαίρειν και μετεμρους φερεσθαι.*

2) Text volgens O. F. Fritzsche. Libri Apocryphi Veteris Testamenti Lipsiae, 1871, p. 538. cf. 1: 11. 12. 16; 2: 24; 3: 1—6; 4: 19; 9: 15.

zedelijk-ernstigen — *τοις σπουδαιοις* — een wél-gebouwd en schoon-saamgevoegd huis, d. i. lichaam, tot woning geeft <sup>1)</sup>).

Op den lijn van het boek der Wijsheid bewegen zich later de Kabbalisten. De geschapen zielen, leeren de Rabijnen, worden vóór hare belichaming in een hemelsche schatkamer, *אוצר, קבר, בואר*, bewaard.

Verbonden met oostersche emanatie-theorieën komt Plato's prae-existentianisme weer op den voorgrond bij de Neo-Platonici. Uit den attriboot-loozen, eersten, eenen God, laat Plotinus emaneren den *νοος*, uit den *νοος* de waereld-ziel, *ἡ του δλου ψυχη*, uit de waereld-ziel, de concrete menschen-zielen, wier verbinding met de materie een zondige daad is. Zich weer los te maken van de stof is de levenstaak der ziel. Plotinus, zoowel als Jamblichus, Proklus en andere Neo-Platonisten, hebben de leer van den meester herhaald, met andere bestanddeelen vermengd, maar niet uit haar principie ontwikkeld.

In Vergilius vond de theorie haren dichter. Algemeen bekend is de schitterende passage Aeneis VI: 756—887:

„Nunc age, Dardanium prolem quae deinde sequatur  
Gloria, qui maneant Itala de gente nepotes,  
Illustres animas nostrumque in nomen ituras  
Expeditam dictis, et te tua fata docebo”.

Gaan wij tot de christelijke denkers over!

Vinden we bij Justinus Martyr (*Dialogus cum Tryphone Judaeo*) en bij Theodoretus enkele uitdrukkingen, die het prae-existentianisme gunstig zijn — deze theorie is een kenmerkend bestanddeel van Origenes' theologie, maakt er een essentieel moment van uit, in innig verband met Origenes' anthropologie en scheppingsleer. Toch is er groot verschil tusschen den theoloog Origenes en den wijsgeer Plato. Ontologie en kennis-theorie zijn de uitgangspunten voor Plato. Ethische belangen, de theodicee, inspireeren Origenes. Waarom wordt déze idioot geboren, géne genie; déze rijk, géne arm;

1) Cf. De Praemiis et Poenis, in o. l. p. 928, 929: *ἰδικαιωσε γαρ ὁ θεος γeras τοις σπουδαιοις παραχειν εἰ συμφυκοδομημενην και συνηρισμενην δε θεμελιων ἀκρι στεγους οικιαν οικια δε ψυχης συμφυεστατον σωμα.*

déze een krachtig gezond kind, géne een rachytische stumper? Omdat God het zóó wil? Dát zij verre, zegt de groote Alexandrijner, die in het voorbestaan het woord van het raadsel zoekt.

Origenes verwerpt, met de dwaalleer van de eeuwige stof, het gepraat van niet-geschapen zielen <sup>1)</sup>. Hij merkt op dat de kerkelijke leer niet beslist tusschen traducianisme en prae-existentianisme <sup>2)</sup>. Over de hemellichamen, met name zon en maan sprekende, die hij zich als bezielde voorstelt, vraagt Origenes of hunne ziel tegelijk met hunne materie ontstond, dan wel eerder om later van buiten af ingebracht te worden <sup>3)</sup>. Origenes beslist voor het laatste. Hij acht 't der moeite waard dát uit de Schrift aan te toonen. A priori redeneerend vindt hij deze beslissing juist, daar immers 's menschen ziel van buiten in het lichaam komt. 's Menschen ziel staat lager dan die der hemellichamen, A fortiori gaat dus de redeneering in zake deze laatsten <sup>4)</sup>. Dat nu de Schrift prae-existentie der menschelijke ziel leert, bewijst Origenes — of liever hij poogt het te bewijzen — uit wat we lezen over Jakob, Johannes den Dooper en Jeremia,

1) Origenis Opera Omnia quae Graeco vel Latine tantum exstant et ejus nomine circumferuntur. Opera et studio Domni Caroli Delarue, Presbyteri et Monachi Benedictini à Congregatione S. Mauri, Parisiis, 1733. De Principiis I, 3: 3 „repudiatis atque depulsis his quae a quibusdam falso perhibentur, vel de materia Deo coaeterna, vel de ingenitis animabus”. I. p. 61.

2) „De anima vero utrum ex seminis traduce ducatur, ita ut ratio ipsius vel substantia inserta ipsis seminibus corporalibus habeatur, an vero aliud habeat initium: et hoc ipsum initium si genitum est, aut non genitum: vel certe si extrinsecus corpori inditur, nec ne; non satis manifesta praedicatione distinguitur”. De Principiis I. Praefatio, 5, infine, o l. p. 48. B.

3) „Utrum cum corporibus pariter animata videantur eo tempore, cum dicit Scriptura quia fecit Deus duo luminaria magna et luminare majus in principatum diei, et luminare minus in principatum noctis, et stellas: an non cum ipsis corporibus, sed extrinsecus factis jam corporibus, inseruit spiritum pervidendum est”. (De Principiis I. VII. 4. o. l. p. 71).

4) „Ego quidem suspicor extrinsecus insertum esse spiritum, sed operae precium videbitur de Scripturis hoc ostendere . . . Nam per conjecturas ita possibile est ostendi. Si hominis anima quae utique inferior est, dum hominis anima est, non cum corporibus ficta, sed extrinsecus proprie probatur inserta, multo magis eorum animantium quae caelestia designantur”. *ibidem*.

toen zij nog „in ventre matris” waren. Jakob was toen reeds Ezaü's meerdere; bij de tweelinggeboorte hield zijn hand Ezaü's verzenen, (Gen. 25 : 22—26). Johannes de Dooper sprong op „in utero matris” toen Maria Elizabeth bezocht. Daaruit besluit Origenes dat hij „repletus est Spiritu Sancto” — wat, let wel, in Lukas I : 41 wél van zijne moeder maar niet van Johannes-zelf wordt gezegd. Tot Jeremia geschiedde het woord des Heeren: „Eer ik u in (moeders) buik formeerde, heb ik u gekend, en eer gij uit de baarmoeder voortkwaamt, heb ik u geheiligd”. Telkens vraagt Origenes op triumpheerenden toon, alsof hij niet „naar zich toe” exegetiseerde; alsof er geene andere verklaring ware: hoe kon dat alles zonder praëxistentie der ziel? Zou God, zonder oordeel, buiten 's menschen verdiensten om, met den Heiligen Geest vervullen en heiligen? Hoe maken wij het dan met Rom. 2 : 11; 9 : 14? Waar blijft dan Gods rechtvaardigheid? 1) Derhalve: de menschelijke zielen prae-existeeren, door God geschapen: dus goed geschapen 2). Zij beschikken over liberum arbitrium, want 't zijn redelijke wezens” 3). Uit het ge-

---

1) *ibid.* p. 73. „Nam quantum ad homines spectat, quomodo cum corpore simul ficta anima videbitur ejus qui in ventre suum fratrem supplantavit, id est Jacob? Aut quomodo simul cum corpore ficta est anima, vel plasmata ejus qui adhuc in ventre matris suae positus repletus est Spiritu Sancto? Joannam dico tripudiantem in utero matris, et magna se exultatione jactantem pro eo quod salutationis vox Mariae ad aures Elizabeth suae matris advenerat. Quomodo cum corpore simul ficta est et plasmata etiam illius anima, qui antequam in utero formaretur, notus esse Deo dicitur, et antequam de vulva procederet, sanctificatus est ab eo? Ne forte non judicio, nec pro meritis replere aliquos Deus videatur Spiritu Sancto, et sanctificare non merito. Et quomodo effugiemus illam vocem quae ait: Numquid injustitia est apud Deum? Absit. Vel illud: Numquid personarum acceptio est apud Deum? Hoc enim consequitur eam defensionem quae animas subsistere simul cum corporibus asseruerat”.

2) „Nos vero scimus unam esse rationalis animae naturam, nec ullam a rerum omnium conditore malam fuisse creatam”. *Contra Celsum* III, 69 o. l. p. 492 F.

3) „Habent enim illae (s. l. animae rationales) semper liberum arbitrium et sponte vel in melioribus sunt et ascendunt usquequo ad bonorum apicem pervenerint, vel ob negligentiam variis descendunt modis in tantum vel tantum malorum cumulum”. *De Oratione* 29, o. l. p. 261 B.



bruiken van het liberum arbitrium vóór de geboorte in den tijd moeten wij den toestand der ziel in den tijd verklaren. In den tijd heeft de ziel óók liberum arbitrium. Van waar dat zij nu eens aan goede, dan weér aan kwade mobiliën gehoorzaamt <sup>1)</sup>? Men zou zoo zeggen: wel, daar heeft ze liberum arbitrium voor — in den tijd. Maar Origenes verklaart de keuze van het liberum arbitrium ná de geboorte, door de keuze van het liberum arbitrium vóór de geboorte, in de prae-existerende ziel <sup>2)</sup>. De hang naar het kwade in den historischen mensch moet zóó begrepen worden dat Gods gerechtigheid ongeschonden blijft. Vóór de geboorte in het lichaam bezondigde zich de ziel <sup>3)</sup>. Verdiensten in de prae-existerende ziel — en de geboorte is onder gelukkig gestarnte en — omgekeerd <sup>4)</sup>. Immers, Origenes is 't met Pythagoras, Plato, Empedokles, wier namen hij noemt, eens: de verdiensten en vroegere neigingen der ziel bepalen in wat lichaam zij geïncarneerd wordt <sup>5)</sup>. Dát heet Origenes elders „το περι της γενεσεως μυστηριον”. Het ethische moment speelt dus de hoofdrol in Origenes' theorie. Hodge erkent dat.

1) „Illud quoque consequenter requirendum puto, ex quibus causis humana anima nunc quidem a bonis, nunc autem moveatur a malis”. De Princ. III. 3. 5. o. l. p. 144. E.

2) „Cujus rei causas suspicor esse quasdam antiquiores etiam hac nativitate corporea”. *ibid.*

3) „Ut mihi videtur, non aliter poterit responderi, ita ut absque omni injustitiae culpa providentia demonstratur, nisi priores quaedam fuisse eis causae dicantur, quibus antequam in corpore nascerentur animae, aliquid contraxerint culpa in sensibus vel motibus suis, pro quibus hoc merito pati a divina providentia judicatae sunt” *ibid.* p. 145 C.

4) „Liberi namque arbitrii semper est anima, etiam cum in corpore hoc, etiam cum extra corpus est: et libertas arbitrii vel ad bona semper, vel ad mala movetur. . . . Quas motus causas praestare meritorum verisimile est etiam priusquam in hoc mundo aliquid agant: ut pro his meritis vel causis per divinam providentiam statim a prima nativitate, immo et ante nativitatem, ut ita dicam, vel boni aliquid vel mali perpeti dispensentur” *ibid.* o. l. p. 145. D.

5) „An non multo probabilius est animam occultis quibusdam rationibus (loquor nunc juxta Pythagoram, Platonem, Empedoclem, quos saepe Celsus nominavit) addictam corpori, corpori addit pro meritis, praeteritisque moribus” ? Contra Celsum I. 32 in fine, o. l. p. 351. A.

Maar hij overdrijft het onderscheid tusschen den Alexandrijner en Plato door te beweren: „Preëxistence, as taught by Origen, is not the Platonic doctrine of an ideal-world. It supposes that the souls of men had a separate, conscious, personal existence in a previous state; that having sinned in that preëxistent state, they are condemned to be born into this world in a state of sin and in connection with a material body”<sup>1)</sup>. Mij dunkt dat wat in den Phaedrus geleerd wordt wel platoniesch mag heeten! En ook daar is de incarnatie eene straf.

De incarnatie eene straf! Dát prikkelde Origenes' leerling en tegenstander Methodius († 311) voor wien de innige eenheid „ziel en lichaam” juist het door God gewilde wezen des menschen was. Hij moest dus de ziels-belichaming, als straf, e principio verwerpen. De presbyter Pamphilus († 309) daarentegen, Origenes' leermeester, was prae-existentïanist, evenals Pierius „Origenes junior” († 282) en Lactantius († 330) uit wiens Div. Instit. de woorden bekend zijn: „Rebus omnibus compositis, regnum sibi aeternum parare constituit Deus, et innumerabiles animas procreare, quibus immortalitatem daret”. Zóó ook Nemesius van Emesa († 400). Prudentius, de christen-dichter, († 413), Synesius van Ptolemaïs († 415), en vele mystieken, vooral in het Oosten, ook in het Westen.

Met het verloop der tijden daalde Origenes invloed. Daarmede zakte de theorie der prae-existentïe. De kerk maakte korte metten voor deze leer. Officieel werd over haar de staf gebroken op het tweede concilie te Constantinopel, het vijfde oekumenische, dat, in 553, strafgericht hield over den genialen alexandrijnschen leeraar. Justinianus de „piissimus Imperator” had in 545, aan Menna den „sanctissimum et beatissimum archiepiscopum felicis Urbis et patriarcham” zijn boek „adversus impium Origenem et nefarias ejus sententias” gezonden. De gansche „Sancta Synodus Constantinopolitana” kreeg een brief van den keizer „de Origine et

1) a. w. II. p. 66.

*Theol. Studien* 1898.

Sectatoribus ejus". In 553 werden gepubliceerd de „Sanctorum centum sexaginta quinque Patrum Constantinopolitanae sanctae quintae Synodi Canones XV". Aan het adres der prae-existentiasten waren bijzonderlijk de volgende vervloeking. I Si quis fabulosam animarum praeexistentiam, et quae ex illa consequitur monstruosam restitutionem asseruerit, anathema sit. II Si quis dixerit, omnium rationalium productionem fuisse mentes corporis et materiae expertes . . . . satietatem autem illas cepisse divinae contemplationis, et in deterius conversas esse . . . . et assumpsisse corpora subtiliora vel crassiora . . . . atque hinc factum esse, ut alii Cherubim, alii Seraphim . . . . effecti fuerint ac vocati: anathema sit. IV Si quis dixerit, rationalia refrigerata a divina caritate, crassis corporibus, qualia sunt nostra, illigata fuisse et homines vocata, alia vero, cum ad summum malitiae pertigissent, frigidis tenebrosisque illigata esse corporibus. . . anathema sit" <sup>1)</sup>).

In de westersche kerk had deze theorie nooit diep wortel geschoten. Tijdens en na Augustinus werd zij daar algemeen verworpen. En in het Oosten wilde de groot-boekhouder der Dogmatiek, Johannes Damascenus, in de achtste eeuw, niets meer weten van de *Ἐριγενους ληρηματα*. 't Was leuterpraat. *Ἄμα γε το σωμα και ἡ ψυχη πεπλασται*.

Eeuwen lang bleef de theorie nu rusten: eene dogmen-historische antiquiteit!

Maar — habent sua fata doctrinae!

(*Wordt vervolgd*).

---

1) cf. *Acta Conciliorum et Epistolae Decretales ac Constitutiones Summorum Pontificum* ed J. Harduinus. Tomus Tertius. Parisiis. 1714. p. 243—287.

## De beteekenis van Abaelard met betrekking tot de leer van de boete.

---

De grondslag van de boete-leer van het Westen is door Tertullianus gelegd. Geheel in overeenstemming met de geaardheid van het romeinsche volk, voor hetwelk het leven van zijne juridische en politieke zijde de grootste beteekenis had, had ook Tertullianus het Christendom opgevat als eene nieuwe wet. Door den doop ontving men vergeving voor de zonden, die men te voren had bedreven; daarna moest men zich houden aan de christelijke lex of disciplina, die tweeledige voorschriften bevatte, voorschriften voor het geloof en voor het zedelijk en godsdienstig leven. In beide opzichten moest men trachten aan Gods eischen te voldoen, Hem geven, wat men Hem schuldig was: *Deo Satisfacere*. Gaf de mensch meer dan God vraagde, b.v. door gebeden, aalmoezen, vasten, dan verwierf hij zich verdienste bij God. Men sprak dan van *promereri Deum*, van *meritum*, waardoor God dan den mensch zijne genadige gezindheid betoonde. Gaf hij God niet, wat Hem toekwam, dan goot deze zijnen toorn over hem uit, die zóólang aanhield, totdat door vrijwillig ondergane straffen aan de wet voldaan en God verzoend was. Hier hebben wij dus het *Satisfacere* in romeinsch-rechterlijken zin, waarvan het resultaat was het *placare*-, het *mitigare Deum*, zoo dat God den zondaar niet meer als zoodanig behandelde. Aan de mate der zonde moest de omvang van het zoenmiddel, van de *Satisfactio*, beantwoorden.

Cyprianus heeft op dien grondslag verder voortgebouwd en in het leven geroepen, wat later als *Sacrament van de boete* meer vasten vorm zou krijgen. Als leerling van Tertullianus, bekend is immers het „da magistrum”, door Hieronymus ons medegedeeld, was Cyprianus eerst eene meer strengere, rigoristische beschouwing toegedaan. Het novatiaansche schisma bracht hem echter tot andere gedachten. Het aantal afvalligen ten gevolge van de gedragslijn van Decius was zóó groot, dat, wilde de Catholieke Kerk blijven leven, de strengere bepalingen wel moesten losgelaten worden. Op eene africaansche Synode (252 of 253) werd vastgesteld, dat *alle* afvalligen, als zij drie jaren lang boete hadden gedaan, weer in de gemeente konden worden opgenomen.

Weldra kwam er in de Kerk van het Westen eene vaste regeling tot stand tot vergeving van *alle* zonden en tot wederopneming van allen, die zich aan de eene of andere doodzonde hadden schuldig gemaakt. De *bisschop* deed uitspraak. Hij was de rechter van Godswege over de gemeente aangesteld.

Zóó was de christelijke Kerk bezig wereldsch te worden. De oude geest der christelijke gemeente stierf weg. Van de oude beschouwing bleef alleen dit over, dat voor de zwaarste zonden maar eenmaal boete mocht worden gedaan en dat, zoo was het tenminste in Spanje (Concilie van Elvira, ± 306) de wederopneming werd geweigerd, wanneer iemand zich aan meer dan ééne doodzonde had schuldig gemaakt.

Ten gevolge van het Novatiaansche schisma was dus ook voor *eene tweede boete* de vergeving door de kerk als zeker gesteld. Had Tertullianus geleerd <sup>1)</sup>, dat het verzoeningswerk van Christus geene vrucht droeg voor hem, die na den doop tot doodzonde verviel, Ambrosius bracht ook deze

---

1) *De pudicitia*, c. 19 (ed. Oehler, I, 1853, p. 888): . . . (delictorum cotidiane incursionis) erit venia per exoratore patris Christum. Sunt autem et contraria istis, ut graviora et exitiosa quae veniam non capiant, homicidium, idolatria, fraus, negatio, blasphemia utique et moechia et fornicatio, et si qua alia violatio templi Dei. *Horum ultra exoratore non erit Christus.*

tweede boete in verband met het werk van Christus<sup>1)</sup>; de onzekerheid was alleen maar een weinig verschoven, tot na de tweede boete. In den loop der eeuwen is die onzekerheid echter geheel verdwenen.

Sedert de 4<sup>de</sup> eeuw kwam in Italië en Africa, bij Ambrosius en Augustinus, duidelijk de gewoonte op, die vóór dien tijd niet met zekerheid is aan te wijzen, dat men in het geheim boete deed voor zware zonden, die onbekend waren gebleven, maar vrijwillig tot kennis van den bisschop waren gebracht. Bij Tertullianus blijkt<sup>2)</sup>, dat reeds op het einde der 2<sup>de</sup> eeuw in Carthago, en stellig ook in Rome, de gewoonte bestond, dat lichtere zonden, ten opzichte waarvan de gemeente altoos het recht van vergeving had gehad, door den bisschop in naam der gemeente werden vergeven. Het blijkt dus, dat de aanknoopingspunten niet ontbraken. In den tijd van Leo den Grooten (440—461) was de gewoonte der private boete overal vast ingeworteld.

Men begon nu ook de boete als straf op te leggen. Vroeger was de boete een middel, aan de Kerk gevraagd en door deze toegestaan, om de straf van uitsluiting uit de gemeente op te heffen, maar nu kon de boete als straf worden opgelegd, voor dat de ban was vooraf gegaan. Die boete werd bijna uitsluitend aan geestelijken opgelegd, die dan naar een klooster of eene verborgen plaats in de bisschoppelijke woning werden verwezen. Het gevolg daarvan was, dat de gewoonte van openbare boete voor geestelijken in de 6<sup>de</sup> en 7<sup>de</sup> eeuw geheel verdween.

Verder kwam onder den invloed van het kloosterwezen de gewoonte op om als teeken van bijzonderen deemoed geheime zonden te biechten. Dit geschiedde het eerst in de

---

1) De penitentia, II, 7 sq. 10.

2) *De pudicitia*, C. 18 (ed. Oehler, I, p. 834) Quod si clementia dei ignorantibus adhuc et infidelibus competit, utique et poenitentia ad se clementiam invitat, salva illa poenitentiae specie post fidem, quae aut levioribus delictis, veniam ab episcopo consequi poterit, aut maioribus et inremissibilibus a deo solo.

Iersch-Schotsche kerk. Hier was het niet de bisschop, maar de presbyter, die de boetewerken oplegde en absolutie gaf. Tot richtsnoer dienden hem de *libri poenitentiales* of *boeteboeken*, die voor de verschillende zonden bepaalde straffen vaststelden en daarmee voor het boetewezen algemeene regelen zochten in 't leven te roepen. Deze boeken werden vervaardigd door personen, die geheel voor eigen gebruik zulke regels maakten en voor hunne geschriften de kerkelijke goedkeuring niet behoefden te vragen<sup>1)</sup>. Zij hielden zich wel zooveel mogelijk aan de kerkelijke canones, maar hadden toch in de eerste plaats de zeden en gebruiken en behoefden op het oog van de bevolking, waaronder zij leefden. In de 7<sup>de</sup> eeuw in de Iersch-Schotsche kerk het eerst vervaardigd, verspreidde deze literatuur zich weldra ongehinderd over de angelsaksische, bourgondische, duitche en spaansche kerken, tot dat in de 9<sup>de</sup> eeuw de Kerk er zich officieel mede ging bemoeien. Zij wilde het boetewezen meer in overeenstemming zien gebracht met het geldende Canonieke recht en weldra gelukte het pausen en bisschoppen de boeteliteratuur dienstbaar te maken aan de belangen der roomsch-catholieke Kerk. Het was de Kerk eene grief, dat de priesters maar boetewerken oplegden geheel naar eigen goedvinden en zich daarbij lieten leiden door boeteboeken, die buiten alle kerkelijk recht om waren ontstaan. En daarom togen de bisschoppen zelven aan het werk om boeteboeken te vervaardigen naar den eisch der Kerk.

Het *vasten* bekleedde onder de boetewerken eene hoofdrol en wel in zóó hooge mate, dat een gezond mensch het niet meer aan kon en nu op allerlei wijze moest trachten er zich door heen te werken, b.v. door een jaar vasten terug te brengen tot drie dagen en dat dan te doen in schamele kleeding, wakende en psalmzingende bij het graf van eenen vrome.

En eindelijk kwam de beschouwing op, waarschijnlijk als

---

1) F. Pijper, *Geschiedenis der boete en biecht in de christelijke Kerk*, II, 1, 1896, bl. 203, 204. Men zie over de boeteboeken het allerbelangrijkste tweede hoofdstuk, bl. 153—245.

gevolg der zich ontwikkelende germaansche rechtsideeën, dat men door *geld* bepaalde straffen kon afkopen of ook anderen voor zich een gedeelte der straf kon laten dragen. Men had verschillende tarieven, volgens welke de vastenstraffen in geldboeten konden worden omgezet.

Wanneer Dr. Müller in zijne Kerkgeschiedenis deze dingen bespreekt <sup>1)</sup>, eindigt hij met te zeggen, dat niettegenstaande deze ontzaglijke verbastering toch de vrijwillige boete tegenover de opgelegde in de Kerk in gebruik is gebleven en daaromde het bewustzijn is blijven leven, dat het eigenlijk karakter der boete niet strafrechtelijk maar godsdienstig was. Ook tracht hij op andere plaatsen <sup>2)</sup> aan te toonen, dat wel aan den eenen kant het zonde-gevoel steeds toenam, maar dat aan de andere zijde het godsdienstig leven, vooral door de sacramentele beteekenis, die de handeling van de absolutie des priesters ontving, steeds meer in mechanisme en magie verliep. De oude boete-instelling begon in den loop der tijden in één te vallen, totdat het middeleeuwsche sacrament van de boete haar geheel deed verdwijnen. Waren eertijds berouw, belijdenis van zonden en boetewerken noodzakelijk geweest tot het verkrijgen van vergiffenis van God, nu bewerkte het sacramentele handelen des priesters deze vergiffenis; de boetewerken volgden slechts als aanhangsel van hetgeen de priester verrichtte; op de herstelling in den stand der genade hadden zij geen invloed meer.

Met deze waardeering der feiten heeft Müller gemeend geheel te moeten breken. Hij doet dat in eene verhandeling, getiteld: „*Der Umschwung in der Lehre von der Busse während des 12 Jahrhunderts*” <sup>3)</sup>. Daar noemt hij de aangehaalde §§ 94, 137 en 156 *ganz* en *theilweise misslungen*. Wat toch is het geval?

1) Dr. K. Müller, *Kirchengeschichte*, I, 1892, § 94, *Die Begründung der mittelalterlichen Busspraxis*, S. 313—315.

2) § § 137 en 156, Sa. 489, 573—576.

3) Deze verhandeling komt voor in eene serie „*theologische Abhandlungen*”, Carl von Weissäcker zu seinem 70 Geburtstag gewidmet, 1892.



Aan het hoofd van genoemde § 94 heeft hij een werk aangehaald van eenen zekeren J. Morinus, getiteld *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae observata*, in 1651 te Parijs uitgekomen. Van dat werk had hij de beteekenis eerst leeren inzien, toen het voor zijne Kerkgeschiedenis reeds te laat was. In de catholieke literatuur schijnt het weinig, in de evangelische zoo goed als in het geheel niet te worden genoemd of gebruikt. En toch is het eene nadere kennismaking overwaard, daar het de juiste beschouwing behelst van het middeleeuwsche boetewezen, die geheel anders is, dan de opvatting, die tot dusverre daaromtrent heerschte.

Het werk van Morinus heeft Müller op deze fout opmerkzaam gemaakt, dat men tot nu toe zich wel een duidelijk beeld maakte van de boete-*inrichting* de *oude kerk* en van het *begin* der Middeleeuwen, maar dat men dat niet deed van de *latere* Middeleeuwen, terwijl men aan de andere zijde wel bestudeerde de *latere beschouwingen* van de boete, sedert de 12<sup>de</sup> eeuw opgekomen, maar niet de *beschouwingen*, die *vroeger* dienaangaande bestonden. Terecht toont hij aan, dat de geschiedenis van de *theorie* slechts *in den nauwsten samenhang* met die van de *praktijk* der boete kan worden beschreven. En nu is dit de waarde van Morinus' werk, dat hij dat doet.

En zoo blijkt, dat dit de vroegere beschouwing was: de vergiffenis door God geschonken moest in elk geval door boetewerken van de zijde des menschen mogelijk zijn gemaakt; niet, alsof door de waarde dier werken de rekening voldaan werd, maar de vergiffenis van God kon niet worden verkregen, wanneer de mensch niet eerst van zijnen kant een bepaald aantal werken van boete en verootmoediging had verricht. De barmhartigheid Gods bestond namelijk hierin, dat Hij zich met zulk een betrekkelijk gering aantal werken tevreden stelde en dat Hij den zondaar in plaats van met eeuwige hellepijnen er met tijdelijke, vrijwillig op zich genomen straffen liet afkomen. God wil onze tijdelijke verzuchtingen, zegt Ambrosius, om ons de eeuwige te

kunnen kwijtschelden <sup>1)</sup>). Evenzoo laat Caesarius van Arelate (469—542) zich uit, naast Augustinus, volgens Neander, de grootste prediker der latijnsche Kerk <sup>2)</sup>, wanneer hij zegt, dat door de verbrijzeling des harten het toekomstig oordeel des doods wordt opgeheven en dat dus een betrekkelijk geringe boetedoening eene schuld uitdelgt, zóó onmetelijk groot, dat eene eeuwigheid ons nauwelijks voldoende zou zijn om haar af te doen <sup>3)</sup>).

Wij hebben dus hier deze beschouwing: de zonde heeft *eeuwige* straffen ten gevolge. Maar nu stelt Gods genade den mensch in staat om door vrijwillig op zich genomen *tijdelijke* straffen zich van de *eeuwige* straffen te bevrijden, d. w. z. vergiffenis van zonden te verkrijgen.

In den loop der eeuwen, zoo gaat Müller voort <sup>4)</sup>, heeft de kerkelijke wetgeving en later ook de arbeid der boeteboeken de zonden, waarvoor men in het openbaar boete moest doen, steeds nader omschreven en de boeteweken of straffen daarvoor vastgesteld. Juist deze omschrijving gaf het gewenschte gevoel van zekerheid. Want wanneer de Kerk de straffen regelde, — immers de boeteboeken hebben geruimen tijd hetzelfde aanzien genoten als de kerkelijke canones, — dan had men zich eenvoudig aan die voorschriften te houden; kwam men ze nauwkeurig na, dan was aan de voorwaarde voldaan, noodzakelijk ter verkrijging van de vergiffenis Gods.

Tot het einde der 11<sup>de</sup> eeuw zijn deze beschouwingen zoo gebleven, niettegenstaande de veranderingen, die hier en daar ontstonden. Was eene openbare of private boete voor-

1) *De penitentia* (ed. Mediol. 1877, IV, p. 517 B.) *Exspectat gemitus nostros sed temporales, ut remittat perpetuos.*

2) Gedenkwaardigheden uit de geschiedenis van het christelijk leven. (Holl. vert. van V. F. J. Boonacker II, bl. 37—71).

3) *Hom. 1.* (Max. Bibl. vet. patr., Lugd. 1677, VIII, p. 819.) *Sic mortificatione praesenti futura mortis sententia praevenitur et dum culpae auctor humiliatur, culpa consumitur. Dumque exterior afflictio voluntariae districtiois inferitur, tremendi iudicii offensa sedatur et ingentia debita labor solvit exiguis, quae vix consumpturus erat ardor aeternus.*

4) S. 291 ff.

geschreven, dan moest men die doen voor de geheele gemeente of voor de organen der Kerk. Het onderscheid tusschen openbare en private boete in de 4<sup>de</sup> eeuw, gelijk wij hebben gezien, in het Westen opgekomen, had in de 8<sup>ste</sup> eeuw algemeene geldigheid verkregen. Het hing er maar van af, of de zonde algemeen bekend geworden of geheim gebleven was. Maar de private boete bleef toch eene kerkelijke handeling; alleen bleef de zaak hier tusschen zondaar en priester, zonder dat de gemeente er deel aan nam. Alleen als men boete deed, was men zeker van de voorbede der gemeente of van den priester. De belijdenis van zonden was een deel der boetedoening. Zij diende vooral tot verootmoediging van den zondaar en soms ook tot stichting der gemeente. Ook was deze belijdenis de onmisbare voorwaarde voor de handeling des priesters. Alleen als men om gezondheidsredenen daarin was verhinderd, kon men *hopen* alleen op grond van zijn berouw, zonder biecht of boeteweken, vergiffenis te verkrijgen; zekerheid had men dan echter niet. De geheele boetedoening ging aan de goddelijke kwijtschelding vooraf, daar immers juist die boetedoening de vergeving, de kwijtschelding der eeuwige straffen moest *bewerken*. Was de boetedoening verricht, dan werd de absolutie gegeven. *De absolutie des priesters was dus de vergiffenis van God; de priester verklaarde n.l., dat de door God verlangde boetedoening verricht en dus aan de voorwaarde tot het verkrijgen van Gods genade voldaan was, zoodat nu de vergiffenis zelve intrad.*

Het eenige geschrift, dat uit de vroege middeleeuwen deze grondstellingen over de boete theoretisch heeft ontwikkeld is het werk *De vera ac falsa poenitentia* <sup>1)</sup>, in de Maurineruitgave onder de werken van Augustinus terecht gekomen, maar eerst veel later, in de 10<sup>de</sup> of in het begin der 11<sup>de</sup> eeuw ontstaan.

Tot dusverre kende men aan dit geschrift eenen diep ingrijpenden invloed toe op de beschouwingen van de boete.

---

1) Zie hierover K. Müller in de genoemde verhandeling, S. 292—296.

Men stelde het voor, alsof dit geschrift, dat zulk eenen nadruk legt op de biecht voor den priester en zooveel waarde hecht aan de absolutie, de oudere, zuiver evangelische beschouwingen daaromtrent zou hebben afgesneden en in plaats van de meening, dat God de zonden vergaf op grond van waarachtig berouw des harten, de hiërarchisch-magische beschouwing zou hebben gesteld, dat de priester op grond van de biecht absolutie schonk. Harnack spreekt zelfs van eene hoogst verderfelijke werking op de theorie en de praktijk van de boete <sup>1)</sup>. Eenige bladzijden vroeger handelt hij over de leer der Sacramenten en toont hij aan, dat er twee beschouwingen zijn aangaande de dispositio, die noodig is om de werking der Sacramenten, in casu het Sacrament van de boete te ondervinden. De eerste beschouwing is, dat de *dispositio* is de *conditio sine qua non* voor het ontvangen van den zegen des sacraments, dat werkt als een *opus operatum*. De tweede beschouwing staat lijnrecht daartegenover en werd slechts door weinigen gehuldigd, dat n.l. de sacramenten dan alleen genade konden mededeelen, wanneer er *waarachtig berouw* en *geloof* was. Dan verzekerden zij den mensch, dat hij genade had ontvangen. Deze beschouwing, zegt Harnack, komt dicht bij de evangelische opvatting der 16<sup>de</sup> eeuw. Hij wijst er echter terecht op, dat de genade nog geheel wordt voorgesteld als *participatio divinae naturae* en het geloof nog geldt als iets voorloopigs, zonder dat men beseft, dat de *motus fiducia* in Deum de vorm en het wezen der genade zelve is. Verschillende denkbeelden haalt Harnack aan van Petrus Lombardus, Bonaventura, Alexander Halesius, Hendricus van Gent, waarin zij leeren, dat de absolutie van God *dadelijk* intreedt, waar *waarachtige contritio* of verbrijzeling des harten is. Hij vindt deze inconsequentie dan zeer merkwaardig en ziet hierin een bewijs, hoe lang evangelische beschouwingen hebben nagewerkt tegenover het steeds meer veldwinnende mechanisme van het sacramenteele systeem.

---

1) *Dogmengeschiedte*, III, 1890, S. 499.

Indien deze inconsequentie bestond, dan zou zij zeker zeer merkwaardig zijn. Maar bestaat zij werkelijk? Of hebben wij hier niet veel meer een bewijs van de verkeerde methode, door Müller terecht gewraakt, dat men zich eenerzijds wel een duidelijk beeld vormt van de *boetepraktijk* der *vroege* Middeleeuwen en aan den anderen kant van de *boetetheorie* der *latere* Middeleeuwen, en dan deze twee beelden onmiddelijk naast elkander stelt? Dan moet men, het kan niet anders, tot de ontdekking komen, dat zij niet bij elkaar passen. Stelt u voor: de evangelische protesten stierven hoe langer hoe meer weg; „tegen den wassenden stroom op te roeien” zegt Pijper, <sup>1)</sup> „was onmogelijk. Den drang van den tijdgeest tegen te houden mislukte.” Dat wegsterven begon dan reeds in de 8<sup>ste</sup> eeuw. In de 12<sup>de</sup> eeuw doen zich op éénmaal die wegstervende tonen luider hooren en wel bij de beste theologen van hunnen tijd, wier beschouwingen „dicht komen bij de evangelische opvatting der 16<sup>de</sup> eeuw.” Maar nu moeten die tonen nog maar altoos wegsterven, totdat op eenmaal de reformatie der 16<sup>de</sup> eeuw met hare stellingen optreedt. Ligt het niet veel meer voor de hand, dat die reformatie is voorbereid geworden, dat zich in de 12<sup>de</sup> eeuw tegenover het steeds meer veld winnend mechanisme eene evangelische reactie heeft geopenbaard, die wel gedurig onderdrukt en bemoeilijkt is geworden, maar toch eindelijk is uitgelopen op de Kerkhervorming der 16<sup>de</sup> eeuw?

Dr. Pijper is dus ook van meening, dat de religieus-ethische opvatting langzamerhand door de hiërarchisch-magische is verdrongen. Wat ons echter verwondert, is dit: dat de wegstervende tonen niet steeds zeldzamer en zwakker, maar integendeel steeds talrijker en helderder werden.

Blijkens een schrijven van Alcuinus <sup>2)</sup> waren er in de 8<sup>ste</sup> eeuw in de provincie der Gothen, d. i. Septimannië,

1) A. w. bl. 33.

2) *Epistola XCVI ad fratres in provincia Gothorum* (opp. cura Frobenii, Ratisbonae, 1777 fol. Tom. I, pars I, p 143).

het oude Narbona aan de Middellandsche Zee <sup>1)</sup>), velen, die niet meer voor de priesters wilden biechten, maar alleen voor God hunne zonden wilden belijden en geloofden, dat zij door hunne eigen gebeden vergeving van zonden zouden ontvangen. In 743 en daarna had Bonifacius moeten optreden tegen den frankischen bisschop Adalbert, die niet de opvatting der Kerk deelde aangaande de sleutelmacht der bisschoppen. Ook Johannes Damascenus (gest. in de tweede helft der 8<sup>ste</sup> eeuw) spreekt van eene sekte der Massilianen, die de hulp van priesters bij de vergeving van zonden verwierp, terwijl hij zelf met betrekking tot deze zaak niet in de eerste plaats naar eenen priester, maar naar een heilig en getrouw man vraagt <sup>2)</sup>).

In de 10<sup>de</sup> eeuw schijnt er in het frankische rijk eene partij te zijn geweest, die weigerde de boetelingen ooit weder in de gemeenschap der Kerk toe te laten, en anderen, die geene waarde hechtten aan de excommunicatie door den bisschop uitgesproken en ook niet van plan waren de opgelegde boete te volbrengen.

In de 11<sup>de</sup> eeuw, toen bisschop Gerhard van Kamerijk de stad Atrecht bezocht, was er in Vlaanderen eene partij, die aan de kerkelijke boete alle beteekenis ontnam <sup>3)</sup> en loochende, dat de boetedoeningen en goede werken vergeving van zonden konden bewerken, en dat in elk geval de boete geen heil kon aanbrengen aan de dooden <sup>4)</sup>. De bisschop kwam tegenover deze „kettters” voor het goed recht dier stellingen op.

In de 12<sup>de</sup> eeuw werd het verzet tegen de kerkelijke opvatting van de boete steeds algemeener. Het gold nu voornamelijk de sleutelmacht des priesters. Op Synoden te Rome in 1102, te Gram in Hongarije in 1114, te Londen in 1151,

1) Zie Pijper, a. w. II, 1, bl. 29 v.v.

2) Opp. omnia op. M. Le Quien, Par. 1712, fol. *De confessione et quosdam tandem ii sunt qui potestatem ligandi et solvendi acceperint*, I, p. 604 sq.

3) *Regenerationis mysterium nihil esse dixerunt*. (Zie Pijper, a. w. II, 1, bl. 89).

4) Mansi, Sacr. Conc. nova et amplissima coll., T. XIX, p. 446, c. 8, 9.

te Rome 1179 (het elfde algemeene concilie), te Verona in 1184 moesten telkens partijen en sekten worden veroordeeld, die de kerkelijke boete niet achtten. Zondag op zondag moesten de excommunicaties worden herhaald, terwijl priesters onderling met betrekking tot deze zaak ook niet eenstemmig waren. En eindelijk waren er vele schrijvers als Honorius Augustodunensis (zijn werk *Elucidarium* is opgenomen onder de werken van Anselmus), Radulphus van Flavigny, Zacharias Chrysopolitanus, Petrus Abaelardus e. a., die allen van de kerkelijke praktijk afwijkende meeningen omtrent de boete verkondigden.

Wat blijkt hieruit? Niet, dat de evangelische oppositie tegen het kerkelijk mechanisme alleen maar zwak aan het woord bleef en tegen den wassenden stroom niet op kon, maar dat in tegendeel die oppositie steeds grooteren omvang aannam, steeds hooger en toon aansloeg.

Bovendien valt in het oog, dat, wat men nawerking van evangelische beschouwingen noemt, voornamelijk bij de Scholastieken wordt gevonden.

In zijne beoordeeling van de Scholastiek reinigt Harnack haar van de smet, die de Humanisten op haar hebben geworpen en noemt haar de *wetenschap der Middeleeuwen*. Het is een genot de Kerkgeschiedenis te bestudeeren bij het nieuwe licht, dat steeds meer over de Middeleeuwen opgaat. De spanning van den ouden tijd tusschen *wereld* en *christelijke gemeente*, tusschen *wetenschap* en *geloof*, die personen als Clemens Alexandrinus en Origenes voor ons zoo hoogst belangrijk maken, wanneer wij hen aan het werk zien om de menigte van problemen op te lossen, die ontstonden door het verdwijnen van de klove, het wegvallen van den muur tusschen het christelijk denken en de heidensche wijsbegeerte, tusschen de christelijke gemeente en de wereld rondom, diezelfde spanningen zien wij met te meer kracht in de Middeleeuwen optreden. Men had eene *tweevoudige* traditie: eene *kerkelijke* en eene *klassieke*. Aan de eene zijde voelde men zich gebonden aan de geschriften der heilige en kerkelijke schrijvers, maar aan den anderen kant zag men

in de klassieken de rijkste bronnen der beschaving. Bovendien hadden de Middeleeuwen eenen factor meer, dien de oude tijd miste: Augustinus. De stemming, door hem gewekt, is blijven nawerken.

Nu is de *Scholastiek* eene poging om die drie factoren tot één geheel te verwerken en terecht zegt Harnack, dat het niet zoo zeer de schuld dier wetenschap als wel van de omstandigheden, onder welke zij oprad, was, dat zij den vorm der *Scholastiek* aannam. Hij ziet in haar een treffend voorbeeld, hoe het denken zich ook in de ongunstigste omstandigheden eenen weg weet te banen. De wetenschap dier dagen kon alleen *kerkelijke* wetenschap zijn, maar dat nam niet weg, dat haar opleven getuigde van groote frischheid en kracht. In zijne *Geschichte der deutschen Universitäten* zegt Kaufmann: „in de 12<sup>de</sup> en 13<sup>de</sup> eeuw openbaarde zich in de wetenschap frisch, jeugdig leven en stonden de schitterendste talenten in haren dienst; het was hetzelfde tijdvak, waarin de kunst der Middeleeuwen hare liederen ging dichten en hare kerken ging bouwen, die een duurzame rijkdom onzer beschaving zijn”<sup>1)</sup>.

Het oordeel van Harnack is geheel in overeenstemming met dat van Kaufmann in zijn aangehaald werk uitéengezet. In het eerste hoofdstuk handelt deze schrijver over de Scholastiek<sup>2)</sup>. Het oordeel van sommigen, als zou zij eene poging zijn, om den kameel van het geloof door het oog van de naald der rede heen te jagen, deelt hij niet. Hij acht het eigenaardige van de Scholastiek hierin gelegen, dat zij meende, dat het geloof zijnen hoogsten trap had bereikt, wanneer het in kennis was omgezet, en zulks nu trachtte te doen door middel van de philosophie uit de geschriften van Aristoteles geput. Zij ging uit van de gedachte, dat de waarheid enkelvoudig was en dat zij dus kon worden bereikt langs den weg van het weten, zoowel als langs den

---

1) G. Kaufmann, *Die Geschichte der deutschen Universitäten*, I, 1888, Ss. 2, 3.

2) Ss. 1—97.



weg van het gelooven. En al kwam zij tot de ontdekking, toen zij hare kracht aan de dogmen der Kerk ging beproeven, dat er eene grens was, waar zij nimmer bovenuit kon komen, dat er waarheden voor het geloof waren, die nooit door de rede konden worden bewezen, zoo veranderde dat toch niets aan haar streven om de beschaving der ouden met de leeringen van den nieuweren tijd te verbinden en daaraan dienstbaar te maken.

Evenals de deutsche Hervorming op de periode van het Humanisme volgde, zoo volgde ook de periode van de Scholastiek in de 12<sup>de</sup> eeuw op die van het Humanisme van de 10<sup>de</sup> en 11<sup>de</sup> eeuw. De grammatica, verbonden met het ijverig lezen der klassieken, vormde in die eeuwen het middelpunt van studie. Er waren, die Vergilius en Horatius als hunnen huisbijbel behandelden. Onder paus Johannes XII (paus van 955 tot 964) bereikte die heidensche strooming haar hoogtepunt, die dan weer de reactie der kerkelijke reformatie-partij der Cluniacensers in het leven riep, wier werk door de Cisterciensers is voortgezet. Kaufmann toont door tal van voorbeelden aan, hoe die hervormingsmannen in hunne klaagzangen over den vervallen toestand der Kerk echter telkens toonden onder den invloed van het Humanisme te staan. In gebeden riep men Jupiter aan in plaats van God en het woord: „de mensch ziet aan, wat voor oogen is, maar God ziet het hart aan”, wordt in een gedicht dier dagen aldus weergegeven: *Homo videt faciem, sed cor patet Jovi*”. En toen later de Scholastiek in de 12<sup>de</sup> eeuw met haar philosophisch-theologisch belang optrad tegenover het Humanisme der vorige eeuwen, week dit laatste niet zonder hevig protest, evenmin als later Erasmus zonder hevig protest voor Luther is geweken.

Maar men gevoelde zich nu op wetenschappelijk terrein zelfstandig genoeg om niet meer aan den leiband der ouden te behoeven wandelen en evenmin, zegt Kaufmann, als Melanchthon humanist kon blijven, toen de tijd der Hervorming aanbrak, evenmin kon het verzet der humanisten het streven der Scholastiek tegenhouden.

En dat streven kwam voort uit waarachtige behoefte des harten aan waarheid en vrede. Grondslag der Scholastiek was de Mystiek. De mystiek was toen ter tijd de vorm, waarin zich alle godsdienstig leven borg. Men had behoefte aan persoonlijke gemeenschap met God. Men wilde alles zien in Hem, en Hem zien in alles. Maar men wilde zien door eigen oogen, men wilde leeren kennen uit eigen ervaring.

Karakteristiek in deze is, wat wij van Abaelard lezen tijdens zijn verblijf bij Anselmus van Laon († 1114). Aangelokt door den roep, die er van dezen ouden leermeester uitging, begaf Abaelard zich tot hem om onderwijs in de theologische studie te ontvangen. Maar al spoedig bemerkte hij, dat deze geleerde, gelijk hij het scherp uitdrukt, veel had van eenen vijgeboom, die wel bladeren, maar geene vruchten droeg, van eenen, die, als hij een vuur aanmaakte, wel zijn huis met rook vulde, maar het niet met licht verhelderde. Hij bleef dan ook steeds meer van Anselmus' lessen weg tot groote ergernis van leermeester en leerlingen. Eindelijk kwam het tot eene verklaring, waarin men spottend aan Abaelard de opmerking toevoegde, dat hij van de studie der Heilige Schriften zeker evenmin iets moest hebben als van de wijsgeerige studie. Abaelard verklaarde heel zedig, dat hij de studie der Heilige Schriften voor zeer nuttig en noodig achtte, omdat men zóó den weg leerde kennen tot het behoud der ziel, maar dat hij niet begreep, waartoe wetenschappelijk gevormde menschen nog leermeesters noodig hadden om de Schrift te verstaan. Deze sprak immers duidelijk genoeg voor zich zelve. Algemeen gelach! Of *hij* dan de geschriften der profeten, b.v. van Ezechiël zou kunnen uitleggen? Abaelard nam het voorstel aan. Eerst waren er slechts weinige toehoorders. Weldra vermeerdeerde het getal zoodanig, dat hij grooten naam als uitlegger der Heilige Schrift verkreeg. Hij ontdeed zich van al de schoolsche geleerdheid, die den eigenlijken zin der Schriften verborg en liet met nuchtere klaarheid die Schriften voor zich zelve spreken. Hij vertrouwde meer op zijn eigen verstand en oordeel dan op al de geleerdheid hem van anderen over-

geleverd. Is het niet eigenaardig, maar ook pleit het niet voor het wetenschappelijk streven dier dagen, dat, evenals ten tijde van de Hervorming der 16<sup>de</sup> eeuw, de behoefte opkwam om zelfstandig de Heilige Schriften te onderzoeken en daaruit den weg te zoeken, die tot vrede leidt?

Het is dan ook alleszins verklaarbaar, dat wij juist bij de Scholastieken dat verzet vinden tegen het mechanisme van het sacramenteele systeem der middeleeuwsche Kerk. Men las in den Bijbel gansch iets anders! En wanneer wij Luther straks zijne stellingen tegen den aflat zien aanslaan, zien wij den stroom eindelijk doorbreken, die reeds eeuwen te voren was gaan hooger worden tegen de bedijingen der kerkelijke instellingen en canones aan.

De inconsequentie, die Harnack dus meent op te merken bij de Scholastieken, moet dus eigenlijk worden gezocht bij hem zelve, daar hij eenerzijds den arbeid der Scholastieken zoozeer rechtvaardigt, maar aan den anderen kant de oude waardeering laat naverken en niet genoeg oog heeft voor het nieuw godsdienstig leven, dat ook ten opzichte van de leer van de boete zich in haar midden heeft geopenbaard.

Daarbij komt nog iets. Op het laatst der 11<sup>de</sup> eeuw was er in het boetewezen groote verandering gekomen. Het onderscheid tusschen openbare en private boete bleef wel voortbestaan, maar in de praktijk begon de openbare boete hoe langer hoe meer te verdwijnen. Na de biecht kreeg men *dadelijk* absolutie en *daarna* kwam dan pas de *satisfactie*. De boeteboeken geraakten in onbruik. De leeken wilden zich niet zoo door de Kerk aan banden laten leggen. Maar daardoor nam de private willekeur der priesters schrikbarend toe. Tevens ontwikkelde zich het *aflatstelsel* zóó krachtig, dat de satisfactie weinig of niets meer te beteekenen had. Maar nu was tevens met het wegvallen der voorschriften ook de zekerheid verdwenen, welke zonden kerkelijk moesten worden behandeld en welke straffen als daaraan evenredig moesten worden beschouwd.

Waarin moest men nu zijne zekerheid zoeken?

Hugo van St. Victor bestrijdt de nieuwe meening van

sommigen, die leeren, dat God de zonden vergeeft bij waarachtig berouw des harten. Hugo zelf, die wel den nadruk legt op de innerlijke bekeering, staat nog geheel op kerkelijk standpunt. De mensch, zoo leert hij, is in den toestand der zonde en buiten de sfeer van Gods genade in *tweeërlei* opzicht gebonden, *ten eerste* door inwendige verharding des harten, waarvan alleen Gods genade hem kan bevrijden en *ten tweede* door de gevangenschap tot eeuwige verdoemenis, waaruit de absolutie des priesters hem moet verlossen. Deze absolutie is *niet formeel* maar *rêeel*. In eene verhandeling over de vergeving der zonden en de vraag, of menschen elkaar de zonden kunnen vergeven <sup>1)</sup>, bestrijdt hij sommigen, die aan God zóó uitsluitend die macht toekennen, dat geen enkel mensch daarin iets te zeggen heeft. Volgens hem beroepen die „sommigen” zich dan op de reiniging van den melaatsche, die, door Jezus genezen, zich den priester moest vertoonen, alleen opdat deze zou *verklaren*, dat hij gereinigd was. Zij beweren nu, zoo gaat Hugo voort, dat in de tegenwoordige Kerk de priesters in de absolutie geene andere macht hebben dan te *verklaren*, dat God bij waarachtig berouw des harten de zonden *vergeven heeft*. Tegenover

---

1) *De Sacramentis*, Lib. II, pars 14, c. 8: *de remissione peccatorum; et an sacerdotes, qui homines sunt, possunt dimittere peccata.* (J. P. Migne, P. L. T. 176, p. 364 sq.): potestatem remittendi peccata quidam soli Deo ita ascribere conantur, ut in ea hominem participem fieri posse, nullo modo concedant. Et ad confirmationem hujus assertionis adducunt mundationem illius leprosi, quem Dominus prius per semetipsum sanitati restituit, ac sic deinde ad sacerdotes misit; non ut ejus mundatio virtute illorum perficeretur; sed ut tantummodo testimonio illorum confirmaretur. Simili modo nunc in praesenti ecclesiae dicunt ministeria sacerdotum nihil amplius virtutis habere, nisi quaedam tantummodo signa esse, ut ille videlicet qui per contritionem cordis intus a Domino absolvitur, postmodum in confessione oris ab eis absolutus esse ostendatur. Hugo's meaning is: „Sententiam Petri non praecedit, sed subsequitur sententia coeli.” Ne autem hoc soli Petro concessum esse putes, audi quid omnibus apostolis, et per hoc omnibus apostolorum successoribus et apostolorum vice fungentibus dicat: Accipite, inquit, spiritum sanctum. Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis; et quorum retinueritis, retenta erunt... Nos verisimile confitemur sacerdotes Dei in ecclesia potestatem habere ligandi atque solvendi non *perfunctorie* et *inuitato quodam genere loquendi* significatam, sed *veraciter* a Deo concessam.

deze meening stelt Hugo de uitspraak, dat *het oordeel des hemels niet aan het oordeel van Petrus voorafgaat, maar daarop volgt, het bevestigt*. Met nadruk wijst hij er op, dat die macht niet alleen aan Petrus is gegeven, maar aan alle zijne opvolgers en plaatsbekleeders, want dat in Joh. 20/23 tot alle apostelen is gezegd: „ontvangt den Heiligen Geest, zoo gij iemands zonden vergeeft, dien worden zij vergeven; zoo gij iemands zonden houdt, dien zijn zij gehouden”. Op dezen tekst beroept hij zich eenige oogenblikken later voor de bewering, dat de priesters de sleutelmacht van God hebben ontvangen, niet in figuurlijken zin, maar werkelijk.

Hugo staat dus nog geheel op het oud-middeleeuwsche standpunt. Alleen is eenige verandering ingetreden hierin, dat niet de satisfactie maar berouw en biecht aan de absolutie moeten voorafgaan. Met volkomen juiste exegese van Luc. 7/47: „hare zonden zijn haar vergeven, want zij heeft veel liefgehad”, zegt Hugo, dat de satisfactie slechts verschijnt als vrucht van de liefde Gods, die zich in de kwijtschelding van de straf heeft geopenbaard. De volgorde is dus: berouw, biecht, absolutie, satisfactie. Wel kunnen wij bij Hugo allerlei clausulen vinden, waarin hij de majesteit Gods wil handhaven tegenover de macht aan den priester verleend, maar dat alles neemt niet weg, dat de absolutie van den priester eene *daad* is, voortspruitende uit de macht *veraciter a Deo ei concessa*.

Müller heeft in zijne verhandeling duidelijk aangetoond, dat die „sommigen”, waartegen Hugo te velde trekt, Abaelard met zijne volgelingen moeten zijn <sup>1)</sup>.

Abaelard handelt over dit onderwerp in eene preek *In ramis palmarum sermo VIII* <sup>2)</sup>, in zijne *Ethica*, c. 17—24 <sup>3)</sup>, terwijl hij er waarschijnlijk ook over heeft gehandeld in zijne *Introductio ad Theologiam*, waarvan wij slechts een fragment

1) Sa. 301—304.

2) ed. Victor Cousin, Par., 1859, I, p. 410—419.

3) ed. Cousin, Par., 1859, II, p. 623—642.

bezitten <sup>1)</sup>. Niet, dat er in dat fragment iets over deze zaak voorkomt, maar in de *Sententiae* of *Epitome Theologiae Christianae*, welk geschrift een uittreksel uit de Introductio is, wordt in het laatste gedeelte, cc. 35—37, daarover gehandeld <sup>2)</sup>.

Cap. 17 van zijne *Ethica* handelt hij over de *peccatorum reconciliatio* en toont dan aan, dat daartoe drie dingen noodig zijn: *Poenitentia*, *Confessio* en *Satisfactio* <sup>3)</sup>. Welke plaats de *Satisfactio* eigenlijk in de beschouwingen van Abaelard heeft in te nemen, is moeilijk te zeggen. Alle verdienste brengt hij terug tot de *gezindheid* of den *wil*. 't Hangt er alles maar van af, of de gezindheid, de bedoeling goed is <sup>4)</sup>. Martelaars zijn niet door hunne martelingen, maar door de liefde tot Christus, die hen in staat stelde om die martelingen te ondergaan, Gode aangenaam geweest. Zelfs heeft Christus door zijnen kruisdood zich geene meerdere verdienste verworven, dan Hij reeds bezat bij zijne ontvangenis. Immers reeds van zijne vroegste jeugd heeft Hij God van ganscher harte liefgehad.

Van eene rechtvaardiging uit de werken of van verdienstelijkheid der goede werken wil Abaelard evenmin als de Hervormers der 16<sup>de</sup> eeuw iets weten. Toch stond hij

1) ed. Cousin, II, p. 1—149.

2) ed. Frid. Henr. Rheinwald, Berol., 1835, p. 109 sq. Cousin, II, p. 589 sq.

3) Tres itaque sunt in reconciliatione peccatoris ad Deum, Poenitentia scilicet, Confessio, Satisfactio. (ed. Cousin, II, p. 623).

4) *Epitome* c. 34 (ed. Cousin, II, p. 588, 9). Meritum autem nihil aliud est, quam id quod bona voluntate meremur... Dicitur etiam meritum ipsa bona voluntas, qua meremur... Similiter de martyribus dicimus, quod eos exteriora patibula meliores non faciebant, sed tales esse, qui Christum diligenter, ostendebant. Sic quoque de Christo sane asserimus, quod, quando ad passionem ductus est et in ligno affixus est, non plus meruit, quam ab ipsa conceptione. Neque enim tunc melior effectus, quam ab ipsa pueritia extitisset, cum ex tunc Deum ex toto corde diligeret. *Sic igitur in voluntate non in operibus, quae bonis et malis communia sunt, meritum omnia consistit.* Zie ook *Ethica*, c. 11—13 (Cousin, II, p. 614). Bonam quippe intentionem, h. i. *rectam in se* dicimus, operationem vero *non quod aliquid in se suscipiat, sed quod ex bona intentione procedat.*

nog lang niet op het standpunt van Luther. Deze tastte ook de gezindheid aan en wilde van goede werken daarom niets weten, omdat de gezindheid door de zonde was bedorven en de mensch daardoor was geworden onbekwaam tot eenig goed. Deze veel diepere beschouwing ontbreekt bij Abaelard. De wijze, waarop hij over de geringe beteekenis van de *dadēn* spreekt, die naar zijne meening niets nieuws meer aan de gezindheid toevoegen en waarop hij dus aan de vraag voorbijloopt, of het plegen van eene daad ook invloed kan hebben op de innerlijke gesteldheid des harten<sup>1)</sup>, en verder de wijze, waarop hij, door een zeer zeker op zich zelf waar beginsel, dat niet de uitwendige daad, maar de gezindheid beslist, tot eenig en uitsluitend beginsel te verheffen, het objectief onderscheid tusschen goed en kwaad feitelijk opheft<sup>2)</sup>, toont, dat hij het probleem niet in zijne diepte heeft gevoeld. De overeenkomst met de Hervormers raakt dus wel den omtrek, niet de kern der zaak. Toch blijft zijne beschouwing met het oog op de werkheiligheid zijner dagen van het grootste gewicht<sup>3)</sup>.

Het ligt voor de hand, dat hij, die allen nadruk legt op het innerlijke, op de gezindheid des harten ook bij de behandeling van het boete-vraagstuk het meest de beteekenis doet uitkomen van de *Poenitentia*.

De *Contritio cordis* is de vera poenitentia. Niet over de gevolgen van de zonde, maar over de zonde zelve moet men smart gevoelen<sup>4)</sup>. Alleen die smart is Gode welgevallig

1) W. Gass, *Geschichte der christlichen Ethik*, Berlin, I, 1881, S. 305.

2) Charles de Rémusat, *Abélard*, II, Paris, 1845, p. 478—517,

3) S. M. Deutsch, *Peter Abaelard, ein kritischer Theologe des zwölften Jahrhunderts*, Leips., 1883, S. 396

4) *Epitome*, c. 35 (Cousin, II, p. 589, 590). *Cordis contritio sive gemitus est dum peccator de peccatis suis dolet et interius turbatur, quod est, dum peccatum et iniquitas displicet, non timore poenae, sed amore justitiae; alioquin non est cordis contritio ad salutem, sed mentis consternatio ad damnationem...* De ea vero, quae fit ex dilectione Dei, ex amore justitiae, dictum est etiam per prophetam: *In quacunq; hora conversus fuerit peccator, etc.* Nota, quod non dixit *die* vel *mense* vel *anno*, quia cum

en op het zien daarvan vergeeft Hij *dadelijk* de zonden. Hij wil dien innerlijken omkeer, waardoor de mensch zich van de zonde afwendt en zich berouwhebbend aan Hem overgeeft. Hij is het zelf, die dien omkeer door de werking zijner vergevende liefde teweegbrengt. Het berouw van den zondaar, die door Gods liefde is aangegrepen, heeft dus reeds de verzekering van vergeving in zich. Want het is onder den indruk van de werking van Gods vergevende liefde, dat de zondaar om vergeving gaat smeecken <sup>1)</sup>. Zeer schoon is, wat hij in eene preek voor den palmzondag zegt en waaruit blijkt, dat de stemming, door Augustinus wakker geroepen, in de middeleeuwsche Kerk is blijven leven en zich ook bij de Scholastieken helder uitsprak. „Bij den Heer”, zoo luidt het daar, „is ieder des te grooter, naarmate hij door ootmoed in eigen oog des te kleiner is, en des te rechtvaardiger, naarmate hij zich zelve des te meer veroordeelt. Hoe meer wij hier onze zonden door belijdenis aan God bekend maken, des te meer zullen zij daar bedekt zijn” <sup>2)</sup>.

Het valt in het oog, dat de *Satisfactio operis* in dezen

Deo nihil tardum sit vel absens, *quantocius* aliquis *vere poenitet, tantocius et ipse praesens remittit.*

Deze zelfde redeneering houdt hij ook *Ethica*, c. 19 (Cousin, II, p. 628). Cum hoc autem gemitu et contritione cordis, quam veram poenitentiam dicimus, peccatum non permanet, hoc est, contemptus Dei, sive consensus in malum: *quia charitas Dei hunc gemitum inspirans non patitur culpam*; In hoc *statim* gemitu Deo reconciliamur et praecedentis peccati veniam assequimur juxta illud Prophetæ (Ex. 33/12, 19) „quacumque hora peccator ingemuerit, salvus erit” hoc est salute animæ suæ dignus efficitur. Non ait: quo anno, vel quo mense, sive qua hebdomade, vel quo die, sed qua hora; ut sine dilatione venia dignum ostendat: nec ei poenam aeternam deberi, in qua consistit condemnatio peccati.

1) *In ramis palmarum sermo VIII* (Cousin, I, p. 414). Venit ad eum misericors Dominus, *quum ei gemitum poenitentiae inspirat*, et viribus omnino destitutum erigat aegrotum... Vocat Dominus Lazarum (type van iemand, die in de sonde leeft en dus geestelijk dood is), quum peccatori salubris poenitentiae inspirat gemitum. In quo quidem gemitu mortuus reviviscit, quia mors animæ, quod est peccatum, per eum abscedit. Quippe qua hora peccator ingemuerit peccatum suum, salvus erit.

2) Cousin, I, p. 416.



gedachtengang in het geheel niet thuis behoort. Men zou kunnen zeggen, dat het volgens Abaelard tot het waarachtig berouw behoort, door goede werken dat berouw te toonen en zooveel mogelijk het bedreven kwaad weer goed te maken. De poenitentia zou dus zodoende in de satisfactio operis hare voltooiing vinden.

Zoo leert Abaelard, wanneer hij spreekt over het verzoeningswerk van Christus, zijn lijden en sterven. Wanneer Christus door zijnen dood aan het kruis niets nieuws heeft toegebracht tot zijne verdienste, daar Hij immers van den beginne af God van ganscher harte had liefgehad, dan zou men kunnen vragen, waartoe dan dat lijden en sterven nog noodig was? Abaelard antwoordt hierop: op dat het werk van Christus tot voltooiing zou komen door zijne gehoorzaamheid ten einde toe bewezen <sup>1)</sup>.

Zoo zou men ook de Satisfactio als eene voltooiing van de Poenitentia kunnen opvatten. Edoch, in het woord satisfactio ligt eene andere gedachte opgesloten en Abaelard leert dan ook bepaald, dat de satisfactio operis *noodig* is tot vergeving van zonden. Wij kunnen hierin niet anders zien dan eene groote inconsequentie, alleen te verklaren uit den invloed der kerkelijke overlevering, te midden waarvan Abaelard leefde. Hij was een kind van zijnen tijd. Hij heeft er altoos prijs op gesteld als orthodox bekend te staan. Nooit heeft hij een dogma der Kerk aangevallen. Hij wilde echter zooveel mogelijk het geloof in kennis omzetten en trachtte, wat de Kerk leerde, voor het denken te rechtvaardigen. Wat eenmaal door de Kerk gegeven was, aanvaardde hij. Wat hij niet met zijn verstand kon bereiken, geloofde hij als een mysterie. En daarom was hij zelf zich niet van eenige ketterij bewust. In die illusie heeft hij geleefd en is hij gestorven, al hebben anders zijne tijdgenooten genoeg gedaan om hem die illusie te ontnemen. Was zijn arbeid meer voortgekomen uit waarachtige behoefte des harten, hij zou onwillekeurig meer in tegenspraak gekomen zijn met de

---

1) Vgl. S. M. Deutsch, *a. W.*, S. 379, 380.

opvattingen zijner dagen en zijn martelaarschap zou edeler zijn geweest dan dat, 't welk hij nu heeft moeten lijden.

In de leer der boete heeft hij zich dan ook niet van de heerschende kerkleer willen losmaken en eigenlijk ook niet kunnen losmaken.

Hij zit anders met die satisfactio wel wat verlegen. Zij is bij hem dan ook geheel iets anders geworden. Wij zagen, dat de oude beschouwing deze was, dat God in zijne genade den zondaar, in plaats van hem met eeuwige straffen te kastijden, er met tijdelijke straffen liet afkomen. Abaelard leert echter, dat de zonde eeuwige *en* tijdelijke straffen ten gevolge heeft. De eeuwige worden door God kwijtgescholden bij waarachtig berouw des harten. Dat is de eigenlijke vergiffenis, want in de middeleeuwsche theologie is vergeving van zonden altoos: kwijtschelding van hellestraffen <sup>1)</sup>. Maar nu moeten de *tijdelijke straffen*, die overblijven, door goede werken worden geboet. Dat geschiedt dan door de *satisfactio operum*. De rest dier tijdelijke straffen wordt dan in het *vagevuur*, dus ook tijdelijk, geboet <sup>2)</sup>.

Wij krijgen hier den indruk, dat Abaelard met de satisfactio eigenlijk verlegen zat. Op het terrein van de vergeving der zonden door God hoorde zij niet thuis. Nu zocht hij voor haar een terrein van den tweeden rang. Zijne beschouwing van het *vagevuur* en van de tijdelijke straffen is ten minste geheel nieuw. Hugo van St. Victor leert, dat het *vagevuur* dient om de rest der tijdelijke straffen te boeten, die door onvoldoende boetewerken nog mochten zijn overgebleven. Dat is de gewone beschouwing. Die tijdelijke straffen dienden dan ter vervanging van de eeuwige <sup>3)</sup>.

1) *Epitome*, c. 35 (Cousin, II, p. 590). Non vero aliud est Deum peccata dimittere, quam aeternam poenam pro ipso debitam relaxare. Zie ook *Ethica*, c. 19, in aeterna poena consistit condemnatio peccati. Zie eindelijk *Sermo VIII* (Cousin, I, p. 413).

2) *Epitome*, c. 37 (Cousin, II, p. 591). Satisfactio operum utilis est propter temporalem poenam, quae remanet. Aeterna namque poena relaxata, temporalis relinquitur, ut quod animae illicita delectatione seu etiam carnali voluptate commissum est, satisfactionis amaritudine digne purgetur.

3) *De Sacramentis*, II, 14 (Migne, 176, p. 556 B). Et ut minus dicam,

Abaelard daarentegen vat het vagevuur op als eene straf, waartoe iedereen, die zich aan de zonde heeft schuldig gemaakt, *naast* de straf der hel, veroordeeld is. De eerste straf wordt kwijtgescholden door God, op het zien van waar berouw. De tweede straf vermindert, naarmate de berouwhebbende zondaar door boetewerken de begeerlijkheden des vleesches kruisigt <sup>1)</sup>).

De maat der boetewerken te bepalen staat echter volgens Abaelard niet aan de menschen, maar aan God. Legt dus de priester, voor wien men zijne zonden belijdt, eene te geringe straf op, dan zal de zondaar des te meer in het vagevuur moeten boeten. De priester, die de biecht afneemt, mag dus wel ter dege met zijn geweten te rade gaan, en hij, die ter biecht gaat, mag dan wel omzien naar eenen verstandigen priester met voorbijgaan van den priester, tot wiens gebied zijne woonplaats behoort, wanneer deze een onverstandig, wereldschgezind, lichtzinnig man is, ook al is hij er nog zoo boos over <sup>2)</sup>).

Het blijkt dus, dat Abaelard de *confessio oris* van groot

---

*magnum est, si in hac vita incipere possis etiam si non perficias. Nam et post mortem ignis quidam purgatorius dicitur ubi purgantur et mundantur, qui hic corrigi ooperunt et non perfecerunt. Qui autem in hac vita nec incipere voluerunt, ibi consummare non possunt. Quibus autem hic correctionem suam incipere datur; etiam si perficere non datur, illis correctionis perfectio reservatur.*

1) *In Epistolam ad Romanos* (Cousin, II, p. 214). Remittuntur quidem peccata per poenitentiae gemitum, de quo dicitur: „Quaecumque hora peccator ingemuerit.” Quia priusquam ei vere displicet iniquitas, et omnis mala ejus voluntas abscedit, jam ita est Deo peccator reconciliatus, ut a gehennae poenis sit liberatus, nec unquam gehennam incurrat, si in hoc gemitu moretur, paratus ad omnem quam posset satisfactionem. Tunc autem teota sunt peccata, quando in hoc seculo satisfactio sequitur. Quae quidem satisfactio et purgatorias extinguit seculi alterius poenas, cum prius poenitentiae poenas deleverit damnatorias et gehennales.

Eene duidelijke omschrijving van de satisfactio geeft Abaelard in *Ethica*, c. 25 (Cousin, II, p. 636). Hier noemt hij deze satisfactio wel *fructus poenitentiae* (met het oog op Mt. 3/8) en doet het dus voorkomen, alsof in de satisfactio het berouw tot voltooiing kwam, maar hij kent toch aan de satisfactio sondennitdelgende kracht toe.

2) *Ethica*, c. 25 (Cousin, II, p. 635).

belang acht. Deze mag niet worden nagelaten. Allereerst dient zulk eene biecht tot verootmoediging van den zondaar. Zegt iemand berouw te hebben over zijne zonden, maar schaamt hij er zich over die zonden te belijden, acht hij zich te hoog om zich in de biecht te vernederen, dan blijkt daaruit, dat zijn berouw nog niet genoeg oprecht gemeend is en dan blijft de straf der hel hem nog bedreigen <sup>1)</sup>. Maar in de tweede plaats heeft de Kerk de biecht voorgeschreven en priesters tot het afnemen daarvan aangesteld en nu is het doodzonde zich aan de voorschriften der Kerk te onttrekken <sup>2)</sup>. In zijn *Epitome* zegt hij duidelijk, dat God den priester als zijnen plaatsvervanger op aarde heeft aangesteld en wanneer hij daar over de biecht spreekt (c. 36), schijnt het, alsof hij nog op het oude standpunt staat en van oordeel is, dat de priester niet *verklaart*, dat de zondaar vergiffenis heeft ontvangen, maar hem van zijne zonden *geneest*. Doch bij nader inzien is het duidelijk, dat hij aan de absolutie van den priester geene waarde hecht. Want wat zegt hij in zijne meermalen aangehaalde preek voor den palmzondig? Dit: „wanneer iemand bereid is om zijne zonden te belijden en de boetewerken te volbrengen, die hem dan zullen worden opgelegd, dan is hij door dit zijn voornemen dadelijk met God verzoend, zoodat, wanneer hij om de eene of andere reden in zijn voornemen werd verhinderd, hij daarom toch niet aan zijn heil behoefde te wanhopen <sup>3)</sup>.

1) *Epitome*, c. 36 (Cousin, II, p. 590).

2) *Epitome*, c. 36 (Cousin, II, p. 590). Ideoque instituit Deus sacerdotem sui vicarium et quasi medicum, cui peccata quasi vulnera ad sanandum delegarentur, ut non a se sed ab alio, majoris humilitatis causa, modum satisfactionis accipiat.

*In ramis palmarum sermo*, VIII (Cousin, I, p. 416, 417). Hujus (Christi) locum sacerdotes in ecclesia tenent, quibus tanquam animarum medicis peccata confiteri debemus, ut ab eis satisfactionis cataplasma sumamus... Delictum suum cognitum Deo facit, qui vicario ejus locum ipsius in ecclesia tenenti confiteri peccatum nequaquam erubescit... „Quod uni ex minimis meis fecisti, mihi fecisti”; ita et in vicariis suis sacerdotibus cognitum sibi fieri peccatum dicit.

3) *In ramis palmarum sermo*, VIII, (Cousin, I, p. 418). Quisquis enim jam paratus est ad confessionem, et suscipiendam inde peccati satisfac-

Abaelard acht het niet volstrekt noodzakelijk om te biechten. De Kerk vraagt het. Zij is eene instelling Gods en daarom is het in normale omstandigheden noodig zich aan den eisch der Kerk te onderwerpen. Komen er echter omstandigheden, dat zulks onmogelijk is, dan levert dat niets geen bezwaar op. Van Petrus lezen wij wel, dat hij na zijne verloochening van berouw heeft geweend, van biecht of boetewerken lezen wij echter niets. Hij heeft de openbare boete nagelaten, opdat zijne zonde niet te groote ergernis aan de Kerk zou geven. Want Christus had immers gezegd, dat hij, nadat hij bekeerd zou zijn, zijne broeders moest versterken. Maar wanneer hij dan zijne groote zonde algemeen bekend had gemaakt, dan hadden de menschen gezegd: „wij willen niet, dat zoo een over ons gesteld zij”<sup>1)</sup>. Zoo kan het ook meermalen dienstig zijn de zonden niet te belijden, wanneer het openbaar maken daarvan aan de Kerk te veel aanstoot zou geven<sup>2)</sup>, of ze te belijden aan eenen anderen praelaat, die, omdat hij verder af woont, daarvoor meer geschikt is<sup>3)</sup>. Kan hij, die biechten wil, echter in het geheel niemand vinden, dan mag hij ook wel dadelijk tot zijnen Hemelschen Hoogepriester gaan, die hem op zijne belijdenis alle zijne zonden zal vergeven.

Van absolutie des priesters is in dit verband geene sprake en de meening van Hugo van St. Victor „*sententiam Petri non praecedat, sed subsequitur sententia coeli*” wordt dus feitelijk geheel door Abaelard verworpen.

Dr. Pijper wil van Dr. Müller's beschouwing, waardoor deze met de heerschende opvatting breekt en met Abaelard eene evangelische reactie laat beginnen met betrekking tot de leer van boete en biecht, niets weten<sup>4)</sup>. De argumenten,

---

tionem, ex hoc statim suo proposito ita reconciliatus est Deo, ut si aliquo casu praeventus hoc implere praepediatur, nequaquam de ejus salute sit desperandum, quum in eo non remanet, quod totis appetit desideriis.

1) *Ethica*, c. 25 (Cousin, II, p. 633, 634).

2) *Epitome*, c. 36 (Cousin, II, p. 591)

3) *Ethica*, c. 25 (Cousin, II, p. 635).

4) F. Pijper, a. w. hl. 121 v.v.

die hij tegen Müller aanvoert, zijn deze twee: 1° hebben de evangelische tonen in de Catholieke Kerk nooit ontbroken en 2° heeft dezelfde Abaelardus over de boete en de noodzakelijkheid der biecht dingen geschreven, die in de oogen van de vurige verdedigers der priestermacht niets te wenschen over konden laten, ja, deze macht krachtiger dan ooit bevestigden. Op de hoofdzaak, het radicaal verschil tusschen Abaelard en Hugo, gaat hij niet in.

Wat zijn eerste argument betreft, dat de evangelische tonen nooit geheel in de Catholieke Kerk hebben ontbroken, allermint zal Müller zulks tegenspreken, ja, niemand zal dat doen, integendeel die tonen zijn, gelijk wij zagen, steeds talrijker en krachtiger geworden, totdat Abaelard daaraan eene theologische uitdrukking wist te geven, die lijnrecht streed met de gangbare opvatting, eene uitdrukking, die haren invloed duidelijk heeft doen gevoelen. Müller heeft in zijne meergenoemde verhandeling aangetoond<sup>1)</sup>, dat magister Roland, (de latere paus Alexander III) een leerling van Abaelard is geweest en omtrent de vergeving der zonden door God en de beteekenis van de absolutie des priesters hetzelfde heeft geleerd als hij. Datzelfde geldt van Robertus Pullus, die, op zijn laatst in 1140, zijne *Sententiae* schreef en van Gratianus in zijn *Decretum*. Petrus Lombardus tracht de synthese te bewerken tusschen Hugo van St. Victor en Abaelard, hoewel hij meer op de zijde van laatstgenoemde dan van eerstgenoemde staat.

Eigenaardig is het echter aan de hand van Müller's betoog te zien, hoe de denkbeelden van Abaelard op de school van St. Victor hebben teruggewerkt. Richard van St. Victor (gest. 1173) toont in zijn werk *De potestate ligandi et solvendi*, hoe hij er mede verlegen zit de oude beschouwingen te handhaven tegen de nieuwe denkbeelden in, aan wier invloed hij zich echter niet kan onttrekken. Hij is het in zijn hart er mede eens, dat God op het zien van waarachtig berouw des harten de zonden vergeeft, maar

---

1) *Ss.* 309—320.

toch doet hij alle moeite om aan de absolutie des priesters eene *reeële* beteekenis te geven. Het is de absolutie des priesters, die de straffen van het vagevuur in boetewerken verandert, en zondig en dwaas acht hij het, wanneer men in dat opzicht de reeële macht des priesters in twijfel trekt. Maar nu spant hij zich ook in om ten opzichte van de vergeving der zonden door God, dus ten opzichte van de kwijtschelding der eeuwige hellestraffen den priester een werkelijk aandeel te geven. Hij doet het aldus: God *alleen* maakt de boeien van de macht der zonde los; het bevrijden uit de gevangenschap ter verdoemenis is het werk van Hem *en* zijnen dienaar; het bevrijden van de straffen des vagevuurs is het werk *alleen* van zijnen dienaar; God bevrijdt uit de gevangenschap ter verdoemenis slechts *onder de voorwaarde*, dat de zondaar zich tot den priester om absolutie wendt en bereid is om volgens zijne aanwijzing de satisfactie te bewijzen. Doet hij dat niet, dan valt hij weer in den staat der verdoemenis terug. De priester heeft dus vast te stellen, of en wanneer de boete volkomen is. Is dat het geval, dan moet hij de door God voorwaardelijk uitgesproken bevrijding onvoorwaardelijk verleenen.

Het blijkt hier, hoezeer Richard verlegen zit met de nieuwe denkbeelden, die het vroegere naieve geloof aan de onvoorwaardelijke sleutelmacht des priesters hebben ondermijnd. Terecht vraagt Müller, wat de absolutie des priesters hier toch eigenlijk te beduiden heeft, daar God toch de zonden vergeeft op het zien van waarachtig berouw des harten en waarom God het aan den priester moet overlaten om te bepalen, of en wanneer de boete volkomen is; waarom Hij dat zelf niet kan doen?

Wat blijkt dus? Dit: dat in de *boete-theorie* een nieuw, een evangelisch element is gekomen, waarmede men bij zijne beschouwingen omtrent de boete voortaan te rekenen had. Dat nieuwe element is, gelijk Müller terecht heeft aange-toond, van Abaelard. Müller zegt niet, dat wij bij Abaelard het eerst evangelische tonen hooren, want dan zou Pijper's opmerking, dat de evangelische tonen nooit

geheel hebben ontbroken, zeer ad rem zijn. Maar Müller zegt, dat er in *de leer van de boete* eene evangelische reactie heeft plaats gegrepen, in 't leven geroepen door Abaelard. En dat wordt toch niet ontkend door het feit, dat evangelische tonen nooit geheel hebben ontbroken, evenmin als de omkeer door Luther in de christelijke Theologie teweeggebracht kan geloochend worden door het feit, dat velen vóór hem reeds evangelische stemmen verhieven!

Van meer gewicht schijnt het tweede argument te zijn, dat dezelfde Abaelardus over de boete en de noodzakelijkheid der biecht dingen zou hebben geschreven, die in de oogen van de vurige verdedigers der priestermacht niets te wenschen konden overlaten, deze macht krachtiger dan ooit bevestigden. Nadat Pijper dan eenige voorbeelden heeft opgenoemd, eindigt hij zijne wederlegging van Müller met de opmerking, dat Abaelard, in weerwil van zijne vrije denkbeelden, op zijn sterfbed in het klooster van St. Marcellus belijdenis des geloofs heeft afgelegd, gebiecht en het lichaam des Verlossers ontvangen heeft <sup>1)</sup>.

Ook hier geeft Dr. Pijper wederom den indruk van zich wel een weinig haastig van de quaestie af te maken. Het geldt hier niet de vraag, of Abaelard dingen gezegd heeft, die in de oogen van de vurige verdedigers der priestermacht niets te wenschen overlieten, maar of hij ten opzichte van het vraagstuk van boete en biecht ook dingen geleerd heeft, die strijdig waren niet de heerschende opvatting daaromtrent. En dat is zeer zeker waar. Waarom had Hugo van St. Victor hem anders te bestrijden? De vraag liep hierover: was de absolutie van den priester iets reeëls of iets formeels? Ja, zeide Hugo: *Sententiam Petri non praecedat, sed subsequitur sententia coeli*. Neen, zeide Abaelard: de absolutie van den priester is zóó formeel, dat zij strikt genomen tot verkrijging van vergiffenis niet eens noodig is.

Nu mag het waar zijn, dat Abaelard dingen heeft gezegd, die voor de vurige verdedigers van de sleutelmacht

---

1) F. Pijper, a. w., bl. 123.



niets te wenschen overlieten, maar dan toch alleen, als dezen zeer oppervlakkig op den klank van zijne woorden afgingen. Dat zijne uitlatingen die macht meer dan ooit zouden bevestigen, is dus moeilijk vol te houden. Hoe? Is het tot bevestiging van de priestermacht, wanneer hij, handelende over de vergeving van zonden, geheel over de absolutie zwijgt en al den nadruk hierop legt, dat de priester vroom moet zijn en nauwkeurig met zijn geweten moet te rade gaan in het bepalen van de maat der boetewerken, daar anders de boeteling het slachtoffer wordt van zijne domheid en lichtvaardigheid en dus in het vagevuur des te langer de tijdelijke straffen zijner zonden moet afboeten? In het laatste hoofdstuk van zijne *Ethica* <sup>1)</sup> bespreekt hij de vraag, of aan alle praelaten zonder onderscheid de macht toekomt om te binden of te ontbinden. En wat is dan zijne slotsom? Dat hij dit ten eenenmale ontkent. Er zijn zoovele goddelooze bisschoppen zegt hij. En wanneer deze nu boetewerken opleggen, misschien overmatig veel in eene vlaag van toorn aan iemand, dien zij haten, of overmatig weinig in een oogenblik van zwakheid aan iemand, dien zij liefhebben, zou God dan aan hunne uitspreken gebonden zijn? Neen, zegt Abaelard, de woorden van Johannes 20:23: „zoo gij iemands zonden vergeeft, dien worden zij vergeven; zoo gij iemands zonden houdt, dien zijn zij gehouden”, zijn niet in het algemeen gesproken. Zij gelden alleen van de apostelen en degenen, die hen in vroomheid en heiligheid evenaren. Evenmin als men de woorden: „gij zijt het zout der aarde”, „gij zijt het licht der wereld” in het algemeen op alle bisschoppen mag

---

1) C. 26: *Utrum generaliter ad omnes pertineat praelatos solvere et ligare* (Cousin, II, p. 638-642) - . . . Cum enim multi sint episcopi nec religionem, nec discretionem habentes, quamvis episcopalem habeant potestatem; quomodo eis aequè ut Apostolis convenire dicemus: „Quorum remisieritis peccata remittentur eis, et quorum retinueritis retenta sunt?” Numquid si indiscrete vel supra modum velit episcopus poenam peccati augere vel relaxare, hoc in ejus est potestate; ut videlicet secundum ejus arbitrium poenas Deus disponat, ut quod minus puniendum est, ipse magis puniat, e converso, cum aequitatem rei magis quam hominum voluntatem Deus adtendere debeat?

toepassen, evenming mag men dat doen met het woord van de vergeving der zonden. Wat tot Petrus is gezegd, is slechts mede gezegd tot hen, die hem evenaren niet in de hoogheid van hunne plaats, maar in de reinheid van hun leven.

Wat blijft dus hier over van de sleutelmacht des priesters? Eigenlijk niets. Dat hij dus de priestermacht krachtiger dan ooit bevestigd zou hebben, is dunkt mij moeilijk aan te nemen. Van een *sacramenteel karakter* der absolutie is bij Abaelard geene sprake. Evenmin van een *sacrament* van de biecht. Alles komt aan op de zedelijke gesteldheid van hem, die de biecht afneemt<sup>1)</sup>. De bisschop is slechts iemand, die raad geeft, die helpt, die leidt, maar die door verkeerden raad, verkeerde hulp, verkeerde leiding den boeteling soms grooten ondienst kan bewijzen. Kan zulks niet worden gezegd van elken hervormden evangeliedenaar?

Men bedenke echter, dat Abaelard er altoos prijs op heeft gesteld als orthodox te worden beschouwd. Pijper spreekt van dubbelhartigheid, die ook de scholastiek in haar

1) „Dans tous ses chapitres sur la penitence et la confession”, zegt Charles de Rémusat (O. c., II, p. 517), „il est parlé d'humilité, de prière, d'amour de Dieu, de remords de lui déplaire, de gémissément du coeur; mais nulle part il n'est vraiment question de sacrement, c'est-à-dire d'une communication mystérieuse, invisible et actuelle de la sainteté et de la justice, réalisée et constituée par un signe visible. Il ne nie pas, mais il se tait. Partout où s'avance Abélard, le merveilleux recule; encore une fois, c'est là le rationalisme. Son Éthique en est plus profondément empreinte que sa théologie dogmatique; nous n'hésitons pas à la regarder comme son ouvrage le plus original.” Men make hieruit niet de gevolgtrekking, dat Abaelard van geen sacrament wil weten. Op het voetspoor van Augustinus noemt hij het sacrament *visibile signum invisibilis gratiae*. Zij zijn: doop, eucharistie, bevestiging, oliesal en huwelijk, welk laatste natuurlijk niet noodzakelijk tot zaligheid is: *ducere siquidem uxorem non est alicujus meriti ad salutem, sed propter inconvenientiam ad salutem est concessum*. Hij leidt de noodzakelijkheid van de sacramenten niet af uit hunne natuur, maar uit het feit, dat God ze heeft ingesteld. Waar dus geen bepaald bevel daartoe was, daar kon men dus zonder het sacrament, door geloof en liefde, zalig worden. In zoverre heeft de Rémusat gelijk, wanneer hij zegt: „nulle part il n'est vraiment question de sacrement”, want Abaelard weet het eigenlijk niet in het geheel van zijne gedachten te plaatsen (*Epitome*, c 28 sq., ed. Cousin, II, p. 576, sq.) Zie ook Deutsch, a. W. S. 402.

opkomen kenmerkte. Ik geloof, dat men met dat oordeel voorzichtig moet wezen. Later speelt die dubbelhartigheid zeer zeker eenen weerzinwekkenden rol. Maar in den beginne, b.v. bij Abaelard ontvangen wij veel meer den indruk, dat de opbloeiende wetenschap zich volstrekt niet bewust was in tegenspraak met het geloof te zijn en daarom als van zelf dat geloof, met de formuleering daarvan, voor zijne rekening nam. Abaelard wil zich volstrekt niet van de leer zijner Kerk, van hare bestaande gebruiken en instellingen losmaken. Van verzet daartegen bemerken wij bij hem niets. Hij acht dat alles van God gegeven en oordeelt het doodzonde zich daaraan te willen onttrekken. Daarom leert hij nooit, dat men niet voor den priester biechten moet, die ook voor hem blijft Gods plaatsvervanger op aarde. Werken van boete en berouw moet men verrichten. Al het bestaande laat hij onaangetaast. Vandaar, dat het niet moeilijk is om allerlei uitdrukkingen te verzamelen, die in de oogen van de vorige verdedigers van de priestermacht niets te wenschen overlaten. Pijper noemt enkele van die plaatsens op. Zij zouden met nog meer anderen kunnen worden aangevuld. Maar in de oude vormen giet Abaelard nieuwen inhoud. Aan de oude formuleering hecht hij eene nieuwe beteekenis. De priester is plaatsvervanger Gods, niet omdat hij priester, maar omdat hij vroom is. De zonde moet gebiecht worden aan den (vromen) priester, niet omdat men zonder zijne absolutie geene vergiffenis van God ontvangt, maar omdat uit de bereidwilligheid om zich voor het oog van menschen te vernederen moet blijken, of men oprecht berouw heeft. Zijne uiteenzetting in zijne preek voor den palmzondag geeft ons een merkwaardig voorbeeld, hoe Abaelard de oude vormen slechts gebruikte als voertuigen voor nieuwe gedachten<sup>1)</sup>. En eindelijk, wanneer bij Abaelard van boetewerken sprake is, is dat altoos met het oog op de tijdelijke straffen, nooit met het oog op de eeuwige, daar immers

---

1) Zie 't besprokene op bl. 43.

God die eeuwige straffen dadelijk kwijtscheldt op het zien van waarachtig berouw des harten. Wanneer men de woorden leest, waarmede Abaelard over de priestermacht handelt, maar men leest dan daarbij alle de beperkingen en toelichtingen en waarschuwingen tegen misverstand, waarmede hij oude formules omringt, (men lette b.v. op het „notandum tamen”, dat gedurig terug komt), dan krijgt men den indruk, dat Abaelard zich alle moeite geeft om in eenheid met de Kerk, maar ook met zijn verstandelijk denken te blijven. Dat hij met beiden in strijd geraakte en in dien strijd de harmonie van zijn innerlijk leven verloor, was deels de schuld de omstandigheden, deels van de slapheid van zijn karakter en de zwakheid van zijnen wil.

Abaelard was geen harmonisch ontwikkeld man. Was hij dat geweest, dan zou zijn inzicht in de godsdienstig-zedelijke vraagstukken zijner dagen dieper, en naar die mate de invloed van zijn werk ook grooter zijn geweest.

Soms doet hij aan Luther denken in het begin van diens optreden. Scherp laat hij zich uit tegen de steeds meer in zwang komende gewoonte van vele bisschoppen om bij de inwijdingen van kerken, altaren, heilige plaatsen of bij dergelijke plechtigheden de gelegenheid open te stellen om met geld een derde of vierde gedeelte der boetewerken af te koopen. Dat opkomend *aflaatwezen* bestrijdt hij met woorden, die soms aan Luther's stellingen herinneren <sup>1)</sup>. Ook Luther leert in zijne stellingen, dat God aan *niemand* de schuld vergeeft, *zonder hem te bevelen zich in deemoed aan den priester te onderwerpen, die Gods plaatsvervanger op aarde is*, terwijl Luther tevens de *boetewerken* erkent, die de kerkelijke wetgeving bij het *uitwendig sacrament van de boete* oplegt <sup>2)</sup>. Hoe gevaarlijk is het dus zich op dergelijke uitspraken bij Abaelard te beroepen, gelijk Pijper doet, om daarmede de bewering te staven, dat Abaelard dingen

1) Zie S. M. Deutsch, a. W. S. 400.

2) Zie J. Kötlin, *Luthers Leben*, Leips., 1882, S. 101.

heeft gezegd, die de priestermacht meer dan ooit bevestigden <sup>1)</sup>).

Maar al doet hij ons nu en dan aan Luther denken, een Luther is hij niet geweest. Ik zeide daareven Abaelard was geen harmonisch ontwikkeld man. Bij Luther ontvangen wij telkens den indruk, dat al zijn werken voortspruit uit inwendigen drang des harten. Bij Abaelard krijgen wij dien indruk nooit. de Rémusat wil alles verklaren uit diens rationalisme. Het spreken over waarachtig berouw des harten, over de liefde tot God, over het gebed, buiten verband met het sacrament, is voor dezen zoon der roomsche Kerk een bewijs van rationalisme. Wij, hervormden, zien in Abaelard's uitingen nog iets anders dan rationalisme, al is het niet te ontkennen, dat zijn kritische geest, die dadelijk het tegenstrijdige en onhoudbare van vele gangbare voorstellingen zijner dagen inzag, grooter aandeel in zijn werk had, dan zijn hart en geweten. Achte Luther het niet geraden iets tegen het geweten te doen, ook Abaelard zegt, *dat zonde alles is, wat tegen het geweten geschiedt*, maar welk een verschil in de toepassing daarvan! Terwijl wij ons Luther tegenover de praktijken van Rome moeielijk anders kunnen voorstellen dan met een oog van verontwaardiging tintelend, zien wij Abaelard in onze verbeelding met eenen sarcastischen glimlach om den mond, zich bewust van zijne verstandelijke meerderheid, maar niet opgewassen tegen

---

1) Een krachtig argument vindt Pijper ook blijkbaar hierin, dat Abaelard het drietal: *contritio cordis*, *confessio oris* en *satisfactio operis* rustig naast elkander laat staan. „Zonder een haar breed af te wijken”, zegt Pijper, „van de leer, die in de vorige eeuw opgekomen, weldra tot geldende kerkleer verheven werd, leert Abaelard, dat deze drie noodzakelijk zijn in de verzoening des zondaars met God”. Wanneer men echter bedenkt, welk eene diepe beteekenis hij geeft aan de *contritio cordis* en hoe hij in zijne *Ethica* eigenlijk alleen op deze *contritio* den nadruk legt, verder hoe de *confessio oris* bij hem niets anders is dan een zich vernederen voor het oog van menschen en dus een toonen, dat de *contritio* waarachtig gemeend is en eindelijk, dat de *satisfactio* alleen op tijdelijke straffen betrekking heeft, dan moge het waar zijn, dat hij in de letter geen haarbreed van de geldende kerkleer afwijkt, in geest en bedoeling staat hij zeer dicht bij de Reformatie der 16de eeuw.

den naijver en de vijandschap, die hij tevoorschijn riep. Had hij meer de eer van God en minder de grootheid van zich zelve gezocht, had hij meer zich zelve in den dienst der waarheid gesteld, terwijl hij nu de waarheid in zijnen dienst wilde stellen, had hij zich zelve meer door zijne beginselen laten dragen, meer zijn hart in zijn werk gelegd, zijn persoon en zijn werk zouden veel meer één geworden zijn en van zijn werk zou veel grootere invloed zijn uitgegaan. Toch is zijn theologische arbeid meer geweest dan, gelijk Deutsch het uitdrukt <sup>1)</sup>, „eene profetische verschijning”. Wij zagen, hoe hij eenen geheelen omkeer in de leer van de boete heeft teweeggebracht. Maar in dit opzicht is het oordeel van Deutsch volkomen te onderschrijven, dat er van het optreden van Abaelard geene hervormende kracht is uitgegaan. De boetepraktijk is onveranderd blijven voortleven. Om haar den doodsteek toe te brengen, daartoe was eene andere kracht noodig, de kracht des geloofs.

Abaelard is eene tragische figuur. Er is iets tegenstrijdigs in zijn innerlijk en uitwendig leven. Hausrath heeft in zijn werk over Abaelard duidelijk daarop gewezen <sup>2)</sup>. Hij wilde met zijne wetenschap de Kerk dienen, maar de Kerk toonde herhaaldelijk niet van zijne wetenschap gediend te zijn. En daardoor had zijne wetenschap iets halfslachtigs, omdat hij tot geenen prijs met de Kerk in strijd wilde komen. „De traditie van zijne eigen kerkelijke vorming en de alles beheerschende macht van zijne catholieke omgeving” legden hem aan banden, en terecht zegt Hausrath, dat de noodzakelijkheid om aan zijn verstand tegenover de kerkelijke dogmen voortdurend het zwijgen op te leggen een groot deel van zijn martelaarschap uitmaakte. Maar ook in zijn uit-

---

1) *A. W.*, S. 432.

2) Adolf Hausrath, *Peter Abaelard. Ein Lebensbild.* Leips., 1898. Meer nog dan het voortreffelijk werk van Deutsch doet dit boek ons den persoon van Abaelard kennen. Zie over de tegenstrijdigheden in Abaelard's leven: Ss. 294 ff. Zeer lezenswaard is ook het werkje van Theod. Jorissen, getiteld *Abelard en Heloise*, 1862, al is hier Abaelard's beeltenis wel een weinig geflatteerd.

wendig leven was geene eenheid. Dorstende naar eer werd hij overladen met schande. Hunkerende naar vrijheid zag hij zich steeds omringd door menschen, die op allerlei wijze hem die vrijheid ontnamen. Volop van het leven willende genieten, ontnam dat leven hem het een na het ander. Zijne Heloise dwong hij in een klooster te gaan, waarna hij zelf de monnikspij aantrok, die hij steeds met innerlijken afkeer is blijven dragen. Rust zoekende voor zijne geplaagde ziel, vond hij die nergens; overal vervolgde hem een drom van heerszuchtige, naijverige monniken, die hem het leven droevig en bitter maakten. Zijne levensgeschiedenis is met recht eene *Historia Calamitatum*. En wanneer wij hem, gejaagd en afgetobt, in het klooster St. Marcellus, den 21<sup>sten</sup> April 1142 in vrede met de Kerk zien sterven, komt de gedachte bij ons op: hoeveel grooter had deze kunnen zijn, wanneer hij kleiner was geweest in eigen oog, hoeveel machtiger, wanneer hij zich meer was bewust geweest van zijne zwakheid!

Toch maakt eene verschijning als die van Abaelard eenen opwekkenden indruk. Voor den zondigen mensch is geene zaligheid denkbaar dan deze: vrede met zijnen God. „Hoe kom ik tot dien vrede”? blijft steeds de voornaamste vraag. Het Evangelie geeft het antwoord en wijst den zondaar den weg van terugkeer tot God, den weg van ootmoedige belijdenis van zonden.

Dien weg gaat hij niet eerder op, dan wanneer hij begint te gelooven in Gods vergevende liefde. Het is slechts onder den indruk dier vergevende liefde, dat het berouw in het hart ontwaakt en de bede om vergiffenis zich verheft. Welnu, in eenen tijd, waarin de kerkelijke boete-praktijk steeds meer in magie verliep, waardoor de teere kern van het godsdienstig leven zoo gevaarlijk werd blootgelegd, is Abaelard de eerste geweest, die een luid protest deed hooren en den zondaar den weg tot vrede wees naar de binnenkamer, waar hij alleen was met God.

*den Haag*, Sept. 1897.

J. A. CRAMER.

## Boekaankondiging.

---

*Zwingliana. Mitteilungen zur Geschichte Zwinglis und der Reformation.* Herausgegeben von der Vereinigung für das Zwingli-museum in Zürich. 1897. Nr. 1. Nr. 2.

De jeugdige „Vereinigung für das Zwinglimuseum in Zürich”, die reeds 300 à 400 leden telt, bedoelt alles bij-één-te-brengen wat maar betrekking heeft op dien merkwaardigen Reformator en zijnen tijd. Wie bezitter is van een zeldzamen druk, van een handschrift, van munt of medaille, van wat ook, tot die categorie van rariora behoorende, maakt zich verdienstelijk wanneer hij het der Vereeniging in leen afstaat, verdienstelijker wanneer hij het haar geeft. Leden der Vereeniging betalen jaarlijks drie frank. En zegt Prof. Dr. Emil Egli, redacteur van „Zwingliana”: „Als Gegengabe für ihre Jahresbeiträge bieten wir den Mitgliedern die Blätter an. Sie werden zweimal im Jahre erscheinen und Mitteilungen zur Geschichte Zwinglis und der Reformation enthalten”. De heften van 1897 bevatten ieder twintig bladzijden en een plaat. Indien de inhoud der volgende afleveringen even goed is als wat ons thands geboden wordt, hebben de „Zwingliana” eene toekomst.

---

*Overzicht van de Geschiedenis der Remonstranten* door DR. B. TIDEMAN JZN., Predikant te Haarlem. Amsterdam. IJ. Rogge.

„De geschiedenis van het Remonstratisme is nog niet geschreven”. Zóó vangt Dr. Tideman zijne „Inleiding” op



dit werkje aan. Hij bedoelt óók met dit „Overzicht” vooral de jongere voorgangers onder de Remonstranten op te wekken om „op dit veld van onderzoek de hand aan den ploeg te slaan”. In een-en-twintig paragraafjes, gemiddeld van twee à drie bladzijden, schetst Tideman, met zeer breede trekken natuurlijk, die historie. Hij doet het op onderhoudende, dikwijls boeiende, kalme wijze. Maar is de zinsnede, bldz. 93, : „Naar mate nu in de Ned. Herv. Kerk de confessioneele partij het hoofd op stak, en weder den ouden geloofs- en leerdwang invoerde” etc. niet ietwat gechargeerd? Op diezelfde bladzijde, van „nieuwe kerken op ouden grondslag verzezen”, sprekend vermeldt Tideman Leiden, Gouda, Delft, maar hij vergeet Utrecht waar, op initiatief van onzen gemeenschapschappelijken vriend Dr. P. H. Ritter een nieuw kerkgebouw kwam.

---

*Geschiedenis van het Protestantisme van den Munsterschen Vrede tot de Fransche revolutie 1648—1789* door J. H. MARONIER, emeritus-predikant bij de Remonstrantsche Broederschap. Een leesboek, bekroond en uitgegeven door het Haagsche genootschap tot verdediging van den christelijken godsdienst. 2 D. Boekhandel en Drukkerij voorheen E. J. Brill, Leiden 1897.

Hulde breng ik aan J. H. Maronier voor zijn uitmuntend „Leesboek”, dat rijke werk waarvan de titel hier boven staat. Dat laatste adjectivum moet ik wettigen. 'k Geef daartoe even den inhoud van het boek op. In twee deelen is het vervat. Het eerste deel biedt ons een „Inleiding” bondig en knap over den Westphaalschen vrede. (bldz. 1—7). Dán, in Hoofdstuk I (bldz. 8—166), wordt het Protestantisme geschetst in zijn strijd met Rome. In negen paragrafen beschrijft M. heel dien kamp. Gemeenlijk zijn die paragrafen

weér in onderdeelen gesplitst. Als volgt: 1. In Engeland en Schotland (bldz. 8—25: a. Een held in den strijd. b. De Covenanters in Schotland). 2. In Frankrijk. (bldz. 26—75: a. De herroeping van het Edict van Nantes. b. De Camisards. c. Antoine Court. d. Paul Rabaut) 3. De Waldenzen. (bldz. 75—90). 4. De Gezantschapskapellen (bldz. 91—96). 5. In de Oostenrijksche landen (bldz. 97—124: a. Boheme, Moravië en Silezië. b. De Jezuieten in Hongarije. c. Het Zoutverbond). 6. De verboden boeken (bldz. 124—127). 7. In Duitschland en Polen (bldz. 127—135: a. de Palts. b. Het Paaschfeest in Hohenlohe. c. Een gerechtelijke moord). 8. De Vluchtelingen (bldz. 135—154: a. In Brandenburg en Pruisen. b. In de Nederlanden. c. In Engeland. d. In Zwitserland. e. De transmigranten). 9. Een edel tweetal (bldz. 154—166, nl. de groote Keurvorst en Willem III, prins van Oranje). Het Tweede Hoofdstuk behandelt „De ontwikkeling van het Protestantisme (I. bldz. 167—239. II. bldz. 1—249). 1. Het Lutherdom en het Piëtisme (I. bldz. 167—186). 2. Zinzendorf en de Hernhutters (I. bldz. 187—203). 3. Het Mysticisme in de Luthersche kerk. (I. bldz. 203—211). 4. George Fox en William Penn (I. bldz. 212—222). 5. Het Methodisme (I. bldz. 223—239). b. De Hervormde Kerk in de Nederlanden. (II. bldz. 1—49: a. Protestanten en Roomschen. b. Voetius en Coccejus. c. Pietisme en Mysticisme. d. De Labadie en het Labadisme. e. Jodocus van Lodenstein). In Hoofdstuk Drie wordt de eeuw der „verlichting” besproken. 1. Het Protestantisme en de natuurwetenschap (bldz. 51—58). 2. Het Protestantisme en de wijsbegeerte (bldz. 59—124: a. In Nederland. b. In Engeland. c. In Duitschland. d. In Frankrijk). 3. Het Protestantisme en de Bijbelstudie (bldz. 124—143). 4. Het Pr. en de letterkunde (bldz. 144—212). 5. Het Pr. en het maatschappelijk leven (bldz. 212—251).

Men ziet dus dat de uitwendige inrichting van het boek niet samenvalt met het organisme er van. Dat is jammer. Een „Tweede Deel” moet liefst niet aanvangen met een „Vervolg” van een „Hoofdstuk”. Een uitgave in drie „deelen” ware te wenschen geweest, of anders in één „deel”. 't Zou een

kloek voluum zijn, maar toch té lijvig. Dát bewijst mijn, in één band gebonden, exemplaar. Of wilde men twee „deelen” handhaven dan had het eerste „deel” het eerste hoofdstuk moeten bevatten: de uitwendige geschiedenis van het Protestantisme in zijn strijd met Rome, en het tweede „deel” de twee volgende hoofdstukken, want een essentieel verschil is er niet tusschen beiden. Zij geven de inwendige geschiedenis van het Protestantisme. Maar 'k wil zelfs den schijn van vitzucht niet op mij laden, en ga verder. Maroniers werk is een leesboek in den besten zin van het woord, 't Is boeiende, leerzame lectuur: een stijl helder als glas; eene woordenkeuze juist en nauwkeurig; een zinsbouw kort en veerkrachtig. De volle inhoud, de overal blijkende bronnenstudie; de soliede eruditie; het kalme, billijke oordeel verzekeren ons dat Maronier, de geleerde, op bibliotheek en studeerkamer de materialen verzamelde en schikte, die Maronier, de artist, tot een kunstwerk vormde. Een kunstwerk! Daarom kon des Schrijvers subjectiviteit niet schuil blijven: zijn standpunt, zijne richting, zijne sympathiën. Dat wij met een „modern” theoloog te doen hebben blijkt op iedere bladzijde, vooral op die aan Lessing zijn gewijd. Dat een niet-moderne, de dingen anders „ziet”; en zeker anders „waardeert” is geenszins te verwonderen. Zoo b.v. beaam ik volstrekt niet de mededeeling. „Een anderen vijand droeg het Protestantisme der 17<sup>e</sup> eeuw in eigen boezem, denzelfden, dien wij in de Luthersche kerk van Duitschland zagen heerschen, de Kerkleer”. (II. bldz. 6). Ik vind deze mededeeling eigenlijk nóg vreemder dan die andere (II. bldz. 35) dat nl. volgens een gerucht eene gestorven (!) weduwe in De Labadie's huis zou zijn vermoord. Wie vermoordt nu gestorven weduw-vrouwen?

Ik hoop en verwacht dat óók „orthodoxe” theologen en ontwikkelde niet-theologen Maronier zullen lezen en hem erkentelijk zullen zijn. Want eene leegte in onze litteratuur heeft hij aangevuld, inzonderheid door de geschiedenis van den gedachtingang in het Protestantisme (Hfdst. II en III). De Duitschers hadden soortgelijke werken — 't bekende van

Dorner b.v. dat — denk aan de beschrijving van ónze toestanden, vol fouten zit; de Fransch sprekende Protestanten hadden Lichtenberger's uitmuntende „Histoire des Idées religieuses en Allemagne depuis le milieu du 17<sup>e</sup> Siècle jusqu'à nos jours”. Wij hadden de boeken van Sepp, rijke magazijnen, maar niet leesboeken. Nu kwam Maronier zijne degelijke beschrijving op onze tafel leggen. Bene meruit! Uit het Duitsch vooral vertalen wij veel: rijp, ook wel groen. 'k Ben benieuwd of nu eenig vreemdeling dit smaakvolle, nederlandsche werk in zijne taal zal overzetten. Indien de geleerde Maronier deze geschiedenis eens mocht vervolgen in een even keurig verhaal van de ontwikkeling der nieuwere Theologie!

---

*De Offerande van Abraham.* Drie preeken van Johannes Calvijn, uit het Fransch vertaald en met eene Historische inleiding voorzien door C. VAN PROOSDJI. W. D. M. Leiden. D. Donner. 1897.

In dit nette boekje biedt Ds. van Proosdij ons drie preeken van Calvijn, niet onverdienstelijk vertaald en voorafgegaan door een lezenswaardig „Ter Inleiding”. Hier en daar teekende ik op- en aanmerkingen aan. Zegt de S. „Te vergeefs zoekt men in Genève naar standbeeld of monument, aldaar voor den grooten Hervormer opgericht” (bldz. 1) dan schrappen wij even, als overtollige „aldaar”. Op bldz. 4 achten wij „Dit deel toont ons eerst het portret van Calvijn, vervaardigd naar het origineel te Genève; en begint daarna met het portret van Calvijn's geest, de „Institutio Religionis Christianae”, gekunsteld, niet geestig. Op bldz. 5 konden de woorden „De tweede groep bevat den rijken schat van Calvijn's correspondentie, en geeft ons den blik in het intieme leven van Calvijn”, gelukkiger luiden: „en gunt ons een blik” etc. Bldz. 6 verklaart v. P. „Deze preeken, voor de vuist door Calvijn voorgedragen, werden door sommige zijner hoorders

met de pen opgeteekend" en, bldz. 7, verwondert hij zich „dat Calvijn den tijd heeft kunnen vinden tot het bestudeeren, opstellen en uitspreken dezer predicaties". De Fransche titels hadden nauwkeuriger gecorrigeerd moeten worden. Bldz. 9 „preaume" voor „pseume"; bldz. 12 „inscrees" voor „inserees"; bldz. 13 „deliurame" voor „delivrance". De drie preeken — werk van Calvijn! — zijn soliede, leerzaam, wél-gevoed: vrucht van Schrift-verklaring. In zijne gebeden spreekt Calvijn God niet aan, maar hij spreekt over Hem in den derden persoon. „Wij zullen onzen goeden God aanroepen, Hem biddende dat het Hem behage het oog Zijner vaderlijke goedertierenheid op ons, Zijne arme knechten, te slaan; opdat Hij ons niet toerekene zoovele zonden en verkeerdheden, waardoor wij niet ophouden dagelijks Zijnen toorn jegens ons op te wekken" etc. (bldz. 19). Zóó wordt het gebed, de gebedsvorm, te koud. De Heer heeft ons anders, en natuurlijk, beter geleerd: „Onze Vader, Die in de hemelen zijt"! Terecht zegt v. P.: „Mogen zijne preeken voor ons geene modellen zijn, van welke wij afgietsels leveren, maar wel voorbeelden, welke grondig bestudeerd mogen worden". Zal een ieder deze preeken lezen tot leering en stichting, de homileet zal er voornamelijk om de historie van zijn vak belang in stellen: zóó predikte Calvijn het „Eeuwig Evangelie". Maar: Tempora mutantur. Wij moeten het „Eeuwig Evangelie" in anderen vorm verkondigen. Ik lees wel gaarne een preek van Calvijn. Liever lees ik er een van Beets.

*Amsterdam.*

F. E. DAUBANTON.

## INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

---

- J. Acquoy, Eene Bijdrage tot de geschiedenis der geestelijke goederen na de Hervorming in de stad Utrecht (Archief voor Nederl. Kerkgeschiedenis VI, 4).
- Joh. C. Breen, Stichtelijke liederen van Laurens Jacobszoon Reael (Archief voor Nederl. Kerkgeschiedenis VI, 4).
- C. W. Bruinvis, De zeven getijden in de Parochiekerk te Alkmaar (Archief voor Nederl. Kerkgeschiedenis VI, 4).
- R. H. Drijber, De Doop der Christelijke gemeente (Geloof en Vrijheid XXXI, 6).
- W. Mallinckrodt, Professor van Manen en de Korinther-Brieven (Geloof en Vrijheid XXXI, 6).
- J. J. Prins, Georgius Hornius en zijne „Kerkelijke Historie” met een Naschrift van Dr. H. C. Rogge (Archief voor Nederl. Kerkgeschiedenis VI, 4).
- H. C. Rogge, Latijnsche gedichten van Jacobus Arminius (Archief voor Nederl. Kerkgeschiedenis VI, 4).
- 

### Buitenlandsche Tijdschriften.

- F. Bacchus, St. Pieter and the Roman primacy (Dublin Rev. Oct. 1897, p. 314—322).
- Baumgarten, Holtzmanns Lehrb. d. neutest. Theologie u. s. Bedeutung f. d. prakt. Theologie. II (Z. f. prakt. Theol. 1897, 4, S. 316—344).
- E. Boehmer, Protestantische Propaganda in Spanien i. Anf. d. 17. Jhs. (Z. f. Kgesch. XVIII, 3, 1897, S. 373—390).
- P. Chapuis La sainteté de Jésus de Nazareth. III (Rev. de théol. et de phil. 1897, 6, p. 539—569).
- T. K. Cheyne, A new German commentary on the Minor Prophets [Nowack] (Expositor nov. 1897, p. 361—371).

- T. K. Cheyne, On some suspected passages in the poetical books of the Old Testament (*Jew. Quart. Rev.* Oct. 1897, p. 13—17).
- F. Christie, A Harnacks Chronology of the New Testament (*New World* Sept. 1897, p. 451—467).
- O. Clemen, Hinne Rode in Wittenberg, Basel, Zürich in d. frühesten Ausgaben Wesselscher Schriften (*Z. f. Kgesch.* XVIII, 3, 1897, S. 346—372).
- W. Diehl, Calvins Auslegung d. Dekalogs u. Luthers Katechismen (*Stud. u. Krit.* 1898, 1, S. 141—162).
- B. Duhr, Der erste Jesuit auf deutschem Boden (*Hist. Jahrb.* 1897, 4, S. 792—830).
- Aus den Anfängen d. Innsbrucker Jesuitencollegiums 1838—1845 (*Z. f. kath. Theol.* 1897, 4, S. 722—731).
- Funk, Der Barnabasbrief u. d. Didache (*Theol. Quartalschr.* 1897, 4, S. 617—679).
- H. Grimme, Zur Frage nach den Psalmenüberschriften (*Theol. Quartalschr.* 1897, 4, S. 580—583).
- K. Hackenschmidt, La certitude de la foi. Trad. de H. Jaques (*Rev. de théol. et de phil.* 1897, 5, p. 428—456).
- A. Harnack, The recently discovered sayings of Jesus (*Expositor* Nov. 1897, p. 321—340).
- B. Jacob, Beiträge zur Einleitung in d. Psalmen. III (*Z. f. alttest. Wissensch.* 1897, 2, S. 263—279).
- H. Josephson, Niedergefahren zur Hölle (*Bew. d. Glaub.* 1897, 11, S. 401—418).
- J. Kaftan, Erwiderung. 1. Die Methode; 2. Der Supranaturalismus (*Z. f. Theol. u. Kirche* 1898, 1, S. 70—96).
- W. Kirkus, The terminology of the new theology (*New. World* Sept. 1897, p. 432—451).
- E. Klostermann, Ein neues griechisches Unzialpsalterium (*Z. f. alttest. Wissensch.* 1897, 2, S. 339—346).
- Th. Kolde, Adolf v. Stählin (*Beitr. z. bayer. Kgesch.* IV, 1, 1897, S. 15—30).
- F. Loofs, Die Ursprache der confessio orthodoxa (*Stud. u. Krit.* 1898, 1, S. 165—171).
- L. Marillier, La place du totémisme dans l'évolution religieuse. I (*Rev. de l'hist. des rel.* Oct.—Dec. 1897, p. 208—253).
- L. B. Radford, Some New Test. synonyms (*Expositor* Nov. 1897, p. 377—387).
- Ramsay, Are there two Lucan texts of the Acts (*Expositor* Dec. 1897, p. 460—470).

- P. Riessler, Zur Textgeschichte d. Buches Daniel (Theol. Quartalschr. 1897, 4. S. 584--603).
- A. Sabatier, Une nouvelle vie de Jésus: le Jésus de Nazareth de M. A. Réville (Rev. de l'hist. des rel. Sept.—Oct. 1897, p. 159—196).
- V. Scheil, Choix de textes religieux assyriens (Rev. de l'hist. des rel. Oct.—Dec. 1897, p. 197—207).
- G. Schmidt, Die beiden syrischen Uebersetzungen d. 1. Makkabäerbuches: Schluss (Z. f. alttest. Wissensch. 1897, 2, S. 233—262).
- F. Schnedermann, Zur kirchlichen Beurteilung der Renaissance (N. kirchl. Z. 1897, 11, S. 922—931).
- W. Schüler, D. pseudocyprianische Tractat „de rebaptismate“ (Z. f. wissenschaft. Theol. 1897, 4, S. 555—608).
- O. Schwarz, Pelagianismus, Augustinismus u. Semipelagianismus (N. kirchl. Z. 1897, 11, S. 890—921).
- O. Seeck, Die Urkunden d. Vita Constantini (Z. f. Kgesch. XVIII, 3, 1897, S. 321—345).
- H. M. Simmons, Henry Drummond and his books (New World Sept. 1897, p. 485—498).
- Th. Zahn, Die wiedergefundenen Akten d. Paulus (N. kirchl. Z. 1897, 12, S. 933—940).



Uitgave van KEMINK & ZOON, (over de Domkerk), te Utrecht.

---

# Godgeleerde Bibliotheek

---

Jaargang 1898 e. v. van de

## Godgeleerde Bibliotheek

*zullen bevatten:*

**Neutestamentliche Zeitgeschichte von O. HOLTZMANN.**  
(Verschijnt Februari 1898.)

---

**F. GODET, Commentaire sur l'épître aux Romains.**  
(De vertaling is reeds geheel gereed.)

**G. A. SMITH, The historical Geography of the Holy Land especially in relation to the history of Israël and the early church. With maps. 5e edit. London.**

Dit bijzonder belangrijke werk (zie o. a. Prof. E. SCHURER in *Theol. Litt. Zeitung 1895* wordt op  $\pm 30$  vel = f 3,— geschat. De prijs van het Engelsche werk is f 9,75.

Elke jaargang bevat 50 vellen druks à 10 ct. per vel. Men teekent in bij elken boekhandelaar en bij de uitgevers KEMINK & ZOON.

---

## VOORLOOPIG BERICHT.

---

KEMINK & ZOON, uitgevers te Utrecht, zullen bij genoegzame medewerking doen verschijnen eene:

**Serie Korte Handboeken, behandelende de Literarische-, Historische- en Dogmatische Theologie,**

onder Hoofdredactie

VAN

**Prof. Dr. C. H. VAN RHIJN.**

Het voornemen bestaat in deze serie zowel oorspronkelijke geschriften op te nemen als vertalingen of bewerkingen van uitnemende buitenlandse werken.

## VOORREDE.

---

„De strijd met Ds. Zeydner persoonlijk is gelukkig ten einde”, — met deze woorden begint het volgende referaat, dat voorgedragen is op de Ringsvergadering van Haarlem, 17 Sept. 1897, — met deze woorden begint ook deze voorrede. Het is nog eens een laatste verzuchting om te doen gevoelen, welk een smart het is geweest om te zien, dat de bedoeling mijner eerste brochure door Ds. Zeydner zelf en door sommigen met hem zoo geheel en al miskend is geworden en de strijd hierdoor een persoonlijk karakter heeft aangenomen. Gelukkig hebben anderen meegewerkt, om het persoonlijke uit het debat te doen verdwijnen. Wij zijn op weg om tot oplossing van de critische quaestie te geraken. De nevelen trekken op. Het probleem is nu scherp gesteld.

Jhr. Mr. M. J. Schuurbeque Boeye heeft een „Open Brief” aan Ds. Zeydner geschreven en daarin uitgesproken (p. 31), dat er een diepe en niet te dempen kloof gaapt tusschen hem en zijn bestrijders, en dat het vooruitzicht bestaat, dat het in den boezem der orthodoxen ontstane conflict zal leiden tot een onoplosbaren strijd in onze toch reeds zoo verdeelde Ned. Herv. Kerk, wanneer hij en zijn geestverwanten hun wetenschappelijk standpunt niet opgeven. Prof. J. H. Gunning uit Leiden, een man van gezag ook in deze quaestie, heeft in zijn openingsrede „Hooger dan de Kerk” mijn zijde gekozen en het subjectivisme en individualisme van de critische theologie sterk afgekeurd.

Het persoonlijke is nu uit den strijd verdwenen. Het vraagstuk is een zuiver wetenschappelijke quaestie geworden.

Wij hebben verder alleen argumenten te verwachten tegenover argumenten.

Ik voor mij kan over het aanhangige onderwerp nog maar niet zwijgen. Ik heb er te lang over gedacht en getobd, om het maar in eens te laten varen. Reeds een jaar vóór het gewichtig moment van Ds. Zeydner's referaat schreef ik aan Prof. Valeton: „Ik weet het tegenwoordig niet meer; het is treurig een leeraar in Israël te zijn en niet meer te weten, wat men leeren moet.” Het beroemde referaat zelf en de nadere bestudeering van Prof. Wildeboer's Handboek hebben mij alle vertrouwen in de critiek doen verliezen. Ik voel mij als iemand, die jaren lang een licht heeft gevolgd, denkende dat het hem tot een berg van geloof zou voeren, maar die nu plotseling ziet, dat het hem aan den rand van een afgrond heeft gebracht. Nu kan ik met Anna de Savornin Lohman in den afgrond springen en ongeloovig worden, maar ik kan ook het licht der critiek wantrouwen en een andere leidstar gaan volgen. Welk een afgrond ik vóór mij zie, wil ik in de volgende bladzijden duidelijk maken. Het persoonlijk geloof der ethisch-critische theologen geeft mij geen moed om langs den rand van den afgrond met kalmte te blijven wandelen. Ik heb vastere grond onder de voeten noodig, om met zekerheid het Evangelie van Jezus Christus te blijven verkondigen. Moge ook deze studie er toe bijdragen, om de aanhangige quaestie een stap nader tot haar oplossing te brengen.

Het uur der oplossing zal geslagen zijn, als de godgeleerden weer tegenover elkander zullen staan in twee partijen, waarvan de ééne den Bijbel onderzoekt met den maatstaf van het gezonde verstand en de dagelijksche ervaring, volgens de inductieve methode, en de andere den Bijbel beoordeelt met den maatstaf van het geloof en van Jezus Christus zelf als Zoon van God, volgens de deductieve methode. De verzoening tusschen ethischen en ethisch-critischen zal weer plaats hebben, als de critischen eerlijk zeggen: „Goed, ook onze hoogste maatstaf is *Jezus Christus*, de Zoon van God, en is het oordeel van velen, dat wij in onze critiek op het

O. T. tegen dezen hoogsten maatstaf gezondigd hebben, dan zijn wij verplicht onze resultaten te herzien". God geve dat dit oogenblik spoedig moge komen. Ik kan gerust zeggen, dat slechts waarheidsliefde mij drijft. Wij predikanten, die geen specialiteiten zijn in Grieksch en Hebreeuwsch, wij moeten toch in spijt daarvan een vaste overtuiging hebben over de verhouding van Schrift en critiek. Wie zulk een overtuiging niet heeft, kan niet meer met kracht het Evangelie verkondigen. De tegenwoordige toestand van onzekerheid en afwachting kweekt onwaarheid en huichelarij, omdat de critische quaestie des Zondags morgens op den kansel feitelijk opgelost is, en daar nog altijd met de grootste zekerheid wordt gesproken en van twijfel niet wordt gerept.

Moge de onhoudbare toestand van het tegenwoordig oogenblik plaats maken voor betere tijden, waarin de geloovigen ook in hun wetenschap zich weer één met elkander zullen gevoelen!

*Zandvoort*, 1 Maart 1898.

G. HULSMAN.

**De Methode, door Prof. Wildeboer toegepast bij zijn  
critiek op het O. T., vindt alleen haar eerlijke  
consequentie in een critiek, als door Prof.  
Holtzmann is geoeffend op het N. T.**

---

M. H. De strijd met Ds. Zeydner persoonlijk is gelukkig ten einde, doch het laatste woord over de tegenwoordige critiek is nog niet gesproken. Er gaat door de gansche wereld, van Engeland tot Australië en van Amerika tot Duitschland, een gevoel van angst, dat deze critiek, die men zoo lang heeft vertrouwd, eindigen zal het gansche positieve Christendom te vernietigen. Lees de geschriften van Farrar en Moody, lees de „Belfast Witness” of de „Christian”, allerwege komt de overtuiging, dat de „Higher criticism” een verwoestende macht is voor het geloof. Ik voor mij, in blind vertrouwen mijn leermeesters volgende, wier nobele persoonlijkheid mij een waarborg was voor de waarheid hunner wetenschappelijke onderzoekingen, kan de „critiek” niet meer achten, sinds Ds. Zeydner het „Schlagwort” op de Predikantenvergadering van '96 heeft laten klinken door den tempel der theologie (p. 16 van het bekende referaat): „Jezus Christus heeft geen enkele letter schrifts nagelaten en zijn prediking is tot ons gekomen door het kanaal van een gebrekkige menschelijke overlevering, zoodat wij nooit met wetenschappelijke zekerheid zullen kunnen zeggen: „Zóó juist en niet anders heeft de Heer gesproken””. Gelijk tegenover de Gereformeerde partij van Dr. Kuyper de leuze telkens en telkens weer zal luiden: „Gedenk der Nieuwe Kerk!” zoo zal tegenover de ethisch-critische richting telkens weer

de strijdkreet aangeheven worden: „Gedenk het woord van Ds. Zeydner: „Wetenschappelijk is niet één woord des Bijbels zeker!” ”

Ik ben geen Hebraïcus of Semiticus, geen Oud- of Nieuw-Testamenticus, maar toch heb ik 's Zondagsmorgens den moed „een woord der waarheid” te brengen tot mijn gemeente, op grond van het geloof. Ik heb 's Zondagsmorgens „waarheid” en duizenden, die nooit gestudeerd hebben, hebben geloof in deze „waarheid”. Dit feit noodzaakt mij na te denken over de verhouding van de critische wetenschap en de Schrift. En al zeggen nu de H. H. specialiteiten: „Gij kunt niet oordeelen, gij zijt geen man van het vak”, — ik zeg: „Ik heb mijn gezond verstand; ik ben predikant en wensch 's Zondagsmorgens met een eerlijk hart het Evangelie te verkondigen. Ik moet op dat oogenblik een overtuiging over wetenschap en Schrift hebben.” Ik nu, het boek van Prof. Wildeboer gelezen hebbende, zie in de Evangeliëncritiek van Holtzmann de eenige eerlijke consequentie der wetenschappelijke Bijbel-beoordeeling en ben dus verplicht op orthodox standpunt, den Christus der belijdenis verkondigende als bovennatuurlijken Zoon van God, deze gansche critiek als vrucht van hoogmoedig rationalisme af te wijzen. Het is dit, wat ik in de volgende bladzijden verder hoop te ontwikkelen.

De H. H. critici, — en hier vestig ik vooreerst uw aandacht op, — meenen volkomen gerechtigd te zijn, den Bijbel als ieder ander boek der oudheid te kunnen beoordeelen en wel te beoordeelen met hun gezond verstand, veronderstellende, dat in de geschiedenis van Israël dezelfde wetten geheerscht hebben als overal elders in de historie der menschheid. Prof. Valeton zegt („Christus en het Oude Testament” p. 11): „Vóór ons liggen de boeken des ouden verbonds. Zij zijn in ons bezit gekomen op eigenaardige, maar toch in den grond der zaak niet andere wijze, dan andere soortgelijke boeken. Of er is geen wetenschappelijk onderzoek van mogelijk — en dat te stellen ware een streep halen door geheel deze zijde van de theologische studie — òf dit onder-

zoek moet worden ingesteld op dezelfde wijze en volgens dezelfde methode, als ten opzichte van andere godsdienstige geschriften der oudheid". En wat de wijze betreft, waarop dan de Bijbel beoordeeld moet worden, zegt Robertson Smith („Het O. T. en de Joodsche kerk" p. 26): „Wij begeeren, dat men bij de waardeering en verklaring van de O. T.<sup>sche</sup> bronnen geen andere methode aanwende, van geen andere beginselen uitga, dan bij het onderzoek van ieder ander boek en dan ook de resultaten van dat onderzoek eerlijk aanvaarde". „De gewone wetten van wat van zelf spreekt en ons gezond verstand", zoo citeert o. a. Dr. Ph. J. Hoedemaker („De Mozaïsche Oorsprong", enz. p. 28): „moeten onze gidsen zijn. En deze wetten moeten wij op den Bijbel toepassen evenals wij doen op ieder oud boek. Dit is de eenige stelregel, waarmede wij iets te maken hebben en het spreekt van zelf dat hij goed is". „De nieuwere critiek", zegt Prof. W. („Karakter en Beginselen" p. 4): „verwerpt het gezag der traditie". In de voorrede van zijn Handboek (p. IV) zegt hij: „Critiek is eigenlijk niet anders dan streng wetenschappelijke, historische uitlegging der geschriften. Zij wil den Bijbel van zich zelf laten getuigen en verwijderd daarom alle meeningen van latere verzamelaars, afschrijvers en geleerden, die van ons eischen, dat wij de Schrift zullen lezen door hun kijkglas".

Wij hooren het: „De Bijbel moet beschouwd worden als ieder ander boek der oudheid en hij moet volgens streng wetenschappelijke methode beoordeeld worden met het gezond verstand". Wat wil dit zeggen? Dat wil zeggen en thans citeer ik uitsluitend uit het Handboek van Prof. W. („De Letterkunde des Ouden Verbonds"), dat wij te doen hebben met Semitische historiographie. Het kenmerk nu van deze historiographie is, dat zij lijdt aan subjectiviteit en anachronisme (p. 283). „Door haar anachronisme voldoet de Israëlietische historiographie niet aan de eischen, die *wij* aan een geschiedschrijver stellen . . . . Wij verlangen een getrouw verhaal van het werkelijk gebeurde en een beoordeeling naar den maatstaf van den tijd, waarin de gebeurtenissen plaats grepen. Maar de Israëlietische historiographie

is volstrekt niet ontstaan, om onze weetgierigheid te bevredigen, zij is uitsluitend leermeesteres voor het heden van den auteur en een waarschuwing voor de toekomst. Zij leert ons dus 't verleden vaak gebrekkig en niet dan na strenge historische critiek kennen, maar voor de kennis van het heden des auteurs stelt zij ons nooit te leur". Deze historiographie heeft dan ook verschillende scholen. Voornamelijk onderscheidt men de Deuteronomische (p. 266) en priesterlijke historiographie (p. 267). Hoe willekeurig deze historiographie te werk gaat blijkt op p. 65, waar wij verder lezen: „De litterarisch gefixeerde sage is een keuze uit de verhalen der mondelinge traditie. De keuze werd bepaald door de afkomst van den auteur, door zijn voorliefde voor den een of anderen stam of ook door zijn godsdienstige gezindheid en litterarischen smaak". Alsof dit alles niet reeds genoeg ware, om ons vertrouwen op de historiciteit van den ganschen Bijbel te schokken, hooren wij bovendien, dat de geestesproducten der Semitische subjectieve historiographen verlengd en verkort, versneden en bedorven zijn geworden doór de sopherim of schriftgeleerden, tegen wier verderfelijc gezag wij telkens en telkens op p. 184, 185, 262, enz. gewaarschuwd worden. Ten slotte hebben wij rekening te houden met interpolaties en fouten van overschrijvers, zoodat het waarlijk geen wonder is, dat de Hoogl. p. 321 den zegekreet laat hooren: „Men denkt er niet meer aan zich warm te maken voor de onbekende schriftgeleerden en hun arbeid met dien van den auctor primarius der oude dogmatiek gelijk te stellen".

Wie in den Bijbel als Gods woord bij uitnemendheid heeft leeren gelooven, voelt zich vreemd te moede, wanneer hij dezen blik op den Bijbel ontvangt en vooral, wanneer hij bedenkt dat de Hoogl., namens zijn geestverwanten, zegt: „dat hij dogmatische critiek zoowel ter rechter als ter linkerzijde zoo sterk afkeurt, dat hij in één woord zuiver eerlijk wetenschappelijk is geweest". — Of de Hoogl. evenwel niet onbewust dogmatisch is geweest, naar de linkerzijde, is te betwijfelen. Zelfs zijn vriend Ds. Zeydner heeft hem, als ik



mij goed herinner, indertijd in zijn beoordeeling van zijn werk een weinig geplaagd met die vage onderscheiding van dogmatische en niet-dogmatische critiek. Ieder mensch is bewust of onbewust dogmatisch in zijn oordeel. Volkomen onbevooroordeeld is niemand. Als wij het boek dan ook nauwkeurig bestudeeren, blijkt, dat Prof. W. onbewust, geheel ongewild, gansch onwillekeurig, negatief-dogmatisch is geweest, bij zijn critiek op het O. T. en zijns ondanks tot maatstaf heeft gehad bij zijn beoordeeling van het verleden, het schema der historie, dat op grond van de evolutie-theorie, door geniale divinatie en streng wetenschappelijke contrôle ontworpen is geworden door het driemanschap Graf-Kuenen-Wellhausen. De critiek van Prof. W. is zuiver naturalistisch-evolutionistisch. Dit blijkt op overvloedige wijze.

Nergens wordt in Israël rekening gehouden met een uitverkoren volk en met iets bizonders in de geschiedenis van dit volk. Telkens wordt een vergelijking gemaakt tusschen Israël en de omliggende Heidensche volken, om daaruit conclusies ten opzichte van het eerste te trekken. Om „Amos” te verklaren in zijn dubbele hoedanigheid als profeet en landbouwer, wordt p. 134 gewezen op de woestijn Arabieren, die dikwijls optraden aan de hoven van machtige emirs en kalifen. Om de wetgeving van het „Verbondsboek” duidelijk te maken, wordt op p. 113 verwezen naar hetgeen Rob. Smith in zijn „Prophets” heeft medegedeeld over het gezag der Sjeiks in iederen Arabischen stam. En om te explicceeren, hoe alle Israëlietisch recht Mozaïsch kon genoemd worden, hoewel van Mozes historisch zeer weinig hoogstwaarschijnlijk overgebleven is, wordt op p. 103 gewezen op Rome, waar alle recht heette gebouwd te zijn op de Wet der 12 tafelen. Aan iets bizonders in Israël wordt niet gedacht. Telkens wordt gevraagd: „Is iets natuurlijk, is iets begrijpelijk, is iets denkbaar, is iets ook bekend bij andere volken?” Ter beoordeeling van Israëls historie schijnt telkens tot maatstaf genomen te zijn het naturalistisch schema der geschiedenis van Kuenen. Het is inderdaad merkwaardig, zooals dit overal uitkomt. Ter beoordeeling van de Mozaïsche periode

heeft men tot maatstaf den natuurlijke toestand van een nomadenvolk. P. 19 zegt Prof. W.: „Israël was vóór de vestiging in Kanaän een nomadenvolk en bij de zoodanigen (let wel) treft men geen litteratuur aan in den eigenlijken zin des woords (alsof dit niet dogmatisch ware!) Ter beoordeeling van de Richteren-periode heeft men tot maatstaf den natuurlijke toestand van een heldentijdvak. P. 33 zegt Prof. W.: „Uit het heldentijdvak van Israëls volksgeschiedenis kan men *a priori* (let wel) bezwaarlijk andere letterkundige voortbrengselen verwachten dan dichterlijke producten”, (alsof dit niet dogmatisch ware!) Ter beoordeeling van de Davidisch-Salomonische periode heeft men tot maatstaf den natuurlijke toestand van de volken rondom, zooals wij die uit de historie kennen. P. 109 zegt Prof. W.: „De maatschappelijke toestand (welke hier in het Verbondsboek geregeld wordt, ± 9de eeuw v. C.) is een zoodanige, als wij op grond der historische berichten voor Oud-Israël onderstellen. Het nomadenvolk is grootendeels tot den akkerbouw overgegaan, doch veeteelt en veebezit blijven een voornaam deel van 's volks welvaart. De toestand dezer (onderstelde) maatschappij is zeer primitief. (Alsof dit niet dogmatisch ware!)

Zoo zien wij, dat de onbewuste maatstaf is het schema der historie, gelijk het ontworpen is door Kuenen en Wellhausen. Steeds wordt gevraagd naar het natuurlijke en begrijpelijke. De Bijbel wordt letterlijk in niet één verklaring vertrouwd. Ja, zóó wordt ieder woord volgens den maatstaf van het „gewone” nagerekend dat wij op p. 133 o. a. de volgende tirade over Amos krijgen en de plaats, waar hij kan gewoond hebben. Dáár zegt de Hoogleeraar: „De oplossing (van Prof. Oort, als zou Amos, een sycomorenkweeker, een Efraëmietisch burger geweest zijn, die later onder de herders van Thekoa in Judea woonde) deze oplossing, zegt Prof. W. beveelt zich wel aan, omdat zij aan beide zienswijzen recht laat wedervaren. Maar men vergete niet, dat de beteekenis van בְּרִלֵס אֶקְמִים (7:14) onzeker is, dat Amos' hoofdbedrijf het veehouden was: „Jahve nam mij van achter de kudde” (7:15) en dat, al ligt Thekoa te

hoog, dan dat daar sycomoren gegroeid kunnen hebben, Amos, als half-boer (N. B.) half-herder (N. B.) wel elders zijn boomgaard kan bezeten hebben. Al moeten de duistere woorden van 7:14 dus, zooals Oort wil, door sycomorenkweeker vertaald worden, dan is daarin nog geen grond gelegen, om den profeet te doen verhuizen naar het Noorden. Een zeer klein gedeelte van 't jaar behoefde hij maar naar een lager gelegen deel van Juda te gaan, om daar zijn „wilde vijgen” in te zamelen. En wat 't standpunt van 't boek betreft, als ontwikkeld Judaeër kan hij genoeg belangstelling voor 't broedervolk gevoed hebben, om te spreken, zooals hij gesproken heeft.” Tot zoover Prof. W. Het is natuurlijk vrij onverschillig, waar Amos, de half-boer en half-herder gewoond heeft, of hij in Thekoa sycomoren heeft kunnen plukken, en of hij als ontwikkeld Judaeër heeft kunnen spreken, gelijk hij gesproken heeft, maar wij halen dit citaat alleen maar aan, om aan te toonen, hoe ieder woord des Bijbels met gezond verstand wordt nagerekend en bij de verklaring van de mogelijkheid der dingen met bovennatuurlijke invloeden eenvoudig geen rekening wordt gehouden. Wij vestigen op dit citaat de aandacht, om zoo straks bij de behandeling van het N. T. een parallel met dit verhaal te trekken.

Al beweert Prof. W. geen dogmatische critiek te willen dulden, toch blijkt telkens, dat hij onbewust uitgaat van de natuurlijke evolutie-theorie, volgens welke steeds het hoogere uit het lagere voortkomt. Met een wonder wordt eenvoudig nergens rekening gehouden. Wij krijgen niets te hooren dan evolutie, evolutie in het profetisme, evolutie in het recht, evolutie in de moraal, evolutie in godsdienstige voorstellingen, evolutie in het theologisch denken, evolutie in godsdienstige leerstellingen, zonder dat ook maar ergens ter verklaring van de vele problemen in Israëls historie te rade wordt gegaan met de mogelijkheid, dat bovennatuurlijke krachten in den loop der geschiedenis kunnen ingegrepen hebben. Wij zullen deze bewering stuk voor stuk met citaten uit het boek van Prof. W. toelichten.

Wij zien de evolutie in het profetisme. Op p. 82 zien wij, dat het ontstaan van het profetisme in het duister ligt. Wij lezen daar letterlijk: „Het is niet noodig met Kuenen, om den naam *nabi* en om hun enthousiasme, aan een oorspronkelijk Kanaänietisch verschijnsel te denken, waarop Samuël beslag zou gelegd hebben, ten bate van het Jahvisme, zoodat de oud-Israëlietische *roë* (cf. 1 Sam. 9 : 9), met den *nabi* gaandeweg zou samengevloeid zijn. Hier zij er slechts op gewezen, dat, bij 't opgewekte nationale leven aan het eind der heldenperiode, zulk een gezindheid van den *nazireër* Samuël zeer onwaarschijnlijk is, dat het nerveuze enthousiasme niet alleen bij Dionysische eerediensten voorkomt, maar ook een gevolg van streng ascetisme kan zijn (denk aan de huilende Derwisjen), en dat de naam *nabi* zoowel wat zijne beteekenis als zijn afkomst betreft, nog altijd niet voldoende verklaard is.” Wij hooren het: „De oorsprong van het profetisme ligt in raadselen”. Het is niet noodig met Kuenen, om aan een oorspronkelijk Canaänietisch verschijnsel te denken, maar als het moet, onmogelijk is het niet. Het geestelijke enthousiasme kan het gevolg zijn van ascetisme. De vergelijking wordt weer getrokken met de Derwisjen. Dit is het begin, maar p. 83 zien wij, wat gebeurd is. „Oudtijds waren priesters en profeten één (Samuël), maar er komt gaandeweg een scheiding.” Verder lezen wij op de dezelfde bladzijde: „Van David af zien wij de profeten geregeld met het koningschap verbonden. Dit moet hen gedrongen hebben (weer zuiver naturalistisch), ook aan den letterkundigen vorm van hun toespraken meerdere zorg te besteden, ten einde ook meerderen invloed te oefenen. P. 59 lezen wij: „De ontwikkeling van het profetisme in de periode van David en Salomo heeft zeker groote beteekenis voor de letterkunde gehad, maar haar invloed openbaart zich eerst later.” Zoo wordt verklaard het optreden van de groote profeten Jesaja, Amos, Hozea, enz. in de 8<sup>ste</sup> eeuw vóór Christus. Hun bloeitijd valt van 800 v. C. — 586 v. C. Tijdens de ballingschap evenwel wordt het culminatie-punt bereikt door Deutero-Jesaja. Op p. 84

lezen wij bij Prof. W.: „In de profetie wordt Israël zich steeds meer bewust van zijn roeping, totdat bij den auteur van Jes. 40—66 de profetie (N. B.) als over zich zelve reflecteert en duidelijk verklaart, dat het volk van Jahve's verkiezing „de knecht van Jahve” is, om den heidenen tot zegen te zijn”. — Hierbij valt nog in het bijzonder op te merken, dat de nieuwe beschouwing over de ontwikkeling van het profetisme een geheel ander licht werpt op het wezen der profetie. Op p. 43 lezen wij bij Prof. W. letterlijk het volgende: „Op het traditioneele standpunt wil men tot de profetie rekenen, wat beter onder de rubriek der clairvoyance gebracht kan worden. De profetie, zooals wij die uit de authentieke stukken des O. T. zelf kennen, wortelt in het *heden* van den spreker, verkondigt de eeuwige beginselen van den raad Gods en de toepassing daarvan op de naaste gebeurtenissen, vaak met een uitzicht op de verre toekomst”. Deze opvatting is van de hoogste beteekenis. De profetie is volgens de oude opvatting vooral *voorspelling*, dikwijls *regelrechte voorspelling*, maar volgens de nieuwe zienswijze is de profetie een geloovige beschouwing van eigen leven en de geschiedenis der volken.

Wij zagen de natuurlijke ontwikkeling van het profetisme, wij zullen thans nagaan de evolutie in het recht. Prof. W. begint natuurlijk weer met het apriorisme, dat in Israël hetzelfde moet gebeurd zijn, als bij andere volken. Op p. 101 en 102 lezen wij, geciteerd uit een studie van Prof. Valetton Sr.: „Het maken van wetten, sedert ruim een eeuw in Europa in zwang, kende de oudheid eigenlijk niet. Het ontwerpen eener wet of van een geheel wetboek door een of meer personen, . . . . van dit alles was geen sprake. Van alle wetgevingen, die uit de oudheid tot ons zijn gekomen, is er geen enkele aldus ontstaan. Ieder, die den oorsprong en de geschiedenis van wet en recht heeft nagegaan, weet dat alle geschreven recht uit ongeschreven recht is voortgekomen”. — „Arme Mozes!” — zouden wij willen uitroepen, — „hoe ligt hij met zijn geheele wetgeving plotseling bij dien stoot van Prof. Valetton Sr. en Prof. W. op den

neus, als het Dagon's beeld in den tempel der Philistijnen. Wij kunnen hem niet meer gebruiken. Er is iets anders gebeurd. Op p. 111 wordt het ons duidelijk gemaakt. Eerst ongeschreven recht. Toen eenige wetsartikelen. Een decaloog mogelijk van Mozes, ofschoon het tweede gebod omtrent den beeldendienst uit veel later tijd dagteekent, maar ook dit weinige ligt in het duister der historie, daar groote geleerden als Kuenen beweren, dat de geheele decaloog een vrucht van het ontwikkeld profetisme der 8<sup>te</sup> eeuw v. C. moet zijn. In ieder geval  $\pm$  900 v. C. was het rechtswezen nog zeer primitief. Wij lezen daaromtrent op de aangehaalde bladzijde: „Het rechtsbeginsel (van het Verbondsboek) is het *jus talionis*: „leven voor leven, oog voor oog, enz.” Eigenlijk dus gereglementeerde wraak, doch men bedenke, dat dit in de ontwikkelingsgeschiedenis van het recht een noodzakelijk stadium is geweest, en dat de beperking „oog voor oog enz.” een vooruitgang is, daar de ongetemde wraak twee oogen voor één zou eischen en er op die wijze aan de familie-veeten nooit een einde zou komen”. Op p. 117 zien wij, hoe evenals het profetisme ook het recht zich *natuurlijk* ontwikkeld heeft. Daar lezen wij: „Straks zien wij in Israëls tweede wetgeving (nl. die van Deuteronomium) nog meer de doorwerking van Gods Geest en zoo zien wij in Israëls geschiedenis de werkplaats der voorbereiding voor de volle openbaring van Gods liefde in Jezus Christus”. Van p. 202—p. 221 zien wij, hoe die tweede wetgeving is ontstaan. „Aan *pia fraus* hebben wij”, zegt de Hoogleraar op p. 218, „wel niet te denken”. „Wij hebben alleen te doen met een fictie,” zegt hij, „waarbij men den grooten wetgever (N. B. van wien wij historisch niets zeker weten) sprekend invoert, in de overtuiging, dat men (N. B. zuiver ethisch!) in zijn geest het oude recht voor den nieuwen tijd pasklaar maakt. Deze tweede codificatie, zegt hij op p. 212, onderstelt een geheel anderen, meer ontwikkelden maatschappelijken achtergrond, dan de eerste wetgeving doet en zoowel op het gebied des godsdienstigen levens als op dat van het burgerlijke en zedelijke wijst deze wetgeving een grooten vooruitgang

aan". Wij hooren het: „Het is vooruitgang vóór en vooruitgang nà". Ten slotte volgt de priesterlijke wetgeving, p. 354, enz. Verwonderlijk is het, dat hiervan p. 371 moet gezegd worden: „Als wetgeving wijst het 3<sup>de</sup> wetboek nà de ballingschap wel niet in alle opzichten vooruitgang aan; mää̀r (natuurlijk de evolutie-theorie mag niet verloochend worden) mää̀r," — zegt de Hoogl., „het geheel moet geacht worden een belangrijke stap voorwaarts te zijn op den weg naar de openbaring van het geestelijk Godsrijk". — Wij zien: „Ook in de ontwikkeling van het recht wordt nergens met een bovennatuurlijk element rekening gehouden". Er is geen sprake meer van een Mozes, een middelaar des Ouden Verbonds, die door bovennatuurlijke openbaring verlicht, aan den aanvang van Israëls historie dit uitverkoren volk de wet voorschrijft en het ideaal van het Godsrijk teekent in uitwendige vormen en bepalingen. „Alle recht", zegt de Hoogl., — „is uit ongeschreven recht voortgekomen" en wij krijgen telkens te hooren van een natuurlijken gang van zaken.

Wij zagen evolutie in het profetisme en het recht, — wij zullen thans nagaan de ontwikkeling in de moraal. Wij merkten dit reeds op bij de bespreking van het rechtswezen, zóó nauw met de zedelijkheid verwant. De opeenvolging is eerst bloedwraak, 70 × 7 maal moet er gewroken worden, dan komt het *jus talionis* en eindelijk nà eeuwen in het N. T.: „Hebt uwe vijanden lief". Dit is de groote gang der ontwikkeling, maar wij zullen door een enkel voorbeeld toelichten, hoe dogmatisch in de beoordeeling van Israëls moraal telkens van de evolutie-theorie wordt uitgegaan. Waarom moet volgens Prof. W. het verhaal van Nathan en David ouder zijn dan Gen. 2:23 v.v.? Wij krijgen het antwoord op p. 63. Dáár lezen wij: „Hoe vast onze overtuiging ook zij omtrent de historische werkelijkheid der ontmoeting tusschen David en Nathan, zekerheid hebben wij (natuurlijk!) niet, dat ons bewaard zijn de juiste woorden door den profeet tot den koning in de eenzaamheid gesproken. De verhalen, die waarschijnlijk in de 9<sup>e</sup> eeuw leefde, heeft dit voorval in vrijen trant medegedeeld. De inhoud der gelijkenis

kan tot de overlevering behooren, maar zeker is dit niet. Men bedenke voorts, dat, — hoe roerend schoon de parabël ook zijn moge, — de moraal er van lager staat, dan 't profetisch oordeel over het huwelijk door den verhaler van Gen. 2:23, 24 'uitgesproken.' 2 Sam. 12 verdedigt nog de polygamie en Gen. 2:23 de monogamie. Monogamie staat hooger dan polygamie, vertegenwoordigt een latere phase der ontwikkeling, dus, atqui ergo, 2 Sam. 12 is ouder dan Gen. 2:23 v. v. Wij zien, — ook in de moraal heerscht slechte natuurlijke evolutie.

Wij zagen ontwikkeling in het profetisme, in het recht en in de moraal, — thans zullen wij evolutie zien in godsdienstige voorstellingen. Al wordt Mozes door de H.H. critici met onbegrijpelijk conservatisme altijd nog de wetgever en tolk van Jahve bij uitnemendheid genoemd, hoewel wij historisch bedroefd weinig met zekerheid van hem weten, — wij bemerken zoo tusschen de regels door, dat deze Godsman toch betrekkelijk laag moet gestaan hebben. Hij namelijk heeft minstens 500, zegge 500 jaar vroeger geleefd dan Amos, in een nomadentijdvak, toen de toestand der maatschappij nog zoo primitief, het *jus talionis*, d. i. gereglementeerde wraak geldig en polygamie geoorloofd was, en van Amos lezen wij op p. 76: „De O. Tische bronnen, historisch gelezen (d. w. z. geordend in het naturalistisch schema van Kuenen) geven ons geen vrijheid te onderstellen, dat er velen geweest zijn vóór Amos, die op dezelfde hoogte stonden als hij, die door persoonlijken omgang met den God van Israël zulk een diepen blik hadden geslagen in zijn wezen en bedoelingen als deze getrouwe profeet.” Wat dit zeggen wil wordt ons duidelijk uit hetgeen onmiddellijk volgt. De Hoogl. geeft terstond de explicatie van deze vage woorden. Hij wil dit zeggen: „Vóór Amos bestonden omtrent het verleden, omtrent de patriarchen bijv. allerlei verhalen. Tot zijn dagen toe had men bijv. de legenden omtrent den aartsvader Jacob alleen verteld, omdat diens heldendaden en karaktertrekken belangrijk gevonden werden. Jacob bijv. was als Simson bekend geweest om zijn kracht en slimheid.



Van Amos' tijd af aan evenwel begint men, gedreven door eigen zedelijke en godsdienstige motieven, die legenden van het verleden in geestelijken zin om te werken en „de strijd bijv. aan den Jabbok, oorspronkelijk waarschijnlijk een heldhaftig avontuur, werd opgevat als een gebedsstrijd.” (Hozea 12:5). Zoo zien wij ook ontwikkeling in de godsdienstige voorstellingen. Eerst zijn het gewone sagen. Later worden het zedelijke gelijkenissen. Op p. 77 zegt de Hoogl. „Het godsdienstig karakter zal dus grootelijks verschild hebben in de periode der levende sage en dit veelal, naar gelang men zelf van Jahve had ervaren. Al kende men Jahve nog niet, gelijk de profetische mannen der 8<sup>te</sup> eeuw toch gewaagde men in de vroege Richteren-periode reeds van Jahve's gerichts- of overwinnings-daden (Richt. 5:11) en noemde men Israëls oorlogen „de oorlogen van Jahve”. Ontwikkeling ook hier, — nog eens natuurlijke ontwikkeling.

Wij zagen ontwikkeling in het profetisme, in de moraal, in het recht, in de godsdienstige opvattingen, — thans zullen wij de natuurlijke evolutie nagaan in het theologisch denken.

Zooals men weet, onderscheiden de H.H. critici in den Pentateuch nauwkeurig de bronnen van den Elohist en van den Jahvist. De Jahvist is de man, die God van het begin af aan met den heiligen naam Jahve betitelt, terwijl de Elohist begint God te noemen met den naam Elohim, om hem eerst in den loop der historie, na Zijn bijzondere openbaring aan Mozes den naam Jahve te laten geven. Wie is ouder, de Jahvist of de Elohist? De maatstaf ter beantwoording van deze vraag door de H.H. critici is natuurlijk de dogmatische evolutie-theorie. Gewoonlijk komt eerst de kinderlijke aanschouwing der dingen en eerst later volgt de speculatie. En wat lezen wij nu p. 161 en 162 van den Jahvist en den Elohist. „De Jahvist,” — zegt Prof. W. — „openbaart zijn kracht in 't weergeven van samenspraken en keurige karakterbeschrijvingen. (Gen. 2 en 3, Gen. 11:1—9, Gen. 18 en 19, Gen. 24, Gen. 27:1—46, Gen. 44:18 v.v., Ex. 4:1—16). Vooral Abraham en Mozes worden zeer aan-

trekkelijk (N. B.) en met krachtige trekken geteekend." Dit alles geldt den Jahvist. „Zijn stijl is bovendien naïef, gemakkelijk en warm en hij spreekt menschvormig over God". „De Elohist daartegenover geeft gaarne naamsverklaringen en leest gaarne in een naam iets; bijv. Ex. 3 : 13 v.v. hoe de naam Jahve eerst aan Mozes is geopenbaard. Wij bespeuren bij hem meer theologisch nadenken." Wie is nu ouder de Jahvist of de Elohist? Prof. W. antwoordt met groote assurance: „Wij mogen uit dit meer theologisch nadenken wel reeds concludeeren, dat E. jonger is dan J." Wij zien het: „Eerst het naïeve, daarna het gekunstelde, eerst de aanschouwing, dan de reflectie." Wij zien ook natuurlijke ontwikkeling in het theologisch denken later. De Elohist speculeert nog betrekkelijk weinig. Doch later, later. In het boek Job, in Ezechiël, in den Prediker, daar zien wij het wijsgeerig denken van Israël tot volkomenheid gebracht. Ook hier dus in verband met het staatkundige, slechts natuurlijke evolutie.

Wij zagen evolutie in het profetisme, in het recht, in de moraal, in de godsdienstige opvattingen en het theologisch denken; — wij zullen thans nog ontwikkeling zien in de dogmatische leerstellingen. Op p. 17 zegt Prof. W.: „Met het Mazdeïsme der Perzen heeft Israëls godsdienst vele punten van aanraking. Of deze overeenkomst van invloed is geweest op de gunstige gezindheid, ten opzichte der Judeesche ballingen by Cyrus, den veroveraar van Babel, waardoor zij naar hun land mochten wederkeeren, behoeft hier niet onderzocht te worden. Maar wel moet herinnerd, dat deze goede verhouding nog meer verklaarbaar maakt, dat Israël van dezen verwanten godsdienst vele denkbeelden heeft overgenomen. De invloed op de ontwikkeling der angelologie is zeer waarschijnlijk, al mag men niet zoo verre gaan, om de geheele latere ontwikkeling der engelenleer aan Perzischen invloed toe te schrijven. Indien men terecht in enkele psalmen het geloof aan eeuwig leven en opstanding uit de dooden leest, dan moeten wellicht ook deze geloofsovertuigingen in verband met Perzischen invloed beschouwd worden". — Tot zoover Prof. W. Wij hooren het. Ook natuurlijke ontwik-

keling van allerlei dogma's, waarschijnlijk onder Perzischen invloed. Het dogma der zonde varieert, naar men in een vroegere of latere, een Deuteronomische of priesterlijke phase van rechtsevolutie verkeert. De Satan wordt geboren in de ballingschap. Ook de Engelen komen dan in groote menigte te voorschijn. Ja, Oud Israël, Abraham, Isaïc noch Jacob, Amos noch Hozea, Jesaja noch Jeremia kent een eeuwig leven òf een opstanding uit de dooden. Onder Perzischen invloed hoogstwaarschijnlijk zijn deze dogma's geboren, die later het hoofdbestanddeel van het Christendom zullen uitmaken. Het is om van te huiveren! Geen woord der Schrift staat nog vast. Geen waarheid is meer zeker. Wij zien overal de ijzeren keten van oorzaak en gevolg en hooren van niets dan natuurlijke evolutie.

Dit alles wordt door de H.H. critici niet verbloemd, ja sterker, op, p. 67, wordt door Prof. W. de opmerking gemaakt, dat, mits men de populaire opvatting van „leugenachtige verhalen” late varen, — er geen bezwaar bestaat om aan te nemen, dat de goddelijke openbaring zich van mythen en sagen bediend heeft, evenals van geschreven getuigenissen en geboekstaafde redenen. Deze waarschuwing om mythen en sagen niet met leugenachtige verhalen te identificeren, baat echter niet veel, terwijl eenige regels te voren gezegd wordt „dat een mythe is de aanvang van 't speculatieve denken en een sage een mondeling overgeleverd verhaal van een feit, in de oudheid, vooral in het Oosten, veel meer vaststaand in zijn vorm, dan dit bij ons mogelijk zou zijn, maar toch vatbaar voor uitbreiding, opsiering en wijziging, dus het begin van de geschiedenis”.

Wie zich nu evenwel indenkt, welke onvertrouwbaare resultaten het oorspronkelijke speculatieve denken en welke phantastische berichten de sage in den mond des volks moet bevatten, zal weinig waarde kunnen hechten aan een openbaring, die zich van dergelijke hulpmiddelen bedient. Dat trouwens Prof. W. c. s., in de praktijk al deze sagen en mythen voor niet veel meer houdt, dan vrije volksverdicting blijkt herhaaldelijk op ondubbelzinnige wijze.

Het blijkt ten opzichte van de „*Urgeschichte*”, Gen. 1—11. Op p. 69 zegt de Hoogl.: „Deze hoofdstukken Gen. 1—11 kunnen slechts als tot mythen behorende in aanmerking komen. Daarin is als zuiver mythisch (d. w. z. als leer in den vorm van een verhaal) te beschouwen, wat ons in de beide scheppingsverhalen en wat daarmede samenhangt, verhaald wordt. En 't overige staat op de grens van mythe en sage, maar de grondslag is hoofdzakelijk mythe d. i. theorie. Dr. A. van der Flier GJz., die deze quaestie ook behandelt in zijn „De eerste twee hoofdstukken van Genesis, enz.” zegt hieromtrent p. 82: „Al de godsdienstig-zedelijke waarheden, die in dit zinrijke verhaal (nl. van Gen. 3) zijn vervat — en daarom is het toch ten slotte te doen — blijven onverminderd voor ons van kracht, indien wij gelooven. Indien wij gelooven, dit is de voorwaarde”. Dit klinkt zeer schoon, maar ik zou hem en al zijn geestverwanten willen toeroepen: „Men kan toch niet alles gelooven, er moet toch een krachtig motief zijn om te gelooven, wij denken er niet aan, om de mythen van Heidensche volken te gelooven, wat kan ons nopen, om de Bijbelsche verhalen van schepping en zondeval te gelooven, wanneer wij uit den mond van Prof. W. zelf hooren: „Deze verhalen zijn mythen en mythen zijn het begin van het speculatieve denken.” Welke waarde zal men nu kunnen hechten N. B. aan het begin van het speculatieve denken van een volk, dat blijkens zijn geheele latere ontwikkeling op denken niet was aangelegd? Wij gevoelen, dat reeds onmiddellijk hier ons de grond van onze geheele Christelijke wereldbeschouwing, die berust op de tegenstelling van zonde en genade, als onder de voeten wegzinkt. Want het is zóó waar, wat Dr. Gerritsen zegt in de „Stemmen van Waarheid en Vrede” van Maart '97, p. 199:

„De toestand, waarin wij leven en geboren zijn, moet gegrond zijn in een zondig feit; aan den aanvang der geschiedenis van ons geslacht moet de ongehoorzaamheid, welke de gansche ontwikkeling der menscheid beheerscht, staan, anders is ons schuldgevoel *denkbeeldig* en zullen wij wel doen, ons zoo spoedig mogelijk van deze kwelling des

gewetens te ontslaan." Nu vraag ik u: „Wie kan nog vasthouden aan een zondig feit, aan een val in den aanvang, wanneer wij hooren, dat dit een leerstuk is, een mythe, het begin van het speculatieve denken, van een op denken niet aangelegd volk?

De vrije volksverdicthting blijkt ten opzichte van de verhalen des Aartsvaders. Op p. 161 zegt Prof. W.: „De kracht van den Jahvist openbaart zich in 't weergeven van samenspraken en keurige karakterbeschrijvingen. Vooral Abraham en Mozes worden zeer aantrekkelijk en met krachtige trekken geteekend." Wanneer men nu bedenkt, dat de Jahvist een subjectief Semitisch historiograaf is geweest, d. i. een man, die de denkbeelden van zijn eigen dagen op het verre verleden heeft overgebracht, wanneer men zich verder goed voorstelt, dat deze zelfde Jahvist leefde  $\pm$  800 v. C. en dus ongeveer verwijderd is geweest van de aartsvaders door een afstand van 1000 en van Mozes door een afstand van 500 jaren, dan vraag ik u, welke waarde men nog zal kunnen hechten aan een beschrijving van personen, die zoozeer verborgen liggen achter den sluier der vergetelheid? Prof. Valeton mag ons geruistellen, als hij zegt, p. 42 van zijn geschrift „Christus en het Oude Testament": „De verhalen der aartsvaders zijn ook naar mijn overtuiging meer personificatie dan persoons-geschiedenis, toch zou ik daarmee niet gaarne het werkelijk bestaan van deze mannen ontkend hebben", — Prof. V. mag ons zoo geruistellen, het is een doekje voor het bloeden. Wanneer het met die verhalen gesteld is, gelijk Prof. W. ons laat zien, dan kan het ons weinig schelen of de aartsvaders werkelijk bestaan hebben, ja dan neen, want, indien zij bestaan hebben, dan zegt ons gezond verstand, dat wij er bedroefd weinig van weten en deze ideale figuren van later tijd in werkelijkheid waarschijnlijk barbaren moeten geweest zijn, aan wier voorbeeld wij ons zacht kunnen spiegelen. Wanneer Prof. W. en Prof. V. gelijk hebben, dan krijgen wij een wonderlijken blik op de menscheijkheid van Christus, die dan zoozeer mensch is geweest, dat hij zich eenvoudig in den gang der

Godsopenbaring heeft vergist en van Abraham, Isaïc en Jacob spreekt als van de geloofshelden, die de eerste dragers geweest zijn der profetie, terwijl zij in werkelijkheid als zoodanig nooit kunnen verheerlijkt worden.

De vrije volksverdicthting in deze verhalen wordt dan ook op p. 69 door Prof. W. volmondig toegestemd. Dáár zegt hij, aanm. 2: „Dat de verhalen over de aartsvaders oorspronkelijk nauw met verschillende heilige plaatsen verbonden waren, is nu nog in Genesis te lezen. Jacob behoort oorspronkelijk bij Bethel, Isaïc bij Berseba en Abraham bij Hebron tehuis, enz.” Op p. 71 lezen wij: „Door verhalen plantte zich de geschiedenis voort. Dáár stond op een beoemde plaats een ruwe steen, hier een oude boom, die getuige van groote daden geweest was, of in welks schaduw levend of dood, groote helden hadden gerust, elders herinnerde een beteekenisvolle naam aan een roemruchtig feit. Daarnaar gevraagd, vertelden de ouden van dagen aan de jongeren, wat zij zelve doorleefd of van hunnen vader gehoord hadden. Doch 't ligt voor de hand te onderstellen, dat een naam van een boom, een steen, een graf, enz. ook dikwerf omgekeerd aanleiding gaf, om een bekend persoon uit een geliefd verhaal daarmede in verband te brengen, men denke aan den „eik van Debora.” Welk nu 't juiste verband is en of niet 't geheele verband uitsluitend op de volksfantaisie berust, is dikwijls moeielijk uit te maken.” Dit zijn de eigen woorden van Prof. W. Het hooge woord is er uit. Gij hebt het gehoord. De volksphantasie is de bron van vele verhalen, die in den Pentateuch als in een heilig boek zijn opgenomen. En een levendige verbeelding is de schepper van veel, dat in later eeuwen aan de inspiratie van Gods Geest werd toegeschreven.

De volksverdicthting blijkt ook ten opzichte van de eeuw van David en Salomo. Ook deze periode is in later dagen geïdealiseerd geworden. Op p. 46 zegt Prof. W.: „Al kan een streng historisch onderzoek aan de eeuw van David en Salomo op verre na niet dat letterkundig leven toekennen, wat men op traditioneel standpunt gewoon is, aan haar toe

te schrijven, zoo blijft toch dit tijdvak hoogst belangrijk ook in de geschiedenis van Israëls litteratuur." Op p. 47 lezen wij omtrent dezen tijd: „Men begint rondom te zien, te vragen: in welke betrekking staan wij tot vreemde volken? Ethnologische en genealogische tradities werden verzameld, vergeleken, en zoo de oude verhalen verrijkt. Voeg daarbij het feit, dat de profeten (Gad, Nathan), wier beteekenis voor de historiographie in par. 5 aan het licht zal treden, met het koningschap in nauwe betrekking treden en blijven — en men verstaat dat er wel een grond is voor de latere beschouwing, die de beteekenis van de Davidisch-Salomonische eeuw heeft geïdealiseerd." Wij hooren het ook weer hier: „De eeuw van David en Salomo ligt ook al in het duister van het verre verleden". Beide koningen kunnen onmogelijk geweest zijn de ideale voorloopers van den Messias naar de voorstelling van de Schrift. Ook deze periode is door de volksphantasie in later dagen geïdealiseerd geworden. Wij zouden nog meer voorbeelden van verdichting kunnen aanhalen in tal van Bijbelsche voorstellingen. De geheele wetgeving berust op een groote fictie. Mozes is feitelijk geen wetgever. Wij kennen van hem, gelijk wij reeds zagen, slechts 9 geboden. De geheele beschrijving der wetgeving is een fictie. De ideale voorstelling van den Priester-codex ontstond nà de ballingschap, 1000 jaar later dan het tijdperk, dat beschreven wordt. De profetische periode bevat ook tal van onwaarschijnlijkheden. Het vinden van het wetboek in den tempel onder Josia vooral is een gewichtige quaestie. Het is wel misschien geen „*pia fraus*" gelijk Kuenen wil, maar toch wel geoorloofde fictie, p. 218. Ook het tijdperk nà de ballingschap, de periode van Zerubbabel en Ezra is in den Bijbel door de Schriftgeleerden geheel en al verkeerd voorgesteld geworden. Een terugkeer onder Zerubbabel is hoogst onwaarschijnlijk. De tempel is nà de ballingschap waarschijnlijk door de achtergebleven Joden in Jeruzalem herbouwd geworden. In één woord, — men kan de Schrift in bijna niet één voorstelling vertrouwen. Fictie, poëzie, phantasie, verdichting, verbeelding, idealiseering

van later dagen hebben gezamenlijk in het laboratorium der Rabbijnen het Oude Testament den tegenwoordigen vorm en inhoud gegeven, die door strenge historische critiek heden ten dage gezuiverd moet worden en dan een geheel ander, geregeld, natuurlijk verloop van zaken doet aanschouwen, gelijk Prof. V. ons te lezen geeft in zijn „Die Israeliten”, een studie, die opgenomen is in het Handboek der Religionsgeschiede van Prof. P. D. Chantepie de la Saussaye.

De vrije verdichting blijkt nog op andere veelvuldige wijze. Zij openbaart zich o. a. ook in de *aanschouwelijke voorstelling*, waarmee de feiten van het verleden geschilderd worden. P. 61 zegt Prof. W., naar aanleiding van 2 Sam. 9—20: „Deze familiegeschiedenis maakt op ieder onderzoeker den indruk van echt historisch te zijn. De verhalen is uitnemend op de hoogte van allerlei bijzonderheden, die hij zeer aanschouwelijk weet voor te dragen”. Wij zouden na zulk een verklaring kunnen vermoeden, dat wij nu althans eens met een geheel betrouwbaar bericht te maken hadden, maar neen. Op p. 62 volgt; „Toch schijnt het raadzaam te wezen, ons bij het wel gemotiveerd en bezonnen oordeel van Kuenen neer te leggen: „De aanschouwelijkheid der voorstelling is het gevolg niet van eigen aanschouwing der feiten, maar van de gave des schrijvers, om zich te verplaatsen in den gemoedstoestand der handelende personen en op het tooneel der gebeurtenissen””.

De verdichting blijkt uit de „vrije weergave” van allerlei gebeurtenissen of toespraken. Op p. 235 lezen wij: „Vragen wij: waarom schreef Jeremia zijn prediking op? En: wat en hoe schreef hij op? Ad. 1<sup>um</sup>. Hij schreef zijn redenen op, omdat hij verhinderd was, ook nog in de 9<sup>e</sup> maand van 't volgende jaar persoonlijk te getuigen, enz. Ad 2<sup>um</sup>. Hij schreef op een prediking van 23 jaren. Men gevoelt”, — zegt Prof. W., — „dat dit niet letterlijk kan gemeend zijn, maar, dat wij van den profeet ontvangen hebben een vrije weergave, gewijzigd naar de omstandigheden des tijds”. De verbeelding is ook hierbij weer willekeurig werkzaam geweest.

De verbeelding blijkt uit de samenstelling der *genealogieën*.



Op p. 73 lezen wij: „Genealogieën zijn, voor zooverre zij oude bestanddeelen bevatten en niet later geheel zijn vervaardigd, zoo vrij behandeld en omgewerkt, dat men deze voor een schriftelijke opteekening der oudste historie liefst niet moest oproepen. Men behoeft de parallele geslachtslijsten in den Pentateuch slechts onderling nauwlettend te vergelijken, of die in de boeken der Kronieken te raadplegen, om er uit te verstaan, dat zij ons als geschiedbronnen niet meer kunnen leeren, dan de overtuiging omtrent de afstamming en verwantschap van volkeren en stammen, welke er bestond in die periode, waarin het stuk te huis behoort”. Verbeelding vóór en verbeelding nà! Op de genealogieën kunnen wij in het geheel niet vertrouwen.

De verbeelding blijkt ten slotte hierin, dat de meest beroemde zangen of redevoeringen den betrokken personen eenwen nà hun verschijning in den mond zijn gelegd. Prof. W. zegt op p. 27: „De meeste dichterlijke stukken in den Pentateuch zijn in Kanaän vervaardigd, terwijl het onmogelijk is, daarin een kern aan te wijzen, die tot de Mozaïsche periode kan gebracht worden”. Verdicht zijn (cf. p. 32) het lied en de zegen van Mozes, (Deut. 32, 33), de zegen van Jacob (Gen. 49), de spreuken van Bileam (Num. 23, 24). Op p. 46 zegt de Hoogl., dat Psalmen van David niet met zekerheid zijn aan te wijzen. Op p. 60 zegt hij (en dit is niet vriendelijk gezegd!): „Dat Hanna dit lied (1 Sam. 2: 1—10) heeft gezongen, neemt men alleen aan op gezag van den man, die het hier heeft ingevoegd”. Op p. 305 wordt beweerd: „Aan het slot van Davids geschiedenis wordt hem evenals aan Mozes een *psalm* en een *profetie* toegeschreven” (2 Sam. 22 en 23: 1—7). Op p. 274 wordt nog eens gezegd: „De Deuteronomische school heeft Jozua en Samuël evenals Mozes met een lange redevoering van het tooneel laten treden”. Wij hooren het voor de zooveelste maal: „De phantasie der Schriftgeleerden heeft oppermachtig de Schrift haar tegenwoordigen vorm gegeven. Niet één uitspraak des Bijbels is te vertrouwen. Redevoeringen zijn vrij weer gegeven, beschrijvingen zijn te danken aan de gave der

Oosterlingen van aanschouwelijk de zaken voor te kunnen stellen, genealogieën zijn gefingeerd geworden, alle redevoeringen en psalmen zijn Jacob, Mozes, Jozua en David, Bileam en Hanna in den mond gelegd geworden, eeuwen, nàdat deze Bijbelsche personen geleefd hebben.

Inderdaad, wie deze voorstellingen omtrent den Bijbel krijgt, heeft zijn ouden Bijbel niet meer. En nu mag Prof. W. ons gerust stellen en zeggen op p. 25, dat men wel onderscheid moet maken tusschen dogmatische critiek en historische critiek, op p. 26, dat Mozes de wet der 10 geboden van den Sinai kan meêgebracht hebben, op p. 79, dat het niet noodig is, het bestaan van alle stamvaders der Israelietische geslachten naar het rijk der mythen te verwijzen, op p. 67, dat men mythen en sagen niet gelijk moet stellen met leugenachtige verhalen, op p. 52, dat men David niet zwart moet maken, op p. 103, dat Jahve het nà Mozes, dezen profeet bij uitnemendheid, nooit aan trouwe tolken van Zijn wezen en bedoelingen heeft laten ontbreken, op p. 84, dat mannen als Amos profeten geweest zijn van Gods genade en dat practisch monotheïsme gehad hebben, dat alleen voortkomt uit aanraking met den levenden God, op p. 117, dat Israël altijd een hardnekkig en tegenstrevig volk is geweest, naar wie Jahve zijn handen uitbreidde, op p. 62, dat Renan phantaseert en geen historische critiek heeft geleverd, op p. 234, dat A. Pierson te ver ging door het boek van Jeremia een heiligenlegende te noemen, op p. 80, dat men op zijn hoede moet zijn tegen hyper-critiek, die er toe komt, om kortweg allen overgeleverden grondslag der verhalen in den Hexateuch te ontkennen, op p. 162, dat 'de Jahvist, beeld en werkelijkheid met elkaar verwarrende, meer van God wist, dan het kind van onzen tijd, die zoo lang zijn Godsbegrip bepaald en dus beperkt heeft, dat er geen inhoud meer overblijft, — Prof. W. mag dit alles zeggen en het goed bedoelen, — hij heeft ons met dat al den ouden, dierbaren, vertrouwbaren Bijbel afgenomen en een profanie begrijpelijk gemaakt, als geslaakt wordt door Kloos in zijn „Veertien-Jaar Litteratuur-geschiedenis” D. I, p. 27: „Wer

kümmert am Jahve sich noch?" Het is absoluut onmogelijk om het N. T. te vertrouwen voor een ieder die van W.'s praemissen voor het O. T. uitgaat en zijn resultaten aanvaardt. Voor hem die dit doet, is het een illusie om te willen verbinden, wat Prof. V. eischt op p. 23 van zijn „Nog één woord over het Ethisch Beginsel": „vrij onderzoek der Schrift, zonder vrees, en den ouden eerbied voor haar inhoud". Wie de critiek van W. aanvaardt ten opzichte van het O. T., moet komen tot de critiek van Holtzmann ten opzichte van het N. T. Wat hebben wij nl. bij het onderzoek van het O. T. ontdekt? — Wij hebben gezien dat het O. T. moet bestudeerd worden, als ieder ander boek der oudheid, dat wij de O. T.<sup>sche</sup> letterkunde moeten beschouwen als vrucht van Oostersche historiographie, dat wij het subjectivisme en anachronisme volmondig moeten erkennen, dat wij met gezond verstand de O. T.<sup>sche</sup> bronnen chronologisch moeten ordenen, dat wij aan geen *auctor primarius* meer hebben te denken, dat wij rekening moeten houden met fouten van overschrijvers, interpolatoren en vertalers. Wij hebben gezien, dat wij in het O. T. kunnen ontdekken natuurlijke ontwikkeling in het profetisme, in het recht, in de moraal, in de godsdienstige speculaties, voorstellingen, opvattingen, dogmata. Wij hebben gezien, dat wij mogen spreken van mythen en sagen, vrij weergegeven verhalen en gefingeerde redevoeringen, *vaticinia post eventum* en gemaakte genealogieën, wij hebben ontdekt, dat (z. W. p. 43) de profetie geen voorspelling is, geen clairvoyance, maar een godsdienstig vertrouwen en beschouwen van eigen leven en de historie der menschheid. — Nu is het toch logisch volkomen juist, dat, als men dit alles gevonden heeft als vrucht van streng wetenschappelijk onderzoek in het O. T., hetzelfde ook kan vermoed worden in het N. T. Kom nu eens met deze praemissen van Semitische subjectieve historiographie, van de mogelijkheid van allerlei sagen en mythen, van fictie en verbeelding, van natuurlijke ontwikkeling, van recht, moraal en godsdienstige speculaties tot het N. T., dan is de moderne verklaring van het N. T. alleen plausibel.

Prof. W. zegt p. 321, ten opzichte van het O. T.: „Niemand is zoo dwaas, om zich warm te maken voor onbekende schriftgeleerden en hun arbeid met dien van den auctor primarius der oude dogmatiek gelijk te stellen.”

Holtzmann zegt p. 2 (Handcommentar zum Neuen Testament I): „Lösbar war das Synopt. Problem auf dem Standpunkte der älteren Theologie überhaupt nicht, da die Annahme einer wörtlichen Eingebung des Schriftbuchstabens durch den Geist Gottes . . . . von vornherein den Zugang zu demjenigen Thor verschliessen musste, welches hier allein ins Freie führt. Eine um so rastlosere und er folreichere Arbeit auf diesem Gebiete entwickelte sich, seitdem sich die theologische Forschung von dem Bann der Dogmatik befreit hatte d. h. ganz besonders in den letzten hundert Jahren”. Beiden, Wildeboer en Holtzmann, beginnen met zich los te maken van de traditie.

Prof. W. zegt p. 74: „Het doel der historiographie bij alle oude volken is iets geheel anders, dan wat wij in den nieuweren tijd daaronder verstaan. De historische wetenschap in den modernen zin des woords is zeer jong. De ouden schreven geen geschiedenis, om de weetgierigheid hunner lezers te bevredigen, maar om te leeren en te vermanen. Zoo ook in Israël.”

Holtzmann zegt p. 21 van de Commentar, waaruit verder telkens geciteerd zal worden: „Ueberhaupt schreibt kein Evglst. Geschichte, etwa wie Herodot, um einfach wieder zu geben, was ihm zu Ohren gekommen, sondern sie verfolgen alle mehr oder weniger ein religiöses Interesse, wie solches der 4. Evglst. offen bekennt” (Joh. 20: 31). Beiden, W. en H. gaan uit van dezelfde praemissen.

Prof. W. zegt p. 283: „De Semitische historiographie leert ons 't verleden vaak gebrekkig en niet dan na strenge historische critiek kennen, maar voor de kennis van het heden des auteurs stelt zij ons nooit te leur.”

H. zegt p. 29: „Die (N. T.<sup>sche</sup>) Darstellung charakterisiert eine schriftstellerische Methode, welche ganz in den heiligen Büchern des A. T. heimisch ist und Alles, was vor-

gestellt und gedacht wird, unwillkürlich mit den dort üblichen Farben ausmalt."

Wij zien W. en H. gaan uit van een en dezelfde opvatting der Bijbelsche letterkunde, waarbij ze, onafhankelijk van elkander, bijna dezelfde woorden ter omschrijving hunner overtuiging gebruiken. Het is interessant, om eens na te gaan, wat er bijv. van de eerste verhalen van het N. T. overblijft, wanneer men ze volgens deze wetenschappelijke methode gaat onderzoeken. Wij zullen eens aan de hand van H. de volgende verhalen trachten te verklaren volgens de methode, door W. gevolgd bij zijn studie van het O. T. De verhalen, die wij zullen trachten te ontleden zijn dan:

Luc. 1: 5—25. Belofte van de geboorte van Joh. den Dooper.

Luc. 1: 26—38. Belofte van de geboorte van Jezus Christus.

Luc. 1: 39—56. Bezoek van Maria aan Elisabeth.

Luc. 1: 57—80. Geboorte van Joh. den Dooper.

Matt. 1: 1—17 = Luc. 3: 23—38. Geslachtsregisters van Jezus Christus.

Matt. 1: 18—25. Eerste voorstelling van Jezus' geboorte.

Luc. 2: 1—20. Tweede bericht van Jezus' geboorte.

Luc. 2: 21—39. Besnijdenis en Presentatie in den tempel.

Matt. 2: 1—23. Kindsheid van Jezus. (Wijzen en vlucht).

Luc. 2: 40—52. J. Christus als 12 jarige knaap in den tempel.

Gaan wij nu deze verhalen beoordeelen met den maatstaf van het gezond verstand, met de mogelijkheid van verdichting, telkens ons afvragende: „*wat denkbaar, wat mogelijk, wat begrijpelijk is*”, dan zullen wij zien, dat wij al deze verhalen moeten brengen tot het gebied van sagen en legenden.

Prof. W. zegt p. 33: „Uit het heldentijdvak van Israëls volksgeschiedenis kan men *a priori* bezwaarlijk andere letterkundige voortbrengselen verwachten dan dichterlijke producten”. — *A priori* zegt het gezond verstand, kan men in de geboorte-geschiedenis van J. Christus slechts legendarische verhalen verwachten, gelijk het geval is met de geboortegeschiedenis van zooveel groote mannen, van Mozes, Cyrus, Alex. den Groote, enz. *A priori* is het niet te verwachten, dat iemand alleen uit een maagd kan geboren worden en wil

een wetenschappelijk man zulk een bericht laten gelden, dan moeten de oorkonden al zeer betrouwbaar zijn en een inwendig merk van waarschijnlijkheid in zich dragen. Wat leeren wij echter kennen, wanneer wij volgens de inductieve methode zonder dogmatisch apriorisme de bronnen van het N. T. onderzoeken?

Prof. W. zegt p. 73: „Genealogieën zijn, voor zooverre zij oude bestanddeelen bevatten en niet later geheel zijn vervaardigd, zoo vrij behandeld en omgewerkt, dat men deze voor een schriftelijke opteekening der oudste historie liefst niet moest oproepen.”

H. leert ons p. 37 volkomen hetzelfde omtrent de geslachtsregisters van J. Christus. Daar zien wij, hoe groot het verschil tusschen Matt. en Lucas is. De namen van beide genealogieën verschillen, de jaren komen niet overeen, de geslachten van 4 koningen zijn overgeslagen, ofschoon Matt. 1:17 van alle geslachten spreekt. Rachab wordt genoemd als bet-overgrootmoeder van David, terwijl tusschen Jozua en David 3 à 400 jaren liggen. Asaph wordt genoemd in plaats van Asa. Amos in plaats van Amon. Door geen hypothese van adoptief- of leviraats-verhoudingen zijn de verschillen weg te ruimen. Tusschen David en Jezus liggen bij Matt. 26, bij Luc. 41 geslachten, hetwelk een verschil maakt van 40 tot 25 jaren voor iedere generatie. Tusschen Jozef en Zerubbabel liggen bij Matt. 9 en bij Luc. 2  $\times$  9 geslachten. Matt. laat Christus van Israëls koningen afstammen en Luc. vermijdt de rij der goddelooze koningen en laat Christus van Nathan afstammen en last not least loopen beide geslachtsregisters op Jozef uit, met wien C. niets heeft te maken.

Op zuiver wetenschappelijk standpunt moet men de uitspraak billijken van Huët, als hij zegt, (p. 47, „Stichtelijke Lectuur”): „Er heerscht onvereffenbare tegenspraak tusschen de beide geslachtsregisters. Geen sterveling op aarde is in staat, zonder geweld te plegen aan de opgesomde eigennamen van 's Heeren voorvaderen of zonder de toevlucht te nemen tot dwaze en onhoudbare onderstellingen, het minste bij te

brengeu, waardoor al ware het slechts één straalje licht in deze duisternis zou geboren worden. Reeds bij het eerste geslacht het beste wijken onze evangelisten van elkander af. Volgens Lucas heet Jozefs vader Heli, volgens Mattheüs was zijn naam Jacob. En zoo gaat het, op een paar uitzonderingen na, voort van den eenen naam op den anderen”.

Prof. W. zegt p. 283: „Twee eigenaardigheden treffen ons bij de Semitische historiographie: „anachronisme en subjectiviteit”, en Robertson Smith geeft van de N. T.<sup>sche</sup> schrijvers deze karakteristiek op p. 313 van „De Profeten van Israël” (vertaald onder toezicht van Prof. Valetou): „Het valt niet te ontkennen, dat de N. T.<sup>sche</sup> schrijvers, wanneer zij plaats en uit het O. T. aanhalen, zich niet altijd houden aan het eigenlijk verband der woorden, die zij aanhalen. De O. T.<sup>sche</sup> geschriften waren een blijvende schat voor de kerk. Hun bedoeling reikte verder, *meende men* (N. B. let wel op dit „*meende men*”) dan de gebeurtenissen uit het verre verleden; allen wezen zij op Christus en iedere plaats, die met het Evangelie in verband kan worden gebracht, kon, *voelde men*, met recht in dat verband geplaatst worden”. Van Prof. W. en Prof. V. hoorende, met welk soort schrijvers wij te doen hebben, zal het de moeite loonen eens na te gaan, welke waarde gehecht kan worden aan het N. T.<sup>sche</sup> bericht omtrent de goddelijke geboorte van *Jezus Christus*.

Luc. 1:26 begint met de vermelding van de zending van den Engel Gabriël naar Nazareth. Deze eerste mededeeling is reeds apocrief, daar wij uit Wildeboer weten, p. 17 dat Engelen *denkbeelden* zijn, die eerst na de ballingschap zijn opgekomen onder Perzischen invloed en heusche wezenlijke Engelen in het O. T. niet voorkomen. Maar bovendien Jezus Christus beroept zich nooit op zijn goddelijke geboorte. Integendeel, in Marcus, het oudste der Evangelieën, noemt Jezus zich met nadruk den Zoon des menschen en Marc. 1:10 leert ons, van een goddelijke geboorte zelfs niet reppende, dat Jezus eerst met den doop den H. Geest heeft ontvangen. De tijdgenooten weten niets van een goddelijke geboorte. Marc. 6:3 en Luc. 4:22 zeggen de bewoners van Nazareth,

die er dan toch wel eerst van moesten gehoord hebben: „Is deze niet de timmerman, wiens broeders en zusters wij kennen, is deze niet de zoon van Jozef?” Ja sterker, als Christus naar Marc. 3:21, 31 voor het eerst groote krachten in woorden en werken begon te openbaren, gingen zij, „*die hem bestonden*”, uit, om hem vast te houden, want zij zeiden: „Hij is buiten zijne zinnen.” De genealogieën zijn, zooals wij zagen, niet betrouwbaar en geven niet veel licht en volgens vele teksten als Luc. 2:27 en 33 en Luc. 2:41, 43, 48 wordt eenvoudig van Jezus' ouders gesproken. Ja, nog vreemder. Reeds onmiddellijk bij de toespraak van Simeon in den tempel en later bij het vinden van het twaalfjarig kind in den kring der schriftgeleerden, waren de ouders verwonderd, wat niet bepaald begrijpelijk is, wanneer beiden van een goddelijke geboorte overtuigd geweest waren. Trouwens van het begin van het ontstaan van het Christendom af, is er reeds onmiddellijk een groote partij geweest, die der Ebionieten, die Christus voor den natuurlijken zoon van Jozef en Maria hielden. Ten slotte is het niet zoo heel onbegrijpelijk, dat het verhaal van de goddelijke geboorte in de wereld is gekomen. Bij de Heidenen kende men reeds lang Goden-zonen. Celsus herinnert bij Origenes 1, 37 aan de kinderen van Danaë Melanippe, Auge en Antiope. Hetzelfde werd verhaald van Pythagoras, Plato, Dionysius, Alexander, Seleucus en Augustus en vooral van den Buddha in het Oosten. Holtzmann zegt p. 32: „Innerhalb des Judenthums, wo in frommen Kreisen schon eine Scheu vor der Geschlechtsverbindung hervorgetreten und namentlich innerhalb der essaischen Richtung ein Schatten auf natürliche Zeugung gefallen war (Talmudische Sagen wissen sogar von Jungfräulichkeit der Mutter des Moses vgl. Baldensprenger 91, 117), wurde vielleicht aus Ps. 2:7 und II Sam. 7:14 directe Vaterschaft Gottes nachweisbar und sicher aus Jes. 7:14 LXX die jungfräuliche Geburt erschlossen. In dieser fand man die höchste Steigerung dessen, was das A. T. von der Geburt des Isaäc, Simson, Samuel und nach solchen Vorbildern unsere Vorgeschichte von der Geburt des



Johannes zu erzählen wusste." Gelijk wij reeds uit Robertson Smith hoorden p. 313, meenden de eerste Christenen, dat de bedoeling der O. T.<sup>sche</sup> geschriften verder reikte dan de gebeurtenissen uit het verre verleden. Hun bedoeling was heilig; maar dit belette niet, dat hun exegetische verkeer was. Op critisch standpunt moet men kort en goed zeggen: „Hun verklaringen waren onwaar." Zoo alleen is het begrijpelijk, dat zij door verkeerde exegetische van Jes. 7: 14, door een onware opvatting van profetie als clairvoyance gedacht hebben, dat een goddelijke geboorte van den Messias geprofeteerd was. Een verkeerde interpretatie van Micha 5: 1 (zie Dr. J. A. Bruins „De Christus naar de Evangelien" p. 10) en een onware combinatie van Micha 5: 1 en Jes. 7: 14, in één woord, — een groote macht van onkunde, goede bedoeling en verwarring is oorzaak geworden van het ontstaan van het verhaal der goddelijke geboorte. Wie uitgaat van de praemissen van Prof. W. en a priori in de Bijbelsche geschriften vermoedt: „subjectiviteit, fictie, verbeelding, enz. en zich slechts met gezond verstand afvraagt: „wat denkbaar is"? — moet een goddelijke geboorte verwerpen als dwaasheid en accepteren de moderne verklaring van Holtzmann, die in veel opzichten het gezond verstand bevredigt.

Op critisch standpunt ten slotte kan men zich neerleggen bij de uitspraak van Busken Huët (p. 47 „Sticht. Lectuur"): „In de brieven noch van Paulus, noch van Johannes, noch van Petrus, noch van Jacobus, den broeder des Heeren, wordt ook slechts met één enkel woord bericht of van de onderstelling uitgegaan, dat de Zaligmaker der wereld de zoon eener ongehuwde vrouw is geweest. Evenmin in den brief aan de Hebreëen of in het boek der Openbaring. Kenden wij van de 4 Evangelien, om van Marcus niet te spreken, alleen het laatste, dat van Johannes, wij zouden zelfs niet op het denkbeeld komen, hetzij dat Jezus te Bethlehem geboren is, hetzij dat hij een anderen dan een aardschen vader heeft gehad. Overal in het Evangelie van Johannes heet Jezus eenvoudig „de zoon van Jozef van Nazareth". Op streng wetenschappelijk standpunt is het onver-

antwoordelijk aan de goddelijke geboorte van Jezus Christus vast te houden.

Prof. W. spreekt p. 283 van de subjectiviteit en het anachronisme der Israëlietische historiographie. Wij zagen reeds de subjectiviteit. Thans zullen wij eens zien een sterk voorbeeld van anachronisme, terwijl wij zullen nagaan, wat wij wetenschappelijk zeker weten, omtrent den tijd van Jezus' geboorte. Van de goddelijke geboorte weten wij weinig, maar *van den tijd*, waarop deze heeft plaats gehad, weten wij al evenmin veel te vertellen. Aan de hand van Holtzmann zullen wij, volgens de methode van Prof. W. de quaestie onderzoeken.

De berichten omtrent den tijd van Jezus' geboorte loopen allen uiteen. Luc. 1 : 5 en Matt. 2 : 1 zeggen, dat J. C. geboren is in de dagen van koning Herodes en Luc. 2 : 1, 2, 3 in de dagen van den Stadhouder Cyrenius. Deze twee opgaven zijn niet te rijmen, want Herodes is gestorven in het jaar 4 v. C. en Cyrenius was stadhouder in het jaar 5 à 7 n. C., wat een verschil maakt van 9 à 11 jaren. Herodes en Cyrenius kunnen onmogelijk tegelijkertijd geregeerd hebben, ook niet wanneer Cyrenius tweemaal stadhouder van Syrië is geweest, gelijk men uit sommige inscripties gemeend heeft op te moeten maken. Is Cyrenius nog een tweede maal stadhouder geweest, dan moet het geweest zijn van 3 v. C. — 3 n. C. tusschen Quintilius Varus en Volusius Saturninus. In dezen tijd evenwel kan er geen „beschrijving” geweest zijn, omdat de Romeinen geen belasting konden heffen, tijdens de regeering van Herodes en Archelaüs, dus niet in het tijdperk van 4 v. C. tot 6 n. C. De beschrijving, die in Luc. 2 genoemd wordt, kan op het aangegeven tijdstip onmogelijk plaats gehad hebben, daar Israël op dat oogenblik nog een eigen bestuur had en niet onmiddellijk aan de Romeinen was onderworpen. Herodes was *socius rex*. De Evangelist heeft zich hier schuldig gemaakt aan anachronisme en tijdens Jezus' geboorte de beschrijving gesteld, die eerst in het jaar 6 à 7 n. C., nà den dood van Archelaüs, heeft plaats gehad. Verkeerdelijk spreekt ook de

Evangelist van een *algemeene* beschrijving over de gansche wereld. Een algemeene beschrijving, maar alleen van Romeinsche burgers, heeft Augustus uitgeschreven in het jaar 26 en 6 v. C. en in het jaar 14 n. C. Wat het bericht omtrent het verschijnen van de ster uit het Oosten betreft, ook dit bericht geeft geen helderheid. Hoe men een ster kan volgen en hoe een ster boven een woning kan stilstaan, is even ondenkbaar voor het gezonde verstand, als dat iets plaats kan hebben buiten de perken van tijd en ruimte. Het geheele bericht heeft veel van een sage. In de oudheid komen allerlei verhalen voor van sterren, die de menschen leidden. Boven het huis van Buddha stond ook een ster stil. Waarschijnlijk is hier gedacht aan Num. 24 : 17, de ster uit Jacob. De Pseudo-Messias Bar-Kochba, die tijdens de regeering van Hadrianus is opgetreden, heeft zich ook naar aanleiding van Bileams profetie „Sterren-zoon” genoemd. Wij hebben aan het verhaal van de ster boven den stal van Bethlehem even weinig te hechten, als aan het bericht omtrent de ster, die bij Caesars dood, naar luid eener mededeeling van Suetonius, 7 dagen lang aan den hemel moet geschitterd hebben. „Diese Entdeckung”, zegt Holtzmann p. 47 „der Magier könnte nur unbelehrbare Geschmacklosigkeit immer noch auf dem Wege astronomischer Berechnungen controliren und constatiren wollen, nachdem sowohl Keplers conjunction der Planeten Mars (?), Saturn und Jupiter im Jahr 7 oder 6 v. Chr., wie alle weiteren Erfindungen bis herab auf den, aus chinesischen Zeittafeln für das Jahr 4 v. C. berechneten, Glanzstern ihren Credit eingebüsst haben”. Herodes en Cyrenius, dit klopt niet. Een algemeene beschrijving heeft niet plaats gehad. Een locale beschrijving kan tijdens Herodes en Archelaüs in het geheel niet plaats gehad hebben. Het verhaal van de ster is geheel onvertrouwbaar. Van het jaar van Christus’ geboorte weten wij niets met zekerheid, ja ook van den dag of de maand van Jezus’ geboorte kunnen wij niets met nauwkeurigheid bepalen. Waarschijnlijk is Christus in den zomer geboren en niet in den winter. De herders waren met de kudden in ’t veld.

Dit was het geval in den tijd van Maart tot November. Van den dag van Jezus' geboorte weten wij in 't geheel niets. De geboortedag is in het midden van de 4<sup>de</sup> eeuw gesteld op 25 December, den dag, waarop de Romeinen vierden het feest van de saturnaliën of de *natales solis invicti* en hierdoor werd 25 Maart (bij de Romeinen vereerd als *natale mundi*) gemaakt tot den dag der Heilige Ontvangenis”.

Prof. W. sprak van subjectiviteit en anachronisme in het O. T. Ons stellend op zijn wetenschappelijk standpunt en werkende volgens de inductieve methode, zagen wij aan de hand van Holtzmann dezelfde subjectiviteit en hetzelfde anachronisme in het N. T.

Terwijl wij dan van deze subjectiviteit en dit anachronisme in het N. T. kennis genomen hebben, laat ons thans eens zien, wat er overblijft van het bericht, dat Christus te Bethlehém is geboren, wanneer wij dit doen met denzelfden maatstaf van „denkbaarheid, mogelijkheid en betrouwbaarheid”, waarmede Prof. W. bijv. heeft onderzocht, of de profeet Amos in Thekoa kan gewoond hebben.

Jezus Christus wordt gewoonlijk in het N. T. bijgenaamd de Nazarener. Dit feit op zich zelf doet reeds vermoeden, dat Jezus in Nazareth moet geboren zijn, want tijdens Jezus' openbare werkzaamheid heeft hij zich gewoonlijk te Capernaüm opgehouden. Bovendien zou het onbegrijpelijk wezen, dat Jezus permanent bijgenaamd wordt de Nazarener, wanneer hij slechts een periode van zijn leven daar doorgebracht had en er niet geboren was. Nazareth toch was een zeer nietig vlek, dat noch in het O. T. noch bij Flavius Josephus genoemd wordt. Matt. 2:23 zegt, dat J. C. de Nazarener genoemd werd, opdat de Schrift vervuld zou worden, maar nergens wordt deze voorspelling in het O. T. aangetroffen. De stam evenwel van het woord beteekent „spruite” zoodat de mogelijkheid bestaat, dat de Evangelist gedacht heeft aan Jes. 11:1. Laat reeds de voortdurende combinatie van Jezus en Nazareth vermoeden, dat de Heer er geboren moet zijn, dit vermoeden wordt bevestigd (zie Bruins, „de Christus naar de Ev.”, p. 11) door Matth. 13:54—57, waar

wij lezen: „En gekomen zijnde in zijn vaderstad leerde hij ze in hunne synagoge.” Het Evangelie van Lucas gaat, in tegenstelling van Mattheüs (zie Huet, „Sticht. Lectuur”, p. 48), dan ook uit van de veronderstelling, dat Jozef en Maria in Nazareth hun woonplaats hadden en slechts tijdelijk, ter wille van de beschrijving, deze stad voor Bethlehem moesten verlaten. Dat Jezus feitelijk alleen iets met Nazareth te maken heeft en het geheele verhaal van de reis naar Bethlehem waarschijnlijk een fictie moet zijn blijkt ook wel hieruit, dat de reis naar Bethlehem ten eerste een anachronisme en ten tweede zulk een verbazend slecht gemotiveerd anachronisme is. Van een beschrijving in de dagen van Jezus' geboorte weten wij, zooals wij reeds zagen, niets. Maar gesteld eens, dat er een beschrijving had plaats gehad, hoe onwaarschijnlijk is het dan, dat de belastingschuldigen hun namen niet moesten opgeven in de hoofdplaats van het district, waar men woonde, daar hier alleen de opgaven gecontroleerd zouden kunnen worden; hoe onwaarschijnlijk, dat de Romeinen rekening zouden gehouden hebben met de Joodsche familieverhouding van *φυλαί, πατριά, οἰκίαι*; hoe onwaarschijnlijk, dat Bethlehem toevallig de stamplaats van Jozef en Maria zou geweest zijn, terwijl het N. B. 1000 jaar, zegge 1000 jaar geleden was, dat David er als herdersjongen gewoond had en er nà de ballingschap niet alleen geen stamverband meer was, maar er ook geen Davididen meer bekend waren, uitgenomen mogelijk Hillel en Gamaliël; hoe onwaarschijnlijk, dat Maria met Jozef meêgaat, daar vrouwen met belasting-opgaven niets te maken hadden, en Maria in haar omstandigheden bovendien van zulk een reis verontschuldigd was; hoe onwaarschijnlijk is deze geheele reis, terwijl Maria bij Lucas niet eens de vrouw maar de bruid van Jozef was, terwijl zij bij Mattheüs slechts vormelijk (Matt. 1:24) de vrouw van Jozef wordt genoemd. Wanneer het reeds twijfelachtig is, of Amos in Thekoa kan gewoond hebben, omdat er geen sycomoren groeien, dan moet het, al de opgesomde onwaarschijnlijkheden bij elkander genomen, wel zeer twijfelachtig zijn, of de reis

naar Bethlehem en de geboorte van den Christus aldaar ooit heeft plaats gehad. Veel waarschijnlijker is, wat Marcus zegt, — de oudste Evangelist volgens alle getuigen, ook volgens Prof. Baljon, — dat Jezus (Marc. 1:9) kwam van Nazareth. Des te verklaarbaarder wordt de fictie van het geheele verhaal van de reis naar Bethlehem, wanneer wij bedenken, wat Robertson Smith zegt („De profeten” p. 313), dat de eerste Christenen veel meer in het O. T. lazten, dan er in stond. In Micha 5:1 zag men een voorspelling. De Rabbinistische exegese wist spoedig een verklaring te vinden. Waarschijnlijk is het geheele verhaal van Luc. 2 door een enthousiasten evangelist verduid geworden.

Is op critisch standpunt de goddelijke geboorte twijfelachtig en de plaats, het jaar, de maand, de dag van die geboorte onzeker, — wij zullen thans eens nàgaan, in welk een wonderlijk kader van fabelachtige legenden het geheele geboorteverhaal in de Schrift geplaatst is. Hoe onwaarschijnlijk is het bericht omtrent de aankondiging van de geboorte van Johannes den Dooper! A priori is het volgens de H.H. critici verdacht, wanneer in een of ander verhaal van Engelen gesproken wordt, want Engelen, zagen wij bij Prof. W., zijn *denkbeelden*, ontstaan nà de ballingschap. Geen wonder, dat Holtzmann p. 41 zegt naar aanleiding van Matth. 1:20: „De uitdrukking „een engel verscheen hem in den droom” is in de vóórgeschiedenis de gewone springveer van de handelingen, Matt. 2:12, 13, 19, 22.” Geen wonder, dat hij p. 44 zegt: „Während die Engel Gottes in der 1 Vorgeschichte nur im Traum erscheinen s. zu Matt. 1:20, gehen sie in dem lucanischen Bericht auf dem Boden der Wirklichkeit ab und zu, wie hier bei Nacht, so bei Tag 1:11, 28, 38”. Is dus de Engel-verschijning op critisch standpunt reeds apocrief, het geheele verhaal van Zacharias en Elisabeth en Maria draagt al de kenteekenen van kunstmatige samenstelling. Hoe toevallig, dat Elisabeth en Zacharias evenals Sara en Abraham reeds zoo oud waren, dat zij niet meer de geboorte van een kind mochten verwachten! Welk een wonderlijke overeenkomst tusschen Luc. 1:7 en

Gen. 18 : 11! Wat opmerkelijk dat Zacharias even ongeloovig is als Abraham! Wat opvallend, dat de Engel, wiens existentie zelve twijfelachtig is, aan Elisabeth dezelfde leefregelen van het Nazireaat voorschrijft als in Richt. 13 : 4, 7, 14 de Engel voorschrijft aan de moeder van Simson. Hoe opmerkenswaardig, dat Ex. 15 : 20 Mirjam, Aärons zuster en Ex. 6 : 22 Elisabeth, Aärons vrouw wordt genoemd en wij Maria (in Lucas steeds Mirjam genoemd) en Elisabeth in het N. T. niet als schoonzusters maar als nichten aangeduid vinden, terwijl wij uit de latere berichten omtrent de verhouding van Jezus en Joh. den Dooper niet eenige bloedverwantschap kunnen ontdekken! Hoe contrasteert ten slotte het geheele verhaal van de wonderlijke aankondiging van Johannes' geboorte met het bericht omtrent hem zelf in later dagen, dat hij geen teekenen deed! Hoe vreemd, onwaarschijnlijk, raadselachtig is deze geheele geschiedenis! — En hoe gemakkelijk kunnen wij dit duistere verhaal verklaren, wanneer wij ons stellen op critisch standpunt, rekening houden met subjectieve Oostersche historiographie, willekeurige exegeese van O. T.<sup>sche</sup> verhalen, en de opvatting van profetie als voorspelling. Dan wordt het geheele bericht duidelijk en zien wij in dit geheele verhaal niets anders, dan een poging om de latere verhouding van Joh. den Dooper en Jezus op de moeders over te brengen, ja reeds op de kinderen in hun moeders' schoot, opspringend bij elkanders nadering, naar analogie van Gen. 25 : 22, waar van Rebekka's kinderen iets dergelijks maar in ongunstigen zin wordt medegedeeld.

Is op critisch standpunt het bericht onbetrouwbaar omtrent de aankondiging van de geboorte van Joh. den Dooper, wij zullen zien, dat een dergelijk ongunstig oordeel geveld moet worden over het verhaal van de Wijzen, van de vlucht naar Egypte, van de voorstelling aan den Hoogepriester en dat van den twaalfjarigen Jezus in den tempel. Deze berichten bevatten weer tal van divergeerende bestanddeelen. Huët zegt („Sticht. Lectuur” p. 48): „Lucas weet niet alleen van de vlucht naar Egypte en van de aanleiding daartoe en van de daaraan voorafgegane komst der Wijzen uit het Oosten niets af, doch

daar Jozef en Maria volgens hem reeds weinige dagen na 's Heeren geboorte over Jeruzalem naar Nazareth terugkeerden is in zijn verhaal noch voor de komst der Wijzen, noch voor den kindermoord te Bethlehem, noch voor de vlucht naar Egypte (twee volle jaren op zijn minst waren met een en ander gemoeid) de noodige plaats te vinden”.

Inderdaad, de berichten van Lucas en Mattheus loopen zeer uiteen en zijn op critisch standpunt zeer onwaarschijnlijk. Hoe onaannemelijk is het verhaal van de Wijzen! De leepe, politieke Herodes der geschiedenis, die de leden van het Sanhedrin in massa liet ombrengen en de Messiaansche verwachtingen trachtte te smoren, zou naïef aan den Joodschen raad gevraagd hebben: „Waar wordt de Messias geboren?” om daarna kalm af te wachten, tot de Wijzen zouden teruggekomen zijn. Hoe onverklaarbaar is de mededeeling, dat de Wijzen een ster konden volgen, uit het oog verliezen, terug vinden en ten laatste boven den stal van Bethlehem zien stilstaan! Hoe onwaarschijnlijk is de voorstelling, dat de Heidensche Herodes om inlichting zou gevraagd hebben! Hoe onbegrijpelijk zou het wezen, wanneer de kindermoord van Bethlehem historisch ware, dat de geschiedenis, die zooveel gewelddaden van Herodes bericht, juist dit voornaamste zou verzwegen hebben! En verder ook dit verhaal laat zich als sage weer zoo gemakkelijk verklaren. Van groote mannen worden in de oudheid bijna altijd dergelijke avonturen bericht. Romulus en Remus waren in hun jeugd ook aan gevaren blootgesteld geworden. Waarschijnlijk is ook van invloed geweest Ex. 2:1—10, waar de wonderbaarlijke redding van Mozes verteld wordt. Josephus, Ant. II, 9, 2 verhaalt, hoe een priester Faraö de geboorte voorspelt van het gevaarlijke kind, waarop het ontzettende bevel volgt.

Hoe onwaarschijnlijk is ook de vlucht naar Egypte! Wij kennen nu eenmaal door Robertson Smith de exegese der Evangelisten, die in het O. T. veel meer lazen, dan er feitelijk in stond. Hoogstwaarschijnlijk op critisch standpunt heeft de Evangelist een verkeerde opvatting gehad van Hozea 11:1, waar staat: „Ik heb mijn zoon uit Egypte geroepen!”



maar ook een oppervlakkig bijbellezer begrijpt, dat de profet het volk van Israël bedoelt, dat uit Egypte is uitgeleid geworden. Profetie, zegt Prof. W., is geen voorspelling. Hozea 11: 1 kan niet op Jezus slaan. Bovendien dit geheele verhaal van de Wijzen en van de vlucht in Mattheüs maakt het bericht van Lucas onmogelijk omtrent de presentatie in den tempel. Mattheüs zegt, dat geheel Jeruzalem door het bericht der Wijzen verschrikt was, dat Herodes vijandig was en het kind wilde dooden, dat Jozef in den droom werd vermaand om te vluchten en dat hij nà 4 à 5 jaar nà Herodes' dood terugkeerde naar Nazareth, maar hoe valt dit alles nu te rijmen met hetgeen Lucas verhaalt? Bij Mattheüs: „vrees, angst, haat, vlucht” en bij Lucas is de geheele familie in Jeruzalem, bij Lucas wordt het kind nà 8 dagen besneden, en nà 40 dagen door den vader en de moeder voorgesteld aan den Hoogepriester in den tempel te Jeruzalem, bij Lucas trekken de ouders kalm, onmiddellijk naar Nazareth terug en Hanna spreekt van het kindeke N. B. tot allen, die in Jeruzalem de verlossing verwachten en wat het verhaal van den twaalfjarigen Jezus in den tempel betreft, daarin valt ons op, dat het vreemd is, dat Jozef en Maria zich verwonderden, toen Jezus zeide: „Wist gij niet, dat ik moest zijn in de dingen mijns vaders?”, iets wat zij toch waarlijk wel hadden kunnen weten, wanneer zij overtuigd waren geweest van een bovennatuurlijke geboorte en gedachtig waren gebleven aan de voorspellingen nà zijn geboorte door Simeon en anderen uitgesproken, waarvan staat, dat Maria ze bewaarde in haar harte.

Hoe onwaarschijnlijk zijn al de verhalen, die wij met elkaar nagegaan hebben! Gelijk de goddelijke openbaring zich volgens Prof. W. in het O. T. van mythen en sagen bediend heeft, zoo schijnt zij zich in het N. T. van dezelfde middelen bediend te hebben. Zegt Prof. W. ten slotte, gelijk wij gezien hebben, dat bijna alle lofzangen en redevoeringen als de zegen van Jacob, het lied van Mozes, de spreuken van Bileam, den betrokken personen eeuwen nà hun verschijning in den mond zijn gelegd, wij zouden op critisch standpunt

hetzelfde willen vermoeden van de lofzangen en profetieën, die in de behandelde verhalen gevonden worden. Profetie is immers geen clairvoyance! Hoe onwaarschijnlijk is dus uit dit oogpunt de lofzang van Zacharias, die als een ziener de toekomst van zijn zoon beschrijft naar de teekening van Jes. 40:3, als wegbereider van den Messias en naar de schildering van Mal. 3:1 als diens voorganger, in aansluiting aan de profetie van den twijfelachtigen Engel in den tempel, die hem aldaar op dezelfde wijze verschenen was, als een andere Engel eenmaal was verschenen op dezelfde plaats aan den Hoogepriester Johannes Hyrcanus! (Jos. Ant. XIII. 10, 3) Hoe onwaarschijnlijk is de lofzang van Maria, die de woorden van Hanna op de lippen neemt! „Wie beweert”, — zegt Prof. W. (p. 60) „dat Hanna dit lied gezongen heeft, zegt het op grond van het getuigenis van een onbekend Schriftgeleerde”. „Wie beweert”, — zou men er onmiddellijk op kunnen laten volgen, — „dat Maria dit nooit gezongen lied van Hanna ooit gezongen heeft, zegt het op grond van het getuigenis van een onvertrouwbaren Evangelist”. Das sog. „Magnificat”, zegt Holtzmann dan ook, „bringt nichts Individuelles, nichts auf die Situation Marias und die Ankunft des Messias Bezügliches”. (p. 34). Hoe onwaarschijnlijk, dat Simeon zijn voorspelling heeft uitgesproken omtrent de toekomst van Christus en het zwaard, dat eenmaal door Maria's ziel zou gaan, terwijl geen Israëliet een anderen dan een aardschen Messias verwachtte en een gekruisigde Messias zelfs den discipelen van Christus, tot het laatste oogenblik Zijns levens toe, een raadsel is geweest! „Die ganze Weissagung”, zegt Holtzmann dan ook (p. 46) „ist vom Standpunkte des lucanischen Universalismus entworfen”. En wat den Engelenzang betreft, — nogmaals *a priori* zijn de berichten, waar Engelen in voorkomen, apocrief, want voor de zooveelste maal zij het gezegd, Engelen zijn volgens Prof. W. (p. 17) *denkbeelden*, die na de ballingschap opkwamen, maar bovendien de lezing van het gezongene schijnt ook al niet in orde te zijn en eigenlijk schijnt er te moeten staan: „Eere zij God in den hooge en vrede in de

menschen, die van goeden wille zijn". „*Gloria in excelsis, pax hominibus bonae voluntatis*".

Wij hebben de critische regelen, door Prof. W. toegepast op het O. T. (z. p. 185), door H. zien gebruiken bij eenige verhalen van het N. T. en deze zien herleiden tot dichterlijke sagen. Wij hebben voorbeelden genoeg gehad en begrijpen, dat voor deze rationalistische critiek, die werkt volgens de inductieve methode, de historiciteit van het gansche N. T. moet berwijken. Ds. Zeydner vraagt dan ook uitdagend aan het einde van zijn referaat, waarin hij reeds heeft geconstateerd, dat Jezus Christus geen enkel woord schrifts heeft nagelaten en men nooit met wetenschappelijke zekerheid kan zeggen: „Zóó juist en niet anders heeft de Heer gesproken", aan het einde van dit referaat zegt hij: „Laat nu eens iemand bewijzen, dat de woorden des Heeren geen overleveringsgeschiedenis hebben gehad en door de persoonlijke opvattingen des auteurs niet zijn gewijzigd!"

Het is niet zoo bijzonder moeilijk op critisch standpunt den gang dier overleveringsgeschiedenis reeds eenigszins te bepalen. Holtzmann's Commentaar, uitgekomen in hetzelfde Verlag van J. C. B. Mohr, waarin ook Prof. W.'s commentaar op de Spreuken en de Religionsgeschiede van Prof. P. D. Chantepie de la Saussaye uitgekomen zijn, mag geacht worden het probleem op te lossen, naar den stand van de tegenwoordige wetenschap. Wat is nu de letterkunde volgens hem van het N. T. naar de tijdsorde van haar ontstaan en welk een voorstelling van den loop der geschiedenis wordt ons hierdoor geboden?

Zoowel op historische als op litterarische gronden wordt de chronologische volgorde van de N. T.'sche geschriften: „Marcus, Mattheüs, Lucas en Johannes. Marcus is niet alleen het eenvoudigst in voorstelling, maar ook het natuurlijkt van letterkundige inkleeding. Holtzmann zegt: „De Marcus-hypothese is tegenwoordig geen hypothese meer!" Letterkundig staat het vast, wat bijv. ook Prof. Baljon toegeeft (Theologische Studiën Aflev. 2 en 3 1897, p. 188), dat Marcus ten grondslag moet gelegen hebben aan Mattheüs en Lucas

Mattheus volgt het plan van Marcus, den gang der verschillende gebeurtenissen doorbrekende met de redevoeringen, ons be-  
 waard gebleven in Matt. 5—7 (bergrede), Matt. 10 (de  
 redevoering tot de apostelen), Matt. 13 (de gelijkenissen),  
 Matt. 18 (de toespraak tot de jongeren), Matt. 23 (de toe-  
 spraak tot de Pharizeërs), Matt. 24 en 25 (apocalyptische  
 beschouwingen), de verschillende pericopen afbrekend met  
 de telkens in Matt. 7:28, 11:1, 13:53, 19:1 en 26:1  
 terugkeerende formule: „En als Jezus geeindigd had, deze  
 woorden te spreken”. Mattheüs is verder kunstmatig samen-  
 gesteld met zijn Joodsche getallensymboliek sprekende,

Matt. 1:1—17, — van 3 geslachtsrijen van  $2 \times 7 =$   
 14 leden.

Matt. 4:1—11, — en 26:39, 42, 44, — van 3 ver-  
 zoekingen in de woestijn en 3 gebeden in Gethsemane.

Matt. 13:1—52, — van 7 gelijkenissen.

Matt. 23:13—32, — van 7 wee u 's.

Matt. 8:1—9:34, — van 10 wonderen.

Met zijn vóórgeschiedenis in Hoofdstuk 1 en 2, zijn intro-  
 ductie Matt. 3:1—4:22, — en zijn plan van arbeid, Matt.  
 4:23 en 25 (*κηρύσσειν* en *θεραπεύειν*), — met zijn „onze vader”  
 en de „doopformule”, die reeds een liturgische volkomenheid  
 bereikt hebben.

Lucas volgt ook het plan van Marcus, met dit groote  
 onderscheid, dat hij de reis van Marc. 6:45—8:26 naar  
 het Noorden (Syro-Phoenicië) vervangt door een reis door  
 Samaria Luc. 9:51—Luc. 18:14, terwijl hij in verschillende  
 stukken als Luc. 4:16—30 (Jezus in Nazareth) en Luc. 5:  
 1—11 (Roeping van Petrus) uitbreidingen geeft van eenvou-  
 dige woorden bij Marcus en zoowel in de voorstelling van  
 Jezus' geboorte, van de verwoesting van Jeruzalem en de  
 invoeging van Paulinische gedachten zijn lateren oorsprong  
 verraad. Alle drie Evangeliën dragen echter de sporen van  
 omwerking en kunnen evenmin vroeger dan 70 n. C., de  
 verwoesting van Jeruzalem, in de tegenwoordige redactie ge-  
 schreven zijn, als volgens Wildeboer de boeken der Koningen  
 in hun laatste redactie vóór de ballingschap kunnen geschreven

zijn. Zij bevatten alle drie allerlei tendentieuze uitdrukkingen, die een bijzonder doel verraden in den strijd der Joodschen Heidensch-Christelijke partijen bij het ontstaan van de Catholieke kerk, gelijk Ds. Zeydner ook wil, wanneer hij p. 32 van zijn referaat zegt, dat het standpunt van de N. T.sche schrijvers tegenover de Wet en tegenover de Joodsche apocalypse natuurlijk invloed heeft gehad op de overbrenging van Jezus' woorden.

Is Marcus nu eenmaal de oudste bron van de Evangelische geschiedenis, dan kunnen wij in dit boek de volgende duidelijke pericopen aanwijzen:

Marc. 1 (het optreden van Jezus), Marc. 2:1—3:6 (vijf conflicten met de Joodsche overheid), Marc. 3:7—4:34 (het optreden van Jezus in Capernaüm), Marc. 4:35—6:29 (de tegenstand in Nazareth), Marc. 6:30—8:26 (de reis van Jezus naar het Noorden), Marc. 8:27—9:50 (het getuigenis van Petrus en de overtuiging van Jezus omtrent zijn naderend einde), Marc. 10:1—13:37 (de tocht van Jezus naar Jeruzalem en zijn dood).

Terwijl Mattheüs en Lucas Christus onmiddellijk op boven-natuurlijke wijze laten geboren worden en optreden als Gods Zoon, — vinden wij in Marcus een pragmatische voorstelling van zaken. Hier kunnen wij, uitgaande van de vraag „*wat denkbaar, wat mogelijk, wat begrijpelijk is*”, in Christus een menschelijk wezen ontdekken, dat niet zoo goddelijk ver van ons verwijderd is. Hier vinden wij in Christus een leerling van Joh. den Dooper, die diens denkbeeld overneemt van het koninkrijk Gods en het met nieuwen persoonlijken zedelijk-godsdiensdigen inhoud vult, gelijk ons blijkt uit de in Mattheüs bewaard gebleven gesprekken, gelijkenissen en redevoeringen. Hier vinden wij in Christus een weldoener der menschheid, die de gave heeft, om krankzinnigen te genezen (z. Marc. 1:24, 34, 5:7, 3:11 en 12, 5:19, 20) en spoedig door deze krankzinnigen voor Zoon Davids en Messias verklaard wordt. Hier vinden wij een Zoon des menschen, die eindelijk na lange worsteling met zich zelven en de Schriftgeleerden zijner dagen, de Messias-roeping aanvaardt,

op grond van het getuigenis van den Apostel Petrus (Marc. 8:29), die echter het Messias-ideaal van het O. T. wijzigt door er den weemoedigen stralenkrans van het lijden op te laten vallen. Hier vinden wij een lijdenden Messias, die den moed heeft, om voor zijn ideaal in Jeruzalem te gaan sterven.

Het is denkbaar, dat er zulk een Messias is opgetreden en wel maar een korten tijd, wat ook het zwijgen van Fl. Josephus over Christus zou verklaren (zie Meyboom. Het Christendom der tweede eeuw p. 291), iets wat onbegrijpelijk blijft van den Joodschen geschiedschrijver (z. Allard Pierson. Bergrrede p. 91) die N. B. de geschiedenis dier dagen behandelt, wanneer Christus, gelijk men uit het Ev. van Johannes zou kunnen opmaken, een langen tijd van 2 à 3 jaren door het Joodsche land als Messias was heen en weer getrokken. Was dit laatste het geval geweest, dan zou het bovendien weer onverklaarbaar zijn, dat de Romeinsche regeering zulks zoo langen tijd had toegelaten.

Vraagt men, wat denkbaar is, iets wat Prof. W. doet bij tekst na tekst in het gansche O. T., dan meet men zeggen: „Denkbaar is alleen de Christus, zooals Marcus hem teekent. Maar deze Christus is een gewoon mensch en een mensch, dien wij met weemoed een dweper moeten noemen, toen hij Marc. 14:62 voor Pilatus verklaarde: „Ik ben de Messias”. Vragen wij in de eerste plaats naar verklaren en begrijpen, dan kunnen wij ons voorstellen, dat deze Christus, door zijn prediking van het koninkrijk Gods, door zijn liefde voor armen en ongelukkigen, door zijn moedig en heilig sterven zulk een indruk op zijn omgeving heeft gemaakt, dat zijn discipelen, in die dagen van opstandingsgeloof, hem langzamerhand hebben durven idealiseeren tot den verheerlijkten Heer in den hemel, ter eere van wien men vergodende woorden heeft durven neerschrijven, als ons in climax in de andere N. T. sche geschriften bewaard zijn gebleven. Wij kunnen begrijpen, dat de discipelen van Christus van het oogenblik af, dat de idee bij hen vaststond: „Christus is als Messias gestorven en opgestaan uit de dooden?” in het O. T. naar alle plaatsēn zijn gaan zoeken,

die de voorstelling van een lijdenden Messias ten goede kwamen, vooral daar Christus zich steeds in zoo nauwe betrekking tot het O. T. gesteld had en had gezegd, dat zijn werk was de vervulling van wet en profeten. Wij kunnen begrijpen, dat de Evangelische geschiedenis op zulk een wijze verrijkt is geworden met allerlei verhalen, die ontleend waren aan Zach. 9:9, Jes. 56:7<sup>b</sup>; Jer. 7:11, Ps. 8:3, Zach. 11:12, 13, Zach. 13:7, Ps. 22:19, Ps. 22:8, 9, Ps. 22:2, Ps. 69:22. „Profetie is geen voorspelling”, zegt Prof. W. honderd malen. Dus van tweeën één. De N. T.<sup>sche</sup> verhalen omtrent den intocht, de tempelreiniging, het verraad van Judas, de vlucht der discipelen, enz. deze verhalen zijn uit het O. T. verduidelijkt geworden of zóó zij historisch zijn, — en wie kan dit uitmaken? — tot onherkenbaar wordens toe met O. T.<sup>sche</sup> kleuren geïllustreerd geworden. Holtzmann zegt p. 19: „War einmal der Tod Jesu als Opfertod begriffen und „nach der Schrift” zurecht gelegt (1 Cor 15:3) so war damit der Ansatz dazu gegeben, auch das ganze vorangegangene Leben Jesu nach Anleitung des A. T. unter ähnliche idiale Gesichtspunkte zu bringen und und behufs der „Lehre” zum Gegenstand dogmatisch religiöser Reflexion zu machen, bis die Reihe schliesslich selbst an seine Geburt und Erzeugung kam”. Het O. T. Messias-ideaal werd deels gewijzigd en het gewijzigde ideaal ontving toch uit het O. T. gloed en leven. Wat zij zich voorstelden, schreven zij neer. „De moderne historiographie”, zegt Prof. W., „is zeer jong”. De Christus moest alles gedaan hebben, wat van den O. T.<sup>schen</sup> Messias medegedeeld werd. (Jes. 29:18, 19; 35:5, 6; 42:7) „Im Messias”, — zegt Holtzmann, „muszte überboten sein, was das A. T. von seinen Gottesmännern erzählte”. Christus moest meer gedaan hebben, dan Mozes en Elia. Vandaar de verhalen omtrent de wonderbare spijziging, de opwekking van dooden en het heerschappij voeren over de krachten der natuur, naar analogie van hetgeen ons verteld wordt in Ex. 14:16, 21; II Kon, 2:8, 14; Jona 1:3—18, enz.

Is Christus in de synoptische Evangelieën dus reeds geïdeaaliseerd geworden, in het Evangelie van Johannes zou Christus

bepaald vergood worden. Dit vergodingsproces in de N. T.<sup>sche</sup> letterkunde vindt haar analogie in de Buddhistische dogmatiek, waar volkomen dezelfde gedachtencyclus wordt aangetroffen. Christus in 't Arameesch genaamd „ben Jahve” of „ben Elohim” werd in de Alexandrijnsche filosofie vereenzelvigd met den „logos”, die door Philo evenzeer „Zoon Gods” genoemd wordt. „Een verkeerd begrepen Hebraïsme”, — zegt Prof. Bolland, „Wereldraadsel” p. 604, „ligt ten grondslag aan de verdere dogmen-ontwikkeling, waarin Christus eerlang met den vader en den H. Geest tot een drieënigen God werd verheerlijkt”. „Het Evangelie van Johannes”, — wijst ons Dr. Bruins aan, „is niet anders dan een geniale combinatie van Joodsche legenden en Alexandrijnsche logophilosophie”. In het Evangelie van Johannes heeft Christus niets menschelijks meer als in het Evangelie van Marcus.

Hij is daar geworden de incarnatie van den logos. De logos straalt in hem uit. De wonderen zijn openbaringen van den logos en daarom zoo moeilijk mogelijk gesteld. Het lijden zelf draagt een stralend karakter. Het is eigenlijk geen lijden. De dood is het eenige middel waardoor de logos weer terug kan keeren tot de heerlijkheid, die hij bij den Vader had, eer de wereld was. In het Ev. van Joh. is Christus geen mensch meer, maar met God gelijk geworden. Een gelijksoortige apotheose, verklaarbaar deels uit dezelfde Alexandrijnsche, deels uit andere meer scholastisch-Pharizeeuwsche speculatiën, wordt aangetroffen in de Paulinische letterkunde.

Dit vergodingsproces is denkbaar en volstrekt niet geforceerd, als men de N. T.<sup>sche</sup> geschriften beoordeelt volgens dezelfde critische regelen, waarmede Prof. W. het O. T. heeft onderzocht. (z. „De Letterkunde des Ouden Verbonds” p. 185). Maakt men zich los van alle dogmatisch apriorisme, onderzoekt men volgens de inductieve methode, houdt men rekening met de subjectieve historiographie van het Oosten, rekent men met de mogelijkheid van verdichting, uitbreiding, dogmatische versiering, met verkeerde exegese, met phantasie en Alexandrijnsche en Heidensche invloeden, dan kan men



achter het N. T. slechts een groote religieuse persoonlijkheid denken, die zich voor den Messias heeft verklaard, en voor dit ideaal is gaan sterven aan een kruis, die een koninkrijk Gods heeft verkondigd van waarheid en liefde, die groot, maar toch in alles gewoon zondig mensch is geweest.

Van dezen mensch bezitten wij een vaag beeld, een zwakke voorstelling en slechts eenige woorden, doch niet eens meer in 't oorspronkelijke, maar uit het Arameesch vertaald in het Grieksch, naar vrije keuze overgenomen door Mattheüs en Lucas en verwerkt met allerlei op het verleden overgebrachte subjectieve denkbeelden.

Dit is dan ten slotte het eenige, wat de exacte wetenschap ons van den Christus laat behouden. Bij deze ruïne van den ouden machtigen Bijbel is het om moedeloos te worden en te klagen met den grooten profeet Jeremia op de puinhoopen van Jeruzalem: „Hoe is deze stad zoo eenzaam, die eenmaal vol volks was; zij is als een weduwe geworden en de tranen loopen langs hare wangen! De wegen Sions treuren, omdat er geen feestgangers meer zijn”!

En hebben wij Christus verlaagd, volgens de strenge critische methode, tot een gewoon mensch, dan zijn wij nog niet aan het einde. De critiek laat ons geen rust. Wij hooren dien reinen mensch spreken van „God, onzen Vader” en een „rijk van liefde”, maar nu hij gewoon mensch is, de zoon van Jozef en Maria, twee eenvoudige menschen uit het volk, durven wij hem ook wel beoordeelen in de laatste ideeën, die wij hem niet kunnen ontzeggen en wij komen met onze tegenwoordige natuurwetenschap, met onze exacte kennis van menschen en volken, met onze begrippen van vaste natuurwetten en wij eindigen met den uitroep van de Bussy te billijken („Ethisch idealisme” p. 233): „Dat God onze Vader is, is zoo ongelooflijk, dat wij al de kracht van ons geloof noodig hebben om het te gelooven”, en ook dàn, dàn zijn wij er nòg niet en wij gaan ook dit allerlaatste geloof critiseeren en wij zeggen met A. Pierson („Gods wondermacht en ons geestelijk leven”, p. 92 en 94): „De theologie moet tot monisme komen. Erkent zij evenwel den absolute als

absolute oorzaak, dan moet zij ook de zonde aan de oorzakelijkheid Gods toeschrijven en daarmee de volstreekte noodzakelijkheid der zonde leeren. En een God, die de zonde wil, is mijn vader niet". En als wij deze uitspraak gedaan hebben, dan zijn wij er nog niet, dan gaan wij nog verder en zeggen met Prof. Bolland in een vlaag van pessimisme („Wereldraadsel" p. 436 en 470): „God kan niet bewust zijn, want een bewuste Godheid zou het lijden der wereld voorkomen hebben. De bewuste God der orthodoxen is een monster, die de wereld zou geschapen hebben ter verheerlijking van zich zelve, de bewuste God van de moderneren is niet beter, die de wereld zou geschapen hebben, opdat er zedelijkheid zij, ja het eenige, wat het bestaan van God verontschuldigt is „dat Hij onbewust zij". Zoo gaan wij van critiek tot critiek, van critiek der verschijnselen tot critiek van het kenvermogen. Zoo gaan wij:

„Van twijflen tot vragen  
 Van vragen tot klagen  
 Van klagen tot spot, —  
 Van spot, tot de daden,  
 Met schulden beladen,  
 Steeds verder van God!"

Laat ons toch gewaarschuwd wezen. Critiek keert geen grenzen. 40 jaren geleden schreef Huët zijn „Brieven over den Bijbel" en daarin spreekt hij niet krasser dan de tegenwoordige ethisch-critische theologen doen. Daarin verwerpt hij ook de uitwendige autoriteit, denkende niets te zullen verliezen en telkens als op p. 338, zich troostende met de leiding des H. Geestes. Wij weten allen, hoe het hem, den eerlijken consequenten denker gegaan is. Hij is geeindigd met volslagen ongelooft. De exacte wetenschap is als Von Moltke in den oorlog van 1870. De Parijzenaars zongen en sprongen en dreigden en schreeuwden en de kalme veldheer zat in zijn legertent en hij had vóór zich de kaart van het slagveld en plaatste en verplaatste zijn blauwe, roode en zwarte spelden naar den strategischen

stand der partijen en hij dacht en dacht, — en Parijs werd ingesloten en moest na eenige maanden zich overgeven. De wetenschap is als Von Moltke. De Christenen zingen en jubelen en hopen en verwachten en de kalme critische wetenschap zit in haar catheder en verplaatst en rangschikt zoogenaamd in chronologische orde tekst na tekst en denkt en denkt, en intusschen, — de Christelijke Kerk wordt smadelijk verwoest.

Laat ons gewaarschuwd zijn! — De smart des ongeloofs is zoo groot. Of men komt met A. Pierson uit de piëtistische omgeving van het Reveil, met Prof. Bolland uit de Catholieke kerk, met Anna de Savornin Lohman uit Calvinistische kringen, — de smart over het verloren geloof is algemeen. „Mijn vader”, — zegt de eerste, — „ik denk met weemoed aan mijn jeugd van onschuldig gelooven!” „Op het hoogtepunt van mijn wetenschappelijke loopbaan gekomen”, — zegt de tweede, — „zie ik met teleurstelling terug naar mijn jonkheid, vol kinderlijk vertrouwen in de groote moederkerk van Rome!” — „Beatrice”, roept de laatste uit, „wat rest mij, nu ik het geloof heb verloren?” en het antwoord is: „een weinig poëzie en het zoet besef, dat mogelijk een enkele uà mij door mijn strijd het leven lichter zal gemaakt worden!”

Laat ons gewaarschuwd zijn!

Laat ons mijden een orthodox intellectualisme, dat de de ziel in ijzeren systemen kluistert, laat ons mijden een gevaarlijk spiritualisme, dat in de geschiedenis der Wederdoopers zijn historisch vonnis ziet. Laat ons den ouden Bijbel in zijn groote conceptie ongerept laten. Laat ons luisteren naar Christus' woord: „De Schrift mag niet verbroken worden”. Laat ons als wedergeboren menschen deze Schrift trachten te verklaren, met een vernieuwd verstand, volgens de „analogia fidei”, uitgaande op grond van het getuigenis des H. G. in ons hart, van het apriorisme des geloofs, dat Christus moet geweest zijn de bovennatuurlijke Zoon van God, die in een geheel eenige betrekking heeft gestaan tot den Vader.

Laat ons gewaarschuwd zijn! De tegenwoordige critiek

wijzig bijna alle overgeleverde begrippen. De H. Schrift wordt subjectieve Oostersche letterkunde. De inspiratie der Schrift wordt de inspiratie van de schrijvers, een inspiratie die niet verhinderd heeft, dat zij tal van verkeerde beschouwingen bezeten hebben. De openbaring wordt een langzaam toetreden Gods, maar zoo langzaam en natuurlijk, dat men eerst wedergeboren moet zijn, om in dit zoogenaamde toetreden Gods een bijzondere openbaring te kunnen zien. Een gewoon mensch kan in deze zoogenaamde openbaring slechts een evolutie van godsdienstige, zedelijke ideeën zien. De zonde wordt een relatief begrip en varieert, naar mate men is in de periode van Mozes, van het Bondsboek, van Deuteronomium of van den Priester-codex. De Satan wordt eerst geboren in de Ballingschap. De Engelen komen dan ook in groote menigte voor den dag en zijn Perzische denkbeelden. Oud Israël weet niets van opstanding en eeuwig leven. Deze godsdienstige begrippen zijn evenzeer onder invloed van het Parzisme in de wereld gekomen. Het wonder treedt geheel op den achtergrond. In idee houdt men er aan vast, maar in werkelijkheid wordt er geen rekening meê gehouden, gelijk Dr. Bierens de Haan eerlijk erkent op p. 70 van zijn „De Norm der Waarheid enz.,” als hij zegt: „De evolutie-leer, gelijk wij bedoelen, behoeft met het wonder niet te rekenen, omdat dit geen invloed heeft op de geschiedenis, dat is op de wijziging der godsdienstig-zedelijke ideeën”. De profetie is geen voorspelling, maar een geloovige interpretatie van den loop der gebeurtenissen. Alle oude begrippen worden veranderd. Een nieuw licht valt op de menselijkheid van Christus. De oude Christologie schijnt aan herziening onderworpen te moeten worden.

Laat ons gewaarschuwd zijn!

De tegenwoordige critiek vermoordt ons. Laat ons toch luisteren naar de waarschuwend stemmen, die tot ons komen. Prof. A. Pierson verklaart in „Een levensbeschouwing p. 39: „Ik wil gaarne aan een bovennatuurlijke openbaring vasthouden, als de oorkonden maar in orde bevonden worden; maar thans kan ik het niet doen, omdat de geloofsbrieven

van de vermeende goddelijke openbaring voor het kalm en grondig onderzoek gebleken zijn zich niet in orde te bevinden". Prof. Bolland zegt („Wereldraadsel" p. 596): „De Protestantsche kerkgenootschappen zijn ten gevolge van den crit. hist. en wetenschappelijken arbeid hunner eigen voorgangers in eenen toestand van ontbinding geraakt". „Ons Tijdschrift" bespreekt in afl. VI. van den Jaargang 1897. p. 372 de verwoestende macht der critiek en haalt daarbij het oordeel aan van wereldberoemde theologen, ook van zulken, die oorspronkelijk van de critiek veel voor de toekomst verwachtten. Luisteren wij toch naar deze waarschuwend stemmen! Laten wij, voorgangers, onze eigen kerk toch niet te gronde richten! Laat ons toch eens twijfelen aan het recht van ons gezond verstand, om den Bijbel als ieder ander boek der oudheid te mogen onderzoeken! Houden wij den Bijbel toch hoog boven het bereik der rationalistische critiek! De Bussy zegt („Ethisch idealisme" p.144): „De uitspraken van Jezus maken op het analyseerend verstand den indruk van wonderspreuken, van tooverwoorden; het is doodelijk voor het zedelijk-godsdienschtig leven, als de wetenschap het zedelijk gevoel tracht te ontleden; analyseert zij de voorstellingen, dan blijft er niets van over, enz.". Daarom geeft deze moderne Hoogleraar den raad deze voorstellingen niet te analyseeren. Ik zou verder willen gaan en zeggen: „Analyseer niet de getuigenissen van het heilig Boek der Openbaring. Laat ze staan. Laat ze voor zich zelf spreken. Ieder wonder onttrekt zich aan onze critiek Een geschiedenis met wonderen is nu eenmaal niet na te rekenen. Indien in Israël bijzondere krachten des Geestes zijn werkzaam geweest als theophanie, profetie en wonder is deze historie niet met het gezond verstand te controleeren. Tegenover de Schrift is geen ander standpunt, dan het standpunt van vertrouwen mogelijk. Tegenover haar is geen andere critiek geoorloofd dan de critiek des geloofs."

Laat ik eindigen met een leerzaam verhaal. Onlangs kwam ik op de studeerkamer van een sceptisch theoloog, die echter met al zijn philosophie zijn vrouw het geloof niet

had kunnen ontnemen. Toevallig lag het beroemde boek van Kuenen op tafel. Ik zag op het titelblad. En ik ontdekte, dat de geloovige vrouw, in spijt van al de geleerdheid van haar echtgenoot, den moed had gehad dáár deze woorden te schrijven: „Vader, ik dank u, dat gij het den wijzen en verstandigen verborgen hebt en het den kinderkens hebt geopenbaard!” Opmerkelijk. Welk een moed! welk een vertrouwen! Laat ons, al kost het strijd, denzelfden moed hebben en den machtigen arbeid der tegenwoordige critiek tegentreden met hetzelfde getuigenis in het hart en op de lippen: „Vader, ik dank u, dat gij het den wijzen en verstandigen verborgen hebt en het den kinderkens hebt geopenbaard!”

*Zandvoort*, 1 Maart 1898.

G. HULSMAN.

## N A S C H R I F T.

---

Ofschoon mijn opstel reeds vrij lang geworden is, acht ik het toch nog noodzakelijk, in een kort appendix eenige vragen te beantwoorden, die een der H.H. Redacteuren, Prof. Dr. C. H. van Rhijn mij in een overigens van sympathie getuigenden brief gedaan heeft, naar aanleiding van de voorafgaande studie. Prof. van Rhijn heeft gevraagd:

### I.

„Is het voldoende, alleen de dwalingen van de O. T.sche kritiek te constateeren, zonder er iets positiefs tegenover te stellen?”

### II.

„Is het billijk, juist en vooral van de z. g. Vóórgeschiedenis uit te gaan, welke ook volgens vele conservatieve theologen, het zwakste gedeelte van de Evangelische Geschiedenis is?”

### III.

„Hollaz verklaarde de H. Schriften „ex analogia fidei”, maar, hoe zullen wij op deze wijze de critische moeielijkheden opheffen, de tegenstrijdigheden, het verschil tusschen de berichten?”

### IV.

„Verdienen de pogingen, om in zake de werkelijke toedracht der medegedeelde feiten tot klaarheid te komen, geen waardeering, juist met het oog op Theologie en Kerk? Is dit in elk geval niet beter, dan de moeielijkheden te laten liggen, zoodat zij een impediment blijven voor het geloof?”

Dit zijn de gewichtige vragen, mij gedaan. De redactie is van den Hoogleraar zelve. Zijn Hooggel. heeft vergunning gegeven, deze bezwaren te publiceeren, omdat zij van algemeen belang zijn. Gaarne wil ik op deze tegenwerpingen achtereenvolgens antwoorden.

## I.

Onmiddellijk stem ik toe, dat het zeer onvoldoende is, alleen de dwalingen van de O. T.sche critiek te constateeren, zonder er iets positiefs tegenover te stellen. Van verschillende zijden heeft men mij verzocht thans eens een thetische beschouwing over „Gods woord” in onze dagen te geven. Prof. van Leeuwen, Bakhuizen van den Brink, Haspels, enz., deden mij hetzelfde verzoek. Natuurlijk is zulk een beschouwing een noodzakelijkheid.

Op den kansel kent men alleen de positieve waardeering der Schrift. Doch, — al erken ik, dat deze beschouwing mogelijk is, ik voor mij voel mij op dit oogenblik nog niet in staat, zulk een positieve verhandeling te kunnen schrijven. Ik geloof, dat onze orthodoxe Professoren hiervoor de aangewezen personen zijn. Ik kan alleen zeggen, in hoeverre de critiek mij en mijn geestverwanten hindert bij mijn arbeid in de gemeente. Da. Zeydner heeft gemeend op de vergadering van predikanten, dat zijn voorgangers van de gemeente, het volle recht der wetenschappelijke critiek te moeten verdedigen. Zijn optreden was magistraal. Zijn overtuiging vast. Zijn vonnis ever miakenning der wetenschap hard. Van dit oogenblik af, tot ernstig nadenken gekomen, over de beteekenis der critiek, kan ik alleen klagen over het feit, dat ik als Evangeliedienaar geen vasten grond meer onder de voeten heb. Ik heb het recht, om aan de H.H. critici te bewijzen, dat hun wetenschappelijke eischen de belijdenis van een „Historisch Christendom” onmogelijk maken. Laat ik negatief klagen mogen over den verlammen invloed van de critiek en laat een ander, geleerder dan ik, positief de critiek mogen bestrijden!

## II.

Het komt mij voor, zeer billijk te zijn, om juist en vooral van de „Vóórgeschiedenis” uit te gaan, om aan te toonen, dat men door de critiek de N. T.sche heilsfeiten even goed kan wegredeneeren, als de wondergebeurtenissen van het O. T. — Is het



geheele O. T. natuurlijk verklaard en is bovendien de Vóórgeschiedenis van het N. T. onvertrouwbaar bevonden, dan dringt onmiddellijk deze groote gedachte zich aan ons op: „Jezus Christus was een mensch”.

Is Jezus Christus werkelijk uit Jozef en Maria, twee eenvoudige menschen uit Nazareth geboren, en niet ontvangen van den H. Geest, dan is Jezus een gewoon mensch, dan moet hij een zondaar zijn. Dan is het creatuurvergoding, hem aan God gelijk te maken. En verder, — laat de Vóórgeschiedenis wetenschappelijk het zwakste gedeelte van het N. T. zijn, och, — de critiek legt ons ten opzichte van de andere gedeelten ook zulke ernstige vragen voor. Wie de werken leest van Busken Huët over het gansche N. T.; van A. Pierson en Naber over de Paulinische brieven; van Loman over de Oud-Christelijke letterkunde; van van Manen over de Handelingen; van Bruins over het Johannes-Evangelie, och, — zulk een mag deze geleerden nog niet voetstoots in alle hypothesen gelijk geven, — hij krijgt toch de weemoedige overtuiging, dat de N. T.sche letterkunde meer één groot probleem is, dat vroeg of laat natuurlijk verklaard zal kunnen worden, dan een eeuwig woord Gods, waarvan men de bovennatuurlijke heilsfeiten tot troost aan armen en ongelukkigen mag verkondigen.

### III.

De verklaring van de H. Schriften „ex analogia fidei” gelijk Hollaz wil, acht ik de eenig mogelijke voor de geloovige geleerden. De Hervormers hebben er niet anders over gedacht. Hagenbach zegt („De ontwikkelingsgeschiedenis der Christelijke Leerstukken, vertaald door A. Pierson” p. 609): „Analogia fidei en ondersteuning door den H. Geest worden als geleidsterren bij de uitlegging erkend”. Dit is hetzelfde, wat eigenlijk door Prof. Gunning wordt verdedigd in zijn rede: „Hooger dan de Kerk”. Trouwens, — ten opzichte van het N. T. doet Prof. Valeton hetzelfde in zijn rede „De Christus naar de Schrift”, als hij de authenticiteit van het Joh. Ev. en de historische betrouwbaarheid van sommige berichten uit de Ev. Vóórgeschiedenis tracht te handhaven. Het geloof van den individueelen geleerde, in samenhang met het geloof der gemeente van alle eeuwen, zal voor den orthodoxen theoloog meé moeten spreken in het wetenschappelijk debat, een eisch, waardoor de zoogen. geloovige wetenschap in onver-

zoenlijk conflict komt met ongeloovige wetenschap! — Maar thans de moeilijkheden en tegenstrijdigheden? Zijn deze allen weg te nemen? —

Dr. Bavinck behandelt deze vraag zeer schoon in zijn „Gereformeerde Dogmatiek” p. 353. — Vele tegenstrijdigheden zijn door de analogie des geloofs weg te nemen. Vele moeilijkheden evenwel, — het moet erkend worden, — blijven liggen. Hier tegenover troost ons, dat de Nieuwere Critiek ook met ontzettende bezwaren blijft tobben en lang niet alles kan verklaren en voorts bemoedigt ons het woord van Luther „Lass sie fahren, wo sie dunkel ist; halte sie, wo sie klar ist”. — Maar in ieder geval, erkent men niet de wetenschappelijke waarde van een Schriftverklaring „ex analogia fidei”, dan moet men in zijn vrije critiek consequent durven zijn, en ook op den kansel, de historische onvertrouwbaarheid der Heilige Schrift vrijmoedig bespreken.

#### IV.

Ongetwijfeld verdienen de pogingen van mannen als Dr. Zeydner, Prof. Valetton, Prof. Wildeboer, enz. om in zake de werkelijke toedracht der medegedeelde feiten tot klaarheid te komen, waardeering. Ik geloof niet, dat ik onbescheiden ben wanneer ik meedeel, wat ik van een goed vriend van Prof. Valetton gehoord heb. Prof. Valetton, zoo werd mij verteld, is met de O. T.sche critiek juist begonnen, met het goede doel om Prof. Kuenen te kunnen bestrijden, doch de Hoogleeraar, zoo werd mij verzekerd, heeft dikwijls erkend, dat de geest van Kuenen hem te machtig is geweest. Daarom heb ik van het begin af steeds de karakters van mijn nobele tegenstanders zoo hoog gehouden. In de voorrede van mijn brochure heb ik mijn leermeester Zeydner zelfs met woorden van liefde overladen, woorden van liefde, die hij smadelijk, helaas! — heeft weggegooid. Op bladz. 86 van de brochure heb ik aangetoond, dat niemand aan eenige persoonlijke oneerlijkheid heeft te denken. Integendeel ik heb bewezen, dat men moet bewonderen hun pogingen om geloof en wetenschap met elkaar te verzoenen. Doch, waar zich langzamerhand aan mij en zoovelen met mij, in ons eigen hart, deze combinatie van geloof en wetenschap als een droevige onwaarheid voordeed, daar heb ik, in de vergadering van ons jongeren, na jaren langen persoonlijken tweestrijd, waarin ik alles van de critiek verwachtte, tot beter inzicht gekomen, het mijn plicht geacht,

krachtig, met scherpe wapenen, niet als een kind, maar als een man, die dien tweestrijd niet langer dragen kan, te protesteeren. 's Zondagsmorgens hebben wij geen critiek en kennen wij geen critiek en hoe kunnen wij dan in onze studeerkamers op den duur deze critiek verdedigen, waarvan de gemeente niet mag hooren, omdat, naar het luidt, de critische quaestie voor de meesten ontijdig is. Ik zie dus de poging van de ethisch-critische godgeleerden in het volgende licht. Oorspronkelijk was het doel: „bestrijding van de modernen”, — toen werd het: „de schoone combinatie tusschen geloof en wetenschap, moderne historiebeshouwing en orthodoxe waardeering”, daarna, — toen er eenige stammen tegen opgingen, werd het: „pia fraus” en, — als dit gedrag blijft voortgaan wordt het geen „pia fraus” maar echte „fraus”. En thans de tweede helft van de vraag. „Is het niet beter critisch de moeielijkheden te verklaren, dan ze te laten liggen, zoodat zij een impediment blijven voor het geloof? — Op deze laatste vraag is mijn antwoord, dat eigenlijk Jezus Christus voor den wetenschappelijken man het grootste impediment is voor het geloof. De man van wetenschap wil verklaren, ontleden, begrijpen. En Christus laat zich als Zoon van God niet verklaren, ontleden, begrijpen. Deze waarheid is zoo oud als het Christendom. Paulus sprak reeds van de „dwaasheid Gods”. De gemeente zingt reeds eeuwen lang: „Wij zien het, maar begrijpen 't niet”. En geen woord van den dichter Beets is meer bekend dan dit: „Met begrijpen zal 't niet gaan; Neem het onbegrepen aan!” Dit is zeker. Wie Christus, voor den wetenschappelijken man het grootste impediment voor zijn geloof, durft aanvaarden en belijden, kan het niet zoo vreeselijk vinden, dat er talloze tegenstrijdigheden in den Bijbel overblijven. Voor denzulke zullen deze contradicies nooit zijn een impediment voor het geloof. Een bekend godgeleerde zei mij eens: „Christus, de hoofdzaak, staat voor mij vast en nu hinderen mij de historische en linguïstische moeielijkheden niet meer. Laat poëzie en werkelijkheid in den Bijbel vermengd zijn, het is voor mij het boek der eeuwige waarheid en daarom durf ik evenmin als Christus zelf *de Schrift* te verbreken”. Met dit citaat bealuitende hoop ik voldoende de mij gedane vragen beantwoord te hebben.

Prof. van Rhijn deed mij deze belangstellende vragen. Hij deed meer. Hij heeft op hetzelfde oogenblik, dat ik mijn stuk inrond, een eerlijke ruitelijke verhandeling over het Synoptische vraagstuk gegeven, waarin hij de groote stelling van mijn studie in veel opzichten schijnt te aanvaarden. Door dit opstel zijn wij een grooten stap verder gekomen. Velstrekt niet, om iemand een onaangename contradictie onder de oogen te duwen, maar alleen, om tot waarheid in de aanhangige critische quaestie te komen, moet ik eenige wetenschappelijke uitspraken van Prof. van Rhijn vergelijken met eenige stichtelijke ontboezemingen uit de laatste „Overdenkingen”.

Wat is namelijk het geval?

Toen ik mijn eerste brochure uitgaf, was de aanmerking van vele vrienden: „Gij zijt te ver gegaan, door aan de H.H. critici in ons vaderland de meening van Harnack toe te dichtten, zij het ook uw vaste overtuiging, gegrond op hun O. T.sche critiek, dat zij geen ander standpunt tegenover het N. T. kunnen innemen”. Telkens werd mij toen gezegd: „Zoo lang gij niet gedrukt, zwart op wit, hun ontkening hebt van eenig N. T.sch verhaal, moogt gij hun preeken uit de „Overdenkingen” over N. T.sche onderwerpen niet leggen naast hun critische uitspraken over het O. T.”. — In dit verwijt lag eenige waarheid. Nu evenwel zijn wij dan eindelijk door Prof. van Rhijn zoover gekomen. Wij zien in de twee laatste afleveringen der Studiën van 1897, zwart op wit, gedrukt en dus aan de publieke discussie aangeboden, de critiek van Prof. van Rhijn op de Vóórgeschiedenis van de Evangeliën. Wij mogen dus zijn wetenschappelijke uitspraken vergelijken met de preeken der „Overdenkingen”. Nu kunnen de Redacteuren der Overdenkingen zeggen: „Wij nemen het oordeel van Prof. van Rhijn niet over?” — Maar indien dit de objectie mocht zijn, waar blijven wij dan? Hoe kunnen wij zoo ooit redeneeren? — De critische quaestie is toch geen Dreyfus-proces, waarbij men elkaar vliegen wil afvangen en het licht onder de korenmaat wil houden? Prof. Valeton toch sprak in zijn laatste openingsrede van zich zelve en van hen die „in theologiois” met hem eensdenkend waren. Wij hebben dus te doen met een partij, die één standpunt heeft, één wetenschappelijke methode erkent, dezelfde wetenschappelijke resultaten ongeveer aanvaardt en in één zelfde geloofsbeschouwing vrede vindt. Prof. van Rhijn is, naar ik meen, ten opzichte

van het O. T. zeker nog meer conservatief dan Prof. Valetou en Prof. de la Sausseye. Wij zullen dus wel van de veronderstelling mogen uitgaan, dat een wetenschappelijke uitspraak van Prof. van Rhijn over de „Vóórgeschiedenis” van het N. T. geëxcepteerd wordt door de Redactie der Overdenkingen. Wij gronden op deze redeneering ons volkomen recht, om een wetenschappelijke sententie van den eersten Hoogleraar te mogen leggen naast het stichtelijk Tijdschrift van de beide laatste Hoogleraren.

Prof. van Rhijn dan schrijft („Studiën” afl. VI. 1897, pag. 437) het volgende:

„Bedenkelijker is, dat Lukas in conflict komt nu eens met zichzelf, dan weder met de historie of met de meer waarschijnlijke voorstelling van Markus. De census H. II, 1 is te vroeg gesteld en heeft zes, volgens anderen tien jaren later plaats gehad. Bij de geboorte was, ook volgens Lukas (H. I, 5; vgl. Matth. II, 1), Herodes de Groote koning over Judéa. De Romeinsche rijkscensus kan nooit de aanleiding geweest zijn, dat Jozef en Maria naar Bethlehem reisden; hij verplichtte niemand tot een reis naar de plaats, vanwaar de familie stamde; bij een Rom. census geschiedde de aangifte in de plaats, waar men woonde of waar het belastbare stuk grond lag, en kon de man aangifte doen voor zijn vrouw en gezin; de reis van Maria was dns geheel overbodig; een dergelijke opeenhooping van menschen ten behoeve van een (gehaten) census zou licht de rust hebben verstoord en dus van de zijde der Romeinen hoogst onstaatkundig geweest zijn. Lukas generaliseert, evenals trouwens in Hand. XI, 28, waar hij den hongersnood, welke onder Claudius sommige streken teisterde, ἐφ' ὅλην τὴν οἰκουμένην uitstrekt. Hij maakt tot een Rijkscensus, wat een provinciale, in Judéa was, tien jaren later, na den dood van Herodes, onder Quirinius; Lukas kende deze ἀπογραφὴν zeer goed: Hand. V, 37—H. II, 33 lezen wij, dat Jozef en Maria zich verwonderden over de woorden van Simeon; vs. 50 dat zij den twaalfjarigen knaap niet begrepen, hetgeen niet strookt met de Vóórgeschiedenis”.

Zoo iets uit deze bladzijde blijkt, vooral in verband met de geheele studie van den Hoogleraar, dan is het wel, dat wij in Luc. II te doen hebben met twee verhalen, die in conflict zijn met de historie. Wij hebben m. a. w. hier twee onhistorische berichten. Op deze bewering gaan wij nu eens een oogenblik

niet in, maar wij memoreeren het feit, dat de Redactie van de „Overdenkingen” ongeveer op denzelfden dag, dat de Studiën uitkwamen, (Overdenkingen 5<sup>de</sup> Jaargang, 5<sup>de</sup> bundel, 1897) een preek publiceerde over den „Engelenzang” en een over „Simeon”, waar wij iets geheel anders te lezen kregen.

*In de preek „In menschen een welbehagen”, — lezen wij:*

„De engelen moeten toch wel een bijzondere grootheid van God gezien hebben in zijn welbehagen in menschen, dat hun dat welbehagen in zoo'n geestdrift voor God doet ontbranden.

Laat ons het gebeurde in Bethlehems velden eens aandachtig lezen.

En er waren herders, zoo schrijft Lucas, in diezelfde landstreek, zich houdende in het veld en hielden de nachtwacht over hunne kudde. En ziet, een engel des Heeren stond bij hen, en de heerlijkheid des Heeren omscheen hen, en zij vreesden met groote vreeze. En de engel zeide tot hen: „Vreest niet! want, zie, ik verkondig u groote blijdschap, die al den volke wezen zal, n.l. dat u heden geboren is de Zaligmaker, welke is Christus de Heer, in de stad Davids. En dit zal u het teeken zijn: gij zult het kindeke vinden in doeken gewonden en liggende in de kribbe”. En van stonde aan was er met den engel een menigte des hemelschen heirlegers, prijzende God, enz.

Ziet, als we dit lezen, dan is het, of de engelen eerst in aandachtige, eerbiedige, maar toch met moeite ten einde toe bewaarde stilte, de boodschap van één hunner aan de herders hebben aangehoord. Nauwelijks toch heeft deze zijn woord gesproken, of, daar treden ze uit hunne verborgenheid te voorschijn en beginnen ze luide God te prijzen, en dat, niet in kleinen, maar in grooten getale: een menigte des hemelschen heirlegers was daar, van stonde afaan, op eens, plotseling, met den engel, een menigte des hemelschen heirlegers, prijzende God”.

*In de preek „Gaan — in vrede”, — lezen wij:* „Het is het verhaal van den ouden Simeon bij de voorstelling van het kindeke Jezus in den tempel te Jeruzalem. „En zie, er was een mensch te Jeruzalem”, zoo heet het „wiens naam was Simeon; en deze mensch was rechtvaardig en godvreezend, verwachtende de vertroosting Israëls, en de Heilige Geest was op hem. En hem was een' goddelijke openbaring gedaan door den Heiligen Geest, dat hij den dood niet zien zou, eer hij den Christus des Heeren zou zien. En hij kwam door den Geest in den tempel,

en als de ouders het kindeke Jesus inbrachten, om naar de gewoonte der wet met hem te doen, zoo nam hij het in zijne armen, en loofde God en zeide:” — en nu komen de woorden van mijn tekst — „nu laat gij Heer uw dienstknecht gaan in vrede naar uw woord, want mijne oogen hebben uwe zaligheid gezien”, en dan volgt er nog: „die gij bereid hebt voor het aangezicht van al de volkeren, een licht tot verlichting der heidenen en tot heerlijkheid van uw volk Israël” En Jozef en zijne moeder verwonderden zich over hetgeen van hem gezegd werd. En Simeon zegende hen en zeide tot Maria, zijne moeder: „sie deze wordt gezet tot een val en een opstanding veler in Israël en tot een teeken, dat wederspreken zal worden; en ook een zwaard zal door uwe eigene ziel gaan, opdat de gedachten nit veler harten openbaar worden”.

Ik begin met er aan te herinneren dat het woord van mijn tekst het woord is van een oud man. Ik wijs er nu op, dat het is een woord des geloofs.

Simeon verklaart te hebben gezien de zaligheid, het heil Gods. Maar wat heeft hij dan toch gezien? Het antwoord moet luiden: een kindeke, nog slechts enkele weken oud, door een eenvoudige paar menschen in den tempel gebracht om daar met hem te handelen, overeenkomstig de voorschriften der joodsche wet”.

Nu vraag ik, met groote kalmte, zonder eenigszins gelijk te *willen* hebben, zonder iemand een onaangenaamheid te willen zeggen, niets beoogende dan de waarheid: „Is dit nu eerlijk? Is dit nu geoorloefd? Wordt zodoende de gemeente niet bedrogen? — Ruim een jaar geleden, toen ik een tijd van grooten tweestrijd doormaakte en ik waarlijk niet wist, hoe ik het Kerstverhaal moest opvatten, heb ik een Kerstpreek in Haarlem eens geeindigd met het woord van A. Pierson: „Hoe liefelijk zijn de illusie's, die ons door het leven dragen, mogelijk is in onze illusie's onze hoogste waarde gelegen . . . . om daarna de droevige vraag te opperen: „Zou mogelijk het Kerstverhaal een illusie zijn?” — Ik was eerlijk op den dag, toen ik dit zeide, maar later had ik er berouw van, toen ik merkte, hoeveel menschen door dit ééne woord geschokt waren, maar wat moet de gemeente — en hiermede bedoel ik niet alleen de eenvoudige zielen maar ook de zeer ontwikkelde geloovigen, — wat moet de gemeente denken, wanneer wij, gewone predikanten, onzen strijd verklaren en ophelderen door bladzijden van geestverwante Pro-

fessoren te laten lezen, als wij boven uit de „Studien” en uit de „Overdenkingen” tegenover elkander stelden? Wat moet de gemeente denken, als zij op de eene bladzijde leest: „De reis naar Bethlehem was overbodig” en op de andere bladzijde: „Laat ons het gebeurde in Bethlehem's velden eens aandachtig lezen!” — wanneer zij op de eene plaats een bedenkelijk critisch argument tegen het verhaal van den ouden Simeon ziet aangevoerd (een argument intusschen met vele andere te vermeerderen, zie boven) en op de andere plaats van denzelfden Simeon ziet gesproken als van een historisch bekende en uitverkoren verschijning?

Inderdaad, dit standpunt is onhoudbaar! — Het vermoordt ons waarheidsgevoel. Het kweekt Roomsche clericalisme, waartegen wij Protestanten altijd zoo heftig gestreden hebben. Men moet kiezen of deelen. Men moet vooruit naar het modernisme en het scepticisme of terug naar den ouden Bijbel. Ik voor mij durf het pad des ongeloofs niet betreden. Ik heb mij opnieuw aan den Christus der Schrift in volkomen vertrouwen gegeven en durf daarom naar zijn voorbeeld dan ook Gods woord niet langer door de critiek te verbreken. Ik ben weer inwendig opgeleefd en ben dankbaar het geloof niet verloren te hebben. Maar nu kan ik de critiek ook niet meer uitstaan. Ik geniet voortdurend van het geestelijk leven der „Overdenkingen”. Ik ben dankbaar, als deze gewijden bladzijden weer zijn verschenen. Maar ik kan haar contradictie met de wetenschappelijke uitspraken van haar Redacteurs en hun geestverwante geleerden eenvoudig niet verdragen. Ik wensch den levenden Christus te belijden, in wiens gemeenschap de menschelijke ziel het waarachtige leven heeft, maar als ik dit doen wil, dan moet ik evenzeer de bekrompen spitsvondige Gereformeerde scholastiek bestrijden als de rationalistische critiek der ethisch-orthodoxe theologen.

In dezen strijd sta ik tot nu toe zoo goed als alleen. Volkomen eerlijk optredende, zonder de Gereformeerden of de modernen te vleien ja, — sterker, telkens een scherpe critiek op hun standpunt uitsprekende, heb ik de moeielijke taak op mij genomen, mijn eigen ethische partij van een verkeerd beginsel te overtuigen. Op den lof der tegenpartijen van modernen en Gereformeerden mag ik niet roemen. Velen van mijn eigen richting echter hebben in particuliere brieven ook hartelijk instemming met mijn optreden betuigd, maar in het openbaar bewaren zij tot heden het stilzwijgen, uitgezonderd Prof. Gunning en Jhr.



Schuurbeque Boeije. Van harte hoop ik, dat het voorbeeld van deze geleerden navolging moge vinden. Deze strijd is zoo zuiver als goud. De liefde denkt geen kwaad! Mogen de H.H. critici zelve daartoe komen, om onze oppositie niet alleen te verdragen maar te waardeeren, na zóó lang het recht van dezen strijd miskend te hebben, door een beleedigend spreken of een nog krenkender zwijgen.

G. H.

## PRO DOMO.

---

Aan Ds. G. Hulsmán.

*Amice,*

Heb dank voor uw antwoord. Ik schreef u vriendschappelijk omdat ik uit uwe geschriften den indruk ontvangen heb van de zuiverheid van uw bedoelen. Gij hebt den moed gehad om de quaestie te stellen en de eenheid met de broederen te willen opofferen aan hetgeen in uw oog waarheid is. Ook had ik de stille hoop dat mijn schrijven u aanleiding zou gegeven hebben, uw opstel te herzien. Nu dit niet geschied is, moet ik aan uw antwoord enkele opmerkingen toevoegen. Gij zult het billijken, dat ik, om meer dan één reden, mij beperk tot mijn eigenlijke studievak, het Nieuwe Testament.

Ik begin met het slot van uw opstel. Het bevat een ondubbelzinnige waarschuwing voor de kritiek, welke wel in staat is, indruk te maken. De kritiek — zegt ge — wijzigt bijna alle overgeleverde begrippen. Zij kent geen grenzen; zij laat ons geen rust; zij verlamt onze kracht; zij verwoest onze kerk; zij maakt den Bijbel tot een ruïne; zij vermoordt ons . . . . Ik had wel gewenscht dat gij deze krasse karakteristiek nog eens in overweging genomen hadt. Fonkelnieuw is zij niet. Bij mij althans werd de indruk getemperd door de overweging dat men reeds een eeuw geleden op ongeveer dezelfde wijze sprak. Dezer dagen de bekroonde prijsverhandeling van Prof Heringa <sup>1)</sup> doorblade-

---

1) *Verhoog over het vereischt gebruik en hedendaagsch misbruik der kritiek ons. 1793. Bls. 7.*

rende, viel mijn oog op de volgende regels: „Ook zijn er” — ’t is Heringa die spreekt — „die stijf en sterk drijven, dat de gewone uitgaven van den oorspronkelijken tekst des Bijbels nog even ongeschonden zijn, als ze uit de pen der onderscheiden schrijvers eertijds vloeiden; dat men de Handschriften van den Hebreuwschen en Griekschen tekst niet behoeft te vergelijken; en dat wij in de behandeling der Heilige bladeren het behulp der kritiek in het geheel niet behoeven; ja die zich in hunnen ijver wel eens laten ontvallen, dat pogingen, daartoe aangewend, niets minder dan de verzwakking en den geheelen ondergang van onzen allerheiligsten godsdienst bedoelen. Wat wint men er mede? . . . Ach, doorzichtige, brave menschen bemerken dit (deze eenzijdigheid) met leedwezen en deernis”. Tot dusver de Utrechtsche kerkvader. Op gevaar van tot de docetische categorie „doorzichtige” menschen gerekend te worden, moet ik de bemerking van eenzijdigheid overnemen. In de warmte van uwe overtuiging wordt ge onbillijk jegens voorgangers en tijdgenooten. Er is nog een andere kritiek dan de negatieve, nog een andere school dan de radikale, welke woordvoerders gij inzonderheid noemt (Pierson, Naber, Loman, Bolland e. a.). De Hoogleraren Doedes en Cramer beoefenden ook de kritiek en hielden nochtans het historisch Christendom hoog. In Duitschland keert de gematigde linkerzijde (Jülicher, Krüger e. a.) zich van de radikale school af. Prof. Theod. Zahn gaf onlangs het eerste deel van zijne „Inleiding in het Nieuwe Testament”, een monumentaal boek, waarvan ik de wederga niet ken, en waarin hij de echtheid van al de Paulinische brieven, de Pastorale ingesloten, op oude en nieuwe gronden handhaaft. Mannen als Beyschlag en Weiss, in Engeland Lightfoot hebben reeds een halve eeuw gearbeid in kritisch geloovigen zin; Beyschlag en Weiss gaven ieder een „Leven van Jezus”, dat elk geloovig Christen mag lezen. Ja, sedert de dagen van Baur tot heden is de kritiek over de gansche linie juist behoudender geworden en erkent zij hoe langer zoo meer de betrouwbaarheid van de kerkelijke traditie ten aanzien van den oorsprong en de samenstelling der N.

T.ische geschriften. Men kan dan ook wel spreken van de resultaten van een school of geleerde, niet van de resultaten *der* kritiek. Deze bestaan eenvoudig niet, tenzij in de naïeve verbeelding van den kritikus, die zijne resultaten absoluteert. Maar dan moogt gij den stand der kritiek ook niet bij voorkeur afmeten naar de resultaten van de uiterste linkerzijde en in uw opstel den indruk geven dat onze tijd ten aanzien van het Nieuwe Testament toch eigenlijk slechts één beeld vertoont, dat van de anatomische les van Rembrandt.

De vrees maakt het oog blind. Gij begaat nog een andere onbillijkheid. Volgens uwe meening dreigt de balans te sluiten met een onherstelbaar tekort. Van eenige winst is geen sprake; de credit-zijde blijft wit, maagdelijk rein. Ook dit is eenzijdig. Naast verliezen — hoe kan het anders bij een materie als deze? — hebben wij gelukkig ook winsten te boeken. Mag ik u enkele noemen? De kritiek heeft orde en eenheid gebracht in de minutieuse quaestie van de samenstelling der Synoptici, zoodat de z. g. twee bronnen-theorie als gevestigd resultaat kan aangemerkt worden. Zij heeft de samenstelling van Mattheüs tot de meest eenvoudige en natuurlijke proportiën teruggebracht. Zij heeft ten aanzien van het zeker onechte slot van het Evangelie van Markus een nieuwe richting van onderzoek geopend. Zij heeft de voor- en tegenstanders van de echtheid van het Evangelie van Johannes nader tot elkander gebracht. Zij heeft de historiciteit van de Evangelische geschiedenis gehandhaafd tegen de kritiek der Rationalisten, de mythen-hypothese van Strauss en de symbolische opvatting van Loman. Zij heeft den lokalen achtergrond der Paulinische Brieven, de gesteldheid der gemeenten opgehelderd en verduidelijkt, zoodat wij in vele gevallen met zekerheid kunnen zeggen waarom Paulus zoo en niet anders geschreven heeft. Zij heeft door de interessante onderzoekingen van Heinrici in zake de Griekse hetairiën een aantal exegetische moeielijkheden in de Korinther-brieven weggenomen. Zij heeft de authenticiteit der

Paulinische Brieven gehandhaafd, zoodat ten aanzien van Rom. I II Kor., Gal., Philipp., Kol., I. II. Thessalon., Philem. de twijfel tot een minimum teruggebracht is. Zij heeft op de Openbaring van Johannes een hypothese toegepast, welke het tweeslachtig karakter van dit boek volkomen verklaart. Zij heeft de quaestie van het ontstaan der Oud-Katholieke kerk tot meerdere klaarheid gebracht. Zij heeft het kritisch apparaat van het Nieuwe Testament met tallooze, nieuwe vondsten vermeerderd en voor eenige jaren in het Katharina-klooster het oudste Evangelien-palimpsest ontdekt. Zie, amice, wanneer gij dit alles bedenkt, valt er op de uitkomsten der kritiek toch wel een gunstiger licht.

Ik heb nog een andere bedenking tegen uw antwoord. De samenhang is mij niet duidelijk. Ik denk hierbij vooral aan hetgeen gij zegt over mijn verhandeling in de *Theol. Studiën* en het opstel in de *Overdenkingen*. Toen ik dit gedeelte las, kon ik mijne oogen nauwelijks gelooven. Waarschijnlijk heeft de ongeveer gelijktijdige verschijning van beide Afleveringen u tot een combinatie gebracht, welke ik eenvoudig niet versta en die inderdaad onbegrijpelijk is. Oordeel zelf. Gij spreekt van de ethische partij (!) als van een partij „die één standpunt heeft, één wetenschappelijke methode erkent, dezelfde wetenschappelijke resultaten ongeveer aanvaardt en in éénzelfde geloofsovertuiging vrede vindt”. Tot die partij brengt gij Prof. Valeton, mij, en, blijkens uw verklaring blz. 127, „mijn eigen ethische partij” ook uzelf. Hoe nu? Wanneer ik naast elkander leg hetgeen gij zegt over de overtuigingen van Prof. Valeton, over de mijne en de uwe, blijft er van dat ééne standpunt niets over. Ik kan alleen over mijzelf oordeelen. Bij de ethische partij heb ik mij nooit aangesloten of kunnen aansluiten omdat er geen ethische partij bestaat. Evenals velen mijner vrienden heb ik veel sympathie voor het ethisch beginsel, ofschoon niet altijd voor de wijze, waarop het ontwikkeld en toegepast wordt. Maar dit daargelaten, acht gij mij op *O.T.*isch gebied conservatiever dan mijne geachte ambtgenooten, Prof. Valeton

en de la Saussaye, hetgeen ik niet ontken, maar hoe kunt gij dan meenen dat genoemde Heeren een mijner wetenschappelijke uitspraken over de Voorgeschiedenis van het *Nieuwe Testament* zullen aanvaarden? Hoe kunt gij hieraan uw recht ontleenen om beide opstellen aan elkander te toetsen? Bij eenig nadenken zult gij u dat recht moeten ontzeggen. En eindelijk is mij een raadsel hoe gij op dien grond ons van contradictie en oneerlijkheid kunt beschuldigen. Contradictie zou er kunnen zijn wanneer Prof. Valeton óf ik beide opstellen had geschreven; oneerlijkheid, wanneer de(zelfde) schrijver in een stichtelijk opstel leerde wat hij in een wetenschappelijk opstel ontkende. Nu, het een noch het ander.

Uwe combinatie brengt mij vanzelf tot hetgeen het onderwerp van beide opstellen uitmaakt. Dat gij u in uwe verhandeling in hoofdzaak beperkt tot de Voorgeschiedenis is niet correct. De kritiek op de Voorgeschiedenis is nu eenmaal geen maatstaf van vrijzinnigheid, want ook rechtzinnige critici hadden groote bezwaren. Meyer b.v., de grondlegger van de bekende serie commentaren op het Nieuwe Testament, wiens rechtzinnigheid niemand betwijfelt, sprak zelfs van het „sagenhaft” karakter der Voorgeschiedenis en somt ridderlijk de verschilpunten op. Ik deed hetzelfde ten aanzien van Lukas II. De berichten vs. 33 over de verwondering van Jozef en Maria en vs. 50 „dat zij niet verstonden het woord, dat hij tot hen sprak” zijn kwalijk te rijmen met de aankondiging der geboorte aan Maria, H. I. Ten aanzien van het geboortebericht zelf laat gij mij iets anders zeggen dan ik gezegd heb. Ik beweerde dat een zuiver Romeinsche census niet de aanleiding van de reis naar Bethlehem kan geweest zijn. Bij een Romeinschen census toch was men niet verplicht, te reizen naar de plaats, vanwaar de familie stamde, geschiedde de aangifte in de plaats waar men woonde of waar het belastbare stuk grond lag en kon de man aangifte doen voor zijn vrouw en gezin, zoodat — bij een Romeinschen census nl. — de reis van Jozef en Maria naar Beth-

lehem overbodig was. Maar de reis was niet overbodig wanneer, gelijk ik beweerde, de census een provinciale was, volgens de geslachten, onder de leiding van Herodes den Groote, die destijds, ook volgens Lukas (H. I, 5; vgl. Matth. II, 1), over Judéa regeerde. Blijkens hetgeen de derde Evangelist bij Mattheüs en Markus vóórheeft, heeft hij er kennelijk naar gestreefd, aan zijn ideaal H. I, 1 te beantwoorden; dat dit hem niet altijd gelukt is, en zijn voorstelling op dit punt onnauwkeurig, lag niet aan hem maar was een onvermijdelijk gevolg van den afstand, waarop hij van de feiten stond. Toen hij in Palestina kwam, ongeveer 25 jaren na Jezus' dood (58 of 59 n. C.), om de ooggetuigen te raadplegen en berichten aangaande de gebeurtenissen in te winnen, waren de bijzonderheden verbleekt en was de historische toedracht eenigszins onzeker geworden. Natuurlijk! De geboortegeschiedenis was in eerste instantie *familie*-geschiedenis en kwam, in vergelijking met het openbaar leven des Heeren, later onder het bereik der gemeente, in verschillende lezingen, welke wij bij Matth. en Lukas terugvinden. Ik verwonder mij hierover zoo weinig, dat eer het tegenovergestelde mij een reden van wantrouwen zou zijn.

Gij wilt de tegenstrijdigheden vereffenen, uitgaande van het apriorisme des geloofs, volgens de „*analogia fidei*”. Ik begrijp niet hoe dit kan. Gij verzuimt trouwens één enkel voorbeeld te noemen. De Luthersche dogmatici, welke dien regel stelden, hebben daarbij ook aan iets anders gedacht. Gerhard leerde, in het voetspoor van de Apologie van de Augsburgsche Confessie en van Luther (ed. Walch III 2042): „*Ex perspicuis illis Scripturae locis colligitur regula fidei, quae est summa quaedam coelestis doctrinae ex apertissimis Scripturae locis collecta. — Contra hanc fidei regulam nihil quidquam in Scripturae interpretatione* <sup>1)</sup> *proferendum. Sedulo cavere debemus, ne quidquam contra fidei analogiam proferamus*”. En zijn epitomator Hollaz herhaalde:

---

1) Ik *cursiveer*.

„Qui sunt *interpretes* Scripturae operam dent, ut *interpretatio* sit analoga fidei h. e. congruat cum fundamentalibus fidei articulis, sive cum principalibus Christianae fidei capitibus ex luculentissimis Scripturae testimoniis collectis.” Het verschil is openbaar. De Luthersche dogmatici bedoelden de exegese van den tekst; gij bedoelt de kritiek der berichten. Bij de exegese dien regel toe te passen in dezen zin, dat men de duistere plaatsen verklaart uit de duidelijke heeft natuurlijk geen bezwaar, maar hoe men op die wijze de tegenstrijdigheden zal vereffenen — altijd, wanneer het werkelijk tegenstrijdigheden zijn —, dat versta ik niet.

Eigenlijk wilt gij de kritiek uit de Theologie verbannen! Laat ons den ouden Bijbel in zijn groote conceptie ongerept laten, zegt ge; laat ons de getuigenissen van het heilig Boek niet analyseeren; laat ons luisteren naar Christus' woord: „De Schrift mag niet verbroken worden”. Dit laatste ben ik geheel met u eens. Ook voor mij is de H. Schrift, als de oorkonde van Gods bijzondere openbaring in Israël en in onzen Heer Jezus Christus, het Boek bij uitnemendheid. Evenals gij laat ik in de geschiedenis van Israël en van onzen Heer de mogelijkheid open voor wonderen. Evenmin als gij denk ik er één oogenblik aan, ééne schrede te doen in een richting, welke zou kunnen leiden tot een ontbinding van de Heilige Schrift. Maar daarbij maak ik een onderscheid, hetwelk u niet voor den geest stond en dat de kritiek rechtvaardigt, het onderscheid tusschen de feiten — en de woorden — én de berichten. Beiden zijn niet ident. Ze van elkander af te scheiden, is ongerijmd, want wij kennen de feiten — en de woorden — alleen uit de berichten, maar een onderscheid ligt in den aard der zaak. Raadpleeg uw Tischendorf nog eens! Hoe de bronnen op geheel natuurlijke wijze tot ons gekomen zijn en hare lotgevallen dezelfde zijn als die van elk ander geschrift. Leg de berichten eens naast elkander! B.v. die over de Bergrede. Gij bemerkt dat hetgeen bij Mattheüs vereenigd is, bij Lukas verspreid voorkomt. Gij wordt stil, want gij staat



voor een entweder-oder. Maar ziet, daar treedt de kritikus uwe studeerkamer binnen en citeert vader Papias: *Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος* — Mattheüs vatte de reden (des Heeren) in de Hebreeuwsche taal samen; een ieder vertaalde ze zoo goed hij kon<sup>1)</sup>. Gij stoot op het verschil van redactie bij Mattheüs en Lukas en onze kritikus herinnert, dat de Heer Christus geen authentiek bericht van Zijne woorden heeft gegeven, dat deze geruimen tijd alleen mondeling voortgeplant werden, en dat Lukas geen oor- of ooggetuige was, maar blijkens zijn eigen verklaring H. I, 1—4 zijne berichten had uit de tweede hand. Gij bespeurt dat de volgorde der gebeurtenissen een andere is bij Mattheüs dan bij Markus of Lukas en onze kritikus wijst u er op dat de kanonieke Mattheüs de historische stof op dezelfde, zakelijke wijze heeft vereenigd als de Apostel de logia. Uw oog valt op het gemis aan samenhang b.v. bij Markus H. X, 25 én vs. 26, 27; gij zegt, dat klopt niet, en onze kritikus antwoordt: plaats vs. 26. 27 achter vs. 31 en de zaak is gezond. Een vreemde uitdrukking, meent ge, dat woord van den Dooper: Ik zeg u dat God uit deze steenen Abraham kinderen kan verwekken — uit steenen „kinderen” te verwekken! Toch niet, herneemt onze kritikus, want volgens de taalgeleerden hebben in het Arameesch, waarin Johannes sprak, de woorden voor „steenen” (abnājä) en „kinderen” (b'nājä) veel overeenkomst, zoodat de Dooper hier een schoone woordspeling

---

1) In mijn opstel over de Synoptische Evangelien heb ik gezegd (*Theol. Studien* 1897 bl. 374) dat Schleiermacher de eerste was, die onder veel tegenpraak aangetoond heeft, dat bij *ἐννῶσις* niet moet gedacht worden aan een volledige biographie van Jezus maar aan een min of meer afgeronde verzameling spreuken over hetzelfde onderwerp, geboden en voorschriften, gelijkenissen en paren van gelijkenissen. Echter heeft reeds Calvijn zich in dien geest uitgelaten. In zijn *Comment. sur l'Arme. évang.* (ed. 1894 p. 146) zegt hij met het oog op Mattheüs: „Car les fidèles et modestes lecteurs se doyvent contenter de ce qu'ils ont yci devant leurs yeux un *brief sommaire de la doctrine de Christ, recueilli de plusieurs et divers sermons* . . . .” Ik dank deze rectificatie aan de vriendelijke mededeeling van Dr. H. H. Meulenbelt, Pred. te Baarn.

heeft. Maar hoe, vraagt ge, moet ik dan Mark. II, 28 opvatten? Zoowel hier als in de parallele plaats Matth. XII, 8 verdedigt Jezus Zijne discipelen tegen de beschuldiging van Sabbatschennis door te zeggen „de Sabbat is er om den mensch, niet de mensch om den Sabbat; zoo is de Zoon des menschen heer ook van den Sabbat”. De uitdrukking „Zoon des menschen” verstoort den samenhang; niet Jezus maar de discipelen schonden den Sabbat. Gewis, antwoordt onze kritikus, wanneer die uitdrukking ziet op Jezus, maar niet wanneer zij, zooals dezelfde taalgeleerden beweren, moet overgezet worden met „de mensch”. Dan is de samenhang hersteld. Ook Jezus sprak de toenmalige landtaal. Het Hebreeuwsch was beperkt tot de synagoge; onze Synoptici zijn vertalingen. Maar in het aanhalen van den Hebr. tekst waren hunne auteurs dan toch weinig correct, zegt ge. Neem b.v. het citaat Matth. XXVII, 9. De Evangelist noemt het een woord van Jeremia, maar bij dezen vind ik het niet. De uitleggers beweren dat het ontleend is aan Zach. XI, 12. 13 en dat de naam Jeremia bij vergissing in den tekst is gekomen. Aan wien moet ik mij nu houden? Aan Mattheüs, antwoordt onze kritikus. Dat vooral deze Evangelist het Oude Testament dikwijls citeert buiten den samenhang om, is een feit; de z. g. grammatisch-historische interpretatie kende hij evenmin als zijne tijdgenooten; en betreffende H. XXVII vs. 9 zegt Hiëronymus „Legi nuper in quodam Hebraïco volumine, quod Nazarenæ sectæ mihi Hebraeus obtulit, Jeremiae apocryphum in quo hæc ad verbum scripta reperi”, zoodat de naam Jeremia geen fout is en Mattheüs het citaat zal ontleend hebben aan een apokrief geschrift van den Propheet. Gij spreekt over de opstandingsverhalen en zegt: de berichten loopen zoo sterk uiteen dat de historiciteit van het feit twijfelachtig wordt. Maar nu wordt onze kritikus warm en antwoordt: Hoe nu? Wordt dan het feit onzeker omdat de berichten verschillen? Heeft elke Evangelist gestreefd naar volledigheid? Mogen wij aan de N.T.ische schrijvers den maatstaf van diplomatische nauwkeurigheid aanleggen, welke aan onzen tijd eigen

is? Zijn de berichten niet verscheidene decenniën na het feit opgesteld en brengt dit niet mede dat zij onderling afwijken en misschien elkander tegenspreken? Het Nieuwe Testament geeft in *eerste instantie* de opstandingsberichten; het feit ligt achter de berichten; de berichten zijn vormen van mededeeling; evenals het wonder in het algemeen ligt het feit buiten de waarneming. Bij Paulus zelfs op die wijze en in die mate dat het meest stringente bewijs voor de verhooging van Christus voor hem geen ander was dan de persoonlijke gewisheid dat hij zelf met Hem was opgestaan en in nieuwhed des levens wandelde. De Apostel miskent de waarde van de historische getuigenissen niet — vgl. I Kor. XV — maar ten laatste komt hij toch tot het feit van uit zichzelf. Berichten en feiten behooren tot twee orden van dingen. Alleen de eersten zijn vatbaar voor kritiek. De kritiek legt de berichten naast elkander, onderzoekt hun oorsprong en inhoud, poogt ten aanzien van de plaats, den tijd, de volgorde der verschijningen tot klaarheid te komen, i. é. w. een beeld te geven van hetgeen na de Verrijzenis plaats had. Wijken de berichten onderling af, of zijn zij met elkander in strijd dan spreekt de kritikus het onbevreesd en ridderlijk uit en laat zich niet verleiden tot harmonistiek. Eerlijkheid bovenal! Ook de Hervormers beoordeelden de Heilige Schriften vrijmoedig — denk b.v. aan Luthers bekende uitspraak over Jakobus in zijn Komment. op Genesis, op grond waarvan menigeen hem thans zou verketteren, „Male concludit Jakobus; Jakobus delirat”, en aan zijn vrijzinnige opvatting over andere Bijbelboeken. Waarlijk, de kritiek is geen dochter van de negatie maar van de Reformatie. Door de beoordeeling van het overgeleverde na te laten, zou het Protestantisme zichzelf prijsgeven. Onze Theologie kan het kritische element niet missen.

Hoe wenschte ik dat gij hiervan doordrongen waart! Wat wordt er al niet vereischt om de kritiek eerlijk toe te passen! Een helder verstand, een scherp oordeel, een onbevangen blik, een vroom gemoed! De nieuwere kritiek beging ongetwijfeld misslagen. Zij tastte menige waarheid op ruwe wijze

aan. Zij stelde verscheidene hypothesen, kinderen van één dag, heden bloeiend, morgen in den oven! Het streven om toch voor alles extract wetenschappelijk te willen zijn, maakte beginselheden, en leidde tot het poneeren van stellingen, meer aardig dan waar, meer de vrucht van een inval dan van een constante overtuiging. Over het algemeen heeft de nieuwere kritiek meer afbrekend dan opbouwend gewerkt en kwam dientengevolge in discredit. Ik kan dit plaatsen. Maar laat ik de quaestie voor een oogenblik eens uit een ander oogpunt bezien. De afkeer van kritiek staat niet op zichzelf. Het moderne leven met zijne vele en velerlei stroomingen, met zijn ascetiek en symboliek, romantiek en mystiek heeft voor velen zoo groote bekoring dat er voor eigenlijke theologische studie geen tijd is. De kunst om alles, ik zeg niet in zich op te nemen of te verwerken, maar eenvoudig „op te nemen”, is algemeen; de nog grootere kunst om te laten liggen, is zeldzaam. Vergetende dat de theologie de toewijding van den ganschen mensch eischt en dat de kostelijke tijd te kostelijk is om dien te verbeuzelen, spelevaart men op allerlei wateren, drijft ongemerkt af, raakt den koers en ten slotte de kluts kwijt. Het veroorzaakt een toestand van verwarring en onrust, van nerveuse gejaagdheid, tengevolge waarvan men niet precies weet wat men wil; het drukt het geloofsleven; het leidt in het kerkelijke tot onkerkelijkheid en in theologien tot lijdelijke onverschilligheid. Wat is er weinig geestdrift voor fundamenteele theologie! De afkeer van kritiek zou nooit zulk een bedenkelijke hoogte of laagte bereikt hebben, meen ik, wanneer de kritische studiën gepaard gegaan waren met een grondige studie van de andere theologische leervakken, waarvan zij niet gescheiden kunnen worden, b.v. van de Bijbelsche theologie en de Dogmengeschiedenis. Studeer alleen Dogmengeschiedenis en gij loopt gevaar eenzijdig dogmatisch te worden; beoefen alleen kritiek en gij wordt eenzijdig kritisch; maar breng beiden tot elkander, neem beiden in u op en gij bespeurt ras hoe het eene het andere beteugelt en het evenwicht in uw wetenschappelijk leven bewaard blijft. Ik spreek uit

ervaring. Onze kritiek zal in bescheidenheid winnen, naarmate wij de toestanden in de eerste gemeente grondiger kennen en de behoeften van de tegenwoordige gemeente beter beseffen. Het Nieuwe Testament te beoordeelen met warme sympathie voor zijn inhoud, geestelijk verwant te zijn aan zijne schrijvers, is *conditio sine qua non*. Ik kan mij daarom volkomen vereenigen met deze woorden van Ziegler: „Die jetzt gangbare Rede von einer „gläubigen“ und einer „ungläubigen“ Kritik, ist nicht ganz ohne Berechtigung. Es ist in der That ein Unterschied, ob die Kritik geübt wird vom Standpunkt des Glaubens an Jesus als den Christus oder nicht. Wer an Christus glaubt, wird das biblische Material, auch wenn er kritisch nach streng wissenschaftlicher Methode verfährt, anders bearbeiten, als wer nicht an ihn glaubt; er wird nämlich überhaupt nicht bloß geschichtliche, sondern immer zugleich religiöse Kritik üben“. Wil iemand dit standpunt onwetenschappelijk noemen; mij wél. *Ἐκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοῦ πληροφoρeισθῶ.*

Op dit oogenblik ontbreekt mij de tijd, deze dingen breder te ontwikkelen. De Aflevering moet verschijnen. Mijn doel was alleen tegenover uwe opvatting een andere, meer aannemelijke te plaatsen. Lees deze bladzijden met dezelfde broederlijke gezindheid, waarin zij zijn opgesteld, en geloof mij met heilgroet

---

1) Zeitschr. f. Theol. und Kirche 1896. 3.

Groningen,  
26 Maart 1898.

T. T.  
C. H. VAN RIELJN.

## Het voortbestaan van het menschelijk geslacht.

Prae-existentianisme, Creatianisme, Traducianisme  
(Generatianisme).

(Vijfde Dogmatiesch Fragment).

---

### II.

Lessing, de rustelooze, bracht het prae-existentianisme weer op het tapijt. In § 91—95 van „Die Erziehung des Menschengeschlechts” spreekt hij over den oorsprong der ziel op eene wijze die ons het onderscheid tusschen wat *γυμναστικως* en wat *δογματικως* gezegd wordt, levendig voor den geest brengt<sup>1)</sup>. Al de vragen in die paragraphen en de in haar vervatte hypothese moeten wij, meen ik, in overeenstemming met Lessing's geestvol-speelsch philosopheeren opvatten. Zoo wij hem — gesteld wij konden het doen — met den vinger op de aangehaalde plaats vroegen: „dus

---

1) „Geh deinen unmerklichen Schritt, ewige Vorsehung! Nur lass mich dieser Unmerklichkeit wegen an dir nicht verzweifeln, wenn selbst deine Schritte mir scheinen sollten, zurück zu gehen! Es ist nicht wahr, dass die kürzeste Linie immer die gerade ist. . . . Eben die Bahn, auf welcher das Geschlecht zu seiner Vollkommenheit gelangt, muss jeder einzelne Mensch (der früher, der später) erst durchlaufen haben. „In einem und eben demselben Leben durchlaufen haben? Kann er in eben demselben Leben ein sinnlicher Jude und ein geistiger Christ gewesen sein? Kann er in eben demselben Leben beide überholt haben”? Das wol nun nicht! Aber warum könnte jeder einzelne Mensch auch nicht mehr als ein Mal auf dieser Welt vorhanden gewesen sein? Ist diese Hypothese darum so lächerlich, weil sie die älteste ist? weil der menschliche Verstand, ehe ihn die Sophisterei der Schule zerstreut und geschwächt hatte, sogleich darauf verfiel?”

Lessings Werke in sechs Bänden. Leipzig. Philipp Reclam Jr. III. S. 194

meent gij dat de theorie der prae-existentie ons verder brengt?" hij zou ons het boek uit de handen nemen en met wat skepsis in zijn lach zeggen: *Lusisse non pudet!* —

Na Lessing kwam niemand minder dan Kant, zeer ernstig, een eigenaardige plaats voor zich eischen onder de denkers die wij nu bespreken. Kant prae-existentianist? Ja — maar men vatte dat zeggen op *cum grano salis*. Wie plomp-verloren verklaart: Plato, Origenes, Kant huldigen de theorie van het zielen-vóór bestaan, neemt woorden voor werkelijkheid en voor den inhoud het etiket. Kant doet aan Plato denken in zooverre zijne psychologie eng verbonden is met zijne theorie van het kenvermogen. Kant doet aan Origenes denken inzooverre ethische motieven hem in de richting van het prae-existentianisme stuwen. Wij weten allen van den Boaz en Jakin in Kant's systeem: het phaenomenon en het noumenon: het phaenomenale en het noumenale bestaan. Onder de, geheel subjectieve, vormen van ruimte en tijd nemen wij het phaenomenon waar. Onze empirie levert ons slechts verschijnselen over. Wij komen niet tot het Ding an sich, tot het noumenon. Het neerhangend gordijn onttrekt het heiligdom aan onzen blik. Dat geldt van alle dingen, ook van de ziel. Wij kennen haar alleen als phaenomenon: onder de denkvormen tijd en ruimte, opgenomen in het causaal-verband: onvrij. Achter het gordijn, in het noumenale heilige der heiligen, is zij buiten tijd en ruimte, ontruikt aan het causaal verband: vrij. Dat *was* zij niet. Dat *is* zij. Het noumenon *werd* niet phaenomenon en *hield op* noumenon te zijn. Neen het noumenon verschijnt steeds in het phaenomenon. De betrekking tusschen beiden is niet chronologiesch, maar logiesch. Bij Plato, Philo, Origenes prae-existeerde de ziel in eene niet-onze waereld, kwam door incarnatie in onze waereld, en prae-existeert dus niet meer. De gedachten-milieu's zijn verschillend. Wie zonder nadere verklaring zegt: Kant is prae-existentianist, moet er op laten volgen dat volgens Kant alle empiriesch waargenomen dingen prae-existeeren. Want achter ieder phaenomenon schuilt het noumenon. Troost zich de denker van

de kritiek der Reine Vernunft dat hij in den voorhof moet blijven — Kant, de heraut des gewetens, door de praktische Vernunft gedrongen, verlangt in het heiligdom te komen. Er is een kategorische imperatief. Dus er is vrijheid, verantwoordelijkheid, wil, die geen ketenen draagt der causaliteit. Is de phaenomenale ziel geboeid, de noumenale heeft fiere vrijheid. En van haar hangt de phaenomenale ziel af. Hoe nemen wij nu de phaenomenale ziel waar?

Diep ernstig luidt de aanhef van het boek: „Religion innerhalb der Grenzen des blossen Vernunft”<sup>1)</sup>: „Dass die Welt im Argen liege, ist eine Klage, die so alt ist, als die Geschichte, selbst als die noch ältere Dichtkunst, ja gleich alt mit der ältesten unter allen Dichtungen, der Priesterreligion”. Het eerste stuk van Kant's boek handelt dan ook „Ueber das radicale Böse in der menschlichen Natur”. Kant hecht zijn zegel aan het horatiaansche „vitiis nemo sine nascitur”<sup>2)</sup>, aan het paulinische: *ὅτι οὐκ ἔστι δικαίος οὐδε τις*<sup>3)</sup>. En het gaat van kwaad tot erger, klaagt men, „mit accelerirtem Falle”:

Aetas parentum, pejor avis, tulit  
Nos nequiores, mox daturos  
Progeniem vitiosorum.

zong wederom Horatius<sup>4)</sup>. Zeker van Seneca tot Rousseau vinden wij heel een reeks optimisten. Maar op de ervaring kunnen zij zich zeker niet beroepen! Zij verwarren veeleer het zedelijk goede met beschavings-verniss. En allicht dreven hen paedagogische belangen. Zou er geen midden-weg zijn dat de mensch nóch goed, nóch boos, of ten deele goed, ten deele boos zij?<sup>5)</sup> Het absolute karakter der zedelijke

1) Cf. Immanuel Kant's *sämmtliche Werke*. Herausgegeben von Karl Rosenkrantz und Friedr. Wilh. Schubert. Leipzig. Leopold Voss. 1838. Zehnter Band. S. 19.

2) o. l. S. 35.

3) o. l. S. 43, 44. (Rom. 3: 10. cf. Ps. 14).

4) *ibid.* S. 19.

5) „Ob nicht ein Mittleres wenigstens möglich sei, nämlich, dass der Mensch in seiner Gattung weder gut noch böse; oder allenfalls auch eines sowohl als das andere, zum Theil gut, zum Theil böse seyn könne?” *ibid.* S. 20.



wet komt daartegen op. De mensch is óf geheel goed, óf geheel boos. Het eerste gaat tegen alle ervaring in. Het tweede lid van het alternatief blijft over. Hoe die toestand van de phaenomenale menschheid te verklaren zij? Niet uit eenige concrete daad, of concrete daden in den tijd (Factum phaenomenon). Die moeten zélf verklaard worden. En zij worden verklaard door de „propensio”, de neiging, den „Hang zum Bösen” — die alle phaenomenale daden voorafgaat. Dit peccatum originarium is eer dan ieder peccatum derivatum<sup>1)</sup>. 't Behoort niet tot de fysieke waereld, maar tot de zedelijke. 't Valt onder onze verandwoordelijkheid en kan als zoodanig in den hoogsten zin des woords onze daad worden genoemd. „Nichts ist sittlich (d. i. zurechnungsfähig) böse, als was unsere eigene That ist”. Maar deze daad is intelligibel, alleen door de rede te erkennen en zij staat boven de kategorie van den tijd. Ieder factum phaenomenon daarentegen is sensibel, empiriesch, in den tijd gegeven<sup>2)</sup>. Bezegelen nu waarneming en ervaring het „Vitium nemo sine nascitur” dan moeten wij naar den oorsprong er van vragen. Schuilt die in de zinnelijkheid van den mensch? Neen want de zinnelijkheid is zedelijk indifferent. Schuilt die in de zedelijke rede? Evenmin: want die is in zich zelf goed. Besliste de zinnelijkheid over den algemeenen toestand — de mensch was een dier. In de tweede veronderstelling was hij een daemon. Maar de mensch is nóch het een nóch het ander. Het zedelijk kwaad bestaat in de anorme verhouding tusschen zinnelijkheid en zedelijkheid<sup>3)</sup>. Zedelijke drijfveeren

---

1) *ibid.* S. 32—34.

2) Ist intelligibile That, bloß durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar; diese sensibel, empirisch, in der Zeit gegeben. *ibid.* S. 24.

3) Um also einen Grund des moralischen Bösen im Menschen anzugeben, enthält die *Sinnlichkeit* zu wenig, denn sie macht den Menschen, indem sie die Triebfedern, die aus der Freiheit entspringen können, wegnimmt, zu einem bloß *Thierischen*; eine vom moralischen Gesetze aber freisprechende, gleichsam *boshafte Vernunft* (ein schlechthin böser Wille) enthält dagegen zu viel, dadurch der Widerstreit gegen das Gesetz selbst zur Triebfeder (den ohne alle Triebfeder kann die Willkühr nicht bestimmt werden) erhoben, und so das Subject zu einem *teufelischen* Wesen gemacht werden würde.

zijn ons vaak niet voldoende tot het opvolgen van de zedelijke wet. Zij moeten gesteund worden door zinnelijke. Erger: zij moeten veelal zwichten voor deze laatsten. Dit kwaad nu is „radical, weil es den Grund aller Maximen verdirbt”, en het is, blijkens de ervaring, algemeen. Niemand ontkomt er aan. In dat opzicht kunnen wij zeggen dat het tot onze natuur behoort. Het openbaart zich terstond, bij de aller-eerste uiting van ons zedelijk leven. Woont het dan in ons door overerving van voorgaande geslachten? Die oplossing verwerpt Kant zoo energiek mogelijk. „Wie nun aber auch der Ursprung des moralischen Bösen im Menschen immer beschaffen seyn mag, so ist doch unter allen Vorstellungsarten, von der Verbreitung und Fortsetzung desselben durch alle Glieder unserer Gattung und in allen Zeugungen, die unschicklichste: es sich, als durch *Anerbung* von den ersten Eltern auf uns gekommen, vorzustellen; den man kann vom moralischen Bösen eben das sagen, was der Dichter vom Guten sagt: — „Genus, et proavos, et quae non fecimus ipsi, Vix ea nostra puto”<sup>1)</sup>. Erfziekte, erschuld, erfzonde — Kant wil er niet van weten. Het radikale booze is zedelijk kwaad. En alle zedelijk kwaad is 's menschen daad, is 's menschen schuld. „So werden wir diesen Hang einen natürlichen Hang zum Bösen, und da er doch immer selbst verschuldet seyn muss, ihn selbst ein radicales, angeborenes (nichts destoweniger aber uns von uns selbst zugezogenes) *Böse* in der menschlichen Natur nennen können”<sup>2)</sup>. De mensch heeft die schuld op zich geladen door een beslissing van zijn liberum arbitrium. Deze beslissing echter is noumenaal, niet phaenomenaal: intelligibel niet historiesch, „als intelligibele That geht sie vor aller Erfahrung vorher”<sup>3)</sup>. Zij vindt plaats in eenen éerst schuldeloozen, wjl zondeloozen toestand. Zij valt niet onder de kategorie van den tijd. Zij

---

Keines von beiden aber ist auf den Menschen anwendbar. — Folglich ist der Mensch (auch der beste) nur dadurch böse, dass er die sittliche Ordnung der Triebfedern in der Aufnehmung derselben in seine Maximen, umkehrt”  
ibid. S. 39, 40.

1) ibid. S. 45.

2) ibid. S. 33—36.

3) ibid. S. 44.

is van het kwaad niet de „Zeitursprunge“, maar de „Vernunftursprunge“<sup>1)</sup>. Hoe zij plaats vinden kon blijft een mysterie. In de noumenale waereld vallen wij: dáár wordt de algemeene toestand tot een zondetoestand. Het bijbelsch verhaal, Gen. 2:16, 17; 3:6 stelt, wat noumenaal plaats had, dichterlijk, als phaenomenaal voor.

De overeenstemming tusschen Kant en Origenes is duidelijk op dít punt: dat het ethiesch belang beiden drijft. De zondeval der prae-existerende zielen bij Origenes, wordt bij Kant de noumenale zonde, d. i. de intelligibele daad der buiten-historische zelfbepaling, die vereischt wordt om het radicale booze in den mensch te verklaren. Tal van vragen blijven over. Tal van tegenwerpingen zijn te maken, ook op het standpunt der kantiaansche filosofie. Die val in de noumenale waereld heeft wel iets van eene *petitio principii*. Maar dat alles verhindert niet dat wij eerbiedig staan voor het philosopheem van den grooten Koningsberger wijsgeer. Het vertolkt zedelijken ernst<sup>2)</sup>. —

Dat mogen wij óók zeggen van Schelling's „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhangenden Gegenstände“ (1809)<sup>3)</sup>. Müller, 'k bedoel den „Sünde“-Müller, steekt over dit stuk de loftrompet hoog. 't Is de meest beteekenende poging der nieuwere bespiegeling in haar vorschen over vrijheid en zedelijk kwaad: diep, onuitputtelijk rijk aan gedachten, edel en machtig van voorstelling<sup>4)</sup>. Een nuchtere Hollander

1) *ibid.* S. 47: „Wir können also nicht nach dem Zeitursprunge, sondern müssen bloß nach dem Vernunftsprunge dieser That fragen, um danach den Hang . . . zu bestimmen, und wo möglich zu erklären“.

2) cf. Die Lehre von der Präexistenz der menschlichen Seelen historisch-kritisch dargestellt von J. Fr. Bruch, Professor der Theologie und Prediger in Strassburg. 1859. — La Philosophie de la Religion de Immanuel Kant par Ph. Bridel. Lausanne. 1876.

3) F. W. J. v. Schellings sämtliche Werke. Erste Abtheilung. Siebenter Band. Stuttgart u. Augsburg. 1860. S. 331—416.

4) Die christliche Lehre von der Sünde. Dargestellt von Julius Müller Breslau. Joseph Max und Comp. 1844. II. S. 126.

spreekt er een toontje lager over. Diepzinnig! Ook logiesch? Rijk aan gedachten! Is phantasie ook niet rijk? Edele, machtige bespiegeling! Wat hebben wij aan bespiegeling, die niet van empirie uitgaat en zóó een lamp wordt op den weg van empiriesch onderzoek?

Schelling begint met de verklaring dat het vraagstuk der menschelijke vrijheid niet op zich zelf, maar alleen in verband met heel de waereldbeschouwing kan behandeld worden 1). Wie dát ontkent moet Fichte's paradox aandurven: dat ieder „Ik” de absolute substantie is. Eene monistische waereldbeschouwing is eisch onzer rede. Maar zij mag niet ten koste van de vrijheid worden opgebouwd. De z. g. „pantheïstische” systemen trachten aan dien eisch te voldoen. Schelling bespreekt enkele bezwaren er-tegen-ingebracht. Hij kan het doen, van hooger standpunt, onpartijdig, nu „das höhere licht des Idealismus uns leuchtet” 2). Op meer dan één punt breekt hij een lans liefst voor het Spinosisme. Boven het realisme van Spinoza echter staat het idealisme, Schelling's idealisme, dat, steunend op ware natuur-philosophie, in staat is het gestelde vraagstuk op te lossen 3).

Nu moeten wij een oogenblik in het schemer-duister van Schelling's ontologie neêrdalen. 't Is of Jacob Böhme ons de dingen recht helder zal uit-één-zetten. Wij trachten de hoofd-momenten te grijpen in dit ontologiesch heldendicht, of zullen wij zeggen in deze metaphysische spookgeschiedenis?

De natuurphilosophie dan leert ons het onderscheid tusschen het wezen in-zoo-verre het bestaat en het wezen in-zoo-verre het alleen grond van bestaan is 4). Dat geldt ook van Gods wezen, zegt Schelling, alsof die metabasis van het betrekkelijke tot het absolute gewettigd ware! Daar

1) a. w. S. 336.

2) a. w. S. 348.

3) „Nur aus den Grundsätzen einer wahren Naturphilosophie lässt sich diejenige Ansicht entwickeln, welche der hier stattfindenden Aufgabe vollkommen Genüge thut”. a. w. S. 357.

4) „Zwischen dem Wesen, sofern es existirt, und dem Wesen, sofern es bloos Grund von Existenz ist”. *ibid.*

er niets vóór, noch buiten God is, moet God den grond van zijn bestaan in zich-zelf hebben <sup>1)</sup>. Deze grond is Gods natuur: een wezen van Hem niet af-te-scheiden, wél te onderscheiden <sup>2)</sup>. De bestaande dingen nu, om van God onderscheiden te zijn, moeten worden in een van God onderscheiden grond. Daar echter niets buiten God kan zijn, is de tegenspraak alleen hierdoor op-te-lossen: dat de dingen hun grond hebben in datgene wat in God niet God-zelf is, d. i. in den grond van Zijn bestaan <sup>3)</sup>. Dát, zegt Schelling, is het eenig ware dualisme. 't Laat tegelijk eene eenheid toe. Maar feitelijk leert hij ons hier: de grond — God — de dingen: het monisme van den grond: een soort „notre père l'abime”. Willen wij ons dit „wezen”, dien „grond”, die „natuur” in God „menschelijk nader brengen” — dat zal wel beteekenen, voor de gedachte realiseeren — dan kunnen we zeggen dat 't het begeeren, het verlangen is van het eeuwig-ééne om zich-zelf voort-te-brengen <sup>4)</sup>. Toch is die „Sehnsucht” weér niet het „Eene”-zelf, maar eeuwig met het Eene <sup>5)</sup>. 't Wordt er niet duidelijker op! De natuur in God = de grond = de Sehnsucht en, daarvan onderscheiden, „het Eene”. Zij, de Sehnsucht, streeft naar de eenheid: God. Omdat zij naar de eenheid streeft heeft zij die dus niet in zich. Omdat zij streeft is zij „wil”, maar zonder verstand — derhalve niet zelfstandige, volkomene wil, want het verstand is eigenlijk de wil in den wil. Zij is „ein ahnderder Wille, dessen Ahndung der Verstand ist”.

1) „Da nichts vor oder ausser Gott ist, so muss er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben”. *ibid.*

2) „Er ist die Natur in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen”. a. w. S. 358.

3) „Um von Gott geschieden zu seyn, müssen sie in einem von ihm verschiedenen Grunde werden. Da aber doch nichts ausser Gott seyn kann, so ist dieser Widerspruch nur dadurch aufzulösen, dass die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott selbst nicht *Er Selbst ist*, d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist” a. w. S. 359.

4) „Es sey die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären”. *ibid.*

5) „Sie ist nicht das Eine selbst, aber doch mit ihm gleich ewig”. *ibid.*

Zinnelijk kunnen wij het wezen van de Sehnsucht niet grijpen, zegt Schelling. En we zijn 't met hem eens. Met den geest en de gedachte wél, zegt hij verder. En wij andwoorden: in-zoo-verre n.l. men iets vatten kan van willekeurige phantasie-scheppingen. Uit dit verstandelooze is intusschen het verstand geboren „im eigentlichen Sinne”. 's Menschen eigenwaan komt daar-tegen-op. Alles wijsche klachten! Alle geboorte is geboorte uit duisternis tot licht. De Sehnsucht dan — grond, natuur van God in God — streeft. Analoog met dat streven ontstaat in God eene reflexieve voorstelling. Haar inhoud is God: God aanschouwt zich zelf in een evenbeeld<sup>1)</sup>. Deze voorstelling is de in God voortgebrachte God. Deze voorstelling is tevens verstand. En verstand is het doelwit der Sehnsucht. Met haar vereenigd wordt het verstand scheppende, almachtige, wil, die vormend optreedt in de oorspronkelijk-regellooze natuur<sup>2)</sup>. Hoe Schelling nu, op dit punt zijner constructie, aan de natuur komt, zegt hij ons niet. Maar luisteren we nog eene wijle naar dit gedicht. Weldra zijn we aan wat ons bezighoudt: Schelling's prae-existenteleer — voldaan, maar niet dankbaar.

De eerste werking van het verstand in de natuur is de scheiding van de krachten, opdat er orde ontsta en de eenheid naar voren kome. Daar echter het wezen der natuur niets anders is dan de eeuwige „grond” tot Gods bestaan, moet het in-zich bevatten als eenheid het wezen Gods, als

---

1) „Aber entsprechend der Sehnsucht, welche als der noch dunkle Grund die erste Regung göttlichen Daseyns ist, erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen andern Gegenstand haben kann als Gott, Gott sich selbst in einem Ebenbilde erblickt” a. w. S. 360—361.

2) „Diese Vorstellung ist zugleich der Verstand — das Wort jener Sehnsucht, und der ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet, von der Liebe bewogen, die er selbst ist, spricht das Wort aus, dass nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freischaffender und allmächtiger Wille wird und in der anfänglich regellosen Natur als in seinem Element oder Werkzeuge bildet”. *ibid.*

een in diepe duisternis lichtenden levens-blik <sup>1)</sup>. Maar de „Sehnsucht” wil dien levensblik in zich behouden, zich in zich zelf opsluiten, opdat altijd een „grond” blijve <sup>2)</sup>. Uit de actie van het verstand op de „Sehnsucht” ontstaat, niet door uitwendige voorstelling maar door In-beelding iets concreets, iets begrijpelijks <sup>3)</sup>. Ieder wezen dat zoo ontstaat heeft een dubbel beginsel in zich, of liever, één beginsel van twee kanten bezien. Voorzooverre het uit den „grond” komt en donker is, is het de eigenwil der creatuur: de blinde wil zoolang hij niet tot eenheid komt met het licht als principieel des Verstands <sup>4)</sup>. Tegenover dezen eigen-wil der creatuur staat het verstand als universeele wil, die den eersten gebruikt en als bloot werktuig aan zich onderwerpt. Beiden moeten tot één komen. Dát gebeurt te midden der creaturen, alleen in den mensch. In hém zijn de beide centra: de diepste afgrond en de hoogste hemel. Dát is óók zoo in God. Maar in God zijn zij onafscheidelijk. In den mensch niet. Dát is de mogelijkheid van goed en kwaad <sup>5)</sup>.

1) „Weil nämlich dieses Wesen (der anfänglichen Natur) nichts anderes ist als der ewige Grund zur Existenz Gottes, so muss es in sich selbst, obwohl verschlossen, das Wesen Gottes gleichsam als einen im Dunkel der Tiefe leuchtenden Lebensblick erhalten” a. w. S. 361.

2) „Die Sehnsucht aber, vom Verstande erregt, strebt nunmehr, den in sich ergriffenen Lebensblick zu erhalten, und sich in sich selbst zu verschliessen, damit immer ein Grund bleibe”. *ibid.*

3) „Indem also der Verstand, oder das in die anfängliche Natur gesetzte Licht, die in sich selbst zurückstrebende Sehnsucht zur scheidung der Kräfte (zum Aufgeben der Dunkelheit) erregt, eben in dieser Scheidung aber die im Geschiedenen verschlossene Einheit, den verborgenen Lichtblick, hervorhebt, so entsteht auf diese Art zuerst etwas Begreifliches und Einzelnes, und zwar nicht durch äussere Vorstellung, sondern durch wahre *Ein-Bildung*, in dem das Entstehende in die Natur hineingebildet wird, oder richtiger noch, durch Erweckung, in dem der Verstand die in dem geschiedenen Grund verborgen Einheit oder Idea hervorhebt”. a. w. S. 361—362.

4) „Das Princip, sofern es aus dem Grunde stammt und dunkel ist, ist der Eigenwille der Creatur, der aber, sofern er noch nicht zur vollkommenen Einheit mit dem Licht (als Princip des Verstandes) erhoben ist (es nicht fasst), blosser Sucht oder Begierde, d. h. blinder Wille ist” a. w. S. 363.

5) „Wäre nun im Geiste der Menschen die Identität beider Principien ebenso unaufösslich als in Gott, so wäre kein Unterschied, d. h. Gott als

Over de mogelijkheid van het kwaad — iets anders nog dan de werkelijkheid er van — handelt Schelling breedvoerig: in een stuk dat voor de bontste, meest grillige filosofemen der oude Gnostieken geen duimbreed wijkt in willekeur van phantasie. Enkele punten stippen wij aan, in de hoop dat wij de momenten, die volgens dezen ΣΚΟΤΕΙΝΟΣ der negentiende eeuw essentieel zijn, grijpen.

Het op-den-voorggrond-treden van den eigenwil is het kwade. 's Menschen-wil moet men beschouwen als een band van levende krachten. Zoo lang hij één blijft met den universeelen wil, zijn die krachten in goddelijk evenwicht <sup>1)</sup>. Maar wijkt hij uit zijn centrum, dan breekt de band. De bijzondere wil heeft de krachten niet meer onder appèl. De teugellooze begeerten heerschen. Nu tracht de bijzondere wil — buiten eenheid met den universeelen — die begeerten aan zich te onderwerpen. Zóó ontstaat een eigen-leven, dat valsch, dat leugen-leven, is: onrust en verderf. Het staat tot het ware leven als ziekte tot gezondheid. Deze constructie noemt Schelling, bescheiden, „den allein richtigen Begriff des Bösen” <sup>2)</sup>.

Het begrip en de mogelijkheid van het kwaad schuilen dus in de onderscheiding van het bestaan en den grond van het bestaan. Maar de mogelijkheid sluit de werkelijkheid nog niet in. Die werkelijkheid nu is. En wat verklaard moet worden is niet alleen hoe het kwaad in een enkelen mensch optreedt, maar ook zijne universeele actie <sup>3)</sup>. Geen

---

Geist würde nicht offenbar. Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, müß also im Menschen zertrennlich seyn — und dieses ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen”. a. w. S. 364.

1) „Die Erhebung des Eigenwillens ist das Böse . . . Der wille des Menschen ist anzusehen als ein Band von lebendigen Kräften; solange nur er selbst in seiner Einheit mit dem Universalwillen bleibt, so bestehen auch jene Kräfte in göttlichem Mass und Gleichgewicht” a. w. S. 365.

2) a. w. S. 366.

3) „Aber die Möglichkeit schliesst noch nicht die Wirklichkeit ein, und diese eigentlich ist der grösste Gegenstand der Frage. Und zwar ist zu erklären nicht etwa, wie das Böse nur im einzelnen Menschen wirklich werde, sondern seine universelle Wirksamkeit, oder wie es als ein unverkennbar allgemeines, mit dem Guten überall im Kampf liegendes Princip aus der Schöpfung habe hervorbrechen können”. a. w. S. 373.



twijfel, zegt Schelling, en hij waagt op eens dezen „coup de massue”, is er aan dat het tot de openbaring van God noodwendig is. 't Kon alleen in het schepsel uitbreken, want in het schepsel alleen zijn de twee beginselen, licht en duisternis, op scheidbare wijze vereenigd <sup>1)</sup>). Toch blijft het kwaad altijd 's menschen eigen keuze. Iedere creatuur valt door haar eigen schuld. Hoe nu in iederen enkel-mensch de beslissing voor kwaad of goed geschiedt, dát schuilt nog in het duister en vordert een opzettelijk onderzoek. De leer van het liberum arbitrium ontsteekt hier geen licht. Zonder bewegende gronden kiest niemand tusschen A en — A. Men denke aan Buridan's ezel! Schelling's idealime kan alleen helpen. 't Brengt het probleem der vrijheid op het gebied waar het opgelost wordt. 's Menschen intelligibele wezen is, volgens dit idealisme, buiten alle causaal-verband, buiten en boven allen tijd. 't Is niet bepaald door iets voorafgaands, maar als absolute eenheid gaat het vooraf aan al wat er in is, er in wordt, zoowel wat tijd als wat begrip betreft <sup>2)</sup>). De vrije handeling volgt onmiddelijk uit het intelligibele des menschen. Zij is noodwendig goed of kwaad: niet willekeurig maar bepaald door de eigene natuur van het intelligibele. De ongerijmdheid van het toevallige is zóó uit de concrete daad verwijderd: deze resulteert uit de innerlijke noodwendigheid van het vrije wezen. En wat is die noodwendigheid? Hier moeten noodwendigheid en vrijheid — zoo ergens —

1) „Da es unleugbar, wenigstens als allgemeiner Gegensatz, wirklich ist, so kann zwar zum voraus kein zweifel seyn, dass es zur Offenbarung Gottes nothwendig gewesen. . . . Allein wir haben ein für allemal bewiesen, dass das Böse, als solches, nur in der Creatur entspringen k'onne, indem nur in dieser Licht und Finsterniss oder die zwei Principien auf zertrennliche Weise vereinigt seyn können” a. w. S. 373, 374—375.

2) „Das intelligibele Wesen jedes Dings, und vorzüglich des Menschen, ist diesem zufolge ausser allem Causalzusammenhang, wie ausser und über aller Zeit. Es kann daher nie durch irgend etwas Vorhergehendes bestimmt seyn, indem es selbst vielmehr allem andern, das in ihm ist oder wird, nicht sowohl der Zeit, als dem Begriff nach als absolute Einheit vorangeht, die immer schon ganz und vollendet da seyn muss, damit die einzelne Handlung oder Bestimmung in ihr möglich sey”. a. w. S. 383.

vereenigd worden. En zij worden 't, want het wezen des menschen is 's menschen eigen daad<sup>1)</sup>. De mensch is in de oorspronkelijke schepping een onbepaald (unentschiedenes) wezen. Mythiesch voorgesteld leeft hij eerst in een staat van onschuld en aanvankelijke zaligheid. Maar hij moet zich zelf bepalen. Deze zelfbepaling kan niet in den tijd vallen. Zij valt, buiten den tijd, met de eerste schepping saam. De mensch wordt wel in den tijd geboren maar is geschapen bij den aanvang, bij de Schepping. De daad waardoor zijn leven in den tijd bepaald is, behoort tot de eeuwigheid. Zij gaat niet het leven naar den tijd vooraf, maar door den tijd heen als eene, naar de natuur, eeuwige daad. Door haar reikt 's menschen leven tot aan den aanvang der Schepping. De communis opinio vindt dat alles vreemd. Toch is er in iederen mensch een gevoel als ware hij, wat hij is, van alle eeuwigheid reeds geweest en niet eerst in den tijd geworden<sup>2)</sup>. Van daar, dat hoewel ieder erkennen moet dat hij niet toevallig slecht of goed is, de slechte zijn daad niet tegen eigen wil in volvoert. Judas verried Christus. Noch hij, noch eenig schepsel kon daar iets aan veranderen. Toch verried hij Christus niet gedwongen maar willens met

---

1) „Aber eben jene innere Nothwendigkeit ist selber die Freiheit, das Wesen des Menschen ist wesentlich *seine eigene That*“ a. w. S. 385.

2) „Der Mensch ist in der ursprünglichen Schöpfung, wie gezeigt, ein unentschiedenes Wesen — (welches mythisch als ein diesem Leben vorausgegangener Zustand der Unschuld und anfänglichen Seligkeit dargestellt werden mag) —; nur er selbst kann sich entscheiden. Aber diese Entscheidung kann nicht in die Zeit fallen; sie fällt ausser aller Zeit und daher mit der ersten Schöpfung zusammen. Der Mensch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, ist doch in den Anfang der Schöpfung (das Centrum) erschaffen. Die That, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an: sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit hindurch als eine der Natur nach ewige That. Durch sie reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung; daher er durch sie auch ausser dem Erschaffenen, frei und selbst ewiger Anfang ist. So unfasslich diese Idee der gemeinen Denkweise vorkommen mag, so ist doch in jedem Menschen ein mit derselben übereinstimmendes Gefühl als sey er, was er ist von aller Ewigkeit schon gewesen und keineswegs in der Zeit erst geworden“ a. w. S. 385—386.

volle vrijheid. Empiriesch beschouwd vertoont deze of gene, van zijn kindsheid af, eene neiging tot het kwade. Geen tucht, geene leering kan hem tegenhouden. De neiging wordt tot daad. En toch — niemand twijfelt aan de toerekenbaarheid. Deze hang, als actus der vrijheid, wijst op eene daad: dus op een leven vóór dit leven, niet chronologisch wijl het intelligibele buiten den tijd staat. De mensch wordt geboren wat hij van eeuwigheid is: door de intelligibele daad is de aard en de wijze zijner belichaming bepaald <sup>1)</sup>. De leer der praedestinatie handhaaft deze waarheid op onbeholpene wijze. Zij maakt van de intelligibele daad den inhoud van Gods raadsbesluit. Zóó vernietigt zij radicaal de vrijheid <sup>2)</sup>. Ook Schelling leert een praedestinatie: zooals de mensch hier handelt, heeft hij van eeuwigheid en reeds bij het begin der Schepping gehandeld <sup>3)</sup>.

Nu wordt ieder mensch, die geboren wordt, geboren met het hem aanhangende booze beginsel, al wordt hij zich daarvan eerst bewust door het historiesch intreden der tegenstelling van zedelijk goed en zedelijk kwaad. Het oorspronkelijk kwaad schijnt, empiriesch, niet af te hangen van de vrijheid, maar het is oorspronkelijk eigen daad, oorspronkelijke zonde. Onze strijd is niet tegen vleesch en bloed, maar tegen een kwaad dat in ons en buiten ons is

---

1) „So hat der Mensch, der hier entschieden und bestimmt erscheint, in der ersten Schöpfung sich in bestimmter Gestalt ergriffen, und wird als solcher, der er von Ewigkeit ist, geboren, indem durch jene That sogar die Art und Beschaffenheit seiner corporisation bestimmt ist“. a. w. S. 387.

2) „Die Urheber der Prädestination empfanden, daes die Handlungen des Menschen von Ewigkeit bestimmt seyn müssten; aber sie suchten die Bestimmung nicht in der ewigen, mit der Schöpfung gleichzeitigen, Handlung, die das Wesen des Menschen selbst ausmacht, sondern in einem absoluten, d. h. völlig grundlosen, Rathschluss Gottes, durch welchen der eine zur Verdammnis, der andere zur Seligkeit vorherbestimmt worden, und hoben damit die Wurzel der Freiheit auf“. a. w. S. 387.

3) „Auch wir behaupten eine Prädestination, aber in ganz anderen Sinne, nämlich in diesem: wie der Mensch hier handelt, so hat er von Ewigkeit und schon im Anfang der Schöpfung gehandelt. Sein Handeln *wird* nicht, wie er selbst als sätliches Wesen nicht *wird*, sondern der Natur nach ewig ist“. a. w. S. 387—388.

en — geest is. Het radicale booze is eene intelligibele daad.

't Is klaar als de dag dat in heel deze beroemde, of befaamde, verhandeling Schelling de ethicus aan het woord is. De ontoloog, alleen door theoretische belangen gedreven, zou niet tot zulk eene logiesch slecht gegronde bouwing gekomen zijn. De wijsgeerige constructie bewijst hier diensten aan het zedelijk geweten. Gewogen op de schalen van het denken worden die diensten te licht bevonden. Hoe het zedelijk kwaad verklaard? Het gewone of huis-middel liberum arbitrium geheeten — daar dankt Schelling voor. Dat heeft hij gemeen met ieder mensch die dieper doorgrijpt. Geen verklaring die niet verklaart! Geen lucus à non lucendo! De gedachte aan de solidariteit, aan het genetiesch verband tusschen de menschelijke geslachten, aan de organische eenheid van heel ons geslacht, aan den invloed ook van empirische machten komt in Schelling niet op. In ieder geval wordt haar het woord onthouden. De paerel van groote waarde door Schelling te behouden is 's menschen vrijheid, 's menschen verantwoordelijkheid immers. Empiriesch is die vrijheid niet. En toch: al wat hem dien schat dreigt te ontrooven bestrijdt of ontkent Schelling. Vandaar zijn tegenzin tegen de praedestinatie-leer, die hij alleen onder de misvorming van willekeurig fatalisme ten tooneele voert. De beschouwing van het leven als wondervolle en ontzettend ernstige saamstringeling van het lot en daad, komt ook al zijn palladium te na. 't Leven is lot of daad. 't *Schijnt* geheel lot zegt Schelling, 't *is* geheel daad, uit naam van verantwoordelijkheid en van vrijheid. Maar is het onmogelijk die vrijheid ongeschonden te handhaven in de empirische waereld, en ook in eene bespiegeling die op de empirische waereld steunt, er-van uitgaat — dán de koene sprong gewaagd en eene metaphysische waereld geconstrueerd waar de historische, de empirische geheel van afhangt! En alsof in die metaphysische waereld de controle op het denken óver-beleefd ware, stapelt Schelling verbeeldings-Ossa op Pelion. Zoo wordt het probleem dood-gewoon verplaatst niet opgelost.

De wissel getrokken op de metaphysische waereld wordt niet gehonoreerd. Het „waarom?“, waarop we geen „daarom“ krijgen, heet: Waarom beslist, bij intelligibele daad, iedere prae-existerende ziel vóór den individueelen wil tegen den universeelen? Is dan de intelligibele waereld het Elysion van 't liberum arbitrium? En zoo niet: waarom dan die intelligibele beslissing, die intelligibele beslissing volstrekt algemeen? —

Na deze twee heroën uit de wijsgeeren, die, ieder op zijne wijze, de oude theorie in nieuw gewaad staken, hebben wij twee godgeleerden te vermelden. De naam van den éenen is zoo goed als vergeten. De naam van den ander leeft in aller gedachten. Wij bedoelen den philosopheerenden exegeet Wilhelm Benecke en den diepzinnigen dogmaticus Julius Müller.

Benecke schreef een commentaar op den brief aan de Romeinen. De pericope V: 1—14, meende hij, kwam niet beter tot haar recht dan bij aanneming van de prae-existentie-theorie. Lücke kondigde den commentaar aan in de „Theologische Studiën und Kritiken“<sup>1)</sup>. Zijn oordeel was waardeerend. Maar hij kon Benecke niet toegeven dat de versen Rom. V: 12—14 de gevolgtrekking wettigen van de „Entstehung der Sündhaftigkeit in einem vor-menschlichen Daseyn“. Benecke zweeg niet. Hij publiceerde in genoemd tijdschrift een „Sendschreiben an Dr. Lücke, ueber die Frage, ob das N. T. die Praeexistenz lehre“<sup>2)</sup>. In de exegetische geschillen tusschen die theologen treden wij niet. Wij noteeren alleen Benecke's bekentenis dat nóch in Rom. V, noch in het mozaïesch verhaal van schepping en val, de prae-existentie woordelijk geleerd wordt; dat het redebeleid van den apostel haar echter onderstelt. Dat beredeneert hij als volgt. De dood is voor Paulus gevolg van de zonde. Alle menschen sterven, niet omdat Adam gezondigd heeft, maar omdat alle menschen gezondigd hebben. Van Adam tot Mozes

1) 1821. S. 916 ff.

2) Theologische Studiën und Kritiken. 1832 S. 616—625.

intusschen hadden de menschen geen positief gebod, gelijk Adam er een had. Toch waren zij zondaars, want zij stierven. Hadden zij geen positief gebod in den tijd, dan hadden zij er een „in einem vormenschlichen daseyn, wie konnten sie auf andere Weise sterblich geboren werden, da nach Paulus nur der sterblich ist, der gesündigt hat?“ (S. 620). Logiesch onberispelijk zal wel niemand Benecke's argumentatie vinden. Willekeurig legt hij den nadruk op „positief gebod” en komt zóó van de wijs. Voorts beweert hij dat de theorie „gewiss nicht unbiblich ist”, dat zij hém vele geheimnissen in Schrift en natuur heeft doen verstaan. En op de vraag waarom dan Christus en zijne Apostelen die gewichtige theorie niet uitdrukkelijk en onbewimpeld geleerd hebben, antwoordt Benecke: de Heer verklaarde uitdrukkelijk dat de Heilige Geest later zou leeren wat de jongeren eerst niet dragen konden. —

Gaan wij over tot Müller's theorie. De wijze waarop hij haar adstrueert is in hoofdzaak overeenkomstig den door hem uitgesproken wensch, dat onze wijsgeerige Godgeleerdheid zich weer enger bij Kant aansluite. In zijn meesterlijk werk „Die christliche Lehre von der Sünde” (ik gebruik de editie van 1844) handelt hij éerst over de werkelijkheid der zonde (Erstes Buch. I. S. 13—309), dán over de voornaamste theorieën ter verklaring van de zonde (Zweites Buch. I. S. 314—518). Het derde boek is eene beschouwing van de mogelijkheid der zonde. (II. S. 7—300). Hier nemen wij den draad van Müller's ontwikkeling op, in het derde hoofdstuk „Transcendentale und empirische Freiheit”. (II. S. 88—150).

Vooraf moeten we even herinneren dat voor Müller tijd en ruimte niet alleen subjectieve kategoriën zijn. (Kant). Zijne theorie van het kenvermogen, zijne ontologie stuwen hem niet in de richting der prae-existentie. Ethische belangen dragen zijne constructie: ethische belangen alleen. Dat is bij Kant niet het geval. De vrijheid van den wil en de algemeenheid van het zedelijke kwaad in het menschdom wil Müller verklaren. De vrijheid nu is formeel óf materieel. Formeel: wat de mensch doet, doet hij met bewuste zelf-

bepaling. Materieel: door oefening van de formeele vrijheid in het goede, doet de mensch met bewuste zelfbepaling wat hij doen moet.

Het zedelijk booze is — empiriesch geconstateerd. 't Heeft zijnen oorsprong in de vrijheid. Maar wanneer richtte de wil zich, in vrijheid, tot het kwade? In den oogenblik dat de eerste zonde tegen het geweten, tegen het helder bewustzijn van den plicht in, werd begaan? Deze onze eerste zonde zou dan volstrekte beteekenis hebben. Maar de grenslĳn tusschen die zonde en de anderen is in werkelijkheid vlot-tend, zoowel voor waarneming als voor ervaring. De helderheid van het plichtshesef is relatief. De lust tot zonde halt de ziel vóór hare beslissing in schemerlicht, Het „neen” des gewetens is, objectief, volstrekt. Maar in den mensch is 't afhankelijk van toestanden, door heel eene vooraf-gegane ontwikkeling ontstaan. Zijn er niet zonden tegen het sprekend geweten begaan door den mensch die den zonde-boei gevoelt? Ook de zonde tegen het geweten staat onder de wet der traagheid, onder de macht der gewoonte. Zij is „Selbstbestimmung beschränkt durch einen Antheil von Bestimmtheit” <sup>1)</sup>. Eene onmachtige poging is de hypothese dat er in den zedelĳken ontwikkelingsgang van ieder mensch een moment zou zijn van volkomen „gleichgewicht der entgegengesetzten Antriebe”: resultaat van zijn voorafgaand verleden. Het zedelijk leven zou daardoor in twee tijdvakken vallen en de mensch alleen voor het tweede verantwoordelijk zijn. Immers daarin alleen zou zedelijk kwaad zijn uit vrijheid ontsprongen. In het eerste tijdvak had men zedelijk kwaad uit onbekenden oorsprong. Maar wat voor vrijheid ware zóó gewonnen! „Eine Freiheit” zegt Müller, „die zugleich die vollständigste Abhängigkeit von den äussern Umständen wäre, wie früher von der äquilibristischen Theorie überhaupt gezeigt wurde” <sup>2)</sup>. Zullen wij dan opklimmen tot het aanvangspunt der bewuste zedelĳke ontwikkeling van den individu,

1) A. w. II. S. 91.

2) A. w. II. S. 92.

waarmeê het eerste werkelijk zondigen zou saamvallen? Maar zulk een individueele zondeval zou dan den achtergrond van al ons herinneren moeten uitmaken. Dat is toch niet het geval. Wie weet te zeggen wanneer en hoe hij voor de eerste maal in strijd met zijn zedelijk bewustzijn gehandeld heeft? En gesteld zulk een moment stond iemand helder voor den geest — daar achter staan weer andere bepalende momenten, die zich in het schemer-duister verliezen, als wij ze willen grijpen. 't Moment van den individueelen zondeval zou in onze kindsheid liggen. Terecht vraagt men dan: is het denkbaar dat in de zwakke hand van het kind de hoogste beslissing van ons zedelijk leven zou gelegd zijn? Ieder erkent immers dat een kind minder verantwoordelijk is dan een volwassene? Neen: wij moeten, om de bron onzer wils-vrijheid te vinden het gebied des tijdelijken overschrijden <sup>1)</sup>. Wij moeten eene prae-existentie der ziel aannemen. Dat deze een hoeksteen is in Müller's dogmatischen bouw, blijkt duidelijk uit het volgend, vierde, hoofdstuk. Hier handelt hij over de vrijheid als mogelijkheid der zonde. Hij gaat hier van het verkregen resultaat uit: de daad der vrije zelfbepaling kan alleen buiten-tijdelijk zijn. Om haar te beoordeelen hebben wij in de eerste plaats noodig eene juiste voorstelling van de buiten-tijdelijke spheer. Hier maakten alle prae-existentïanen, van Empedokles af tot op Schelling toe, een fout. Willekeurig dachten zij zich het vóór-bestaan als een hooger en, een idealen, toestand der ziel. De overgang tot de empirische waereld moest nu voorgesteld worden als een val, een afval. Voor Müller is de intelligibele waereld een stil, tijdloos schaduwen-rijk. Daar rusten, als in den moederschoot, de embryonen der persoonlijke wezens. Daar is geen volheid des goddelijken levens. Daar is alleen het vermogen ter beslissing of voor vrije vereeniging met God, of voor het volharden van het ik in zich-zelf. In wat

---

1) „So swingt uns der Gang unsrer Untersuchung die Region der Zeitlichkeit zu überschreiten, um den Quelle unsrer Willensfreiheit zu finden”. a. w. II S. 96.



richting zij ook plaats had: die beslissing is de overgang uit het intelligibele tot het empirische. Met deze soort Sjeool, vóór het leven in den tijd, meent Müller eene moeilijkheid te ontgaan. Wij hebben van die eerste beslissing geen besef! Een empirisch bewustzijn van de intelligibele daad, in zúlk eene intelligibele waereld, is er niet, kan er niet zijn, zegt Müller, die zich hier nauw bij Schelling aansluit. Die daad wordt alleen door speculatie gekend. Ons empirisch bewustzijn wordt er mede door gevormd, daarom kan die daad niet als concreet factum in 't bewustzijn voorhanden zijn. Vooral hierom niet wijl in het tijdlooze zijn de persoonlijkheid nog niet volle werkelijkheid was. Er was *voor haar* geen reale waereld; de beslissende daad gaat daaraan vooraf. De prae-existerende zielen onderscheiden zich ook niet van elkander, hebben evenmin wederzijdsche betrekkingen, kunnen die niet hebben vóór de incarnatie. Haar bewustzijn is hiertoe beperkt dat zij in God de momenten erkennen wier reflex de idee des menschen is. Haar wet der materiele vrijheid is te volharden in de gemeenschap met God in wien zij haren oorsprong hebben. Immers is de aanvankelijke mogelijkheid des afvals — negatieve voorwaarde der creatuurlijke vrijheid — niet bestemd te blijven maar opgeheven te worden. En dát door zelfstandige bemiddeling van den mensch. Daartoe moet die mogelijkheid van het kwaad tot 's menschen bewustzijn komen. De ervaring, zooals wij zagen, leert dat wij zondige daden doen, in zondigen toestand verkeeren. In de geschiedenis kennen wij geen overgang van een zondeloos bestaan tot een zondig. „Der Mensch ist in der Sünde drin, er weiss selbst nicht wie” <sup>1)</sup>. Men spreekt van eenen individueelen zondeval. Maar wat is die anders dan de ontwikkeling en openbaring eener verborgen macht? De „onschuld” van den kinderlijken leeftijd is betrekkelijk. Enkelen spreken van eene volstreckte onschuld in het kind. Deze zou dan *aller* moeten zijn. Hoe verklaart

---

1) A. w. II. S. 349.

men nu dat *allen* na den kinderlijken leeftijd zondigen? Zal men, pelagiaansch, zich beroepen op de vrijheid van den wil? Maar dán staat men voor dezelfde moeilijkheid. Het dualisme onzer natuur wordt te hulp geroepen: de geest is gewillig, het vleesch is zwak. Maar verklaart de zinnelijkheid den zondigen toestand dan zijn wij tot het kwade gedoemd. Neen, wij moeten stellen dat een hang tot het kwade den mensch aangeboren is; dat die hang, als het radicale booze, der menschelijke natuur, ingeworteld is; dat die hang in een vrijen afval, die schuld insluit, zijnen grond heeft<sup>1)</sup>. Het peccatum originale is aanwezig reeds bij den oorsprong van ieder individueel menschenleven. Vandaar, dat wij, zonder ons in-te-spannen, zondigen, terwijl heiligmaking strijd kost. Die toestand nu is ten laatste te verklaren uit eene ingeboren zelfzuchtige grondrichting, waartoe het Ik, onafhankelijk van allen tijd en vóór allen tijd, zich-zelf bepaalde. Die beslissing is dan ook een zuiver geestelijk kwaad, het eenig mogelijke in den vóór-tijdelijken toestand der geschapen persoonlijkheid. De vóórtijdelijke, geestelijke Ik-heid stelt zich-zelf in de oer-beslissing als heerschend princip. Daarom worden wij allen in den tijd als egoïsten geboren.

Maar in de voor-tijdelijke zonde zijn twee graden te onderscheiden. De ik-heid stelt zich zelf en ontkent Gods wil, óf zij erkent dien wil maar verheft zich tegen zijnen eisch wanneer die in strijd komt met het belang der ik-heid. Tot welken graad van zonde de prae-existerende ziel kwam wordt op den grondslag der ervaring gekend. In den tijd vangt onze zedelijke ontwikkeling aan, niet uit de volkomen duisternis, wél uit een nacht waarin nog dag-schemering bleef. Vandaar de mogelijkheid onzer bekeering. Terecht

---

1) „Wir müssen vielmehr anerkennen, dass jedem menschlichen Individuum eine sittliche Störung, ein *Hang zum Bösen angeboren*, dass er mithin — als das radikale Böse — in die menschliche Natur selbst eingewurzelt ist, so unerschütterlich fest es andererseits stehen muss, dass er nur in einem freien Abfall, in eigener Verschuldung seinen Grund haben kann“.  
a. w. II. S. 354.

merkt Müller op dat zoo wij allen, volstrekt allen, persoonlijken creaturen zulk eene zonde toeschreven, het probleem in de metaphysische sfeer zou worden overgebracht. Een deel der geestenwaereld echter volhardde in ongestoorde harmonie met God: de engelen. Een ander deel wendde zich volstrekt van God af: de duivelen. Tusschen beiden staat de mensch. Vragen we naar de verhouding tusschen diens oer-zonde en zijne lichamelijkheid, zijne stoffelijkheid, in den tijd dan moeten we niet met Plato, Philo, Origenes het lichaam een kerker noemen, noch de incarnatie der menschelijke ziel een straf. Die opvatting hoort thuis in het oostersche heidendom, niet in den godsdienst der openbaring. De stof staat niet vijandig tegenover het ware zijn. De menschelijke ziel was bestemd om als ziel van een lichaam natuur te worden, niet om geestelijke monade te blijven, maar om deel uit te maken eener organische gemeenschap. Dat echter is niet mogelijk zonder de materialiteit. De lichaaamlijkheid is wel *ψυχική, χοϊκή* maar, had de zonde haar harmonie niet gebroken, zij ware door natuurlijke ontwikkeling tot verheerlijking gekomen <sup>1)</sup>.

Treden nu de zielen, in den tijd, met het lichaam verbonden op dan hebben zij aanstonds een ieder haar eigenaardigheid. Daarbij oefenen invloed de drie elkaer omvattende levenskringen: ras, volk, huisgezin. Dat doen zij door de ouders als bemiddelend orgaan. Het kind is afhankelijk van zijne ouders niet alleen wat het bestaan maar ook wat den inhoud ervan aangaat. Vandaar dat kinderen èn lichaaemlijk èn psychiesch op hunne ouders gelijken. Idiosynkrasiën, temperaments-eigenschappen, talenten planten zich voort van het ééne geslacht op het andere. Met die opmerking opent Müller eene prachtige ontwikkeling, die zuiver generatistiesch (traducianistiesch) is <sup>2)</sup>. Wij moeten de hoofdlijnen ervan stippelen om het antwoord te wettigen op de vraag wat Müller eigenlijk heeft aan heel zijne prae-existentie-theorie.

1) a. w. II. S. 503—504, cf. S. 522.

2) a. w. II. S. 509—545.

Hoe die bepaalde eigendommelĳheid te verklaren waar- door de ééne individu zich van alle anderen onderscheidt? De vrije, persoonlijke wil oefent niet op het ontstaan, maar alleen op de verdere ontwikkeling van die natuurlijke basis invloed. Bloot resultaat van de eigendommelĳheid der ouders kan ze ook niet zijn, want zij is oorspronkelĳk. Dit is de verklaring. In de ouders moeten wij de organen zien, de bemiddelende organen waardoor hogere machten werken. Een orgaan is niet bloot werktuig. Het heeft een eigen leven. Toch is het geheel afhankelijk van de hogere macht die het dient, niet uitwendig maar zóó dat de macht in en door het orgaan werkt. Door haar komt in het kind ook wel wat bij de ouders zelfs niet in aanleg aanwezig is. Die hogere macht hier heet: teelkracht der soort <sup>1)</sup>. Zij werkt geheel als natuurkracht, onbewust Gods doeleinden dienende. Zóó wordt zij, op haar beurte, orgaan der goddelĳke werkzaamheid. Gewichtige momenten voor den invloed van individuele en algemeenen machten zijn: het oogenblik der teling bovenal, en de embryorische ontwikkeling. Deze laatste moeten wij ons volstrekt niet mechaniesch denken, als zou het embryo eerst bloot lichaaamlĳk bestaan, om later (infundo) bezielde te worden. Wij door teling de menschheid zich voortplant, krachtens de empirie als zondige menschheid, worden wij, van geslacht tot geslacht opstĳgende, naar den aanvang der menschen-geschiedenis geleid. In den aanvang moet de zedelijke storing — die niet tot de menschelĳke natuur, oorspronkelĳk, behoort — ontstaan zijn. Müller onderscheidt een drievoudigen oer-toestand: a. in de eeuwige idee Gods; b. in de buiten-tĳdelĳke existentie van het ik; c. in den tĳdelĳken aanvang der aardsche ontwikkeling. Alleen met den laatsten hebben wij hier van doen. Hij is voor Müller een toestand van feitelĳke zondeloosheid: ongestoorde harmonie van het psychiesch-physische leven. Edoch: daar achter ligt de oorspronkelĳke val in het buiten-

---

1) „Zengende Kraft der Gattungsnatur”. s. w. II. S. 511.

tijdelijke, geestelijke, bestaan en de daaruit resulterende oorspronkelijke schuld: die donkere grond waaruit alle menselijke persoonlijkheden, Christus alleen uitgezonderd, voortkomen. Van dien val, we vernamen het reeds, heeft geen mensch empiriesch bewustzijn, ook niet de eerste mensch: 't is de rustende, latente achtergrond, die eerst in actie komt ná wilsbeslissing in den tijd. Bij den aanvang is er dus, wat ook Schleiermacher stelt, eene „unzeitliche Ursündlichkeit” — maar zij is niet eene onmiddellijk, van den aanvang-af werkende kracht. De empirische ontwikkeling heeft haar eigen recht, haar eigen reale beteekenis. Zij is volstrekt niet bloote verschijning van de intelligibele oer-daad. Deze kan eerst bij een kritiesch punt in het empirische doorbreken, om werkzaam te worden en den weg te banen tot eene zondige ontwikkeling, die echter in de concrete gevallen, naar aard en mate, mede-bepaald is door vrije wilsbeschikking. Vlak daarop zegt Müller — en de tegenspraak is, dunkt mij niet weg te cijferen — een-en-ander sluit niet uit maar sluit in dat de intelligibele beslissing „necessitirende” macht is op de zedelijke grondrichting der empirische ontwikkeling. Immers zij bindt *van binnen-uit* het historiesch bestaan, en laat zóó aan den mensch het empiriesch bewustzijn der zelfbepaling. Zij vernietigde immers geenszins den trek des menschen naar God. En daar al Gods bestellingen dien trek gunstig waren, kon die noodwendigheid zich niet terstond realiseeren. De natuurlijke basis der geestelijke persoonlijkheid stond nog in ongedeerde onschuld, zonder den wil tot eene verkeerde daad te prikkelen. Eene bijzondere verzoeking was noodig om de oorspronkelijke wils-beslissing uit hare diepte naar voren te lokken opdat zij zich openbare en de empirische ontwikkeling realiter bepale<sup>1)</sup>. Die verzoeking kon slechts komen van

---

1) „Die ursprüngliche Sündhaftigkeit ist nicht unmittelbar und von Anfang wirkende Kraft; das [Empirische, die sittliche Entwicklung im Gebiet desselben hat ihr eignes Recht und ihre reale Bedeutung, ist keinesweges blosses Erscheinen jener intelligibeln Urthat.... Damit ist nicht ausgeschlossen,

een wezen dat zelf boos was, de ware natuur van den zondeloozen toestand der eerste menschen doorzag, de geheime tweespalt kende tusschen hun feitelijk bestaan en hunne principieele zelfbepaling. Satan is de verzoeker, die slang in 't Paradijs, die *ἀνθραποκτονος ἀπ' ἀρχῆς*. Müller zal de mogelijkheid eener bloot van zich zelf beginnende zelfverkeering van den wil niet loochenen <sup>1)</sup>. In het genesiaansche verhaal echter wijst niets op zulk een oorspronkelijk ontstaan der zonde, terwijl niet één trek zelfs de meening uitsluit dat wij hier alleen met het aan-den-dag-komen eener verkeerde wils-richting te doen hebben, die alle empirische ontwikkeling des menschen voorafgaat. Door den historischen zondeval nu treedt eene verstoring in van de oorspronkelijke harmonie des psychiesch-physischen levens, die door teling wordt voortgeplant <sup>2)</sup>. Ζόó erkent Müller de theorie van het traducianisme in haar kern <sup>3)</sup>. Alle teling van bezielde wezens,

---

vielmehr eingeschlossen, dass die intelligible Selbstentscheidung in Beziehung auf die sittliche Grundrichtung dieser Entwicklung bestimmende, necessitirende Macht ist im Verhältniss zu den Bestimmungen des Willens im empirischen Dasein, letztern von innen bindend, und darum dem Menschen das empirische Bewusstsein der Selbstbestimmung nicht raubend. . . . Noch stand die natürliche Basis der geistigen Persönlichkeit in unentweihter Unschuld. . . . Es bedurfte einer *besondern Versuchung*, um die Selbstverkehrung, mit welcher der Wille auch in unsern Stammältern auf ursprüngliche Weise behaftet war, aus ihrer verschlossenen Tiefe hervorzulocken, dass sie sich offenbare und in die empirische Entwicklung real bestimmend eintrete". a. w. II. S. 522—523.

1) „einer schlechthin von sich selbst beginnenden Selbstverkehrung des Willens". a. w. II. S. 526.

2) „So werden wir nicht zweifeln können, dass mit dem Sündenfall der Stammältern eine Verderbnis ihres psychisch-physischen Lebens, eine Störung seiner ursprünglichen Harmonie eintrat, die sie dann durch die Zeugung auf ihre Nachkommen, diese wieder auf die ihrigen fortpflanzen". a. w. II. S. 528.

3) „Es leuchtet von selbst ein, wie von dem Standpunkt der hier entwickelten Ansicht aus die berühmte Frage nach dem *Ursprunge der einzelnen Menschenseelen* zu beantworten sein wird. Wenn in der *traducianistischen Theorie* der Tradux nur nicht blosser Fortleitung eines schon Existirenden sein soll, sondern wenn damit das in der Zeugung wirkende progressive, Neues hervorbringende Princip vereinigt und so die unangemessenen Vorstel-

zegt hij ronduit, is in werkelijkheid zielen-teling<sup>1)</sup>. Toch kan Müller met dit generatianisme geen vollen vrede hebben. Hij wordt als van twee kanten gehouden. Met de woorden: „Von der andern Seite” neemt zijne gedachtegang op eens eene wending. Kan een natuurproces de onsterfelijke persoonlijkheid in het individu tot stand brengen? Is dat geestelijke niet kwalitatief van de natuur onderscheiden en boven haar verheven? Neen, het natuurproces biedt der persoonlijkheid alleen de basis voor hare natuurlijke ontwikkeling. Zij zelf komt uit haren tijdloozen grond voort<sup>2)</sup>.

Ziedaar in hoofdlijnen Müller's theorie. Wij hopen dat niet één karakteristiek bestanddeel er van ons ontging. Wie nu den tol zijner hooge waardeering weigert aan Müllers breede, grondige geleerdheid, aan zijne diepzinnige bespiegeling, aan zijn mannelijk opkomen voor de ongeschondenheid der ethische momenten . . . . is te beklagen als tot bewonderen niet in staat. Toch mag die eerbied ons niet verleiden om te zeggen: deze vorscher heeft het woord des raadsels gevonden, om aan kritiek het zwijgen op te leggen. Wijlen Prof. van Oosterzee was, ni fallor, de eerste die in ons land beoordeelend verslag gaf van Müller's heele werk. In de „Jaarboeken voor Wetenschappelijke Theologie” vinden wij zijn sympathiek opstel<sup>3)</sup>. 't Is een model van analyse dat gij met genot leest, al kon het hier-en-daar wat fijner,

---

lungen von einer Theilung der Seelen, zu denen allerdings der Ausdruck leicht verleiten kann, gänzlich fern gehalten werden, so hindert uns nichts diese Theorie in ihrem Kernpunkte auszuerkennen". a. w. II. S. 534—535.

1) „Alles Zeugen beseelter Wesen is wahre Seelenzeugung" *ibid.*

2) „Von der andern Seite ergibt sich von selbst die Unmöglichkeit, den Ursprung der ihrem Wesen nach unsterblichen Persönlichkeit im Individuum auf dieselbe Weise zu begründen. Dass ein blosser Naturprocess das, was qualitativ von der Natur verschieden und über sie erhaben ist, das geistige Princip im Individuum, zur Existenz bringen sollte, muss uns als ein vollkommener Widerspruch erscheinen. Vielmehr geht die Persönlichkeit als solche in dem Anfange ihres zeitlichen Daseins aus ihrem eignen zeitlosen Grunde hervor, und jener Naturprocess gewährt ihr die Basis ihrer zeitlichen Entwicklung". a. w. II. S. 536.

3) Utrecht, Kemink & Zoon 1845. I. bldz. 329—432.

wat scherper getoucheerd zijn. Aan het eind van zijn artikel bracht van Oosterzee enkele algemeene bezwaren in tegen de leer der prae-existentie. Dat doen wij later. Hier houden wij ons uitsluitend met Müller bezig. Zij dan in de eerste plaats gezegd dat Müller's poging om prae-existentie met traducianisme te verbinden ons mislukt toeschijnt. Is de voortteling van bezielde wezens zieleteling? Zeker zegt Müller. Dán is zij teling van heel de ziel, zeggen wij, heel de ziel, die wijl zij menschelijke ziel is, het principie der persoonlijkheid in zich heeft. Zij mag niet teruggebracht worden tot de bloot-natuurlijke basis voor de ontwikkeling der persoonlijkheid. Derhalve blijft er geen plaats voor de incarnatie der prae-existerende ziel. Dat zou tot een monsterachtig bipsychisme s. v. v. leiden. 't Is jammer dat Müller de verhouding tusschen het principie der persoonlijkheid — de prae-existerende ziel — en de voortgeteelde ziel niet voldoende toelicht. Zou zijne constructie aangevuld, verklaard moeten worden in de richting van eene consequent doorgevoerde trichotomie? Zou de prae-existerende ziel de *vous*, het *πνευμα* zijn in onderscheiding van de *ψυχη*? M. a. w. zou alleen de „dierlijke” ziel gegenereerd worden? Müller geeft geen antwoord op de vraag.

Een tweede opmerking geldt Müller's voorstelling van den oorspronkelijken toestand der protoplasten. Onze geniale speculator heeft schoon de verhouding te bepalen tusschen intelligibel en empiriesch zooals hij dat doet: die oorspronkelijke zondeloosheid van den derden, historischen, toestand is een phantasmagorie. Het ware „ik” van den mensch, de prae-existerende ziel, was reeds gevallen in het voortijdelijke. Dat de empirische mensch daar geen bewustzijn van had, neemt het feit niet weg. Er is geen aanvankelijke zondeloosheid in de historie, al leefde de menschen vóór den tweeden val in die illusie, al was hij aanvankelijk nog niet tot eene zondige, empirische daad gekomen. Satan treedt dan tusschen beide als een echte Lucifer. Hij verstoort de illusie. Hij plaatst het ware ik in het volle licht. Laat Müller den empirischen val niet afhangen van den



intelligibelen — waarvan ook niet afhangt de incarnatie — wat hebben wij dan met dien laatsten te rekenen? Hij is een hors-d'oeuvre. De empirische mensch heeft er dan ook geen bewustzijn van. Of indien de empirische val wél afhangt van den voor-tijdelijken, dan is deze laatste, wijl de mensch er geen bewustzijn van heeft, in den oorspronkelijk historischen toestand beweegkracht tot eene akelige fatums-ontplooiing met den Satan als impressario. Ten derde: de prae-existerende ziel, de geestelijke monade moeten wij ons voorstellen als geschapen en toch buiten en boven den tijd. Maar zoodra wij dat trachten te doen stuiten wij op eene tegenstrijdigheid. Zeg „geschapen” wezen ... en gij zegt: wezen dat in den tijd bestaat.

En eindelijk wat den intelligibelen val aangaat! Te zeggen dat *alle* geesten vallen is volgens Müller het vraagstuk onopgelost overbrengen in de metaphysische waereld. Er zijn engelen. Zij vielen niet. Maar — de prae-existerende menschen-zielen vielen zij dan wél allen? Is dan het vraagstuk toch niet onopgelost overgebracht in het metaphysische? Want tenzij Müller geen onderscheid aanneemt tusschen het menschelijk „ik” en het „ik” der engelen, blijft de vraag: waarom vielen alle, alle menschelijke zielen zonder uitzondering? Vielen niet allen? Waarom — want van den val hangt de incarnatie niet af — waarom treedt dan nimmer eene prae-existerende ziel, zonder intelligibelen val, historisch op? Müller's Theologie en Christologie verbieden hem hier op den Middelaar te wijzen. De vraag blijft dus van kracht. Ten slotte! De zielen in de intelligibele waereld gevallen of niet gevallen — waarom vielen zij die vielen? Waarom volhardden zij die volhardden? De eersten stelden zich in relatieve tegenspraak met Gods wil. Zeker! Maar waarom deden zij dat, om welke reden, door wat invloed van binnen beheerscht? Het vraagstuk van het kwaad blijft voor Müller een vraagstuk. Ja, hoe sterker hij het zuiver geestelijk bestaan van de prae-existerende monade bevestigt, hoe duisterder het vraagstuk wordt. Zijne theorie van het voortbestaan brengt geen licht. Hij heeft er niets aan.

Dát erkent onbewimpeld Prof. L. J. Rückert. In zijn hoogst origineel werk „Theologie”<sup>1)</sup> betoogt hij dat de zonde een daad der vrijheid is. Wij kunnen haar ontstaan niet uit eene wet afleiden. Zij is als feit niet te loochenen. Zij kan nooit deel uitmaken van een gedachten-systeem. Waar dat toch het geval schijnt werd haar karakter miskend. Van de theoriën, opgebouwd om de zonde uit haar oorzaak te verklaren, bespreekt Rückert uitvoerig die van den val der geesten. Zij veronderstelt een zelfstandig, van het lichaam onafhankelijk bestaan des geestes. Streng wetenschappelijk kan zij niet bewezen worden. Met onmiddellijke klaarlijkheid dringt zij zich evenmin op. Derhalve wordt zij nooit wetenschappelijke stelling. Men kan er dus niet verder op voortbouwen. Zij blijft hypothese<sup>2)</sup>. Daarom echter behoeft zij niet als waardeloos weggeworpen te worden. Zoo veel in ons denken rust niet op vaster bodem. De vraag is maar of zij zekere voordeelen biedt én of er geen onomstootelijke argumenten tegen haar zijn. Eén dienst, door sommigen van haar verwacht, bewijst zij niet. Zij geeft geen verklaring van den oorsprong der zonde. Dien plaatst zij alleen in een vroegeren tijd waarover men veel kan phantaseeren en niets kan weten. Maar zie hier haar nut. Gaan we uit van de algemeenheid der zonde in de menschheid én van de zedelijke vrijheid dan stelt zich van-zelf de vraag: hoe komt het dat *alle* menschen zondaars zijn? De prae-existentie-theorie heeft een antwoord: alleen de geesten, die in het voor-bestaan zondigden, werden menschengeesten.

---

1) Erster Theil. Leipzig, Breitkopf und Härtel. 1851.

2) „In der Neuzeit hat die einst verurtheilte Vorstellung wieder manche Anhänger gefunden, aber auch viel Widerspruch und wenig Glauben. Voraussetzung ist bei ihr die selbständige und vom Leibe unabhängige Wesenheit des Geistes. . . . Von einem strengen Beweise kann keine Rede seyn. Unmittelbare Gewissheit hat sie gleichfalls nicht; und so muss zugestanden werden, dass, wie viele Vortheile sie auch darbiete, sie doch kein Recht auf die Geltung eines wissenschaftlichen Satzes habe, also auch kein wissenschaftliches Denken darauf gebaut werden könne; kurz dass sie nur als Hypothese angesehen werden dürfe”. a. w. I. S. 226.

Dat alle menschen zondaren zijn is dus natuurlijk. De mensch niet-zondaar ware een wonder<sup>1)</sup>. — Ten tweede: hoe ver wij ook in onze geschiedenis terug gaan, wij vinden geen punt dat er geen zonde was, noch een punt waar zij heur aanvang nam. Derhalve: óf de zonde ontstond in een tijd toen het ziele-leven nauwlijks ontwikkeld was en dus de denkbaarheid van een bewust willen uitgesloten, óf de zonde wordt mét ons geboren. Ook hier geeft de hypothese uitkomst: de aanvang van het zondig-zijn ligt vóór ons leven op aarde: onze geest had reeds de niet-ideale richting voor hij menschelijke geest werd. Naar mate onze geschiedenis zich in den tijd ontwikkelt komt de oorspronkelijke zonde tot openbaring. — Ten derde: in het leven voelen wij ons tegenover de natuur in eene verhouding van, menigwerf drukkende, afhankelijkheid. Die verhouding is 't best te verklaren bij de hypothese dat de mensch in het leven tredende, haar als straf verdiend had<sup>2)</sup>. Ten vierde: 's menschen wezen is een raadselachtig dubbel-bestaan van dier en geest. Waarom is dat bestaan? De voor-tijdelijke zonde geeft wederom het antwoord. Door haar is 's menschen geest, die zuiver geest moest zijn, persoonlijke geest geworden, geboeid aan het dierlijke bestaan, dat hem slechts een onvolkomen werktuig biedt<sup>3)</sup>. Dát zijn, volgens Rückert,

---

1) „Wenn der Menschengeist schon vorher sündig wurde, d. h. sich für das Nichtwollen des Guten und Wollen des Andern entschied, und nur solche Geister Menschengeister werden, welche diese Entscheidung schon vollzogen haben, so hört das Wunder auf, das Menschenleben ist das Leben Derer, welche ihre heilige Bestimmung in der Art verlassen haben, dass anstatt des slechthin Guten ein Anderes der Endzweck ihres Wollens geworden ist, und nun würde *das* ein Wunder seyn, wenn sich im Menschenleben Einer fände, der nicht Sünder, sondern heilig wäre, denn dies Leben wäre ein ihm fremder, dass wir fragen müssten, wie er doch hinein gekommen?“ a. w. I. 227—228.

2) „Nun wird sich sagen lassen, es trete darum der Geist in ein so unideales Verhältniss zur Natur, weil er mit seinem wollen sich in ein eben so unideales Verhältniss zum Herrn der Natur gestellt, welchem sie, ihm unbedingt gehorend, nur dadurch entsprechen könne, dass sie Statt seiner Magd seine Feindin und Herrin wird.“ a. w. I. S. 228—229.

3) „Das Wesen des Menschen selbst ist ein räthselhaftes Doppelwesen von

de voordeelen door de prae-existentie-theorie, dús voorgedragen, der gedachte aangeboden. Bewezen is de theorie geenszins. Zij is evenmin weérlegd. Want de tegenwerping „wij hebben geen herinnering aan dat beslissende voorbestaan”, zegt Rückert, geldt niet. Herinnering en bewustzijn zijn vermogens der ziel, niet van den geest. Zij kunnen zich dus niet uitstrekken tot een tijd waarin geest en ziel nog niet verbonden waren <sup>1)</sup>. Nu, van deze „hypothese” en al haar voordeelen make gebruik wie het grofste dualisme aandurft en eene wel wat wonderbaarlijke trichotomische psychologie! —

---

Thier und Geist. . . . Es wird sein Unbegreifliches erst dann verlieren, wenn wir einen Grund angeben können, weshalb es ist. . . . In der Erkenntnis der Sünde haben wir ein solches. . . . Der Geist des Menschen sollte Geist schlechthin seyn, und ist persönlicher Geist, Geist angefesselt an die Thierheit, Geist gebunden an Werkzeuge, die ihm slecht genug dienstbar sind”. a. w. I. S. 229.

1) Erinnerung und Bewusstsein gehören der Seele und nicht dem Geiste an, können sich also nicht auf eine Zeit beziehen, wo die Seele mit dem Geiste noch nicht verbunden war”. *ibid.*

*(Wordt vervolgd).*

*Amsterdam.*

F. E. DAUBANTON.

## Boekbeoordeelingen.

---

*Einleitung in das Neue Testament* von  
THEOD. ZAHN. Erster Band. Leipzig 1897 <sup>1)</sup>).

Een geleerd boek! Het kan als de aanvulling beschouwd worden van de breed opgezette *Geschichte des N. T.lichen Kanons*, waarmede Prof. Zahn onze theologische letterkunde verrijkt heeft. Geen droge nomenclatuur, want met zijne voorgangers laat de auteur zich niet meer in dan strikt noodig is. Zelfs geen Inleiding in den gewonen zin. Eigenlijk meer geschikt om nu en dan geraadpleegd te worden dan om als „Leerboek” te dienen. De 500 bladzijden, groot formaat, omvatten in chronologische orde den brief van Jakobus en de brieven van Paulus. Bondig en zaakrijk behandelt Prof. Z. de punten, welke in een „Inleiding” behooren: de uitwendige getuigenissen en de stichting der gemeenten, den historischen achtergrond en het doel der brieven, het karakter der eerste lezers en de bezwaren tegen de authenticiteit. Bovendien geeft hij van elk brief een uitvoerige Inhoudsopgave en besluit elke § met kritische en exegetische Aanmerkingen. Vooral de laatsten zijn interessant. Alwat op eenigerlei wijze tot verklaring kan strekken, is hier samengebracht — uit de Romeinsche en Grieksche Archeologie, uit Philo en Josephus, den Talmud en de Patres. Zoo illustreert hij het onderscheid tusschen het adres (couvert) en het opschrift der brieven uit de te Berlijn berustende, in Egypte gevonden brieven uit de eerste eeuw n. C. Bij de namen Rom. XVI vermeldt hij de ontdekkingen der archeologen; bij de be-

---

1) Pr. Mk. 9, 50.

spreking van het woord *συναγωγή* het belangrijkste dat oude en nieuwe schrijvers daarover beweerd hebben, compact, kritisch, met ontwikkeling van eigen overtuiging. Van de traditiën, welke op eenigerlei wijze met het Nieuwe Testament samenhangen, b.v. die van Hieronymus over Gischala als de geboorteplaats van Paulus, spoort hij den vermoedelijken oorsprong op. „Dasz Hiëronymus diese *fabula* nicht durch Hörensagen, sondern aus einem älteren Kommentar kennen gelernt, ist wohl selbstverständlich. Hat er die Sage, was das wahrscheinlichste ist, aus dem Kommentar des Origenes über Philem. geschöpft, so wird auch dieser sie nicht dem Volksmund, sondern einer Legende und zwar den von ihm ziemlich hochgeschätzten Akten des Paulus entlehnt haben“... (S. 48 f.). Met veel zorg behandelt hij ook de tekstkritische zijde der isagogische quaestiën b.v. de varianten op Rom. I, 7. 15 en de kwalijk toevallige weglating van *ἐν Πόμῃ* in G g. — volgens Schmidt (*Theol. Stud. u. Krit.* 1898. II) misschien hierdoor veroorzaakt, dat Rom. ook in andere gemeenten gelezen werd, waar men het lokale verwijderde. Prof. Zahn gaf een Inleiding op de meest breede schaal, van streng behoudend standpunt. Men kan bezwaar hebben tegen sommige resultaten of tegen de uitbreiding van het begrip „Inleiding”, niet tegen den inhoud. Deze is superieur. Het boek mag op geen studeerkamer ontbreken.

---

*Galilaea auf dem Oelberg* wohin Jesus seine Jünger nach der Auferstehung beschied. Ein Beitrag zur Lösung der vermeintlichen Widersprüche in den Evangelischen Berichten von den Erscheinungen des Auferstandenen von Prof. RUD. HOFMANN. Leipzig. 1897<sup>1)</sup>.

De Evangelien verschillen ten aanzien van de verschijningen

---

1) Pr. M. 1.

des Heeren. Bij Mattheüs en Markus voorzegt Jezus nog vóór Zijn lijden Zijn komst in Galiléa (XXVI, 32. XIV, 28).

Hiermede in overeenstemming is het bevel van den Engel aan de vrouwen Matth. XXVIII, 7. Mark. XVI, 7, en het vertrek der jongeren naar Galiléa, naar den berg, waar Jezus hen bescheiden had (Matth. XXVIII, 16). Markus echter stelt de verschijningen in en bij Jeruzalem; ook Lukas en Johannes H. XX. Bij Lukas is er voor een verschijning in Galiléa zelfs geen plaats: H. XXIV, 49 ontvangen de jongeren het uitdrukkelijk bevel, te Jeruzalem te blijven (Vgl. Hand. I, 4). Deze berichten zijn onvereenigbaar, althans wanneer bij Galiléa aan de provincie van dien naam is gedacht. Dit nu ontkent Prof. Hofmann. In het voetspoor van de Acta Pilati, Tertullianus, Lactantius, Chrysostomus, een aantal Middeleeuwsche schrijvers en van de nieuweren, van Suarez en Harduin beweert hij dat met Galiléa een plaats bij Jeruzalem bedoeld wordt, de Noordelijke van de drie toppen van den Olijfberg, waarover de weg naar Galiléa liep en waar de Galileesche feestgangers nachtkwartier hielden. Deze plek zal bedoeld zijn Luk. XXI, 37. Immers dat Jezus op den Olijfberg in de open lucht overnachtte, is met het oog op het koude Palestijnsche klimaat onaannemelijk. Liever denke men aan het nachtkwartier „Galiléa”, waar Jezus en Zijne discipelen dikwijls vertoefden (Luk. XXII, 39: *κατὰ τὸ ἔθος*).

Een aardig resultaat. Het heft de tegenspraak op. Echter is de historische grondslag zeer wankel. Het citaat uit Tertullianus (Apol. 21: *Cum discipulis autem quibusdam apud Galilaeam, Judaeae regionem, ad quadraginta dies egit, docens eos quae doceret*) heeft niet veel bewijskracht, daar met „Judéa” dikwijls het gansche Joodsche land wordt bedoeld (Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* I S. 539). Even weinig zegt het bericht van Lactantius: „*Profectus ergo in Galilaeam (noluit enim se Judaeis ostendere, ne adduceret eos in poenitentiam atque impios resanaret) discipulis iterum congregatis scripturae sanctae litteras. . . patefecit*”. Volgens Lactantius vertrok

Jezus dus naar Galiléa omdat hij zich aan de Judeërs niet wilde vertoonen. En Chrysostomus beweert uitdrukkelijk dat Jezus aan Zijne jongeren in Galiléa verschenen is, opdat de vrees voor de Joden hen niet zou beletten in Zijne woorden te gelooven (*Διὰ τούτο καί, ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ, εἶπεν, ἵνα τοῦ φόβου τῶν Ἰουδαίων ἀπαλλαγέντες πιστεύσωσι τοῖς λεγομένοις. Διδὸν καὶ ἐκεῖ ἐφάνη*). Beiden hebben dus geen ander Galiléa dan de provincie bedoeld. Afgezien van de onzekere plaats in de Acta Pilati, is de traditie niet ouder dan de Middeleeuwen en verdient zij even weinig waardeering als de vele andere legenden, welke zich aan den Olijfberg vastknoopen. De *Credo-kerk*, waar de jongeren het Symbolum Apostolicum zullen samengesteld hebben; de *Paternoster-kerk*, waar Jezus Zijne discipelen het „Onze Vader” zal geleerd hebben, en waar dit gebed, zonder de doxologie, in 32 talen voorkomt — het Hollandsch ontbreekt —, bewijzen wat de Middeleeuwsche sage vermag. Dit is het verschil. Terwijl de legende bij het „Onze Vader” in strijd is met de Evangelische overlevering, als volgens Matth. VI en Luk. XI in Galiléa ontstaan, treedt zij bij „het nachtkwartier” of „de herberg” in den dienst der Harmonistiek. Zoo speelt de legende.

---

*Theologische Rundschau* in Verbindung mit Achelis u. a. herausgegeben von Prof. W. BOUSSET. Erster Jahrgang. Erstes Heft. Freiburg i. B. 1897.

Deze nieuwe uitgave onder redactie van Prof. Bousset zal in korte Artikelen een samenvattend overzicht geven van hetgeen er op het ruime veld der Theologie omgaat. Een gelukkige gedachte! Breed is de omvang, welke onze wetenschap in de laatste decenniën heeft genomen! Ze in hare ontwikkeling bij te houden, is haast niet meer mogelijk. Ook is het verband tusschen de Theologie en de praktijk der Evangeliebediening zoo nauw dat men de eerste niet



zonder schade kan missen. In onderscheiding van de *Theol. Litteraturzeitung* en andere Duitsche periodieken zal de *Rundschau* meer „refereeren” dan kritiseeren, onpartijdig, zonder rekening te houden met theologische overtuiging of kerkelijke richting. De eerste Aflevering is een proef van hetgeen wij te wachten hebben. Zij omvat de N. T. ische Inleiding (S. 4—16), het Oude Testament (S. 16—23), het Nieuwe Testament (S. 23—30), de Systematiek (S. 30—34), de Praktische Theologie (S. 35—40), de Sociale Litteratuur (S. 40—46). In de eerste rubriek bespreekt de Redacteur de Inleidingen van Prof. Jülicher (zie *Theol. Studiën* 1895. blz. 414 vv.) en Theod. Zahn, alsmede Harnack's *Geachte der altchristlichen Litteratur en Chronologie* I Bd. In het bijzonder wijst hij op Harnacks belangrijke resultaten in zake de chronologie van het leven van Paulus. Wanneer zij juist zijn, valt des Apostels bekeering reeds in 30, het sterfjaar van Jezus, en is de veronderstelling eener tweede gevangenschap te Rome onvermijdelijk. — Elke maand verschijnt een Aflevering. De abonnementsprijs van een jaargang bedraagt f 3.60. Vinde deze theologische „Tijdspiegel” ook in ons vaderland een goede ontvangst.

Groningen.

C. H. VAN REIJN.

H. PH. ROGAAR, *Het Avondmaal en zijne oorspronkelijke beteekenis*, academ. proefschrift, Groningen, J. B. Huber, 1897.

Deze dissertatie heeft veel verdienstelijks. Niet alleen behandelt zij in helderen vorm en met krachtige overtuiging een zeer actueel onderwerp. Doch zij levert ook het bewijs, dat de Schr. zich van eene zeer ingewikkelde en moeilijke kwestie uitnemend op de hoogte heeft weten te stellen.

En niet alleen dit. Behalve eene zeer heldere uiteenzetting van den stand van het vraagstuk en een kláár overzicht van de zeer uiteenlopende meeningen van onderscheiden geleerden in deze materie, wordt ons ook eene nieuwe oplossing aangeboden.

Het werk is als volgt verdeeld:

Hfdst. I. Berichten aang. de eerste viering van het Av.

§ 1 hun tekst, § 2 hun geschiedkundige waarde, § 3 de oudste overlevering.

Hfdst. II. De oorspronkelijke beteekenis van het Av.

§ 4 Avondm. en Paaschmaal, § 5 de eigenlijke opvatting, § 6 de verklaring „est-significat”, § 7 de „metonymia rei signatae pro signo”, § 8, 9, 10 resp. de hypothese-Spitta, -Schultzen en -Hoffman.

§ 11 Het Av. eene profetisch-symbolische handeling.

§ 12 Heeft Jezus het Avondm. ingesteld als een ritus voor zijne gemeente?

De polemiek in de §§ 5—10 is vaak zeer gelukkig, vooral Spitta wordt m. i. afdoende weerlegd.

Het eigen resultaat van den Schr. vinden we neergelegd in de §§ 4, 11 en 12; het komt hierop neer: het Av. staat inwendig noch uitwendig in verband met het Joodsche Paaschmaal; want ook vlg. de synopt. is de laatste maaltijd niet het Paaschmaal geweest, en de sterfdag van Jezus 14 Nisan.

In tegenspraak met zichzelf hebben de synopt. de later ontstaande meening in hun berichten opgenomen, dat Jezus den avond vóór zijn sterven met de discipelen het *Paasch*-maal zou hebben gehouden.

De bet., vlg. den Schr. aan dezen laatsten maaltijd te hechten, is omschreven in den titel van § 11, als „eene profetisch symbolische handeling” ter aankondiging aan de discipelen van Jezus’ nabijzjenden dood.

’t Wil mij voorkomen, dat tegen deze opvatting gegronde bezwaren zijn in te brengen. Wel is er in de Avondmaals-handelingen eenige overeenkomst met de symbolische handelingen van profeten, die de Schr. aanhaalt.

Maar toch ook dit belangrijk verschil, dat, terwijl in alle symbol. handelingen der profeten ééne handelende en ééne lijdelijke (of toeschouwende) partij is, bij het Av. de discipelen, wel verre van slechts toeschouwende, inderdaad mede *handelende* personen zijn.

Doch het is te veel gevraagd, dat een Acad. proefschrift het laatste woord zou spreken in eene zóó omvangrijke en moeilijke kwestie.

Aan den eisch, dat blijk gegeven worde van een helder oordeel en wetenschappelijken zin, voldoet deze dissertatie. Niet het minst in het 1<sup>e</sup> gedeelte, waar de ingewikkelde tekstkritische kwestie bij eene vergelijking der bronnen met verdienstelijke helderheid wordt uiteengezet.

*Avereest.*

J. A. C. VAN LEEUWEN.

## Nieuwe Uitgaven aan de Redactie toegezonden.

---

Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament begründet von Heinr. Aug. Wilh. Meyer. Fünfzehnte Abtheilung. 6 Auflage. Der Brief des Jacobus von der 4 Auflage an bearbeitet von Dr. Willibald Beyschlag, o. Professor an d. Universität Halle. Göttingen. Vandenhoeck und Ruprecht. 1898.

Van Babel naar Jeruzalem door Dr. J. H. Gunning J.Hz. Predikant te Utrecht. De godspraken van Sions lijden en heerlijkheid (Jesaja 40—66) voor de gemeente verklaard. Rotterdam. J. M. Bredée. 1898.

G. B. Winer's Grammatik des neutestamentlichen sprachdioms. Achte Auflage, neu bearbeitet von D. Paul Wilh. Schmiedel, ord. Professor der Theologie an der Universität Zürich. II. Theil. Syntax. Zweites Heft. (Bogen 14—17). Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. 1898.

Handkommentar zum Alten Testament in Verbindung mit anderen Fachgelehrten herausgegeben von P. W. Nowack, o. Prof. d. Theol. in Strassburg i. Els. I Attheilung, Die historischen Bücher, 3. Band, 1 Theil. Das Deuteronomium übersetzt und erklärt von Lic. Dr. Carl Steuernagel, Privatdozent d. Theol. in Halle a/s. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht. 1898.

---

## INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

---

- J. M. S. Baljon, Prof. Dr. J. I. Doedes (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Februari).
- H. Bettink, De Protestantsche Zending — geen mislukking, maar de zegepraal des geloofs (Nederlandsch Zendingstijdschrift IX, 6).
- A. W. Bronsveld, Dr. L. R. Beynen (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Januari).
- , Chateaubriand's Genie du Christianisme (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Februari).
- W. J. van Douwen, Socinianen en Doopsgezinden (Theol. Tijdschrift XXXII, 1, 2).
- J. W. Gunning Jr., De Continentale Zendingsconferentie te Bremen, 22—28 Mei 1897 (Mededeelingen vanwege het Nederlandsche Zendinggenootschap XLI, 3, 4).
- G. Hulsman, Een onhoudbaar dualisme (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Januari).
- W. Mallinckrodt, Justus Lipsius, Eene historisch-psychologische studie (Geloof en Vrijheid XXXII, 1).
- W. C. van Manen, Harnack's Chronologie (Theol. Tijdschrift XXXII, 2).
- J. W. Margadant, Galilei's droom (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Maart).
- S. J. Rutgers, Eenige opmerkingen over den eersten brief van Johannes (Geloof en Vrijheid XXXII, 1).
- W. Scheffer, De moderne mystiek en het zedelijk leven (Theol. Tijdschrift XXXII, 2).
- M. H. Schippers, De Christelijke gemeente te Ternate en hare Predikanten (Mededeelingen vanwege het Nederlandsche Zendinggenootschap XLI, 3, 4).
- M. van Staveren, Welke plaats neemt Christus in het Christendom in (Geloof en Vrijheid XXXII, 1).
- J. J. van Toorenenbergen, Justus Heurnius (Nederlandsch Zendingstijdschrift IX, 6).
-

## Buitenlandsche Tijdschriften.

- J. A. Beet, Difficult passages in Romans. 2: St. Paul's theory of Ethics. (Expositor Febr. p. 136—150).
- H. Bois, L'essence et l'origine de la religion d'après M. Sabatier (Rev. de théol. et des quest. rel. 1897, 6, p. 591—626).  
— La religion et la révélation d'après M. Sabatier (ibid. 1898, 1, p. 96—144).
- E. Bröse, Die Präposition  $\acute{\alpha}\pi\delta$  1. Ko. 11, 23 (Stud. u. Krit. 1898. 2 S. 351—360).
- E. Brunston, La notion de la justice de Dieu chez saint Paul (Rev. de théol. et des ques. rel. 1898, 1, p. 86—95).
- Buchrucker, Theologie u. Charakterbildung (N. Kirchl. Z. 1898, 1, S. 1—16).
- E. D. Burton, The purpose and plan of the gospel of Matthew (Biblical World Jan. 1898, p. 37—44).
- C. Clemen, Die Zusammensetzung d. Buches Henoch, d. Apokalypse, d. Baruch u. d. 4. Buches Esra (Stud. u. Krit. 1898, 2, S. 211—246).
- P. Drews, Z. Geschichte d. Eulogien i. d. alten Kirche (Z. f. prakt. Theol. 1898, 1, S. 18—39).
- E. de Faye, Les „Stromates' de Clément d'Alexandrie (Rev. de l'hist. des rel. Nov.—Dec. 1897, p. 309—320).
- Förster, Ein Beitrag z. Wertung d. Predigten Augustins f. d. Dogmengeschichte (Stud. u. Krit. 1898, 2, S. 296—315).
- A. Freystedt, Der Ausgang d. Prädestinationsstreites i. 9. Jh. (Z. f. wissensch. Theol. 1898, 1, 1. 112—137).  
— Studien z. Gottschalks Leben u. Lehre. III. (Z. f. Kgesch. XVIII, 4, 1898, S. 529—545).
- Funk, Die Gregorius Thaumaturgus zugeschriebenen zwölf Kapitel über d. Glauben (Theol. Quartalschr. 1898, 1, S. 81—93).
- K. G. Goetz, Die doppelte Auffassung v. Abendmahl i. d. ältesten Kirche u. ihr. Ursprung (Z. f. Wiss. Theol. 1898. 1 S. 42—77).
- Th. Hardeland, Die Evangelisation mit besonderer Berücksichtigung auf d. Heiligungsbewegung (N. Kirchl. Z. 1898, 1. S. 42—92).
- A. Hilgenfeld, Drei Evangelienforscher d. Gegenwart [W. Bey-schlag, A. Harnack, J. Weiss] (Z. f. wissensch. Theol. 1898, 1, S. 137—150).
- H. Holtzmann, D. Katechese d. Mittelalters. I (Z. f. prakt. Theol. 1898, 1, S. 1—18).

- J. Labourt, Du témoignage de S. Irénée dans la question Johannine (Rev. bibl. 1898, 1, p. 59—73).
- L. Marillier, La place du Totémisme dans l'évolution religieuse. II (ibid. p. 321—369).
- G. Martin-Favenc, De l'authenticité du livre de Daniel (Rev. de théol. et des quest. rel. 1898, 1, p. 19—45).
- S. Merrill, Nazareth the home of Jesus (Biblical World Jan. 1898, p. 5—16).
- N. Peters, Das etymologische Rätsel in Eccl. 6. 22 (Theol. Quartalschr. 1898, 1, S. 94—98).
- A. Réville, Un essai de philosophie de l'histoire religieuse (Rev. de l'hist. des rel. Nov.—Dec. 1897, p. 370—398).
- F. V. Scheil, Un fragment d'un nouveau récit Babylonien du déluge (Rev. bibl. 1898, 1, p. 5—9).
- F. Schiele, War Israel in Ägypten? Und wie zog es in Kanaan ein? (Z. f. wissensch. Theol. 1898, 1, S. 1—20).
- W. Schmidt, Zum Römerbrief (Stud. u. Krit. 1898, 2, S. 246—296).
- E. Schürer, Zur Chronologie d. Lebens Pauli, zugl. ein Beitrag z. Kritik d. Chronik d. Eusebius (Z. f. Wissenschaftl. Theol. 1898. 1 S. 21—42).
- C. Ströle, Arnold v. Brescia. I (Dtsch.-evang. Bl. 1898, 1, S. 42—48).
- J. Touzard, L'original Hebrew de l'ecclésiastique. Fin (Rev. bibl. 1898, 1, p. 33—58).
- Fr. Uhlhorn, D. wissenschaftliche Behandlung u. Darstellung d. prakt. Theologie (Z. f. prakt. Theol. 1898, 1, S. 39—66).
- B. Westphal, Religion et révélation (Rev. de théol. et des questions rel. 1897, 6, p. 533—579).
- N. J. D. White, Are there two epistles in 2 Corinthians? A reply (Expositor Febr. p. 113—123).

**Homiliarium. Verzameling van uitgezochte  
Leerredenen. Ing. f 1.90. Geb. f 2.40.**

- N. BRETS, Voor henlieden geen plaats. Kerstfeest.  
J. D. A. MOLSTER, De liefde van God in de geboorte van  
Jezus Christus, de stoffe zijner verheerlijking voor hemel  
en aarde. Engelenzang.  
G. BARGE, Onlangs Kerstfeest.  
M. COHEN STUART, Een weinig rusten op den Oudejaarsavond.  
J. P. HASEBROEK, Dood en Leven. Nieuwjaar.  
J. I. DOEDS, Overdenking bij het graf van Jezus. Goede  
Vrijdag.  
J. J. VAN OOSTERZEE, De derde morgen. Paaschfeest.  
J. CRAMER, De Emmausgangers. (Nog niet in druk verschenen).  
S. S. DE KOB, De opgewekte Heer en Thomas. (Nog niet in druk  
verschenen).  
J. J. L. TEN KATE, De Heer na zijn heengaan voor allen  
dezelfde. Hemelvaartsdag.  
J. J. VAN OOSTERZEE, Het feest der herschepping. Pinksterfeest.  
J. P. HASEBROEK, De Pinkstergemeente.

Met name van studenten in de godgeleerdheid en jeugdige predikanten wensch ik de aandacht op dit Homiliarium te vestigen. De verzamelaar zegt o. i. niet te veel, als hij van deze kanselarheid getuigt, dat hij nog wat vorm, noch wat inhoud betreft, behoeft onder te doen voor den kanselarheid onzer uitnemendste hedendaagsche predikers." Als het opkomend geslacht onder de predikanten de degelijkheid van een vorig tijdperk tracht te vereenigen met de vrijheid en losheid, die in onze dagen gezocht worden, zal de gemeente daarvan een rijken zegen oogsten.

Daarom te meer verdient, in het belang van gemeenten en leeraren beide, tegen dit gevaar gewaarschuid en elke degelijke kanselarheid met aandrang aanbevolen te worden aan allen, die reeds of eerlang geroepen worden der gemeente den dienst des woords te brengen."

Voor het uiterlijke van den bundel hebben wij niets dan lof. De duidelijkheid der letter veraangenaamt het lezen.

*A. van der Flier.*



Nieuwe Uitgaven van KEMINK & ZOON (over de Domkerk), te Utrecht.

---

15 April a. s. verschijnt:

**Het jongste Reglement op het Beheer  
van de Kerkelijke goederen en fondsen der  
gemeenten van de Ned. Herv. Kerk. Door  
G. A. Fijnvandraat, Predikant te Beesd.**

**Prijs 30 Ct.**

---

en ult. Mei a. s.:

**Vraagboek der Bijbelsche Geschiedenis  
door Dr. F. J. Los, Predikant te Alkmaar.**

## Einiges über Habakuk. Von Dr. Ludwig A. Rosenthal.

---

Das kleine Prophetenbuch Habakuk scheint klar, vor uns zu liegen, hat aber dennoch seine Räthsel. Hitzig war es, der zum ersten Mal auf den Unterschied des Tons von 1,—2/8 und dem des Schlusstheils aufmerksam gemacht hat. Stade nimmt wenigstens an, dass von 2/8 bis zum Schlusse Alles aus einer Hand stammt; Kuenen sieht dagegen im dritten Kapitel noch einen besondern Theil, der ursprünglich nicht zu Habakuk gehören sollte, aus einer besonderen Liedersammlung stammt und erst später unserem Propheten angefügt ist. *Jeh kann nicht umhin, das Ganze als zusammengehörig und einen Geist athmend anzuerkennen.*

Vor Allem muss man sich fragen, ob von dichterischen Standpunkt die einzelnen Züge wirklich entbehrlich sind. Sollte man auch beweisen können dass das Buch als Ganzes einheitlich gedacht ist, so könnten trotzdem verschiedene Zeitalter ihrem Gefühle gemäss Ergänzungen angefügt haben, die dem Propheten selbst von seinem Gesichtskreise aus noch nicht nothwendig erschienen sind. Da gilt es nun noch Sprache und Satzbau zu befragen, nach gleichen Stellen im biblischen Schriftthume zu suchen, um entweder einen *einheitlichen* geschichtlichen Gedankenkreis oder die Ablagerungen *dessen* zu finden, was *mehrere* Zeitalter bewegt hat.

### I.

Wie steht es um das Verständniss und die Auffassung des ersten Kapitels? Man sieht in demselben vom ersten Satze an vielfach bloss die Darstellung der Chaldäerplage ohne gedanklichen Fortschritt, um sodann im zweiten Kapitel von Satz 9 an alles Andere überflüssig und schaal zu finden.

*Handeln denn aber die Anfangssätze im Habakuk wirklich vom Chaldäer?* Allerdings deutet שׂר (13) auf feindliche Verwüstungen hin, aber es muss nicht zwingend gerade *darauf* bezogen werden, wie z. B.  $\psi$  126 beweist, zumal das daneben stehende חמס für *jedes* gewalthätige Auftreten der Menschen gegen einander gebraucht werden kann (cf. Gen. 6/11, 13, 65), auch wo *nicht* von Kriegen die Rede ist. Noch bedenklicher erscheinen uns, wenn vom feindlichen Vernichtungszug des Chaldäers gesprochen werden soll, Ausdrücke, wie יידי ריב ומדון ישא. Wo finden wir ריב? Gen. 13/17, heisst es genau, wie hier יידי ריב, wo allmählig der Zank von Hirten losgeht. Exod. 17/7 bezeichnet es das Hadern Israels gegen Gott und seine Führer; Deut. 27/8 und 25, sind es Rechtsfragen. Auch מדון, wie אשה מדנים in den Sprüchen genugsam zeigt, ist das Gezänke im Innern eines Hauses, einer Familie, mit einem Worte etwas Kleinliches, Geringfügiges, aber Nichts, was an einen gewaltigen Vernichtungskrieg erinnert. Noch sonderbarer wäre in dieser Beziehung noch משפט יצא לנצח תורה ולא עלבן חסוג — hier spricht man vom Mattwerden, vom Modern der Thora, von kniffiger Rechtsverdrehung, nicht von offener kriegerischer Gewalt und chaldäischer Heldenkraft.

Wer ist denn nun Derjenige, der da ruft והביטו ראו בגוים? Wer kann im Anschluss daran im nächsten Satze sagen כי הנני מקים etc.? Bisher hat der Prophet in der ersten Person gesprochen, hat als Mensch vor Gott geklagt. Mit einem Mal stehen nun die Chaldäer als etwas Staunenwerthes, Neues, Ungeahntes vor dem Propheten, nicht als etwas, was schon am Anfang von ihm bemerkt worden ist. Und sobald die Schilderung des Chaldäerzuges vorüber ist — wie kommt es, dass da, (12 ff.) wie am Anfang, der Prophet wiederum in der ersten Person spricht und die Gottheit klagend und fürchtend anredet?

Hierfür gibt es nur eine Lösung: *Von 1/5 haben wir bereits die Antwort der Gottheit auf die vorausgehenden Klagen des Propheten vor uns, und mit 12 redet Habakuk wieder im eigenen Namen und macht neue Einwendungen.* Hab. 2,

das ist allbekannt, bildet die göttliche Antwort auf 1; das aber muss auch beachtet werden und führt uns fernerhin zu neuen Ergebnissen, *das schon innerhalb des ersten Kapitels wir eine Unterredung, ein Gespräch vor uns haben*, und zwar muss die Antwort Gottes 1/5 in der Schilderung der Chaldäer etwas enthalten, woran der Prophet am Anfang gar nicht gedacht hat — sonst wäre ja die ganze Schilderung nur eine Wiederholung und matte Ausmalung der ersten Sätze. So aber bemerken wir von Glied zu Glied einen Fortschritt, und es sammeln sich immer neue Bestandtheile der Erörterung an.

*Das bringt uns auf die Vermuthung, das 1/2—4 gar nicht vom Chaldäer handelt, sondern von Gräueln im Innern.* Das sind die Züge vom Hader, der sich regt, vom gebeugten Rechte, von der langsam hinsterbenden Thora vollkommen am Platze. Der Prophet hat (1/2) lange genug um Abstellung dieser innern Uebelstände gebeten, aber sie bestehen dennoch fort. Lese man Hosea, Amos, Jeremia, und man wird hierin keine gewagte Vermuthung sehen, sondern etwas, was vollkommen dem Geiste der israelitischen Propheten entspricht.

Nun begreifen wir auch 1/5—12 als göttliche Antwort, wodurch alle Zweifel Habakuks niedergeschlagen werden sollen. **וְיָרָא בְּגוֹיִם** wird dem Propheten und den Seinen in der Mehrzahl zugerufen, sie werden aus ihrer Versunkenheit in sich selbst geweckt, ihre Blicke werden geradezu nach aussen gerichtet, etwas Unerhörtes, Ungeahntes soll geschehen „denn ich erwecke die Chaldäer“, nämlich (durch das begründende **כִּי** verbunden) Derselbe, der den vorigen Satz ausgesprochen hat, Gott. So gehört 6 zu 5, 4 dagegen noch zur Anfangsrede des Propheten. *Nun zeigt sich ein gewaltigeres Bild, als in den Anfangsversen!* Kein gekrümmtes Recht, keine umgangene Thora — was geht diese den Chaldäer an? Bei ihm gibt's keine Rechtsformen, denen man erst Geist und Leben nehmen muss, um sie unwirksam zu machen; er geht ganz offen **לֹא לְרַשָׁע מִשְׁכַּנּוֹת לֹא לוֹ**, er raubt im *Grossen*, von ihm heisst est **מִמֶּנּוּ מִשְׁפָּטוֹ וְשֹׁארוֹ יִצָּא** (wie

mit wörtlichem Bezug auf 1/4) — es ist das offene Gesetz der *Gewalt*, das weder Rücksichten, noch Hinterthüren braucht.

Durch diesen Feind sollen die am Anfange vom Propheten beklagten Gräuel beseitigt werden — das ist der Sinn der göttlichen Antwort, wodurch der Prophet zum Schweigen gebracht werden soll. Er selbst versteht es auch so, da er selbst sagt (1/12) לְהַרְחִיק יִסְדּוֹר וּלְמַשְׁכֵּם שְׂמֵרוֹ, der Chaldäer ist zur Besserung des verdorbenen jüdischen Staates das göttliche Werkzeug — das ist die neue Erkenntnis, die der Prophet durch die Gottesrede 5—12 gewonnen hat.

Aber es kommen neue Zweifel, die eine weitere Erörterung hervorrufen. Schiesst die Gottheit nicht weit über's Ziel hinaus, wenn durch die Erhebung solch eines Feindes Juda *vernichtet*, nicht nur gestraft werden soll? Die Erfolge des Chaldäers werden, wie der Prophet befürchtet, statt der erhofften Besserung, die dauernde Anbetung der Gewalt, die Verewigung des Götzendienstes (1/16) und unaufhörliche Vergewaltigung der Völker erzeugen.

Gerade, wenn uns das erste Kapitel als Gespräch, als Erörterung klar wird, worin Gott schon einmal seinen Willen kundgethan hat, müssen wir diese neuen Einwendungen des Propheten als eine weit grössere Kühnheit empfinden, als wenn der erste Abschnitt nur eine einzige Rede, die des Propheten, enthielte. *Es wird nun* (das ist für unsere Fragen ganz besonders wichtig,) *für Habakuk eine umfangreichere Belehrung nöthig, als sie ihm vorne zu Theil geworden ist, man muss nun zur Beseitigung dieser neuen Befürchtungen auf etwas weit Inhaltreicheres rechnen, als wir 2/2—9 finden.* Nur so ist die erwartungsvolle Vorbereitung am Anfange des zweiten Kapitels zu begreifen.

Dass es bei diesem ersten דָּרִי der Gottesrede nicht sein Bewenden haben, sondern ihm noch *andere* Glieder folgen sollen, zeigt auch die *Ankündigung* des Spottliedes, wo מַל וּמִל וּדְרִירָה in der Mehrzahl erwartet werden (2/6). Beide Ausdrücke bezeichnen jene zugespitzten Gleichnissreden, die sich erst in dem Theile *hinter* 2/6—9, also in den angezweifelt Bestandtheilen unseres Prophetenbuches so recht

finden. Um 6—9 schon ein משל zu sehen, darf ich נושכך (2/7) nicht wie LXX mit *δάκνυρες*, von נשך *beissen*, *verletzen* uebersetzen, sondern es muss heissen *deine Wucherer* (abgeleitet von dem Nebenbegriff dieses Zeitwortes, woraus נשך entstanden ist); d. h. deine Gläubiger werden עבטיט (2/6) die Schuldenlast, mit schweren Zinsen einfordern, was durch 2/8 genauer erklärt wird.

Ein echtes Maschal ist 2/9 קרו במרום קרו, worunter das Felsennest, die Felsburg (wie Obadja 4) verstanden wird. Der Eroberer will immer höher hinaus, um den Angriffen für die Zukunft zu entgehen — aber רחוטא נשך „Du hast dich verrechnet“ (= אני ושלמה בני חטאים Reg. I: 1).

Und nun kommt das nach meiner Ansicht herrlichste Gleichniss aus dem ganzen Buche (2/11) כי אבן מקיר חוצקד und Balkenwerk jenes Felsennestes rufen selbst דורי בונה עיר ברמים, welchen Zusammenhang schon LXX mit *Φορξεται ἀπὸ* („das Folgende“) andeutet. Die vom Chaldäer aus allen Enden zusammengeschleppten Bestandtheile seines Staatsbaues sind nur lose gefügt, gehören also nicht zu einander und rufen das selbst aus, indem die eroberten Provinzen wiederum auseinanderstreben. Ein weiteres Maschal ist das vom Taumeltranke, (2/15) der auch *Babel* gereicht werden wird (ähnlich Nahum 3/11). *Was 6—9 im Allgemeinen angekündigt wird, begründet sich durch die nachfolgenden Stellen nun noch mehr, indem gerade durch dieselben Mittel, durch die der Chaldäer seine Macht verewigen will, sein Sturz beschleunigt wird, ganz gegen die Befürchtungen des Propheten.* Und da Habakuk auch die dauernde Begründung des *Götzenthums* von diesem Reiche der Gewalt erwartet, so wäre das zweite Kapitel lückenhaft, wenn (18—20) nicht auch *dieser* Einwand beseitigt würde: Der Sturz des Mächtigen wird genugsam die Ohnmacht seiner Götzen zeigen.

Dem denkenden Menschen bieten gerade diese Sätze von 2/9 ab weit tiefere Gedanken, als 2/4—6.

2/12—14 hat Habakuk mit anderen Prophetenbüchern gemeinsam — da dachte man sofort an die Nachdichterei der Späteren. Vor Allem sind diese Sätze nach oben angegebe-

nem Zusammenhang etwas hier sehr Nothwendiges. Die Aehnlichkeit mit Micha 3/10 beruht wohl nur auf gemeinsamer Benutzung einer volksthümlichen Redensart, 2/3 findet sich Jeremia 5/58. Nun ist aber gerade das Prophetenbuch des Jeremia so reich an Entlehnungen aus anderen biblischen Büchern, dass es kein Wunder ist, wenn es mit unserem Habakuk etwas gemeinsam hat, ohne dass einer dieser Propheten die Quelle zu sein braucht. Und 2/14 sieht sogar ursprünglicher aus, als Jesaia 1/19 (man vergleiche das ל in מַכְסִים mit dem kräftigeren ים על ים), so dass wir auch *hier* vor einem von Beiden benutzten Satze zu stehen scheinen. In Liedern, die man dem Volke in den Mund legte, wie unser Maschal, war man gewohnt, wichtige Wahrheiten gerade an allbekannte Aussprüche zu knüpfen, weshalb auch 2/19 mit einem solchen Anklänge an Zeph. 1/7 schliesst. Bedenkt man, dass auch Micha und Jesaia Stellen gemeinsam haben, so werden gerade diese angeblich entlehnten Sätze gewiss nicht die Veranlassung sein, diesen ganzen Theil aus der Verbindung mit 1/2—9 herauszureissen. 2 17<sup>b</sup> ist eine in einem Liede sehr begreifliche strophische Anknüpfung an 8, demnach, wie viele  $\psi$  und Prophetenstellen beweisen, keine Entlehnung.

Kommen wir, jede sprachliche Untersuchung auf nachher verschiebend, zum dritten Kapitel, so wird dies Stück durch die Ueberschrift aus dem Vergleiche mit dem Vorausgehenden völlig herausgerückt. Ein Psalm ist keine prophetische Rede, wendet sich nicht an Zuhörer oder Leser למִן יְרוּךְ קִירָאבו (2/2), sondern zeigt uns den Dichter, der in der Einsamkeit, seinen Gefühlen überlassen, sich an die offenbarende Gottheit wendet. Ist der Prophet durch das zweite Kapitel auch als Vertreter Gottes und des Glaubens zufriedengestellt, indem er die Zükunft dieser hohen Güter trotz aller Kämpfe und *durch* dieselben gewahrt sieht, so bebt sein menschliches Gefühl, wie schon im ersten Kapitel, doch vor dem Schreckenspfade zurück, der zum Guten leiten soll. Darin liegt die innere Nothwendigkeit dieses Schlussgesanges.

Darum nehmen wir am besten mit Stade gegen Kuenen

an, dass dies Stück von vorn herein als Schluss zu Habakuk geplant gewesen. 3/2 שמעתי שמעך bezieht sich gerade zu auf die Gottesrede des zweiten Kapitels, עמך היירה ist mit 1/12 לא נמור zu vergleichen, das wiederholte sich בקרב שנים ein bescheidenes sich Ergeben in den Gotteswillen, der da gebietet (2/3) לך חכה! Nun kann aber שמעך in schönem Doppelsinne auch auf eine Kunde aus der *Vergangenheit* hindeuten, auf eine *Nachricht*, wie 29 : 3 שמע יעקב, und demnach könnte es als Ueberleitung zu der nun folgenden Schilderung dienen, die bekanntlich von jeher als Spiegelbild des Mosesegens, des Deboraliedes, und des  $\psi$  68 angesehen worden ist. In allen diesen Stuecken versetzen sich die Seher und Dichter in die Vorzeit Israels, um daraus Trost für die Gegenwart oder frohe Hoffnungen für die Zukunft zu schöpfen. Die allgemeinen Züge dieses Gemäldes schildern die glanzvollsten Ereignisse jener Zeit, also den Zug durch's rothe Meer, die Sinaierscheinung, den Zug über den Jordan (3/10), die Schlacht bei Gibeon (11) und die vollkommene Niederwerfung der Kanaanitischen Völker, deren Absichten mit unverkennbarem Seitenblicke auf den Chaldäer (3/14) lebhaft geschildert werden. 3/15 greift auf die Hauptschilderung der ersten Sätze und 3/16 auf die Stimmung von 3/2 zurück, während 3/17 das verwüstete Land *nach* dem Zuge der Chaldäer zeigt. 18 : 19 bieten den hoffnungsfreudigen Ausblick, der der Zweck des Ganzen ist während der Schluss im Gegensatz zum schwermüthigen שגיון 3/1, also למנצח בניניורי etwas Siegesfreudiges hat (schon von LXX bemerkt τοῦ νικησάου). Der Schluss gleicht  $\psi$  18/34, der auch sonst dem Inhalte unseres Abschnittes nicht fernsteht.

Ob man dies dritte Kapitel gern entbehren möchte? Es bietet uns, nachdem die Gottheit mit göttlicher Zunge gesprochen, den versöhnenden Abschluss; es zeigt uns, wie sich der Mensch aus seiner Angst und Beschränktheit zu höheren Auffassung emporarbeitet, und nur so, indem vor unseren Augen das menschliche Gefühl sich klärt und beruhigt, können wir uns als Menschen befriedigt fühlen. Es ist die gleiche menschliche Saite, die auch 12—17 anklingt,



und in beiden Stellen ringt mit aller Zähigkeit das Sondergefühl des Menschen um seine Anerkennung.

## II.

Wird man also die Nothwendigkeit aller Theile für einander hier mit empfunden haben, so kommt es vor Allem darauf an, im Tone des Ganzen und in den Einzelheiten die Einheit eines Zeitalters oder einer Gruppe biblischer, zeitlich zusammenhängender Stücke zu erkennen.

Beginnen wir dabei gerade mit Hab. 3 als dem am meisten angezweifelteten Stücke, so finden wir den Ausdruck שגיונך 3, ein selbst im Psalmbuche selten vorkommendes Wort. Nun findet es sich in der Ueberschrift von  $\psi$  7, und ein nicht nur gleichlautendes (wenn auch dem Stamme nach fremdes) sondern vielleicht auch *inhaltlich* ähnliches steht  $\psi$  9/17 הגיון סלה. Ich erinnere an בוצע בוצע Hab. 29, was wir auch in dem mit 9 ein ganzes bildenden  $\psi$  10/3 haben. 25 קבר פתחו גרויב and  $\psi$  5/10 mahnt and  $\psi$  5/10 נשאר; ein so seltenes Wort wie Hab. 2/3 ויפה (איך) haben wir  $\psi$  10/5—12/6 vor uns; selbst ואצטה Hab. 21 begegnet uns  $\psi$  5/4 און רעמל Hab. 13 vgl.  $\psi$  10/7, und (Hab. ib.) עמל חביט gleich,  $\psi$  10/14, Hab. 1/3 2/17 שד entdecken wir  $\psi$  12/6, sogar Hab. 1/2 ער אנה, das wir echt psalmenartig doch vor אזעק uns auch denken müssen, steht mehrere Male  $\psi$  13/2, 3, 1/10 im Hab. רישוק... ריונים haben wir  $\psi$  2.

*Wir haben also im gesammten Habakuk in nicht ganz belanglosen und nicht ganz allgemeinen Ausdrücken eine besondere Psalmenreihe berücksichtigt gesehen, und zwar, wenn wir die weiteren Anklänge bedenken, ungefähr  $\psi$  1—18.* Da ist aber vorwiegend vom Verhältniss des צדיק zum רשע, vom Lohne und der Strafe, die ihnen zusteht, die Rede, und danach wird gefragt. Selbst  $\psi$  2 können wir nicht vollkommen ausnehmen;  $\psi$  3 ist der Angegriffene der Gerechte, da doch der Angreifer  $\psi$  3/8 zu den רשעים gehört. Entschiedener tritt von  $\psi$  7 an der Trotz und der Stolz der freventlichen Leugner dem bescheidenen צדיק gegenüber hervor

und ebenso in der weiteren, von mir bezeichneten Psalmenreihe. Gerade *hierher* gehört, wie oben erwähnt, die seltene Überschrift שגיון  $\psi$  8, und daher kommen die gleich Hab. 3/1. Nun behandeln diese Psalmen die gleichen Gegensätze und Fragen, wie wir sie Hab. 1 im Munde des Propheten finden.

Auch *sonst* haben diese drei Abschnitte ihre einheitlichen Spiegelbilder in der Bibel. Der Satz. ראו בגרים 15 mahnt unwillkürlich an Joel 1:2, 3 und 3/2. Unsere Schilderung vom Chaldäerzuge erinnert jeden Kenner sofort an die Darstellung des Kriegsheeres Joel 2:2—11. Dem Spottliede Habakuk's 2/6 entspricht in Joel 2:17 למשל בם גרים, ein Begriff, der allerdings öfter vorkommt. Deutlicher weist Hab. 3:5 auf Stellen hin, wie Joel 2:3; Hab. 3/17 erinnert wieder unverkennbar an die ergreifende Darstellung der Heuschreckenplage Joel 1:4—20.

Andere Spuren weisen wieder auf *Nahum* hin. Ausser dem Taumelkelch (Hab. 2:15 Nah. 3:11) mahnt Hab. 36, 10 an Nah. 15 und Hab. 38, 15 an Nah. 14; wie Hab. 3/17 ausser in Joel noch Nahum 14 sein Spiegelbild hat. Es darf nicht uebersehen werden, dass Stellen wie Nahum 1/2, 3 gleich manchen Bestandtheilen des Hab. entlehnt scheinen, hier stammen sie aus dem Pentateuch, und gerade sie spiegeln sich in Joel 2/13 wieder, und so unvermittelte Sätze, wie Nah. 17 an den mit Hab. 3 so verwandten  $\psi$  68/6, 7 erinnern, auch Nah. 19 an  $\psi$  68/16. Nicht also dem Habakuk allein im Schlussgebete, auch dem Nahum, dem bisher nicht angezweifelt, gehört die spröde Sprache an, auch im *Nahum* findet man die Farben, die man in Habakuk als apokalyptisch angesehen hat. *Muss uns eine Verwandtschaft des Habakuk mit Nahum und Joel überhaupt eigen berühren*, da gerade in diesen Prophetenbüchern die Form, die künstlerische Seite besonders hoch steht und den Gedanken vollkommen beherrscht, so kann es auch gewiss nicht als Zufall hingestellt werden, dass Habakuk, den Kuenen an drei verschiedene Schriftsteller vertheilt, in allen diesen Theilen seine seltenen und schweren Worte gerade

aus einer und derselben wohl erkennbaren Psalmenreihe herleitet.

Auch der sprachbildende Geist ist sich im ganzen Habakuk gleich. 20 עבטיט wird Niemand dem Habakuk abstreiten; es heisst *Schuldenlast* und ist durch Verdoppelung des ל von עבט entstanden; es lässt auch das Wortspiel mit עב טיט *Schlamm* zu. Nun, 2/16, in dem angezweifelte Theile, haben wir ein Wort wie קיקלין, wiederum durch Verdopplung, diesmal des ersten Buchstaben, entstanden, und wiederum lässt es das Wortspiel קי(א) קלון durchscheinen. Können einander so ähnliche Wortbildungen auf so engem Raume neben einander zwei verschiedenen Urkunden angehören?

Was nun die schwierige Sprache in den Schlussteilen und den oft gehemmtten Rhythmus anbelangt, so gehören diese Eigenschaften auch dem unangezweifelte ersten Kapitel an, wie dem Anfang des zweiten. Nehme man einmal Worte wie חפוג, מכחיר, ממוקל (14) מגמת (19) aus עפלה 2 mit folgendem לא ישרה, so neigt auch *hier* die Sprache zum schwerverständlichen und seltenen.

Allerdings finden wir 2/9, 10, 15 statt der vorhergehenden zweigliedrigen Parallelsätze die *Dreigliederung*, der bis dahin so straffe Rhythmus scheint in ein schlafferes Maass überzugehen. Aber die Straffheit kehrt 2 12 bis zum Schlusse wieder. Die Dreigliederung haben wir aber auch 1/9 2/7. Durchaus nicht glatt und durchsichtig ist der Rhythmus 1/3, 4 (ständige Bindeworte, zweimal על כן, einmal כן), 7, 11, die hemmenden כן כן und כן כן kehren, 15, 16 und 17 wieder und gehemmt ist der Rhythmus von 2, 4. So bieten von *dieser* Seite die Sätze von 2/9 *kein* streng zu unterscheidendes Ganze.

Gerade diese von mir bezüglich der Sprache und des Rhythmus hervorgehobenen Sätze sind es aber, welche diesem Prophetenbuche ausser den grossen geschichtlichen Zügen, die es in sich trägt, das Gepräge der Beziehungen zur Thora und zum Gottesgedanken aufdrücken und zur Vertheidigung der göttlichen Gerechtigkeit beitragen sollen. Wer würde in ihnen wohl Einschiebsel sehen, zumal der erste Theil unseres Propheten von den schärfsten Beobachter als ein

einheitliches Ganze stets angesehen worden ist? Was uns nämlich als Härte und Hemmung im Rhythmus erscheint, liegt in der Nothwendigkeit des auszudrückenden Gedankens, und dadurch erhält das Ganze eine grössere Mannigfaltigkeit, als wenn man immer den reinen und glatten Parallellismus vor sich hätte.

So erscheint nach Grundgedanken, nach dichterischer Nothwendigkeit, wie nach sprachlichen Untersuchungen Habakuk von Anfang bis zum Schlusse als einheitlich ohne Rest und Misston in der Empfindung, und es walten vom Anfange bis zum Ende darin die gleichen Vorzüge. Wenn wir Recht behalten, so gehört demnach der ganze Habakuk *einem* Zeitalter an und es fällt von ihm aus ein deutliches Licht auf diejenigen Schriftstellen, welche wir zum Vergleiche heranziehen konnten.

---

## Nog eens: De vóór-Thalmudische Joodsche Kanon.

---

Wat ik in den vorigen jaargang van dit tijdschrift schreef over den toestand van den Kanon des Ouden Verbonds vóór het ontstaan van de oudste bestanddeelen des Thalmuds (n.l. vóór 200, toen de Misjna vervaardigd werd)<sup>1)</sup> is niet onbeantwoord gebleven. De Heer J. P. van Kasteren S. J., tegen wiens studie over *De(n) Joodschen Canon* ik was opgetreden, heeft gepoogd mijn betoog te weérleggen in een opstel: *Nog eens de Oudjoodsche Canon* in de *Studiën op Godsd. Wetensch. en Lett. Gebied*, XXX<sup>e</sup> Jaarg. Dl. XLIX, 1897, bl. 341—379.

Het punt in kwestie is belangrijk genoeg om er nog eens op terug te komen. Toch doe ik het in zeker opzicht ongaarne. Ik zeg: in zeker opzicht. Want aan de eene zijde is het debat met een geleerde van ander inzicht, die zoo goed op de hoogte dezer ingewikkelde zaak is als de Heer van Kasteren en die de polemieek op zoo hoffelijke wijze voert als hij doet, belangwekkend en aangenaam. Doch aan den anderen kant is het èn voor den schrijver èn voor de lezers vermoeiend telkens terug te komen op allerlei bijzonderheden, citaten, „gelegentliche” uitlatingen van oude schrijvers enz., die ieder op zich zelf, ook volgens mijn tegenstander, dikwerf voor tweeërlei uitlegging vatbaar zijn.

„Wij voor ons” — zoo schrijft v. K. thans bl. 378 v. — „hebben van den beginne erkend, dat het historisch-critisch onderzoek ons niet tot *zekerheid* gebracht heeft. „De alexandrijnsche overlevering — schreven we — *schijnt* ons den

---

1) Theod. Stud. 1897, bl. 159—177.

oorspronkelijken Canon van het vóórchristelijke Jodendom *getrouwer* bewaard te hebben dan de palaestijsche Rabbijnen. Daar moet een tijd geweest zijn, dat althans *de meeste* deuterocanonica ook in Palaestina als Heilige Schriften golden. Bij het volslagen gebrek aan gelijktijdige gegevens blijft het altoos gewaagd van volkomen zekerheid te spreken, maar dat de schaal der waarschijnlijkheid naar die zijde overhelt kunnen wij ons niet verhelen", op deze uitspraak zien wij ook na het vernieuwde geleerde betoog van Wildeboer geen reden om terug te komen".

v. K. acht het punt in geschil tusschen hem en mij eigenlijk niet zoo heel groot, daar ons beider onderzoek „ten slotte in dezelfde richting loopt". „Hij [n.l. Wildeboer] heeft getracht „de inzichten der christen theologen in deze materie eindelijk eens geheel los te maken van Joodschen invloed", — en wij [n.l. v. Kasteren] zijn slechts een eind weegs verder denzelfden weg opgegaan, in de meening dat het talmudische Jodendom ten onrechte zijne inzichten in het Canonvraagstuk met die van het vóór-christelijke Jodendom vereenzelvigd heeft, zoodat ook op dit punt het woord van Kuenen mag toegepast: „dat de historische werkelijkheid zich soms alleen voor hen ontsluit, die den moed hebben om geheel te breken met de Talmudische voorstellingen" <sup>1)</sup>.

Ik wil het voorbeeld van mijn tegenstander niet volgen en opnieuw allerlei bijzonderheden bespreken of nieuwe détails aanvoeren. Hij constateert zelf terecht (bl. 379) tusschen ons een „verschil van standpunt en van zienswijze in de bijzonderheden". En zoo is het. Omdat wij geen ondubbelzinnige en vertrouwbare berichten omtrent de formatie van den Oud-Testamentischen Kanon hebben, hangt ons oordeel over de détails vaak geheel af van het standpunt, waaruit we de zaken bezien. Op de juistheid van het standpunt komt het geheel aan.

Doch ook daarom zijn alle meeningen niet evenveel waard. Ten leste is toch de eene zienswijze juistere dan de andere.

---

1) Theol. Tijdschr. 1875, bl. 648.

En die juistheid moet toch blijken uit de meer of mindere overeenstemming met de gegevens. M. a. w. er moet een zoodanige voorstelling van den gang van zaken gegeven worden, die zooal niet alle data verklaart, dan toch met geen enkel gegeven in strijd is. En nu geloof ik inderdaad, dat de voorstelling der geschiedenis, die onze geleerde Jezuiet, zich houdende aan de vaders van het concilie van Trente, zich gevormd heeft, in strijd is met sommige gegevens.

Nu zou ik kunnen volstaan met alleen dit laatste aan te toonen en den deskundigen lezer overigens uit te noodigen nog eens mijn betoog te herlezen en daarvóór en daarna van Kasteren's eerste en tweede verhandeling te bestudeeren. Hij kon dat zelf besluiten, welke voorstelling der geschiedenis hem het meest waarschijnlijk voorkomt, d. w. z. het meest in overeenstemming met de historische data.

Doch dit zou wellicht van mijne zijde onhoffelijk geacht kunnen worden tegenover het uitvoerige betoog van v. K., dat niet minder dan 39 bladzijden groot is. En toch — zooals ik reeds opmerkte — gaat het niet aan op nieuw in een détail-onderzoek te treden. Ik wil daarom in zekeren zin allereerst een middenweg bewandelen en in enkele punten de hoofdtrekken van v. K's argumentatie mededeelen, daaraan telkens een korte kritiek mijnerzijds toevoegende.

Over vijf punten loopt het wederwoord van v. Kasteren: 1° over de begrippen „Canon” en „Canoniek” (bl. 343—349), 2° over de driedelige verdeling van den O. Tischen Kanon (bl. 349—357), 3° over de beteekenis van den term „verborgen boeken” (bl. 357—364), 4° over het getuigenis van Philo (bl. 364—371), 5° over de vraag, wie den Kanon gevormd hebben (bl. 371—375), terwijl hij met een slotwoord eindigt (bl. 371—375).

Ad 1<sup>um</sup>. Terecht merkt v. K. op, dat er verschil bestaat tusschen hem en mij omtrent de begrippen „Kanon” en „Kanoniek”. Ik geloof zelfs, dat hier in zekeren zin de grond ligt van elk verschil tusschen hem en mij. Volgens hem moet er een materiële beteekenis aan het begrip

„kanoniek” gehecht zijn, en kan de door mij gegeven formeele opvatting, of een boek al of niet voor de lezing in de synagoge geschikt was, niet voldoen. v. K. haalt dan ook uit mijn eigen boek een citaat aan, waaruit blijkt, dat ik ook zelf in 't voorbijgaan toegeef, dat er een materiële oorzaak voor kanoniekverklaring moet aanwezig geweest zijn. Volgens hem is die materieële regel deze vraag geweest: werd een boek al of niet voor geïnspireerd gehouden?

Nu heeft v. K. mijne meer formeele definitie blijkbaar op de spits gedreven, gelijk het citaat, dat hij op bl. 347 aan mijn boek ontleent (Kanon<sup>2</sup>, bl. 84) ten overvloede bewijst. Daar toch schreef ik: „Het spreekt wel van zelf, dat de Joodsche godgeleerden een materiëlen maatstaf aanwendden om te beslissen welke boeken al of niet gelezen mochten worden in de synagoge”. Zeker, een materieële maatstaf werd aangewend. Doch het gaat niet aan te zeggen: die materiële maatstaf was de vraag of een boek al of niet geïnspireerd was. De geschiedenis leert iets anders. De Joodsche gemeente sinds de dagen van Ezra heeft de Wet haars Gods. Die Wet is de documenteering van Gods openbaring. Zij, en zij alleen is Heilige Schrift. God heeft „mond tot mond” tot Mozes gesproken en Zijn wil volledig bekend gemaakt.

Als Israël niet ongehoorzaam geweest ware, dan zou het ook nooit een andere openbaring noodig gehad hebben <sup>1)</sup>. De profeten hebben alleen getuigd en geschreven — zoo is historisch de Joodsche opvatting — om tot gehoorzaamheid aan de Wet te vermanen. En zij hebben ook niets medegedeeld wat niet reeds in de Thora te vinden is. Alle andere geschriften, ook die der grootste profeten, staan tot de Thora als *kabbala*, *asjlemta*, d. i. als overlevering tegenover de van God gegeven Schrift <sup>2)</sup>. Natuurlijk waren de ware profeten door Gods Geest bestuurd, maar oorspronkelijke ge-

---

1) Zie Kanon<sup>1</sup>, bl. 92.

2) Zie Kanon<sup>2</sup>, bl. 93 v.



dachten of ingevingen hebben zij niet gehad, de Wet des Heeren is volmaakt.

De groote vraag betreffende andere geschriften naast de Thora, of deze wel in de synagoge gelezen mochten worden, was dus volgens de historie deze: komt zulk een geschrift met de Thora al of niet overeen? Dat is de materiële Kanon. En luidde dit antwoord bevestigend, dan volgde daar uit, dat de schrijver er van door den H. Geest was bestuurd.

Ik weet wel, dat de Joodsche Kanon heel wat bergt, wat niet met de Thora strookt, men denke slechts aan Ezechiël 40—48. Maar ik weet ook, dat Ezechiël en andere zoodanige boeken slechts daarom geduld werden, omdat men meende de verschillen te kunnen oplossen. Hadden sommigen b.v. bezwaren tegen het Hooglied zooals het natuurlijk werd opgevat, allegorisch verklaard kon het zelfs op den uittocht uit Egypte worden toegepast. Vond men in Prediker neiging tot ketterij, toen men gevonden had, dat het begin en 't einde van het boek met de Thora overeenkwam, mocht het in de synagoge gebracht worden op het Loofhuttenfeest <sup>1)</sup>. En het is wel zoo, dat vele geschriften alleen om hun theopneusten inhoud, soms ondanks hun strijd met de Wet, in de rij der Heilige Geschriften zijn opgenomen, maar dat geschiedde ondanks de theorie. En deze theorie is blijkens hare algemeenheid, blijkens de geheel exceptioneele positie der Thora bij Joden en Samaritanen, ouder dan de besluiten der Farizeesche schriftgeleerden na 70 na Chr.

Het verschil tusschen van Kasteren en mij is dus niet, dat ik slechts een bloot formeele en hij daarentegen een materiële opvatting van de begrippen „Kanon” en „Kanoniek” heeft, maar dat mijne zienswijze meer op de historie gegrond is, terwijl de zijne een theorie is van latere Christengedeleerden, die in de geschiedenis wordt ingedragen.

Ad 2<sup>am</sup>. v. Kasteren brengt nog eens de driedelige indeeling van den Hebreuwschen Bijbel ter sprake naar aanleiding van de plaats, die Daniël in den derden bundel in-

---

1) Zie Kanon<sup>2</sup>, bl. 62 en bl. 12.

neemt. v. K. had beweerd, dat de plaatsing van dit boek bij de andere groote profeten in de Alexandrijnsche vertaling de oudste was, en dat de Farizeën het boek Daniël naar den derden bundel verwezen hebben, wellicht om de diensten, die dit boek den Christenen bewezen had in de verdediging van hun geloof.

Deze oplossing kwam mij geheel onwaarschijnlijk voor. Ik toonde o. a. aan 1°, dat uit het spraakgebruik des N. V., waar Daniël een „profeet” genoemd wordt, alles behalve volgt, dat het boek Daniël volgens de N. T.ische auteurs tot den tweeden bundel behoorde, en dat 2° v. K.'s onderstelling, dat Daniël daarom verplaatst zou zijn, omdat dit boek den Christenen zooveel diensten bewezen had, niet opging, omdat dan ook, en vooral, het boek Jezaia wel naar de Kethoëbim verplaatst zou zijn.

Nu is de zaak historisch zoo eenvoudig mogelijk. Het boek Daniël is geschreven circa 165 vóór Chr. Toen was de bundel der Nebiim wel reeds afgesloten, en daarom werd dit profetisch boek tot den derden bundel gerekend. Maar de latere Joden, en op hun voetspoor de Christentheologen, die het boek in de Ballingschap geschreven achtten, moesten wel naar allerlei verklaringen zoeken, die dit raadselachtige feit ophelderden. Zoo hebben ze met allerlei variaties in 't licht zoeken te stellen, dat Daniël eigenlijk geen profeet was geweest. Men zie de voorbeelden bij v. K. bl. 355 v. wat de Joden betreft. En Keil hen volgende noemt Daniël daarom „ein Nichtprophet”! 1) Bisschop Mullen volgt met eenige wijziging hem daarin na 2).

v. K. beantwoordt ook mijn vraag: „Waarom zou men Daniël losgemaakt hebben uit de omgeving van Jezaia, Jeremia, Ezechiël, wanneer het daar vroeger gestaan had? Daarvoor is geen enkele plausibele reden aan te voeren.” Hij meent (bl. 352 v.), dat „de Rabbijnen op het gebied van „plausibele redenen” soms met weinig te vreden waren.”

1) Verg. Kanon<sup>3</sup> bl. 16.

2) Zie zijn boek over den Kanon, New York 1892, p. 20.

Daarin heeft hij recht met 't oog op de beuzelende opmerkingen, zooals ons die o. a. Baba Bathra fol. 14<sup>b</sup> worden medegedeeld. Doch men bezie dit in het rechte licht. Zij stelden zich met zulke weinig plausible argumenten tevreden, wanneer zij een zaak verklaren moesten, die anders voor hen niet te verklaren was, in casu de plaats van Daniël niet in de Schriften der profeten. Zij konden niet toegeven, dat het boek zijn plaats in de Kethoebim dankte aan zijn jongen oorsprong. En daarom stelden zij zich met een verklaring tevreden, die geen redelijke oplossing genoemd kan worden.

Dat Josephus in de plaatsing van Daniël de Alexandrijnsche gewoonte volgde, is door mij ondersteld. v. K. acht dit onwaarschijnlijk bij dezen man van Farizeesche richting (bl. 350). Maar v. K. vergeet, dat er een periode geweest is, dat de LXX ook in Palaestina in groot aanzien was, en dat de besliste afkeer van al wat Jawani heette, eerst dateert van den Joodschen oorlog. D. w. z. toen is de groote omkeer begonnen, en daarna werd zelfs den ouders verboden het Grieksch te doen leeren door hunne kinderen. Van daar nog in den Thalmud de dubbele reeks van uitlatingen betreffende de LXX. Aan de eene zijde wordt zij zonder aanstoot vermeld, aan den anderen kant diep veracht. Het is dus niet alleen mogelijk, maar zelfs waarschijnlijk, dat Josephus, voor Grieksche lezers schrijvende, zich aan de Grieksche gewoonte aansloot.

Ad 3<sup>um</sup>. Het zou ons te ver in de bijzonderheden voeren, als wij het debat gingen heropenen over de beteekenis van den term „verbergen” en „verborgen boeken”, *ganaz* en *sefarim genoëzim*. Alleenlijk dit. Ik heb beweerd en blijf beweren, dat deze term alleen geldt van de *ἀντιλεγόμενα* des O. V. en niet van de apocriefe boeken. v. Kasteren's wederwoord heeft mij niet overtuigd. Ik had er op gewezen. dat het zwijgen van den Thalmud over het „verbergen” van boeken, die de LXX meer heeft dan de Hebreuwsche Bijbel, niet gereedelijk verklaard kan worden. v. K. meent, dat dit zwijgen opzettelijk geschied is, even als de strijd tegen 't opkomend Christendom opzettelijk in den Thalmud verzwegen

is. Maar waarom hebben de Thalmudschrijvers dan zoo eerlijk verhaald van den strijd over Hooglied, Prediker en Esther? Daar was ook reden voor om dien te verzwijgen. Want in de oud-christelijke kringen waren deze boeken weinig in aanzien. En zou v. K. inderdaad meenen, dat een boek als I Makkabaeën ooit door Farizeesch gezinde schriftgeleerden, en die hadden toch 't meeste gezag in deze kwestieën, als Heilige Schrift is erkend geweest?

Ad 4<sup>um</sup>. Wij komen tot het getuigenis van Philo Judaeus. Het *feit* is, dat deze Alexandrijn de Wet aanhaalt wel 25 keeren tegen éénmaal een citaat uit de andere kanonieke boeken, en dat hij uit de „zoogenaamde deuteri” nooit citeert. O. i. pleit dit voor de stelling: Philo staat zeer dicht bij de Palaestijsche praxis, zooals wij die uit den Thalmud kennen. De Wet is kanoniek in eigenlijken zin; daarnaast komt een reeks van geschriften op van minderen rang, doch de „zoogenaamde deuteri” rekt hij daartoe blijkbaar niet.

Wat doet nu v. K. om zich van dezen lastigen getuige te ontslaan? Hij haalt verschillende plaatsen uit Philo aan op bl. 367 v. ten bewijze, dat deze de apocriefen gekend heeft. Doch dat is niet het punt in geschil. Ik zou nog wel een grootere reeks van plaatsen kunnen aanhalen, waaruit blijkt, dat Philo met Plato's geschriften bekend was. Volgt daaruit nu, dat Plato's geschriften voor Philo kanoniek waren?

Ad 5<sup>um</sup>. In de vijfde plaats brengt v. K. nog eens de vraag ter sprake, wie den Kanon gevormd hebben. Mijn meening is: de schriftgeleerden. Neen, zegt v. K. met verwijzing naar veel en wat ik ook volgens hem juist gezegd heb, gij houdt niet genoeg in 't oog het verschil in toestand vóór en na 70 na Chr. waarop gij elders ons telkens zoo te recht hebt gewezen. Vóór 70 was het besturend lichaam der Joden het overwegend Sadduceesche Sanhedrin met den Hoogepriester aan 't hoofd, na 70 komen de scholen der Farizeesche schriftgeleerden. En alleen door hun anachronisme is het, dat de Thalmud het voorstelt, dat de latere toestand ook vóór 70 bestond.

v. K. weet, dat ik daar niet tegen heb. Hij haalt dan

ook mijn eigen woorden met groote instemming aan. Doch hij meent, dat ik bij de beantwoording der vraag: wie hebben den Kanon gevormd? dit onderscheid niet genoeg in 't oog heb gehouden.

Het komt mij echter voor, dat v. K. ook hier het juiste verschil op de spits drijft. Het baat hem niet, of hij bl. 371 v. al uit het O. V. aanhaalt wat een priester te beslissen heeft. En in elk geval is het een pure gissing daaruit af te leiden, dat de *priesters* te beslissen hadden welk boek al of niet kanoniek was. De feiten zijn anders. Er bestond, vooral voor de conservatieve Sadduceesche priesters, maar één Kanon, de Wet. Welke boeken men nevens de Wet al of niet *in de synagoge* lezen mocht, dat kon den wereldschgezinden tempelmannen weinig verschelen. De beslissing daarover lieten ze gaarne aan de soferim over, die van Farizeesche richting waren. Zoo leert ons het N. T. (Matth. 23 : 2), zoo leert ons Josephus (Arch. Jud. XVIII, 1, 4) den toestand kennen. En gesteld al, dat — zooals v. K. wil — het Sadduceesche Sanhedrin werkelijk in deze aangelegenheden uitspraak deed, dan pleit er alles voor om aan te nemen, dat deze mannen, die o. a. de opstanding uit de dooden loochenden, alleen de Wet als Kanon erkenden en de heiligheid van andere, zelfs profetische geschriften, al zeer gering en weinig gezaghebbend gerekend hebben. Men vergelijkte hier o. a. wat ik over een „Sadduceeschen Kanon” geschreven heb, *Kanon*<sup>2</sup>, bl. 122 *vv.*

In een slotwoord tracht v. K. mijn bezwaar uit den weg te ruimen, dat ik aldus geformuleerd had: „De „zoogenaamde deuteri” zijn de boeken en toevoegsels tot boeken, welke de HSS. der LXX meer bevatten dan de Hebreuwsche tekst. Het gaat niet aan in een onderzoek als het onderhavige dat getal willekeurig te beperken tot de geschriften, welke de Vulgaathandschriften meer plegen te behelzen, en die het conciliebesluit van Trente noemt”.

v. K. geeft toe, dat zijn onderzoek onvolledig was, dat hij over die andere boeken, in de LXX te vinden, nog niet gesproken had. Doch wat doet hij nu? Hij onderscheidt die

andere van de „deuteri”, (d. w. z. van de apocriefen der Vulgaat) aldus: dat de deuteri „*zeker* van Joodschen oorsprong zijn en *zeker* door de Kerk met de *libri protii* des O. V. van de synagoge overgenomen, en als Heilige Schrift erkend zijn” (bl. 376).

Hier wordt zonder eenig bewijs eenvoudig geconstateerd als historie wat v. K. wenscht, dat geschiedenis geweest is. Er is voor „den Joodschen oorsprong” (v. K. meent waarschijnlijk: Palaestijnschen oorsprong) van de andere apocriefen der LXX, die de Vulgaat niet heeft, juist evenveel te zeggen, als voor dien der „deuterocanonica”. En dat de Kerk, d. w. z. de Roomsche kerk, bij conciliebesluit van Trente die „deuterocanonica” met de „*libri protii*” zelfs op ééne lijn gesteld heeft, weten we (verg. Theol. Stud. 1897, bl. 165, 176). Maar dat de Kerk die zoo van de „synagoge” heeft overgenomen, is juist wat bewezen moet worden.

Tot dusverre heb ik slechts gehandeld over allerlei zaken, die op zich zelf beschouwd voor tweeërlei uitlegging vatbaar zijn, al schijnt het mij niet twijfelachtig, welke verklaring de meest waarschijnlijke is. Hadden we niet meer, we zouden den strijd voorloopig met een „non liquet” kunnen eindigen. En inderdaad, mijn tegenstander — hoe overtuigd ook van de juistheid zijner zienswijze — is daarvan niet verre verwijderd.

Maar ik meen verder te mogen gaan. Mij komt het voor, dat de meening van v. Kasteren, Howorth e. a. als is zij niet uit de lucht gegrepen, toch bepaaldelijk in strijd is met enkele data. En indien dit zoo is, dan staat zulk een meening toch niet meer „gleichberechtig” naast de andere.

Voorals komt dit uit bij van Kasteren, omdat hij den onderstelden toestand bepaald met Roomsche kleuren teekent. Men herinnert zich met welke warme woorden hij den toestand schildert: de Christenen hebben zich den waren Bijbel, dien de Heer en Zijn Apostelen der Kerk hadden overgeleverd, laten ontnemen en zich den gemutileerden Bijbel der Farizeën in de handen laten stoppen <sup>1)</sup>.

---

1) Theol. Stud. 1897, bl. 160—162.

Ik heb daartegen o. a. opgemerkt, dat het dan wel vreemd is, dat al de Kerkvaders, die over den O. T.ischen Kanon ons inlichten, van Melito van Sardes af, zoowel de geleerde Alexandrijn Origenes als de H. Hieronymus hun plicht zoo schromelijk verzaakt hebben door niet beter voor den kostelijken schat te waken <sup>1)</sup>).

Wijselijk heeft v. K. dit groote bezwaar dan ook laten rusten, al geeft hij in 't voorbij gaan toe, dat er „ook bij kundige mannen, als den H. Hieronymus, twijfel en onzekerheid ontstond” (bl. 377). Doch daarmede ruimt men dit groote bezwaar niet uit den weg. Bovendien, de twijfel en onzekerheid van Hieronymus waren zoo groot niet. Uit de verschillende praefaties voor zijn vertaling der verschillende Bijbelboeken weten wij, dat hij vast overtuigd was, dat alleen de 24 boeken des O. V. zooals hij ze telde, den Kanon vormden. Zelfs I Makkabaeën, dat hij nog in 't Hebreeuwsch gekend heeft, heeft hij niet willen vertalen. Alleen op aandrang van zijn vrienden liet hij zich overhalen om Tobias en Judith over te zetten, die ook in het Arameesch gevonden werden, en de toevoegsels tot Jeremia, Daniël en Esther, evenwel zonder ze daarom voor kanoniek te verklaren. Den H. Hieronymus heeft v. K. zeker niet aan zijn zijde. En hij haalt den Kerkvader daartoe ook niet ten halve over door hem „twijfel en onzekerheid” toe te schrijven. Van Kasteren is hier de geestverwant van den ketter Rufinus, die den Kerkvader verweet, dat hij voor Barrabas gekozen had, terwijl Rufinus voor zich Christus had gekozen, d. w. z. zich hield aan den Bijbel, zooals Christus en de Apostelen dien volgens hem aan de Kerk hadden overgeleverd <sup>2)</sup>. Als van Kasteren en zijn voorganger Rufinus gelijk hebben, dan heeft de H. Hieronymus kettersch geleerd. En niet alleen deze, maar *alle* Kerkvaders zelfs Origenes, die nog wel in Alexandrië woonde en die toch van die Alexandrijnsche traditie niets af schijnt te weten.

---

1) Theol. Stud. 1897, bl. 175.

2) Theol. Stud. 1897, bl. 162.

En nu ten slotte. Het wetenschappelijk debat tusschen van Kasteren en mij heeft toch op één punt tot juistere definitie geleid. Ik had als eerste stelling geponeerd en trachten te bewijzen, dat er eigenlijk van geen „Alexandrijschen Canon” gesproken kan worden. Dit geeft van K. toe. Hij constateert nu ook (bl. 370) „dat er in het vóórchristelijke tijdperk eigenlijk geen onderscheid te zoeken is tusschen een *alexandrijschen* en een *palaestijnschen* Canon, maar tusschen den Canon van de joodsche *synagoge* en dien der phariseesche *secte*.”

Hierdoor heeft v. K. het punt in geding m. i. al zeer juist gekarakteriseerd. Doch daartegen gelden dan ook alle bezwaren, die ik op nieuw in 't licht heb gesteld.

Het ware te wenschen, dat Protestantsche theologen, die zoovele bezwaren tegen de historische kritiek plegen te hebben, eens het voorbeeld van dezen geleerden Jezuiet volgden en zich eens in het belangwekkende Kanonvraagstuk verdiepten. Zij zouden vreemde ontdekkingen doen. Maar het bad kon verfrisschend werken. Zij zouden zien, dat ook bij hen de consequentie van hun „Schriftbeginsel” hen zou plaatsen naast dezen geleerden Roomschen Theoloog, naast Rufinus en tegenover Hieronymus, tegenover alle Kerkvaders, i. é. w. met hun traditie en theorie tegenover de werkelijke historie.

Groningen, 26 Maart 1898.

G. WILDEBOER.



## Het voortbestaan van het menschelijk geslacht.

Prae-existentianisme, Creatianisme, Traducianisme  
(Generatianisme).

(*Vijfde Dogmatiesch Fragment*).

---

### III.

Merkwaardig en aan verrassende wendingen rijk is Fichte's leer-ontwikkeling. In zijne beroemde Anthropologie <sup>1)</sup> rekent hij eerst af met het pantheïstiesch en met het materialistiesch monisme, en adstrueert hij zijn spiritualisme. Al het voorafgaande als bekend onderstellende, slaan wij het tweede hoofdstuk van het derde boek op, dat over het ontstaan der ziel in den tijd handelt <sup>2)</sup>. Bij de tegenstelling van traducianisme en creatianisme zal Fichte aantoonen dat zij niet in principieele, dus onverzoenlijke, tegenspraak zijn, maar nevens, ja in elkaer recht van bestaan hebben <sup>3)</sup>. Aan zijne methode trouw gaat onze wijsgeer éerst de feiten karakteriseeren, dán het begrip, de natuurwet, waaraan zij gehoorzamen, vaststellen. 'Is er primitive of oer-teling én individueele, met deze laatste alleen hebben wij ons thands

---

1) Anthropologie. Die Lehre von der menschlichen Seele. Neubegrundet auf naturwissenschaftlichem Wege für Naturforscher, Seelenärzte und wissenschaftlich Gebildete überhaupt, von Immanuel Hermann Fichte. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1860. (1e Aufl. 1855) cf. van den selfden schrijver: Zur Seelenfrage. Eine philosophische Confession. 1859.

2) Die zeitliche Entstehung der Seele. a. w. S. 494.

3) „Die nachfolgende Untersuchung dürfte ergeben, dass beide Ansichten keineswegs in principiellen oder unversöhnlichem Gegensatze stehen, sondern dass jede von ihnen, *neben* oder *eigentlicher* *is* der andern, eine eigenthümliche Berechtigung anzusprechen habe“. a. w. S. 496.

bezigt te houden. Dat de ziel daarbij werkzaam is wordt sterk op den voorgrond gebracht. (§ 213—215). Opereerend met zijn begrip „ziel” als de vormende en onderhoudende kracht van het lichaam, die dus het lichaam voorafgaat, als het blijvende en onafhankelijke in het wisselende, vergankelijke, phaenomenale lichaam, zegt Fichte aanstonds dat niet het uitwendige lichaam, noch lichamelijke stoffen de teling bewerkstelligen, maar dat alleen de daarin werkzame ziel zulks doet<sup>1)</sup>. De vraag „wanneer de vrucht in het moederlijk beziel wordt?” bestaat dus niet voor hem. Zuiver traducianistiesch zegt Fichte dat in de teling ouder-zielen zich vereenigen en dat uit deze reale verbinding de nieuwe psychische of organische kiem ontspringt<sup>2)</sup>. Daar de ziel ongedeeld, dynamiesch tegenwoordig is in haar geheele organisme — het lichaam — is het niet onzinnig haar te denken in het bloed, in de kiemblaasjes, in het sperma, en daarin „overbrengbaar”. In de geslachtshandeling kunnen dus de ouders hunne eigendommelijkheid en werkzaamheid doen samenkomen zonder zelf gedeeld te worden of van hunne innerlijke geheelheid te verliezen<sup>3)</sup>. Zóó zeer is de

---

1) „In Bezug auf diese Frage dürfen wir es als vorläufiges Resultat alles Bisherigen bezeichnen, dass die Seele, das Formende und Erhaltende ihres (Äusseren) Leibes eben damit auch ihm bedingend *vorangehen* müsse in irgend einem, freilich noch näher zu erwägenden Sinne. Der sichtbare Leib ist das stets wechselnde, vergängliche Phänomenon; sie allein ist das Beharrliche in ihm und unabhängig von jenem blossen Phänomenon, dessen wahrhaft erzeugender Grund nur in ihr gefunden wird. . . . Es ist nicht der (Äussere) Leib, es sind nicht die leiblichen Stoffe, an welche die Zeugung geknüpft ist, sondern einzig die darin wirksame Seele; — so dass für uns das sonst so bedenkliche Problem gar nicht mehr entstehen kann: „wann die Frucht im Mutterleibe *besselt* werde:” a. w. S. 494, 498.

2) „Dass in der Zeugung die Aelternseelen sich vereinigen und dass aus dieser realen Verbindung der neue psychische oder organische Keim entspringe” a. w. S. 499.

3) „Somit ist es nichts Widersinniges, die Seele mit J. Müller und Volkmann im „Blute”, im „Keimbläschen”, im „Samen” gegenwärtig und solcher-gestalt übertragbar sein zu lassen. Es können die Aelternseelen in der Begattung aufs eigentlichsste ihre Eigenthümlichkeit und Wirksamkeit zusammen-treten lassen, ohne doch selber getheilt zu werden oder an ihrer innern Ganzheit zu verlieren”. a. w. S. 500.

geslachtsdaad ziels-daad dat sommige dieren hun zielen-substantie geheel er bij geven en dus sterven.

Maar — en nu treedt het traducianisme plotseling op den achtergrond — Fichte wil niet dat de mensch bloot product zijner ouders zij <sup>1)</sup>. Door de ziel zijn wij individu. Wij zijn echter meer dan dat, nl. persoonlijkheid. Ieder mensch is iets oorspronkelijks, is een „genius”. En de „genius” kan niet uit teling ontstaan. Dus moet er eene geestelijke nieuw-schepping, „geistige Neuschöpfung”, zijn. Het nieuwe, het „nog-niet-daar-gewezenen”, in ieder te bespeuren, kan niet uit eene menging der ouderlijke bestanddeelen verklaard worden. Het is „jenseitig” en daalt bij de geslachtshandeling neer. Boven-natuurlijk (uebernatürlich), boven-organiesch (ueberorganisch) is iedere mensch ontstaan. Immers de persoonlijkheid, dat nieuwe, is uit den concursus der ouders niet te verklaren. Dát is de waarheid in het Creatianisme der theologen. Het laat 's menschen geest ontstaan door eene bizondere scheppingsdaad Gods in het natuurlijk geteelde lichaam. En zoo lang men natuur en goddelijke werkzaamheid in tegenstelling denkt kan men den „genius” niet anders begrijpen. Wat Fichte betreft, wars van die tegenstelling, moet hij zich een eigen weg banen. En nu breidt zijne bespiegeling de vleugelen uit. De menschelijke geesten prae-existeeren. Zij vormen saam een waereld, een heelal, een geesten-universum. Zij dalen in telkens wanneer door teling een voor hen geschikt organisme, door de vereeniging van ziel en stof, ontstaat. En die indaling is geenszins der menschheid alleen eigen. Neen, maar zij heeft haar analogon in de dieren-waereld. Ja, heel het verschijnend heelal is voor Fichte het tooneel van zich belichamende, niet stoffelijke, principen, die

---

1) „Denn ganz ungenügend und dem Thatächlichen widersprechend wäre es von der andern Seite, zu behaupten: dass bei dem Menschen die neue Individualseele aus der im Acte der Erzeugung geschehenden Verbindung der Aelternseelen bloß *zusammenfließe*, dass er lediglich das *Product* aus den beiden Factoren seiner Aeltern sei”. a. w. S. 517.

hooger of lager staan in de hiërarchie van het prae-existerende <sup>1)</sup>).

Met deze beschouwing meent Fichte tevens den waren grondslag voor de wijsbegeerte der geschiedenis gewonnen te hebben. Zonder den prae-existerenden genius ware de geschiedenis eene matte herhaling van zich zelf. Mét hem is zij vooruitgang en perfectibiliteit.

Met deze beschouwing komt Fichte ook tot eene breeder en dieper opvatting van het Kantisme. De apriorische ideeën van het ware, goede, schoone zijn niet alleen voorradig in den bewusten geest, maar de geest is zélf een apriorisch, een vóór-empiriesch wezen, dat aan zijn eigen bewust-zijn en bewust-worden vooraf gaat, iedere geest op eigendomme-lijke wijze <sup>2)</sup>).

Met deze beschouwing meent Fichte ook licht te verspreiden op ethiesch gebied. Naar zijne idee, als persoonlijkheid, heeft de mensch heerschappij over de natuur en over al wat in de hiërarchie van het zijn onder hem staat. Hij moest het lagere geestelijk beheerschen en dus onmiddellijk tot het hart der dingen doordringen. Maar wij zijn gedwongen te

1) „Das ganze Universum des unorganischen Stoffs ist nur der Schauplatz sich verleblichender Seelen; aber eben darum sind diese das schlechthin ihm Jenseitige, Vorausgegebene. Sodann aber ist die Abstufung des Seelenuniversums eine ebenso reiche und in sich geordnete, und das Seelische des Menschenwesens ist als der Gipfel desselben zu betrachten; nach Constitution und Temperament nämlich, wie nach ihren gemüthlichen Trieben sind die Menschen nicht original sondern sie gleichen sich insgesamt nach gewissen durchgreifenden Grundzügen. Und so müssen wir noch einmal eine Stufe höher steigen, um erst im „Geiste“ theils das wahre Wesen des Menschen, theils den letzten Grund auch seiner seelischen Begabung zu entdecken. Hier aber zeigt sich ein neues Gesetz der Individuation. Jeder präexistirt nach seiner geistigen Grundgestalt; denn geistig betrachtet gleicht kein Individuum dem andern, sowenig als die eine Thierspecies einer der übrigen“. a. w. S. 532.

2) „Nach uns hat der Geist nicht bloß apriorische Bestandtheile (Urerkenntnisse, Urgefühle, Urstrebungen) in seinem Bewusstsein, sondern er ist seinem eigentlichen Bestande nach ein apriorisches, vorempiriesches Wesen. Er geht seinem eigenen Bewusstwerden und seiner Erfahrungserkenntnis voraus, und zwar nicht als ein abstract uniformes, in allen Individuen gleichartiges Wesen, sondern in jedem auf durchaus *eigentümliche Weise*“. a. w. S. 563.

erkennen dat het feitelijk zóó niet is. Het „innormale”, wat niet zijn moest, dat is. De driften en begeerten heerschen in den mensch over den geest: de gebieder is knecht geworden. In één woord: de algemeene zondigheid van het menschen-geslacht is niet te loochenen <sup>1)</sup>. In den empirischen mensch blijft steeds een achtergrond uit wiens diepte het onverwachte, dat wat niet zijn moet, daemoniesch opkomt <sup>2)</sup>. Dat donkere in den geest ligt in zijne verbinding met de chemische stofwaereld waeruit het lichaam is. Die waereld toch is voor den geest het „heterogene”. Gaat Fichte dan dualistiesch de hyle als oorzaak der zonde beschouwen? Dat niet! De stof zou den geest niet omlaag kunnen trekken, ware er niet in den geest eene verlamdende werking ingetreden. Dat die werking er is constateert de Anthropologie. Verder kan zij empiriesch niet komen. Naar heur wezen is die werking vóór-historiesch. Zóó zijn wij feitelijk weér bij den noumenalen val van Kant gekomen.

Fichte's nobele bespiegeling heeft niet alleen de verdienste „de faire mousser les questions”. Zij opent ook verre horizons voor den zielkundige, voor den godgeleerde en, wellicht niet het minst, voor den theosooph. Dat alles breeder te ontwikkelen ligt buiten ons bestek. Strikt tot de theorie der prae-existentie ons beperkende, hebben wij alleen Fichte's verhouding jegens zijne voorgangers Kant, Schelling en Müller aan te geven. Met de twee eersten heeft hij gemeen de ethische motieven. Maar niemand zal beweren dat hij hier nieuwe momenten aanbrengt al tracht hij Kant's categorieën-leer te verdiepen. Fichte ontwikkelt niet Kant's noch Schelling's systeem, maar wel dat van Müller. Komt bij dezen laatsten de anthropologische trichotomie uit de lucht vallen, bij Fichte is zij een integrerend deel der constructie. Als staande op hooger standpunt, waar elkaer snijdende lijnen zich ontmoeten, roept Fichte

---

1) a. w. S. 574—575.

2) „Immer bleibt ein unaufgelöster Rest im Hintergrunde, aus dessen Tiefe dämonisch das Unerwartete, Nichtsainsollende emporsteigt”. a. w. S. 576.

den traducianisten toe: „gijlieden ziet juist want de ziel wordt voortgeteeld” — en roept hij den creatianisten toe: „gijlieden ziet ook juist, drukt u alleen wat onbeholpen uit, want de genius prae-existeert”. Maar wie de trichotomie, als tegen empirische gegevens strijdend, verwerpt, en dichotomiesch denkt, deelt Fichte's illusie niet. Hij moet zeggen „entweder-oder” — en droomt niet verzoening tusschen tegenstrijdigheden. —

In zijn welsprekend werk „La philosophie de la liberté” <sup>1)</sup>, draagt Charles Secrétan op boeiende wijze de prae-existentietheorie voor. Dit is het karakteristieke zijner speculatie dat zij het voortbestaan innig verbindt met de solidariteit. De platonische mythen, die sommigen willen hernieuwen, verklaren evenmin de feiten, als dat zij met de christelijke overlevering stemmen. Eene persoonlijke zonde in een vorig leven begaan, rechtvaardigt ja 's menschen lijden in den tijd en verklaart de verdorvenheid van zijn zedelijk karakter. Maar zóó wordt ieder mensch een bijzondere schepping, een bijzondere wereld. De ervaring daarentegen leert ons de solidariteit der individuën, der geslachten, der menschheid. Ontken in uw ijdel idealisme, de solidariteit en gij ontkent de geschiedenis. De menschheid vormt eene eenheid in haar tegenwoordig bestaan, in hare tegenwoordige verandwoordelijkheid, maar ook in haar oorsprong, in haar wezen, in haar doel <sup>2)</sup>.

Nu moeten wij ons het verheven gezichtspunt van den lausaanschen wijsgeer herinneren. Heel de wereld-ontwikkeling is niet anders dan wereld-herstel. (Restauration). Tot die herstelling behoort ook de geschiedenis der natuur in al hare perioden. De natuur draagt merkteekenen die van val getuigen. Niet alleen de natuur zooals wij haar thands waarnemen, maar ook zooals zij bestond vóór het

---

1) La Philosophie de la liberté. Cours de philosophie morale fait à Lausanne par Charles Secrétan, ancien professeur de philosophie à l'Académie du Canton de Vaud. Tomes. Paris, chez L. Hachette et Co. 1849.

2) a. w. II p. 204--205.

optreden der menschheid. Al de praehistorische tijdvakken door was haar geschiedenis een vooruitgang bekroond door de verschijning van het menschelijk geslacht. De verschijning der menschheid is eene phase in hare restauratie. Wederherstelling der menschheid veronderstelt haar val. Deze is een hypothese, die wij noodig hebben om ons zelf te verklaren. Die val is ónze val. De oorspronkelijke menschheid dat zijn wij. Anders zou heel de hypothese ons niet baten. Tegen Gods rechtvaardigheid, tegen Gods liefde zou het strijden dat wij verandwoordelijk waren voor eene zonde door ons zelf niet begaan. Is onze toestand die van schuldigen — welnu wij zijn schuldig. Zijn wij schuldig van onze geboorte af aan — welnu wij hebben vóór onze geboorte gezondigd. Daar herinneren we ons niets van. Maar zegt Secrétan: „peut-être n'en sera-t-il pas toujours ainsi”. Bovendien is het zeker dat wij ons-zelf niet geheel-en-al kennen. Ééns zal ons waarheid van ervaring en van intuïtie worden wat wij nú, namens het geloof in de zedelijke idee, als waarheid aannemen. Op dit gebied overigens is het niet de vraag of we buiten de grenzen der ervaring gaan, ook niet of we eene heldere voorstelling hebben van de zonde vóór ons individueel bestaan bedreven. De vraag is naar de volkomen realiseering van de zedelijke orde in het heelal. Onze toetsteen is het geweten. Verklaar de overlevering van het kwaad, geslacht vóór, geslacht ná, door natuurlijke oorzaken, als een feit waar geen ontkomen aan is — en gij zijt speelpop eener illusie. Want juist dat noodwendige moet gerijmd worden met de rechtvaardigheid. Wij hebben gefaald en niet de maker van ons ras. De solidariteit van het kwaad in de waereld is éérst een feit, daarna een dogme. Ééne idee alleen verklaart dat feit nl. *de substantieele eenheid der menschheid*. Hebben wij gefaald, wij zelf, vóór ons empiriesch bestaan — 't was echter niet als individuën, maar als constitutieve momenten der eenheid. Neem de substantieele eenheid der menschheid weg en de erfzonde is eene onrechtvaardigheid, de solidariteit een leugen, de liefde (charité) eene willekeurige, onverklaarbare wet. Maar nú:

de val is één, die valt is een-en-hetzelfde zedelijke wezen, nl. wij-zelf. Wij waren één in den val, en vóór den val, en wij zijn bestemd weér één te worden door de waereld-restauratie <sup>1)</sup>). Uit dit alles volgt dat de val vooraf-gaat aan de inrichting der natuur, die eerst ontstaat in het plan der wederherstelling. Het wezen dat valt, de persoonlijkheid die ál onze persoonlijkheden in zich bevat, wier substantie identiek is met die van al de individuën der menschheid — dat wezen kunnen wij ons niet voorstellen. Het gelijkt op niets van we waarnemen in onze empirische waereld. Het zou tot die waereld niet kunnen behooren: het ging aan die waereld vooraf. De geheelheid van alle empirische menschen is in werkelijkheid één wezen, dát wezen, wiens eenheid, verbrokkeld door den val, weér gered wordt door de restauratie. M. a. w.: de individualiteit is een middel des heils.

Secrétan ziet vooruit de kritiek dat deze theorie vreemd schijnt en phantastiesch. Om een lief ding zou hij er aan ontkomen. Maar hij kan het niet. Hij wil liever paradoxaal schijnen dan deze eenige oplossing van de vraagstukken opofferen. Phantastiesch — ja dát is deze edele, stoute bespiegeling al zal aan heur vader hulde gebracht worden door de beoefenaars van de geschiedenis der wijsbegeerte. Te midden der prae-existentianisten is Secrétan eene oorspronkelijke verschijning. Vrucht van diep doordenken is zijne poging om aan de atomistiek der theorie te ontkomen. Sterk betoont hij de solidariteit, de eenheid der menschheid. Maar zal men op den duur vrede hebben met zijne gepostuleerde menschheid-monade? Wat is deze eigenlijk anders dan eene metaphysische entiteit, uit wier bewuste eenheid, door vergruizeling, de bewuste individuën voortkomen, in wier bewuste eenheid zij allen weer eens zullen worden opgenomen, met verlies natuurlijk van individueel bewustzijn?

---

1) a. w. II. p. 205—206. „La chute est donc une, l'auteur de la chute est un seul et même être moral, l'auteur de la chute, c'est nous mêmes. Nous étions un dans la chute, nous étions un avant la chute, comme nous sommes appelés à redevenir un par l'accomplissement de la Restauration”.



Hebben wij hier niet te doen met een soort pantheïstiesch *ἐν και παν* waarom de mantel der persoonlijkheid wordt geworpen. De oorspronkelijke monade kan niet zijn bloot de som van de ontelbare, later te voorschijn komende, individuën, allen *zedelijk één*. *Dán* ware zij niet één ontologisch, substantieel: dan ware zij niet monade. En hoe zullen, in de wederherstelling, de ontelbare, thans bestaande, individuën — niet *zedelijk*, maar *substantieel*, één worden? — Zou de theodocee met Secrétan's constructie inderdaad gebaat zijn? Wanneer smart en ellende, waarin de enkelen empiriesch bestaan, uit daad alléén moeten worden verklaard, moet dan die daad niet persoonlijke daad zijn dier individuën, en niet van de oorspronkelijke menschheid-monade? Want tot val kwam die eenheid vóór er veelheid was. En niet die eenheid lijdt, maar de veelheid der verbrokkeling. En ieder concreet „ik” heeft niet gezondigd in den val, want het bestond nog niet als *concreet* ik. Gewijzigd, blijft het vraagstuk der theodicee bestaan. Secrétan's poging om alle lot in daad, alle gebondenheid in vrijheid op te lossen, *schijnt* door de hypothese bekroond, *is* het niet. —

Zou Delitzsch prae-existentialist geweest zijn? Hij spreekt in zijne „Biblische Psychologie” (S. 22—24) van eene „ideale Präexistenz”. Maar ik meen dat wie heel dezen passage plaatst in het gedachten-klima van den beroemden Oud-Testamenticus terstond zal erkennen: wij hebben hier niet anders dan eene drastische voorstelling van Gods alwetendheid, die boven de kategorie van den tijd staat. —

Onder de Mormonen vindt de theorie voorstanders. De בני-אלהים, Job. 38 : 7 zijn geschapen menschen-zielen — niet engelen. Ook dient de, in onze dagen oplevende, oostersch getinte, Theosophie hier even te worden vermeld om haar leer van reïncarnatie en metempsychose.

(*Wordt vervolgd*).

Amsterdam.

F. E. DAUBANTON.

## Boekbeoordeelingen.

---

Bij den uitgever J. B. Wolters, te Groningen, kwam het vorige jaar een werk uit van Prof. Dr. H. U. Meyboom. Het draagt den titel: *Het christendom der tweede eeuw*. De uitmuntende uitvoering van het boek, het hoogst belangrijk onderwerp, dat er in behandeld wordt en de naam van den Groningschen Hoogleraar noodigden terstond tot lezen uit. Thans zij het mij vergund, in dit Tijdschrift eenig verslag uit te brengen.

In zijne voorrede zet de schrijver het doel van zijnen arbeid uiteen. Hij wil n.m. trachten, de stof van Renan's *Origines du Christianisme* in een beknopten vorm saâm te dringen. Genoemd werk toch moest om de volledigheid van het materiaal, meer nog dan om de betrouwbaarheid van den tekst door ieder theoloog bestudeerd worden. Velen komen daar echter niet toe; vandaar dat Prof. Meyboom tot zijn arbeid besloten is.

Eene vraag zij mij reeds hier vergund. Gaat het wel aan, om alleen de tweede eeuw te behandelen? Zij vormt toch geen bijzonder geheel, doch staat m. i. in het nauwst verband èn met de eerste èn met de derde. In ieder geval zal men nooit een afgerond geheel verkrijgen door de tweede alleen in de handeling te nemen. De drie eerste eeuwen, die hebben iets karakterestieks, iets onderscheidends.

Den inhoud raadplegende zien wij als met een oogopslag hoe het werk is verdeeld. Voorop gaat eene *Inleiding*, waarin de heidensche achtergrond wordt geschetst. In het eerste hoofdstuk komt *de uiterlijke verbreiding van het christendom* ter sprake; in het tweede wordt *de inwendige ontwikkeling van het christendom* behandeld, terwijl in een

laatste hoofdstuk *de uitwendige organisatie van het christendom* eene beurt krijgt. Eindelijk wordt nog in een *Aanhangsel* het christendom der eerste eeuw behandeld. Hoe gelukkig overigens Prof. Meyboom ook is in de verdeeling van zijn werk, tegen dat *Aanhangsel* teeken ik ernstig protest aan. Vond de auteur het noodig, de eerste eeuw niet geheel te passeeren, dan had de bespreking daarvan voorop moeten gaan en niet achteraan mogen komen. De reden, waarom Meyboom het gedaan heeft, was deze. Hij meent door den tegenwoordigen stand der wetenschap zoo goed als niets te weten van den oorsprong van het christendom. Gesteld het was, zooals de schrijver meent; ook dan nog gaat het niet aan de eerste eeuw na de tweede te behandelen. In ieder geval zal men toch immers voor verschijnselen uit de tweede eeuw veelal eene verklaring, eene oorzaak, een begin moeten zoeken in de eerste! En dan zal die eventjes in een *Aanhangsel* behandeld worden!

Doch laten wij overgaan tot het bespreken van de *Inleiding*, die gevormd wordt door een viertal paragrafen. In de eerste daarvan wordt gesproken over de verschillende Keizers, terwijl er ook menige bijzonderheid uit de Romeinsche archaeologie in wordt medegedeeld. M. i. had de auteur hier wel wat beknopter kunnen zijn. Weet de lezer van de Romeinsche staatsregeling niets af, dan is deze paragraaf onvoldoende, terwijl voor den eenigszins ingewijde allerlei herinnerd wordt, dat best had weggelaten kunnen worden. Men zie b. v. wat er gezegd wordt van de regiones en de aediles; of men lette op de vermelding van colonieën, municipieën, praefecturen of het jus Latii.

In de tweede § wordt gesproken over de Romeinsche maatschappij. Tal van dingen worden hier aangestipt, die inderdaad wel der moeite waardig zijn en noodig zelfs te weten. Doch daarom juist spijt het mij, dat de schrijver hier en daar niet even langer is blijven staan; b. v. daar, waar hij de moraliteit schetst of spreekt over den invloed van schouwburgen of wedrennen en meer andere dingen, die een bijzonder licht werpen op de geestelijke gesteldheid

der ouden. Mij dunkt, zulke dingen te weten is voor den beoefenaar der kerkhistorie van meer waarde dan de wetenschap betreffende aedilen, enz. De maatschappij toch, waarin het optrad, is voor het christendom beslissender geweest, dan de staatsregeling, waaronder het verscheen.

De derde § is gewijd aan enkele opmerkingen betreffende den godsdienst. Met een enkel woord wordt gesproken over Keizervergoding en met recht even stilgestaan bij het syncritisme van dien tijd, terwijl de schrijver nog eene lans tracht te breken voor de meening, dat het ongelooft der menigte in de II<sup>de</sup> eeuw nog zoo groot niet was, als er wel gemeend wordt. Zou het niet goed zijn geweest, indien auteur in dit verband iets had medegedeeld over godsdienstige gebruiken bij de Romeinen? Mogelijk zijn die toch nog wel van eenigen invloed geweest bij de vorming der christelijke ceremoniën.

Eindelijk wordt nog eene paragraaf gewijd aan Israël onder de heidenen, waarmede dan ook de *Inleiding* sluit.

Bij een terugblik kan niet anders gezegd worden, dan dat deze *Inleiding* aan de eischen, welke aan zulk een stuk kunnen gesteld worden, uitstekend voldoet. Zij orienteert ons in den tijd, waarover het eigenlijk werk zal loopen. Mogelijk zou er van kunnen gezegd worden, dat zij wel wat lang is. „Indien ergens, dan is hier beknoptheid nodig”, schreef Prof. Acquoy in zijne *Handleiding tot de Kerkgeschiedvorsching en Kerkgeschiedschrijving*.

Het eerste hoofdstuk is gewijd aan de beschrijving van de uiterlijke verbreiding van het christendom. Naar aanleiding van berichten bij Tacitus, Plinius, Justinus, Irenaeus, Tertullianus, enz. wordt door den schrijver allereerst eene kaart geleverd van de uitbreiding des christendoms in de II<sup>de</sup> eeuw, waaruit wij duidelijk leeren zien, hoe de nieuwe leer reeds beschikte over een terrein met ruime omtrekken, „dat wedijvert met den omvang van het Romeinsche Rijk en hier en daar zelfs zijne grenzen overschrijdt.”

De opmerking zij geoorloofd, dat Prof. Meyboom bijzonder slag heeft, zich van de dingen af te maken. Een getuigenis van Tacitus besprekend zegt hij, dat het veel zou bewijzen,

„indien er niet tevens uit bleek, dat schrijver van den staat van zaken gebrekkig op de hoogte was.” Klaar; Tacitus heeft afgedaan, hij is al afgemaakt. Ook elders behandelt hij Tacitus niet beter. Plinius komt er niet anders af. Door een half zinnetje is hij buiten gevecht gesteld. Doch zoo gaat het m. i. niet in een wetenschappelijk werk. Voor iedere meening heeft men een motief aan te voeren zonder anderen na te praten. Vooral waar het eene beoordeeling geldt van getuigenissen als die van Plinius en Tacitus, mag een Hoogleraar tegenover zijne studenten er zich niet met een enkel woord afmaken.

Voor de nu volgende paragraaf zijn wij Prof. Meyboom dankbaar, want waarlijk krijgen wij bij het lezen eenige voorstelling van den missiegeest, die de Christenen der II<sup>de</sup> eeuw bezielde. Redenen zijn er genoeg, om te schrijven: „de christenen hebben blijkbaar van bekeeringsijver geblaakt”. Door hun gebed, door hun beginselvastheid, door hunne uitlokkende werken waren vele christenen een zuurdeesem, terwijl reizende predikers en geschriften niet weinig bijdroegen aan de verbreiding des evangelies. Bij het lezen van dezen zending sijver kwam onwillekeurig de vraag in mij op, hoe deze toch te verklaren is, wanneer de eerste christenen kunstig verdichte fabelen zijn nagevolgd, wanneer de Christus niets anders was dan eene denkbeeldige persoonlijkheid. Maar, waar de herinnering nog zoo versch was aan het lijden en prediken en werken en sterven en het veheerlijkt worden van Jezus, daar begrijp ik het, dat de zijnen door zulk een geest konden aangevuurd zijn.

Aan de beschrijving van den tegenstand, dien het christendom te lijden had, is de derde paragraaf gewijd. Na gewezen te hebben op Lucianus, Celsus en Fronto e. a. gaat de auteur over tot de bespreking van „de eigenlijke oorlogsverklaring”. Eerst wordt stilgestaan bij de correspondentie tusschen Trajanus en Plinius gevoerd, en wordt natuurlijk gesproken over het rescript van genoemden Keizer, althans het wordt genoemd. Gaarne had ik gezien, dat hier een eigen oordeel uitgesproken was; doch wij hooren slechts,

dat deze correspondentie „het voorwerp is geweest van nauwgezet onderzoek.” Ik begrijp ook niet, hoe de schrijver hier kan zeggen, „dat de eigenlijke oorlogsverklaring dagteekent van het begin der tweede eeuw, toen Plinius van Trajanus rechtstreeks een voorschrift ontving”. Eenige bladzijden verder moet de schrijver zelf erkennen, dat Paul Allard in zijne *Histoire des persécutions* gelijk heeft door te meenen, dat Trajanus feitelijk niets anders doet, dan eene reeds begonnen lijn vervolgen, zoodat wij hier slechts te doen hebben „met de eerste ons bekend geworden keizerlijke uitspraak in zake christenvervolging”. Zoo is het. Na Trajanus komt Hadrianus aan de beurt, van wien Spartianus verzekerde: „sacra Romana diligentissime curavit, peregrina contempsit”. Toch is er nog een rescript van hem ten gunste der Christenen. Doch de schrijver hecht geen waarde aan het rescript. Maar dat is nog geene uitgemaakte zaak! Dat Hadrianus „sacra Romana curavit”, daarin geloof ik Spartianus, doch dat hij „peregrina contempsit” is eene conclusie, die ik ter verdediging aan anderen overlaat. Zij is m. i. in strijd met den tijdgeest, waardoor ook de Keizers zich lieten leiden. En dat de litteratuur uit Hadrianus’ dagen vol is van „toespelingen op minder aangename ervaringen, die het deel der christenen waren, mag voor Prof. Meyboom een bewijs zijn, dat Hadrianus meer ongunstig dan gunstig over de christenen dacht; het komt mij voor, dat daardoor nog niet alles bewezen wordt, al wil ik ook ook geen lans breken ten gunste van de echtheid van Hadrianus’ rescript. Ik hoop na niet te langen tijd deze dingen meer uitvoerig te kunnen bespreken; doch laat mij hier het volgende nog mogen zeggen. Zoover ik kan nagaan, was de schuld voor de verschillende vervolgingen meestal meer aan de consuls en proconsuls, dan wel nog bij den Keizer, die vrij liberaal tegenover de christenen stond en geenszins ongunstig over hen dacht, doch overigens zijne zaakgelastigden hun vrijen gang liet gaan en hen niet hinderde in hun optreden tegenover de christenen. Hetzelfde geldt voor de meeste opvolgers van Hadrianus. Wanneer wij dit in acht nemen, dan zullen wij ons daardoor eene

betere voorstelling van de verschillende toestanden kunnen maken. Reeds dadelijk bij Antoninus Pius. Naast gunstige berichten vinden wij ook ongunstige betreffende hem. Prof. Meyboom is weder dadelijk bereid, het kwade van hem te gelooven en de goede berichten voor zuivere fictie te verklaren. Al willen wij de echtheid van alles, wat op Antoninus' naam staat, geenszins voor onze rekening nemen, toch komt het mij voor, dat ook gefingeerde stukken den waren toestand wel degelijk kunnen teekenen, zoodat zeer wel mogelijk Sulpicius Severus gelijk had, toen hij schreef: „Antonino Pio imperitante pax ecclesiis fuit”, al was het in zijnen tijd verre van rustig, zooals Justinus ons mededeelt. Vrij uitvoerig wordt stilgestaan bij Marcus Aurelius, onder wiens bestuur de toestand der christenen niet meer te vergelijken was met dien onder zijne voorgangers, waartoe verschillende omstandigheden hebben medegewerkt. Onnoodig te zeggen, dat in dit verband de brief wordt behandeld, dien de Keizer aan den senaat heet geschreven te hebben in het belang der christenen, evenals de vrij uitvoerig beschrevene vervolging te Lyon en Vienne. Zoowel in Marcus Aurelius' tijd als in de dagen van Commodus en Severus ging het als vroeger. Het liberalisme der Keizers was geen hinderpaal voor menigen stadhouder, om in zijn gebied tegen de Christenen te ageeren, zoodat, naar gelang van verschillende omstandigheden, nu eens hier dan daar, nu eens hevige dan mindere vervolgingen losbarstten. Tot mijn spijt zet Prof. Meyboom dezen toestand niet voldoende uiteen. Wel levert hij veel stof; aan gegevens ontbreekt het bij hem niet. Nu en dan vragen wij ons ook wel eens af: „lijdt Prof. Meyboom niet een weinig aan de kwaal der hypecritiek?” Daardoor wordt het doel van alle critiek, het vinden van de waarheid, voorbij gestreefd, zooals wijlen Prof. Acquoy terecht opmerkte in zijne reeds genoemde *Handleiding*.

Eindelijk behandelt de schrijver in de laatste of vierde paragraaf van dit hoofdstuk „het Verweer”. Natuurlijk worden nu de apologeten met hunne geschriften behandeld. Quadratus, Aristides en Apelles met Aristo openen de rei. Er

wordt vervolgens stilgestaan bij Tatianus met zijne *Oratio contra Graecos*, na eerst nog over Justinus' apologieën te hebben gesproken. „De kroon onder de apologetische geschriften spant een werk, dat slechts op vluchtige aanwijzingen kan worden toegeschreven aan Athenagoras”, doch welks titel is verloren gegaan. Tegen drie hoofdbeschuldigingen verdedigt hij de zijnen: de verdenking van atheïsme, Thyestes-maaltijden en Oedipus-verbindingen. Ook de *Octavius* van Minucius Felix krijgt eene beurt, hoewel Meyboom niet zeker is, dat hij wel in de tweede eeuw tehuis behoort. Eindelijk sluit Tertullianus de rei. Vervolgens wordt overgegaan tot de bespreking van het verweer tegen de Joden. Volgens den schrijver loopt door het heele N. T. een polemische draad. Uit de oud-christelijke letterkunde worden verschillende namen genoemd, die aan apologetische geschriften verbonden zijn, doch waarvan zoo goed als alles is verloren gegaan. Meer kan er gezegd worden van Justinus' werk *Διάλογος πρὸς Τρυφωνα Ἰουδαίου*. Van apologetischen aard beschouwt de auteur ook het rescript van Hadrianus, dat van Antoninus Pius en den brief van Marcus Aurelius. Meyboom noemt dit alles „kunstmiddelen, aangewend ter verbetering van het lot der christenen”, tot welke rubriek ook de christelijke bestanddeelen der Sibyllijnsche boeken behooren.

Ontegenzeggelijk is deze paragraaf ook zeer belangrijk en wel waard, flink bestudeerd te worden, al kunnen wij ons in alles weder niet aan den Hoogleraar overgeven. Zoo kan hij nog niet, evenmin als een ander, ons b.v. het apologetisch karakter van verschillende N. T. geschriften aan het verstand brengen. Doch daartegenover waren er ook wel weder punten, waar wij zoo gaarne gehad hadden, dat de schrijver zich beslist uitsprak. Waarom niet aan zijne lezers, waaronder ook zijne studenten behooren, medegedeeld, wat hij denkt over den oorsprong van Tatianus' *Oratio contra Graecos*? Waarom zich niet eens wat meer uitgesproken over den *Octavius* van Minucius Felix? „Wij stellen ons hier geen partij” schrijft hij. Dat is m. i. juist verkeerd. Hij moest zich partij stellen en zijn standpunt motiveeren.



Het tweede hoofdstuk is gewijd aan eene beschrijving van het christendom. Het opschrift wekt allerlei verwachtingen; het doet ons hopen, dat wij hier over verschillende questies eenig licht zullen zien opgaan, dat wij ons nu eens eene heldere voorstelling zullen kunnen maken van de ontwikkeling en den loop van het katholicisme.

Een inleidend woord gaat de eigenlijke verhandeling van dit hoofdstuk vooraf, waarin de schrijver er op wijst, hoe groot de verscheidenheid was op christelijk gebied gedurende de tweede eeuw. En Celsus en Justinus stemmen overeen met anderen, waar het geldt eene opsomming van verschillende nuances in het christendom. Eenerzijds liep het christendom van velen bijna onmerkbaar over tot het Jodendom, anderzijds werden de grenzen tusschen christendom en heidendom haast uitgewischt. Met recht kan Prof. Meyboom dan ook onderscheid maken tusschen het christendom onder overwegend Joodsche invloeden en dat onder beslist heidenschen invloed. Het eerste wordt in de eerste paragraaf, het tweede in de volgende behandeld.

Bij de bespreking van het christendom onder overwegend Joodsche invloeden staat de schrijver achtereenvolgens stil bij Dositheus, Simon Magus, Cleobius en Menander, de Ophieten, „alii Gnostici”, barbelo-Gnostieken, Tatianus, Cerinthianen en Ebionieten, de Pseudo-Clementijnsche litteratuur en het Montanisme. De opgesomde namen doen reeds vermoeden, dat deze paragraaf niet slecht is voorzien. En het mag waarlijk niet ontkend worden, dat de auteur de verdienste heeft, hier veel stof binnen beperkte grenzen te hebben samen gebracht. Met genoeg, met vrucht, met zekere voldoening kan men deze paragraaf bestudeeren, zij is waard telkens weder te worden nageslagen. In de volgende afdeeling van dit hoofdstuk wordt het Christendom onder overwegend heidensche invloeden beschreven. Saturninus, Basilides, de Valentianen, de Marcionieten en zoo vele andere krijgen hier achtereenvolgens eene beurt. Van deze paragraaf geldt ongeveer hetzelfde, wat wij van de vorige gezegd hebben. Over tal van nuances kan men hier iets naslaan,

waardoor de lezer waarlijk eenig begrip er van krijgt. Toch meen ik even te moeten wijzen op eene voorstelling van den schrijver, die m. i. niet juist is. Prof Meyboom zegt, dat het niet vreemd is, dat wij in dezen tijd in den grond heidensche leeringen met aan Israëls wereldbeschouwing en levensopvatting ontleende bestanddeelen vermengd vinden. Dit verschijnsel meent hij te moeten verklaren uit het syncretisme van dien tijd. Doch mag het wel waarlijk een gevolg van het syncretisme genoemd worden? Is het niet hieruit te verklaren? Die secten onder heidenschen invloed waren niets anders dan uitloopers van het apostolisch christendom, welks rechte voortplanting het katholicisme is geworden. Is het wonder, dat bij al die secten nog iets werd aangetroffen, dat herinnerde aan Joodsche beschouwingen? Het jonge, oorspronkelijke christendom stond op Joodschen bodem. Het is dus licht te begrijpen, dat zelfs de uitloopers daarvan nog blijken dragen. Heb ik den schrijver begrepen, dan stelt hij al die nuances voor als stammetjes, die op zich zelve staan zouden, zonder toch nog geheel onafhankelijk van elkaar te zijn, terwijl daar in het midden ongemerkt het katholicisme opgroeit, dat alles overschaduwet. Met die voorstelling kan ik mij onmogelijk vereenigen. Het christendom is van den grond af katholiek geweest; dat christendom, door Christus gepredikt, door zijne apostelen verbreid, is de boom, waaruit nu onder allerlei invloeden de verschillende nuances zich als uitloopers ontwikkelen. Onder alle omstandigheden blijft ook de boom zich ontwikkelen; steeds zien wij de zich ontwikkelende kerk dat kiezen, wat hare uitbreiding kan bevorderen, haar katholiciteit vergrooten. Noemt dit een „aangeboren tact” of „een gelukkig ingenium”, voor hem, die gelooft, dat Gods wijsheid alles bestuurt, is het duidelijk, dat het overvleugeld worden der nuances door het katholicisme niet buiten Hem is geschied.

Eindelijk wordt in de derde paragraaf het „ontwakend Catholicisme” behandeld. „Door de bonte verscheidenheid van leeringen en phantasieën binnen den omtrek van het christendom, waartusschen wij den samenhang ternauwernood

zoeken te ontdekken, tot welker gemeenschappelijken oorsprong althans wij bij gebrek aan voldoende bescheiden niet weten op te klimmen, slingert zich als een roode draad het streven om, met behoud van den band, die den nieuwen godsdienst bond aan het Jodendom, hem te ontwikkelen tot een zelfstandig geheel, of omgekeerd het nieuwe, dat bezig was zijn levenskracht te toonen, in gemeenschap te houden met den godsdienst des Ouden Testaments."

Uit tal van verhalen in de synoptische evangeliën blijkt, naar de schrijver meent, hoe er werd gedacht over de vereeniging van heidenen en Joden in eene nieuwe gemeenschap. Het was een lastig probleem, waarvan de organisatie der katholieke kerk de oplossing was. Groote diensten werd daarbij bewezen door de allegorieën, waardoor vooral twee geschriften gekenmerkt worden, n.m. de brief aan de Hebréeën en die van Barnabas. Vandaar dat de schrijver bij beiden een oogenblik stil staat. Het streven van deze beide geschriften zou Meyboom Judaeo-Catholicisme willen noemen, een naam, waar nog al wat op zou zijn aan te merken. Uit welken tijd ze nu juist dateeren, doet er volgens schrijver niets toe; „om den verwanten inhoud mogen wij ze hier aanmerken als het uitgangspunt van de lijn, die uitloopt op de vestiging van de catholieke kerk." Iets verder komen wij, volgens Prof. Meyboom, door het Paulinisme, dat thans kortelijk, doch m. i. weinig zakelijk wordt behandeld. Hierna wordt overgegaan tot de bespreking van Papias, Polycarpus, Hegesippus, die hier allen in eenen adem worden genoemd, omdat ze later gelijkelijk om hun apostolisch karakter werden geroemd. Thans komt Justinus aan de beurt, „ter wille van de eigenaardige plaats, die hij bekleedt in de geschiedenis der inwendige ontwikkeling van het Christendom". Ofschoon toch Justinus eenerzijds uitdrukkingen bezigt, die aan het vierde Evangelie herinneren en daarentegen niet weinige, die aan de Paulinische brieven doen denken, toch kan hij met geen van hen gelijk gesteld worden. „Epoque-makend voor de ontwikkelingsgeschiedenis van het Catholicisme" zijn de Handelingen der Apostelen en het vierde

Evangelie, waarbij nu een oogenblikke onze aandacht wordt bepaald, om den schrijver daarna meer uitvoerig te hooren over Clemens Alexandrinus, een katholiek van den echten stempel, evenals over Irenaeus, door wien, volgens Meyboom, het katholicisme bijna tot volle ontwikkeling is gekomen. Eindelijk krijgt ook Tertullianus eene beurt, door wien, mag men den Hoogleeraar gelooven, het katholicisme tot onwankelbare stabiliteit is gebracht. Zeker, Tertullianus is voor mij een hoogst aantrekkelijke figuur, doch niet gaarne zou ik onderschrijven, wat Prof. Meyboom van hem zegt. Tertullianus wordt een raadsel, wanneer men in hem het katholicisme tot eene onwankelbare stabiliteit meent gekomen te zijn<sup>1)</sup>. Het is een leugen; vandaar dat hij later als eene afvallige van het katholicisme werd beschouwd.

Het spijt mij, te moeten getuigen, dat deze paragraaf mij zeer onbevredigd laat. En mij dunkt, dat zal zij iederen aandachtigen lezer doen. Aan het begin van dit hoofdstuk belooft de schrijver, dat hij, door eene schets van de inwendige ontwikkeling van het christendom te geven, een antwoord zal leveren op de vraag, hoe uit de verschillende nuances op Christelijk gebied eene zoo schoone orde is te voorschijn gekomen. Daarom stelden wij ons van de lezing van dit hoofdstuk heel wat voor. Doch ik zou haast zeggen, Meyboom vergat zijne belofte, of hij kon haar niet vervullen. Ik begrijp niet, hoe iemand bij de lezing van dit hoofdstuk eenig helder begrip van de ontwikkeling van het katholicisme moet krijgen. Eerlijk gezegd, het werd mij steeds raadselachtiger en verwarder bij het lezen. Tal van vragen doen wij; maar wij vinden geen antwoord. Wanneer ontstaat het katholicisme, waarvan m. i. eene foutieve definitie wordt gegeven op blz. 168? Omstreeks het begin der tweede eeuw, antwoordt de schrijver. Doch hoe ontstaat dat zoo op eenmaal? Wat gaf den stoot er toe? Was er dan in de eerste eeuw geen eenheid op te merken, iets, wat wij als eene

---

1) Men zie mijn: *Tertullianus en het Montanisme*, opgenomen in dit Tijdschrift jaargang 1896.

voorbode van het katholicisme zouden kunnen aanmerken? Wat hangt dat katholicisme van Meyboom vreemd in de lucht! En wat heeft het in een kort tijdsverloop zijn hoogte bereikt. Binnen eene eeuw ontstaan en reeds met volle kracht te regeeren; dat is geen kleinigheid! Wat mij ook vreemd toeschijnt is dit, dat Meyboom het voorstelt, alsof verreweg het grootste deel der N. T.ische litteratuur dient, om de beginselen van het katholicisme te verbreiden. Doch hoe komt het dan toch, dat ook de haeretici zich er zoo ijverig van bedienen? Zonderling, dat geschriften, door katholieken ter zelfverdediging saamgesteld, terstond door de kettters worden aangegrepen, om hen te bestrijden. Over de wijze, waarop Meyboom soms zijne voorstellingen geloof wil doen vinden zullen wij niet spreken. Alleen zij het mij nog geoorloofd op te merken, dat, wanneer de exegetische methode van Prof. Meyboom geoorloofd is, wij aan de grootste willekeur alsdan blootstaan. Door genoemde methode is alles bewijsbaar. Mij dunkt, met meer recht mogen wij hetgeen van de Kañaneesche vrouw vermeld staat, of wat wij lezen van Martha en Maria of van de zondares ten huize van Simon als feiten aanmerken, dan dat Prof. Meyboom dit alles als symbolische schilderijen beschouwt. Ook in deze paragraaf komt zoo duidelijk uit, dat de hypercritiek de waarheid voorbij streeft en wordt bevestigd, wat mij eens door een man van naam gezegd werd: „Geloof mij, alle critici zijn geen historici”. Eigenlijk had Prof. Meyboom in het begin van dit hoofdstuk moeten zeggen, dat hij van de ontwikkeling van het katholicisme niets wist. Daarop komt toch zijn heele betoog neer. Geen wonder; hij waardeert niet, hij weet niet te waardeeren hetgeen de bronnen ons leveren; hij ondergraaft de fundamenten; daardoor moet alles ineen storten. Wordt hierdoor de wetenschap verder gebracht?

In het derde hoofdstuk wordt de uitwendige organisatie van het christendom behandeld. De eerste paragraaf is gewijd aan de gemeentevorming. De schrijver merkt hier onder meer op, hoe ook het heidendom overvloedige elementen heeft geleverd tot samenstelling van het christelijk geheel.

Meer dan een punt wordt hier kortelijk besproken, als b.v. dat in de oudste gemeenten geen tegenstelling tusschen geestelijken en leeken is op te merken of dat het gemeenschapsbewustzijn in de eerste gemeenten vrij sterk ontwikkeld was. Doch alles wijst op hoogen ernst bij strengen eenvoud, waarbij het evenwel niet zou blijven.

In de volgende paragraaf zal het gemeentebestuur worden behandeld. Allereerst dringt zich natuurlijk de vraag op naar het ontstaan en de ontwikkeling van het episcopaat. In de eerste plaats wordt nu het materiaal behandeld, dat de oud-christelijke letterkunde levert. De N. Tische litteratuur, de Didache en de Pastor van Hermas worden doorzocht naar wat wij er in vinden omtrent de bisschoppen. Wel wordt daarin van *episcopoi* gesproken, doch van hunne meerderheid boven preysbeters en diakenen is nog niets te bespeuren. „Eene schrede verder in hiërarchische richting schijnen wij te komen met den eersten brief van Clemens Romanus aan de Corinthiërs”. Toch is dit m. i. niet meer dan schijn; feitelijk komen wij door dezen brief niet verder dan door eerst genoemde litteratuur. Iets anders wordt het met de Ignatiaansche brieven. Daar staat de bisschop wel degelijk aan het hoofd van een hiërarchischen ladder. Allen en allen ontleenen aan hem kracht en beteekenis. Nog sterker komt dit uit bij Irenaeus, bij wien de bisschop inderdaad de verantwoordelijke persoon is, en die een beslist voorstander van het episcopaal gezag was. Niet minder gewicht hecht de auteur der Clementijnen aan het bisschoppelijk gezag; die het wederstaat, zondigt tegen Christus en vertoornt God. Ook de schrijver van Clemens' brief aan Jacobus heeft geen lof genoeg voor de bisschoppelijke waardigheid.

Zoo wordt ons in deze paragraaf een overzicht aangeboden, leerzaam door den voortgang in ideeën en vormen; langzamerhand zien wij de bisschoppelijke waardigheid zich hooger verheffen. Doch het lezen en het bestudeeren der kerkelijke inrichting deed ook onwillekeurig eene vraag bij mij rijzen. Zij is n. m. deze: hoe is het toch mogelijk, dat

de N. Tische litteratuur is aan te merken als een product van de tweede eeuw, wanneer toch ook een man als Irenaeus of de schrijver van de Clementijnen in die eeuw tehuis behoort? Hoe komt het, dat bij de auteurs des N. T. de kerkelijke organisatie nog vrij eenvoudig blijkt te zijn, terwijl zij bij die andere auteurs reeds zulk eene ontwikkeling heeft? Zou dit er niet voor spreken, dat wij met de N. Tische litteratuur uit de tweede eeuw terug moeten naar de eerste?

Thans gaat Prof. Meyboom er toe over, ons te spreken over de vele pogingen, door geleerden gedaan, om eene verklaring te vinden van den oorsprong van het episcopaat. Kist, Baur, Rotte, Ritschl en anderen worden bij naam genoemd, terwijl natuurlijk ook Hatch niet vergeten wordt, die een nieuw licht over de quaestie wierp. De schrijver wijst er op, hoe er onder de geleerden nog geen eenstemmigheid is verkregen in bijzonderheden. Meyboom wil zich dan ook niet neerleggen bij eenig systeem; hij wil ook geen nieuw ontwerpen; hij wil tevreden zijn met het vage beeld van den ontwikkelingsgang en in afwachting van nieuwe ontdekkingen leven. Nu, dit is vrij gemakkelijk. Doch mag een historicus het doen? Vooral tegenover zijne studenten zou het van Prof. Meyboom waardig zijn geweest, indien hij zich hier had uitgesproken. Waarom b.v. niet de meening van Hatch aan eenig onderzoek onderworpen; het voor en tegen, dat er trouwens genoeg bestaat, eens laten zien. Mij dunkt, het zal ook de moeite nog wel loonen, wanneer wij hier nog eens nagaan, wat Moll in zijn *Kerkelijke leven der christenen gedurende de zes eerste eeuwen* omtrent dit punt zegt<sup>1)</sup>, en wanneer men daarbij niet voorbij ziet, dat zich telkens in de oude kerk een centralisatie geest openbaart, die menigmaal uitstekend arbeide.

Eindelijk wordt in deze zelfde paragraaf nog herinnerd aan de bisschopslijsten, door de oud christelijke litteratuur bewaard en worden eenige bisschoppen van naam genoemd.

---

1) Deel I, blz. 91—102.

In de derde paragraaf handelt de Hoogleeraar over de plaatsen van samenkomst in de tweede eeuw, waarbij natuurlijk ook zeer goed uitkomt, dat bij Meyboom de N. Tische litteratuur geen vertrouwen verdient. Van deze §, zoowel als van de volgende, waarin gesproken wordt over de tijden van samenkomst bij de christenen gedurende de tweede eeuw, geldt hetgeen van alle andere uit dit hoofdstuk kan gezegd worden. Meermalen zal men beschrijvingen in deze paragrafen met vrucht nalezen; zoo o. m. de bladzijden, gewijd aan de beschrijving van den strijd omtrent het Paascheest. Maar toch kan het nooit kwaad, er Moll eens naast te leggen.

In de vijfde paragraaf wordt de eeredienst behandeld. Achtereenvolgens komen ter sprake: de prediking, het gebed, het gezang, het Schriftgebruik, het godsdienstonderwijs, de doop, de gewijde maaltijden, het huwelijk en de dood, de kerkelijke tucht, het kerkelijk leven der kettters. Het gaat niet, van al deze beschrijvingen eenig verslag te geven. Doch ik kan niet anders zeggen, dan dat ik geloof, ieder zal deze paragraaf met genoegen lezen en den schrijver dankbaar zijn, voor de historische ontwikkeling van verschillende punten. Trouwens dit gansche hoofdstuk is niet het minst geslaagde van het geheele werk. Natuurlijk nemen wij geen genoegen met Meyboom's voorstelling omtrent het ontstaan van den christelijken doop. „Zoo zal het geschied zijn, dat de tweede eeuw van de eerste plechtigheid van den Doop ter inwijding in de kerkgemeenschap erfde”. „Zoo zal het geschied zijn”; licht gezegd; maar het beduidt niet veel. De schrijver is althans nog niet in staat geweest, mij het geloof te ontnemen, dat Jezus zelf den doop heeft ingesteld. Juist in verband met den doop van Johannes acht ik het zeer goed denkbaar, dat de Christus het doopbevel heeft gegeven. Ook bij zijne beschouwing over het ontstaan van het Avondmaal toont de schrijver weder, dat afbreken beter gaat dan opbouwen. Mij dunkt, dat gevoelde de Hoogleeraar zelf. Hij weet geen raad met den oorsprong van genoemde plechtigheid. En te erkennen, dat de Heer zelf dien disch



heeft ingesteld, dat kan, dat wil Meyboom toch ook niet. Waarom niet? Vreemd wordt de verhandeling over het Avondmaal gesloten met dezen zin: „Het verhaal van de wonderbare spijziging is mede tot zekere hoogte van de oud-christelijke avondmaalsviering het beeld”. Dit begrijp ik niet recht.

Ook Prof. Meyboom wordt gestraft voor zijn naschrijven en niet zelfstandig onderzoek. Bij de behandeling van de kerkelijke tucht schrijft hij: „Zoo bracht ook voor Tertullianus aansluiting aan de Montanisten verandering van poenitentieeler mee”. Blijkbaar heeft Z. H. G. deze uitspraak van Prof. Pijper overgenomen, die daarin toch naar mijne stellige overtuiging dwaalt, zooals ik elders heb aange-toond <sup>1)</sup>, en waarop wij dus thans niet behoeven in te gaan.

Het is best, dat de schrijver er aan gedacht heeft, eenige bladzijden te wijden aan het kerkelijk leven der kettters. 't Is waar, er is weinig van bekend. Toch mocht de schrijver het niet geheel en al weglaten; had hij dit wel gedaan, dan was de titel van zijn werk foutief geweest. En nu toch de leerstellingen der verschillende kettters waren behandeld, was het rationeel ook hun kerkelijk leven niet te vergeten.

Doch daartegenover betreur ik iets anders. Niet alleen, dat ik gaarne iets had gehoord van de regulae fidei en de traditie, maar m. i. is het eene groote fout, dat in dit werk geen plaatsje is ingeruimd voor eene beschrijving van het zedelijk leven. Zeker, het kerkelijk leven van eenigen tijd te kennen is zeer belangrijk, maar eene beschrijving van het zedelijk leven mag zeker niet gemist worden. En laat het waar zijn, dat wij niet overstelpt worden door de stof voor zulk eene beschrijving, geheel ontbreekt ze toch ook niet. Ik ben er zeker van, dat, had Prof. Meyboom dit godsdienstig-zedelijk leven geschetst, de christenen der tweede eeuw veel meer gestalte voor zijne lezers zouden hebben gekregen.

---

1) Zie: *Tertullianus* en het *Montanisme*, opgenomen in dit Tijdschrift, jaargang 1896.

Eindelijk hebben wij nog een oogenblik stil te staan bij het *Aanhangsel*, waarin het Christendom der eerste eeuw wordt behandeld. De schrijver gaat uit van de vraag, wat toch eigenlijk het Christendom te voorschijn deed komen. Ongelukkig, zegt hij, weten wij daar bijna niets van. Hij zal dit bewijzen door „vluchtig” inzage te nemen van de verschillende bronnen. In de eerste plaats worden de Joodsche bronnen onder handen genomen. Wat Josephus betreft, komt Meyboom tot het resultaat, dat „voor de strenge wetenschap Josephus zwijgt over Jezus en het christendom”<sup>1)</sup>; in ieder geval „raadt de voorzichtigheid aan, Josephus als kenbron van het oorspronkelijk christendom buiten aanmerking te laten”. Wel doet hij, volgens Prof. Meyboom, „eenig licht vallen op eene periode in de wordingsgeschiedenis van het christendom, die door de tendentieuze schilderingen der synoptische evangeliën in het duister gelaten was”. Ook de andere Joodsche bronnen ontsteken geen licht over den oorsprong van het christendom.

Tot het onderzoek der heidensche bronnen overgaande staat de auteur eerst stil bij Tacitus' mededeeling. Meyboom acht de bezwaren door anderen ingebracht tegen Tacitus' betrouwbaarheid op dit punt van zooveel gewicht, dat hij genoemden Romein zijn vertrouwen niet schenken kan, evenmin als aan Suetonius. En wanneer men de enkele bezwaren nagaat, welke door Prof. Meyboom zelf tegen verschillende getuigenissen van heidensche schrijvers worden ingebracht, dan vraagt men onwillekeurig, hoe hij die kan laten gelden. 't Is hier de plaats niet, er over uit te weiden; doch ik vraag, of het een bezwaar kan zijn, dat een van drie auteurs, die allen dezelfde periode beschrijven, iets mededeelt, hetgeen de beide anderen niet melden. Is het

---

1) Het wil er bij mij niet in, dat de methode door Meyboom toegepast, die der strenge wetenschap is. Waar wij hem c. s. zoo dikwijls louter willekeurig sien handelen, en zij blijkbaar niet als onbevooroordeelde navorschers aan het werk zijn, daar maken zij op mij onwillekeurig den indruk van onwetenschappelijkheid. De schrijver spreekt ergens van de „operatie der critici”. Die uitdrukking geeft veel te denken.

wonder, dat Martialis en Juvenalis wel Joden kennen, maar geen christenen? Maar hierin heeft de schrijver volkomen gelijk: „het licht, dat Joodsche en heidensche berichtgevers aangaande den oorsprong van het christendom ontsteken, is bedroevend gering”. Dit blijft waar, al verdienden alle bronnen volkomen geloof.

En nu de christelijke bronnen. Wij behoeven eigenlijk geen onderzoek er naar in te stellen, wat Prof. Meyboom er van zal zeggen. Zij zijn voor hem van weinig beteekenis. „Zoo hopeloos staat in dezen de zaak, dat wij nieuwe ontdekkingen in kloosterbibliotheken zouden duchten schier, veeleer dan er naar te verlangen”. Eindelijk, in paragraaf 4, worden *Gissingen* behandeld. Voorop worden de ideeën van Loman gesteld; de hypothese van '82 moet evenwel nader gecorrigeerd worden naar latere verklaringen; blijkbaar gevoelt Meyboom hier het meeste voor. Volgens den schrijver moeten de wortels van het oorspronkelijk christendom deels in Paelaestina, deels in Egypte gezocht worden. Maar het resultaat van alles is: „Slechts twijfelen wij, of het ons ooit gelukken zal in bijzonderheden de wording aan te toonen van het veelkleurig geheel, dit in de tweede eeuw schier plotseling voor onze oogen treedt”. Ziet daar het resultaat van de operatie der moderne critici toegepast op de historische bronnen van het christendom. Wat hebben de historievorscher, de historieliefhebber en de historiographie toch veel aan die operatie te danken!? Van de eerste eeuw weten wij niets omtrent het christendom; van de tweede zoo goed als niets. Dat zijn althans twee eeuwen, die niet meer beoefend behoeven te worden, indien er geen nieuwe ontdekkingen gedaan worden. Straks blijft er niets meer over, behoeven wij aan niets meer te gelooven. Gaan wij nu toch, laten wij thans ernst gebruiken, door de moderne critiek vooruit? Indien ik modern criticus en daardoor hypercritisch historicus was, waarlijk ik zou mij bedenken de producten van mijne willekeur en spitsvoudigheid te publiceeren; ik zou het denkbeeld niet kunnen verdragen, alleen af te breken en niets degelijks op te bouwen. Komt

bij den hyper-criticus nooit het verwijt op, de waarheid te hebben verkracht, de historie te hebben verbogen?

Gelukkig, dat een man als Prof. Meyboom toch door zijn arbeid ook nog wel tot zegen kan zijn voor hen, die geen waarde hechten aan zijne resultaten en uitspraken. In de voorrede zegt Z. H. G.: „Toch vlei ik mij bij ieder onderdeel van het geheel wel paden genoeg te hebben aangewezen, om ieder, die ze wil inslaan, in de gelegenheid te stellen verder zijn weg te vinden tot in de uiterste hoeken van het uitgestrekt terrein”. Daarmede heeft Prof. Meyboom niets te veel gezegd. In de hand van een droomer is dit werk een gevaarlijk instrument; maar voor den wakkeren studeerder is het overal een handwijzer, die den zelfstandigen onderzoeker verder zal brengen en leiden tot meerder licht op menig punt der historie. Onwillekeurig worden wij bij het lezen van dit werk tot eigen onderzoek uitgedreven. En hij stelt ons daartoe nog te meer in staat, omdat onder de deugden van Meyboom's werk ook deze niet mag vergeten worden, dat de schrijver nooit nalaat, bronnen en litteratuur mede te deelen, welke onmisbaar zijn bij de beoefening der historie. Het is te hopen, dat dan ook velen lust zullen gaan gevoelen, om van het rijke materiaal, dat hun hier aangeboden wordt, gebruik te maken. Ik weet het, dan zal ook aan Prof. Meyboom's wensch voldaan zijn; zelfs dan, wanneer anderen door hun onderzoek hem zullen moeten bestrijden, omdat zij tot geheel andere resultaten komen.

*Velsen*, Januari 1898.

DR. P. A. KLAP.

FRIEDRICH GIESEBRECHT. *Die Berufsbe-  
gabung der Alttestamentlichen Propheten.*  
Göttingen VandenHoeck und Ruprecht 1897.  
188 S. 4 M. 40 Pf.

Onder het vele dat den onderzoeker van de geschiedenis van Israëls godsdienst belang inboezemt, staat ongetwijfeld het profetisme bovenaan; en zijn beteekenis wordt te hooger geschat waar men door de vormen, waarin de godsdienst zich openbaart, te minder belet wordt het geestelijk karakter van den godsdienst te erkennen. Al brengt de huidige stand van het onderzoek mede, dat de aandacht vooral op literarische en in ruimeren zin chronologische vraagstukken is gericht, ten onrechte zou men hieruit afleiden, dat deze de belangrijkste zijn. Het is maar het banen van de wegen, die tot betere kennis van Israëls *godsdienst* leiden.

De beteekenis, die de profetie voor deze kennis heeft, hangt nauw samen met haar waarde voor wat men noemt: de bijbelsche theologie. Want terwijl ook tot de bijbelsche theologie behoort het onderzoek naar het ontstaan der openbaring en naar de wijze waarop zij gegeven werd, voelt ieder — hoe men zelf over openbaring denke — hoeveel belang de profetie juist in dit opzicht heeft. En dit voelt zeker het meest wel hij, die den eisch van het vrije onderzoek aanvaardt, zonder over te stappen tot hen, die door König eigenaardig „Entwicklungstheoretikern” zijn genoemd. Het behoeft dan ook geen verwondering te wekken, dat Kuenen getracht heeft juist hier het supranaturalisme de doodelijke wonde toe te brengen (in zijn: *De Profeten en de Profetie onder Israël*). Als dit gelukte was de vesting met één slag veroverd en behoefde geen kracht te worden verspild tegen de schans van het inspiratiedogma. Maar al was zijn aanval

meesterlijk en zijn macht geducht, de geleerde kende zich te vroeg de overwinning toe <sup>1)</sup>, en gelijk eens prof. Doedes de door Allard Pierson aangekondigde uitvaart der dogmatiek voorloopig afzegde, kan men van het dood verklaarde supranaturalisme zeggen: de patiënt gevoelt zich beter dan ooit te voren. Wij komen verder, en, wat men ook zegge, het vrije onderzoek behoeft het geloof niet te schaden; dat is de blijde indruk, dien ook een boek als dat waarvan de titel boven dit opstel geschreven is, op mij maakt. Want ook Prof. Giesebrecht bespreekt de profetie met het oog op wat zij leert over openbaring, en het is verblijdend te zien tot hoe geheel andere resultaten hij komt dan de Leidsche meester, al is zijn onderzoek niet minder vrij. Waar velen vreezen, dat ten slotte alles weg valt wanneer eens het oude inspiratiedogma wordt prijs gegeven, toont een studie als deze het ongegronde van die vrees helder aan. Wel kan het formeel gezag der Schrift niet langer gelden, maar ook hier is het: uit verlies winst; de inhoud komt meer op den voorgrond om niet minder maar meer te geven dan men vroeger had. Als men zich maar niet in verwarring laat brengen door allerlei stoutklinkende beweringen, maar dien inhoud zelf ernstig onderzoekt, zal men ten slotte niet verliezen maar winnen, al moge het eerst anders schijnen. „Wij vermogen immers niets tegen de waarheid”. Niet minder dan om de resultaten heeft een studie als deze van G. betekenissen, omdat daarin het profetisme zooveel juister wordt beschouwd en behandeld dan dikwijls geschiedt. En het is mede een van de verblijdende teekenen, die wij overal opmerken, dat men langzamerhand zich ontworstelt aan dien schoolschen, stelselmatigen geest, die alles meent te kunnen verklaren met ontleedmes en formules. Het leven is zoo eenvoudig niet, het is niet in formules samen te vatten, het

---

1) Erkend moet intusschen worden, dat Kuenen van dat soort van supranaturalisme, waarbij alle voorspellingen letterlijk moeten uitkomen — en feitelijk is zijn aanval alleen hiertegen gericht — wel degelijk de onhoudbaarheid heeft aangetoond.

is niet naar een schooltheorie gevormd. Ook het profetisme niet. Terecht schreeft prof. Valeton Jr. reeds in 1875 (Studiën bl. 357): „ook wij wenschen door te dringen in de zelfbewustheid van iederen profeet op zich zelf, maar dit ten einde dan zijn woord niet naar een van buiten aangebrachten maatstaf te beoordeelen, maar het uit zich zelf te verklaren en uit den indruk, dien dat woord op ons maakt, te besluiten tot den geest, die het bezielt” (vg. ook Studiën 1876 bl. 111). Dat, als men zoo te werk gaat, nog iets anders voor den dag komt dan een ethisch monotheïsme, dat slechts als een theologische theorie kan gelden, blijkt uit een studie als van G. zonneklaar. Hoe men ook over zijn boek oordeele, hij doet zien dat men moet doordringen tot de zelfbewustheid, tot het leven zelf van den profeet wil men hem verstaan, en dit op zich zelf is reeds een groote verdienste. Met nadruk vestig ik hierop de aandacht. Om zijn onderwerp en de wijze van onderzoek acht ik dit boek van G. zeer belangrijk en der bestudeering overwaard. Waar ik niet wil terughouden de bezwaren, die het bij mij deed oprijzen, is dit voornamelijk om het belang van de zaak zelf; immers hoe hooger de waarde van een onderwerp wordt geacht, te hooger mogen de eischen worden gesteld; en ik hoop daarom het goede niet minder te waardeeren.

Allereerst is er m. i. bezwaar tegen het plan van dit werk. Het bevat drie hoofdstukken, waarvan alleen de laatste twee een titel dragen: „Der Geist Jahves” en „Die Prädiktionen Ezechiels”. Bij nadere beschouwing blijken deze twee eigenlijk aanhangsels te zijn, waarin afzonderlijk wordt onderzocht wat in het 1<sup>o</sup> gedeelte — de eigenlijke studie — thuis hoort, maar, zooals de schrijver in zijn „Vorrede” verklaard, ter wille van de symmetrie onder eigen dak is gebracht. In het plan zelf wordt echter door niets aangegeven, dat deze twee opstellen slechts onderdeelen zijn van het eerste; zij staan dan ook volkomen op zich zelf. Wekt dit bevreemding, de „Vorrede” doet nog meer gebreken kennen, waar zij verhaalt dat deze studie slechts een uitwerking is van een opstel in de „Greifswalder Studien” van

1895. Zelf merkt de schrijver op, dat de uitvoerigheid der laatste vellen merkbaar afsteekt bij de korte, dikke strepen van de eerste, wat vermeden zou zijn als het boek „aus einem Gusse” geschreven was. De gewenschte symmetrie is dan ook schijnbaar, en wij kunnen slechts betreuren, dat de schrijver niet iets meer en dit op andere wijze gegeven heeft. Men proeft er het tijdschriftartikel uit. Maar aan een boek mag men andere eischen stellen. Wilde de schrijver zijn artikel daartoe verwerken, uitmuntend; maar waarom het dan niet volkomen gedaan; nu is het maar half af. Het onderwerp had beter verdiend. Een logisch, systematisch, goed in elkander sluitend geheel zou den lezer meer welkom geweest zijn. Nu blijft het boek van waarde vooral voor hen, die zelf het O. T. bewerken, maar dan zou het ruimer beteekenis hebben gehad en kunnen dienen om tot de studie van het profetisme in te leiden, waarvoor het thans ongeschikt is. Tevens had de opzet nog in een ander opzicht anders moeten zijn. Dat G. zijn studie begint met een kritiek op het werk van Kuenen, boven genoemd, is alleszins geoorloofd, maar het is onaangenaam zich bij de lezing telkens in een of ander debat te bevinden, soms naar rechts, soms naar links, in plaats van tot de kwesties zelf te worden geleid. Tot S. 20 gaat het tegen Kuenen, daarna tot S. 35 tegen König, maar ook dan is de polemieek niet uit, nu eens is zij tegen Duhm dan weer tegen Smend en Schwartzkopff gericht (vg. S. 42 f., 45, 55, 71 f., 74, 77, 116, 137, 140). Polemieek is in een tijdschriftartikel volkomen op haar plaats, maar in een boek wordt zij beter in noten gebracht. Men werpe mij niet tegen, dat de geschilpunten niet voorbij gezien konden worden; natuurlijk moesten zij behandeld worden, maar in thetischen vorm. Het zou m. i. de voorkeur verdiend hebben uit te gaan van de profeten zelf die eerst in hun eigenaardige werkzaamheid en in hun bewustzijn hadden geschetst moeten worden, om van daaruit de vraag te beantwoorden, hoe hun optreden moet verklaard worden. Men krijgt bij G. soms den indruk, dat de verschillende vraagpunten één zijn met de namen



van sommige geleerden; ja, soms schijnt het hem er meer om te doen niet in een of ander gevaarlijk vaarwater te verzeilen, dan om de zaak zelve (zie vooral S. 32, 50), en dit kan niet anders dan het onderzoek benadeelen; duidelijk ziet men G. dan naar deze dan naar gene zijde zich overbuigen (bv. S. 32 f.). Deze opmerkingen gelden echter bepaaldelijk het eerste deel, de overige twee opstellen zitten beter in elkander.

Wij gaan nu over tot den inhoud. Na een inleiding over het bevooroordeelde in de beschouwing der moderne godgeleerden gelijk o. a. bleek uit een bespreking van G.'s commentaar op Jeremia door prof. Oort, komt de schrijver tot de uiteenzetting en beoordeeling van „Kuenen's Ansicht über die Prophetie”. Kuenen's beschouwing wordt afgewezen als atomistisch en tendentius. Vooral wordt bedenkelijk geacht, dat K. niet eerst een samenhangend beeld teekende van het profetisme. Terwijl G. verder verwijst naar *Cornill* „Der israelitische Prophetismus” geeft hij een overzicht van de voornaamste feiten der profetische geschiedenis van Amos tot Maleachi. Dit overzicht is wel wat heel kort en geeft niet veel meer dan eenige voorspellingen, die in 't algemeen vervuld werden. Jammer genoeg is niet gelet op wat Kuenen juist over die vervulling schreef<sup>1)</sup>; eenvoudig wordt gezegd, dat het zoo uitkwam, alsof daartegen nooit een bezwaar was ingebracht. Vervolgens wordt de vraag aan de orde gesteld hoe zulk een vooruitzien is te verklaren. Niet uit het toeval, dit aan te nemen is absurd; noch uit een algemeen pessimisme, daarvoor zijn de voorzeggingen te speciaal; noch uit een vergeldingsleer of door aan te nemen, dat Amos „ekstatischer Psychiker” was, wiens aankondiging van het oordeel door andere gelijkgezinde mannen werd overgenomen — maar uit een bijzondere werking van God. Voor deze verklaring pleit ook de beteekenis, die de profetie voor het

---

1) Over Amos vg. Kuenen I bl. 119 vv., 121, 126—129, 130 v., 132, 135 v., — Jes. II bl. 22—25, — Jer. II bl. 28, 34 v., 36, 46 v., — 2 Jes. II bl. 48.

christendom heeft nl. door zijn Messiaansche voorzeggingen in ruimeren zin, als ook het zelfbewustzijn der profeten en hun „religiöse Divinationsgabe”, die niet uit zelf bedrog voortgekomen zijn, terwijl de vergelijking met Muhammed en de middeleeuwsche exstatici wordt afgewezen en als een laatste argument wordt genoemd, dat de ontkenning van werkelijke gemeenschap met God bij de profeten ook het geloofsleven in 't algemeen tot een vrucht van inbeelding maakt.

Daarna keert G. zich tegen König die elke „Vermittlung” der openbaring afwijst en meent, dat de mensch, die haar ontvangt, geheel passief is. G. wijst daartegenover op het feit, dat vele voorzeggingen niet vervuld zijn: a. tegen de heidenen, b. de vleeschelijk-messiaansche verwachtingen, c. die van het naderend einde der wereldgeschiedenis; 2° op den menschelijken vorm der profetie, ieder profet toch heeft zijn eigen stijl, 3° op het verband tusschen de profetie en den tijd waarover zij handelt, 4° op de gebondenheid van de openbaring in het algemeen en van de profetie in het bijzonder aan de geschiedenis. Wanneer — zoo gaat G. voort in zijn polemieek — D en PC niet Mozaisch zijn — wat ook König aanneemt — vertoont de voorexilische godsdienst van Israëel een zuiver antiek voorkomen. Uitwendig staat Israëls godsdienst op één lijn met de heidensche; dit verandert met het exil, maar dan verdwijnt tevens de profetie. De godsdienst werd wettelijk en individueel, zoo had men niet meer noodig de goddelijke besluiten voor de toekomst te kennen. Al is de profetie op natuurlijke wijze ontstaan en verdwenen, daardoor wordt evenwel de werkzaamheid Gods niet buitengesloten. Ook Paulus nam verschillende openbaringstrappen aan, die niet door goddelijke willekeur maar door het ingaan van God in den natuurlijken toestand van het volk worden bepaald. Bovendien geeft het O. T. zelf duidelijk een ontwikkeling te zien, wat echter neerkomt op een „abstreifen jenes Beiwerk einer unentwickelten Religionsstufe”. Bij deze bladzijden zijn wij geneigd een vraagteeken te plaatsen. Hier toch schijnt geen plaats meer voor een goddelijken faktor, zooals G. eerst tegenover Kuenen

aannam, waar hij wees op de vervulde voorzeggingen. Een „natürliche wenn auch <sup>1)</sup> von Gott geleitete Entwicklung” vinden wij bij alle volken terug.

In het boven aangegeven raam eener algemeene beschouwing gaat G. vervolgens zijn beschouwing van het profetisme afspinnen. Daarbij gebruikt hij tweeërlei draad: het natuurlijke en het bovennatuurlijke. Het natuurlijke, want de profetie in Israël is als elke andere profetie ontstaan uit het geloof aan alle oude volken eigen, dat de godheid aan bijzondere vertrouwen zijn wil kenbaar maakt en wel door middel van visioenen en ekstase, het bovennatuurlijke, omdat „jenes ekstatische Ringen der natürlich hierzu disponierten Psyche dem Gott der Offenbarung Anknüpfungspunkte [bot] für das Wirken seines Geistes”. De eerste nebiim waren enthousiasten (1 Sam. 10. 19, vooral omdat הוֹרָאָה = voorzeggen tevens beteekent: in razernij komen). Tot de schriftprofeten genaderd slaat G. een beteren weg in. Heeft hij eerst in het algemeen geredeneerd en van dat algemeene het bijzondere afgeleid, hier gaat hij — wat m. i. ook te voren moest gebeuren — empirisch te werk. Na eerst over het visioen en de formules נָאם יְהוָה en כֹּה אָמַר יְהוָה te hebben gehandeld, wordt achtereenvolgens stilgestaan bij Amos, Jesaja, Hosea en bij Jeremia, Deuteron., en het resultaat hiervan voorloopig samen gevat. Op de voorexilische volgen de „exilische Visionen und Ekstasen”: Jes. 21: 1—10. — Deutero-jesaja, Ezechiël, Zacharia om te komen tot het volgend algemeen resultaat: de schriftprofeten staan in samenhang met de oudere natuurprofeten. Vooral in het begin van zijn roeping had de profeet visioenen, stemmen, zinsverrukkingen. Hierop was voor een gedeelte althans zijn beroepsverzekerdheid gegrond. Ook later komt de ekstase nog voor, maar niet voortdurend noch bestendig. God sprak tot hen *πολυτροπως*. De profeet kan zich innerlijk het woord Gods bewust worden. Hij spreekt *ὡς ἐξουσιαν ἔχων* en ge-

---

1) Ik cursiveer.

bruikt de formules: „zoo sprak Jahwe” of „woord van Jahwe” met vrijheid. Het woord van Jahwe kan ook uiterlijk tot hem komen b.v. door een belangrijke gebeurtenis in zijn leven, waarbij hij soms eerst later inziet dat hierin een woord van Jahwe school (b.v. Hosea in zijn huwelijk, ook de opdracht aan Jesaja het volk te verharderen, die verklaard moet worden uit het terugzien van den profeet; ook Zach. 6:11, Jer. 18 behooren hiertoe). De uitdrukking: „woord van Jahwe” is echter geen metafoor maar oorspronkelijk in eigenlijken zin bedoeld (tegen Schwartzkopff).

Zonder overgang stelt G. nu aan de orde de vraag naar oorsprong en aard der voorzeggingen. Ook hier komt het gebrek aan den dag waarop ik reeds gewezen heb, dat de opzet niet sluitend en niet in goeden samenhang is. Feitelijk hebben wij van S. 20 af polemiek gehad tegen König, ook het thetische over ekstase enz. hing daarmee samen, en komen wij nu weer terecht bij de voorzeggingen waarop G. zijn antithese tegen Kuenen grondde. Hoeveel beter ware het geweest het polemische aan het thetische op te hangen in plaats van omgekeerd gelijk nu het geval is.

De verklaring van de eigenschap der profeten de toekomst te voorspellen vindt G. in uit een „Ahnungsvermogen”, dat niet buiten samenhang staat met een natuurlijk zienschap. Voor dien aanleg, die volgens G. tegenwoordig bijna algemeen wordt erkend, pleit, 1° dat de voorzeggingen niet de vrucht zijn van het zedelijk oordeel gelijk nader wordt aangetoond, 2° dat zij niet altijd zijn uitgekomen, derhalve niet in elk geval onmiddellijk door God gewerkt kunnen zijn, 3° zoo het best begrepen wordt het uitkomen en het niet-uitkomen tegelijk. Terwijl G. verder aan de hand van E. v. Lassaulx wijst op dergelijken aanleg buiten Israël — wat voor een logische volgorde aan zijn andere argumenten had moeten vooraf gaan — stelt hij met nadruk op den voorgrond dat daardoor de goddelijke zending der profeten niet wegvalt maar deze bestaat in het samentreffen van zooveelen met zulk een aanleg, als elders zeer zeldzaam is, in een voor Israël's godsdienst en volk zoo beslissenden tijd, en in de geheel

eenige beteekenis die zij hebben voor de voorbereiding van het christendom. Met vrucht had hierbij gewezen kunnen worden op het op zich zelf wonderlijke, voor Israël zoo ondenkbare, ik zou haast zeggen onnatuurlijke van den inhoud der onheilsvoorzegging: Jahwe *uw* God o Israël zal zelf het oordeel over u brengen. Dat de valsche profeten daartegenover vasthielden aan de redding en bewaring door Jahwe is geheel verklaarbaar en natuurlijk, maar juist daarom „uit den mensch”. — Voor den boven genoemden aanleg getuigt — zoo gaat G. voort — ook nog het bewustzijn van de profeten, dat zij in de toekomst door openbaring zijn ingewijd <sup>1)</sup>. Waar die Ahnungen plotseling met groote kracht soms geheel tegen eigen neiging in bij hen opkwamen is het begrijpelijk, dat zij daarin een direkte werking van God zagen. Want hun verwachting voor de toekomst werd niet uit hun oordeel over den zedelijken toestand geboren, zooals G. tegen Riehm en Schwartzkopff tracht aan te toonen — waarbij nog overweging verdiende, dat de profeten toch ook wel wisten, dat die vergeldingsleer niet altijd uitkomt — maar ook dwaalt volgens hem Smend, die hun zedelijk oordeel geheel laat afhangen van de voorzeggingen. G. onderstelt veeleer een wisselwerking tusschen beiden. In verband hiermede staat, dat het oordeel verschillend wordt opgevat als vergelding of tot loutering. Theologisch „vermittelt” is dit niet, maar zeer juist wijst de schrijver er op, dat de profeten alles in de eerste plaats uit zuiver praktisch oogpunt beschouwden.

Uit het „Ahnungsvermogen” alleen kunnen de groote predikaten niet verklaard worden, die de profeten zich zelf hebben toegekend, zoo zelfs, dat zij b.v. direkt uit de eigen rede overgaan in de rede van God. Dit is alleen begrijpelijk, als men aanneemt, dat zij in *zeer bijzondere gemeenschap met God* stonden. Zoo alleen is hun optreden gerechtvaardigd. De profeet ziet de wereld aan met Gods oog, hij

---

1) Dit argument, niet als de overige genommerd, komt wel wat achteraan.

voelt en handelt als God, hij is zelfs boven koninkrijken gesteld, beschikt over Gods wondermacht enz. Hoe deze gemeenschap met God aansloot bij de ekstase der vroegere profeten is slechts te vermoeden, maar voor de latere profeten kan de ekstase niet het middel geweest zijn, waardoor de aanraking van God met den mensch tot stand kwam. Daarvoor is hun Godsidee te persoonlijk en te ethisch. Waar de ekstase niet het natuurlijk voertuig der Ahnung is, is zij slechts het gevolg of het symptoom van het door - God - gegrepen zijn. Voor het overige staan wij hier voor een mysterie. In het algemeen is die gemeenschap analoog te denken aan die, welke iedere vrome bezit. Zij wordt onderhouden door het gebed, en ligt in de sfeer van het zedelijke. Toch is het niet tot een godsdienstig-zedelijk verkeer te beperken, dit komt niet uit met hun zelfbewustheid, b.v. dat zij gevoelden, dat in dat verkeer niet zij God, maar omgekeerd God hen zocht. Hoever zij in die gemeenschap vorderden hing samen met hun eigen zedelijken toestand. Daarom verdienden de „valsche” profeten dien naam en was het oordeel, dat over hen kwam, rechtvaardig, omdat zij — hoewel historisch beschouwd de laatste vertegenwoordigers van het oude ekstatische enthousiasme — door hun zedelijke oppervlakkigheid het goddelijke in de ware profeten tegenstonden.

Met opzet heb ik dit gedeelte iets uitvoeriger overgegeven. M. i. is dit het belangrijkste. Zelf erkent G. niet anders dan stippellijnen te kunnen trekken, omdat hij zich hier beweegt op transcendent gebied. Maar het beleid waarmede hij voorzichtig en toch beslist te werk gaat moet bewonderd worden. Ook meen ik te kunnen zeggen, dat hij ons hier den sleutel geeft om de profeten te verstaan. Welk een afstand van de verklaring, die b.v. Kuenen geeft. Bij G. voelt men klopt het leven en al wordt het mes diep ingezet, dit is nog iets anders dan een anatomische proef. Jammer maar, dat hij niet meer uitvoerig en systematisch een studie gaf van geheel het profetisme; nu kunnen wij slechts hiernaar uitzien dankbaar maar niet voldaan; o. a. had meer

moeten uitkomen, dat de profeten weergeven wat zij van God hebben ervaren.

Nagegaan wordt verder de invloed van die gemeenschap met God op de voorzeggingsen, waarbij G. terecht afziet van elke poging het hoe uit te vinden, al wijst hij ook hier de mechanische voorstelling van König af. Die invloed is het sterkst geweest op de voorzeggingsen, die meer of minder voortvloeiden uit de zedelijk-godsdienstige overtuiging der profeten, waartoe hoofdzakelijk behooren de Messiaansche van diepere beteekenis. Niet zonder leedwezen heb ik echter een duidelijke aanwijzing van wat tot die van dieper en die van minder diepe beteekenis behoort gemist. Deze leemte is m. i. een bepaalde fout. In de tweede plaats verkregen de profeten hierdoor dieper inzicht in het wezen der zonde, terwijl zij ten slotte daaruit dikwijls de zekerheid putten met hun „Vorahnung” op den rechten weg te zijn.

Was het gebed het middel om die gemeenschap te onderhouden, in verband daarmee staat, dat zij door het gebed in bepaalde gevallen een antwoord zochten op de vragen, die hun werden voorgelegd, wanneer hun Ahnungsvermogen geen antwoord gaf. Deze gebedsworsteling is in de openbaring hun activiteit. Soms konden zij echter ook dan niet antwoorden. Zoo komen wij tot het onderzoek naar de grenzen der voorzegging. Deze hangen in het algemeen samen met de taak waartoe de profeet geroepen is. Behalve over Israëel en de heidensche volken gaat de voorzegging ook wel over afzonderlijke personen, maar dan alleen om hun verhouding tot de zaak der profeten, d. i. van Jahwe en zijn wil. Wat den tijdsduur betreft gaat ten minste de zekerheid der voorzegging niet buiten de grenzen van de ééne crisis, die den profeet voor oogen staat. Al dragen de voorzeggingsen in dezen zin een complex karakter, dat zij nl. — even als in elk organisme de latere stadiën van ontwikkeling in de vroegere worden geprefigureerd — voor een deel in Jezus en zijn werk worden vervuld, in elk anderen zin wordt dit complex karakter (het profetisch perspectief) door G. ontkend. De eschatologie der profeten vloeide voort uit hun naïeve

beoordeeling van de heidenwereld „vom Standpunkte Jahwes aus”<sup>1)</sup>. Zij zagen niet vooruit de verschillende stadiën der wereldgeschiedenis, want de laatste periode volgt onmiddellijk bij hen op hun eigen tijd, maar hun gedachte aan een wereldgeschiedenis berustte op een „grossartigen Rücksicht”.

De dwalingen in hun voorzeggingen vinden haar oorsprong in het menschelijk willen der profeten, in hun sympathieën en antipathieën; zoo b.v. spiegelt zich in de messiaansche voorzeggingen hun hoop op een grootsche nationale toekomst af. Waar de profeet echter politieke gebeurtenissen aankondigt, die hij wel in haar algemeen karakter maar niet in de détails dadelijk erkent, kan men eigenlijk niet van dwaling spreken; hier is slechts een toenemen in duidelijkheid van de „Vorahnung”.

Ten slotte weerlegt G. Kuenen, als deze op het voetspoor der Grieksche filosofen op het hypothetisch karakter der voorzeggingen wijst ten einde het absurde van een bovennatuurlijken oorsprong des profetie te bewijzen; immers dat hypothetisch karakter maakt de voorzegging in zich zelf tegenstrijdig, daar men haar aan den anderen kant als zeker wil laten gelden. Die tegenstrijdigheid moet worden toegegeven, maar is alleen op te lossen door het geloof aan een persoonlijk God; door aan te nemen, dat het onheil komt, maar dat de uitwerking daarvan op het volk afhangt van wat het volk is<sup>2)</sup>. Dit wordt nader toegelicht met het toekomstbeeld van Jesaja, waarmede de eigenlijke verhandeling eindigt.

Het onderzoek, dat nu volgt, is streng methodisch en daardoor beter dan het eerste. Na eenige algemeene opmerkingen wordt de etymologische beteekenis van  $\text{רוח}$  nagegaan, daarna de beteekenis die dit begrip krijgt als het op God wordt overgebracht, of het al of niet stoffelijk en persoonlijk wordt gedacht. Van daar komt G. op de opvatting van het

1) De uitdrukking is voor het minst ongelukkig.

2) G. had ook kunnen wijzen op analoge moeilijkheden bv. vrije wil van den mensch en Godbestuur, gebed en verhooring enz.



werk van den geest, eerst naar de oudste opvatting vervolgens bij de profeten, waarbij de profeten der 8<sup>e</sup> eeuw worden samengenomen; afzonderlijk wordt onderzocht de beteekenis die de geest van Jahwe bij hen had voor den Messiaanschen tijd, de vraag beantwoord waarom hij bij Jeremia niet voorkomt, daarna stil gestaan bij de exilische profetie, Deutero-jesaja, den naexilischen tijd: Haggai en Zacharia. Ten slotte spreekt G. over den geest van Jahwe als „kosmische Grösze” en over den heiligen Geest in Psalm 51 en 143. De resultaten worden daarna samengevat. Zij zijn in het kort aldus weer te geven: Geest is leven, aandrif, kracht. Buitengewone verschijnselen, daden, voornemens in het menschelijk leven worden op Gods geest als een den mensch vreemde kracht teruggebracht, waar tegenover de mensch passief blijft. Zoo is nog de opvatting van Hosea, Jesaja, Micha; zij doen echter een stap voorwaarts als zij dien geest formeel en materiëel „ethisieren”. Hun inspiratie wordt een innerlijk, voortdurend verkeer met God. Bij Jeremia komt de zedelijke persoonlijkheid tot bewustzijn van haar gemeenschap met God; daarom spreekt deze profeet niet van den geest van Jahwe. Toch is hij een waar profeet. De eigenlijk profetische „Begabung” wordt nog meer bij Ezechiël gemist; bij hem is zij gegrond in een nerveus-ekstatischen aanleg, waarbij vreemd afsteekt een zeer uitgewerkte „Reflexion”. De door hem telkens genoemde geest van Jahwe is een uiterlijk werkende kracht bij de openbaringen waarin God en mensch nooit nader tot elkander komen, de profeet voelt zich door dien geest plotseling naar elders verplaatst. Even uiterlijk is de opvatting bij Deuterojesaja: die geest hoort bij den profeet, maar dat de profeet door hem gedreven wordt zegt hij niet. Steeds meer wordt de geest als middelwezen tusschen God en mensch gedacht, en waar zijn werking in dien tijd gemist wordt, blijft men op hem wachten.

Tegen het exil vond men nog een andere vereeniging met God en wel op fysisch gebied, door den geest in den mensch in verband te stellen met den  $\text{רִיחַ}$ , die de substantie vormde

der bovenzijnlike wezens. Later wordt de menschelijke geest, zelfs die der dieren (maar dit alleen dichterlijk) als een soort emanatie uit den geest van God opgevat. Het gevaar voor pantheïsme wordt, behalve door de strenge scheiding tusschen God en mensch, vermeden doordat de geest ook op kosmisch gebied als middelwezen wordt gedacht tusschen God en wereld o. a. in Gen. 1:2.

Bij het lezen kwam de vraag bij mij op of hier niet te veel onderscheid gemaakt wordt tusschen de verschillende beschouwingen van Jahwe's geest. Waar die geest als goddelijke kracht wordt gedacht, vloeit dat alles onmiddellijk uit die gedachte voort. Bv. als (S. 151) uit Zach. 7:12, Neh. 9:30 wordt afgeleid dat die geest als middelwezen werd beschouwd tusschen God en mensch, schijnt toch te veel beweerd; immers de profeten weten zich gedreven door den geest, te spreken door hem (vg. S. 141). Evenzoo is m. i. onjuist wat van Joël wordt gezegd (S. 152); daarbij is voorbij gezien dat het uitgieten van den geest in het nauwste verband staat met het profeteeren en zien van gezichten; het is dus nog iets anders dan „lediglich ein göttliche *nam*“, al spreekt Joël niet over de beteekenis van den geest voor het zedelijk leven. Ook is het verschil tusschen den voren naexilischen tijd niet juist aangegeven en verklaard (S. 155). Dit verschil ligt hierin, dat na het exil de gemeente als zoodanig optreedt, maar de geest van Jahwe wordt daardoor niet anders gedacht; natuurlijk gold hij nu als bezit van de gemeente gelijk vroeger meer bijzonder van de profeten; het is een andere straal uit hetzelfde middelpunt. Het beeld dat G. teekent, geeft een ontwikkeling te zien die in werkelijkheid althans zoo niet bestaat (vg. Schultz *Altt. Theol.* 4 S. 586 f.).

In de derde plaats handelt G. over „Die Prädiktionen Ezechiels“. Een 6-tal gedétailieerde voorzeggingen worden als voorwerp van onderzoek opgenoemd. Met Kuenen en Smend neemt G. aan, dat de vorm, waarin deze voorzeggingen ons worden megegedeeld, afhankelijk is van de gebeurtenissen waarop zij betrekking hebben, daar Ezechiël

eerst later zijn boek schreef. De schrijver is hierin niet duidelijk. Wenschelijk zou het zijn eerst vast te stellen dat de profeet later schreef en daarna te onderzoeken of dit van invloed is geweest op den vorm der voorzeggingen. Nu worden beide punten samen genomen. Als argumenten noemt G.: a. de regelmatigheid in de dateering der stukken, b. de analogie met andere profeten, c. het van zelf sprekende van zulk een invloed, d. dat die invloed door Kuenen op twee plaatsen ontwijfelbaar is aangewezen nl. op 17:7, 15 en 21:33, waarmede tevens de eerste van de 6 opgegeven voorzeggingen is afgehandeld. Deze argumenteering verliest echter veel van haar kracht als men bedenkt, dat geen acht is geslagen op wat door Stade (Gesch. Isr. II S. 37 A. 2) is genoemd als bewijs voor het tegendeel. Deze wijst er op, dat Ezechiël in 29:17—21 een vroegere voorzegging, die niet vervuld werd, verbetert, en dat de rol van den Messias in 17:22—24 wezenlijk een andere is dan die in h. 40—48; terwijl het eerste voorbeeld van Kuenen 17:7, 15 niet zoo overtuigend is als het schijnt; immers komt v. 20 letterlijk niet met de gebeurtenissen overeen, omdat Zedekia gestraft werd te Ribla, zon men reeds vroeger op afval en zag men reeds lang naar Egypte om hulp, terwijl ook הַרְצִיב v. 10, 15 niet voor Kuenen's bewering pleit (vg. Bertholet in zijn „Commentar”). Het eene voorbeeld 21:33 is zeker niet voldoende. Vernuftig is de scheiding tusschen het primaire en secundaire in 12:3—13 beproefd, maar of zij meer is schijnt mij twijfelachtig. Bij n° 4 en 5 schijnt mij G. het rationalisme te naderen, waarvan hij zich anders verre houdt. Zulk een vasten toch wordt niet door een regeeringsbesluit afgekondigd maar ontstaat eerder spontaan. Nog veel minder is een zeker gezag noodig en den dag te bepalen. Natuurlijk is dit de dag, toen de vijand zich voor het eerst voor de muren vertoonde. Die datum zal niet licht vergeten zijn. Het best geslaagd acht ik de verklaring van n° 6: h. 11. Ook hier eindigt G. zijn onderzoek met een samenvatting der verkregen resultaten, waarbij erkend wordt dat Ezechiël den naam van een waar Godsman niet mag worden onthouden.

Ten slotte enkele algemeene opmerkingen. De titel is niet juist. Blijkbaar worden alleen de schriftprofeten behandeld, maar dit had op den titel uitgedrukt moeten worden. Beter nog zou het geweest zijn als werkelijk op alle profeten acht was geslagen. Hier blijft nog veel te vragen over.

Geen navolging verdient het de namen der onderdeelen alleen in de inhoudsopgave aan te geven.

Zinstorende drukfouten trof ik slechts een enkele maal aan: „Syriens” in plaats van: „Assyriens” op S. 10, „P. R. E.” in pl. v. P. R. E<sup>s</sup> op S. 21.

Tegen de vergelijking van het gebrekkige is vorm en inhoud der profetie met de knechtsgestalte van den Heiland (S. 22) moet worden geprotesteerd. Jezus was mensch, maar de volmaakte mensch.

Aan het einde van mijn bespreking gekomen breng ik gaarne prof. Giesebrecht mijn dank voor het vele dat ik geleerd heb uit zijn boek, dat voor de kennis van het profetisme hoog te waardeeren bijdragen levert, en dat daarom aan ieder die belang stelt in Israël's godsdienst, ja men mag wel zeggen aan ieder, die belangstelt in de theologie, is aan te bevelen.

*Lemele*, 5 Mei 1898.

A. VAN DER FLIER G.J.Z.

F. LOORS, *Die Auferstehungsberichte und ihre Wert.* Leipzig. 1898.

S. ECK, *Ueber die Bedeutung der Auferstehung für die Urgemeinde und für uns.* Leipzig 1898.

De Opstanding van onzen Heer kwam in den laatsten tijd in ons vaderland niet opzettelijk ter sprake. Ik herinner mij niet dat zij in een onzer Predikanten-vergaderingen of in een afzonderlijke studie behandeld werd. Anders is het in Duitschland. Prof. Schlottmann gaf „*Die Osterbotschaft und die Visionshypothese*” (1886). Steude, Lobstein, Ziegler en Häring legden hunne resultaten neder in tijdschrift-artikelen <sup>1)</sup>. Harnack besprak „Ein jüngst entdeckter Auferstehungsbericht” <sup>2)</sup>, uit een oud-christelijk, Koptisch boek, vervaardigd tusschen 150 en 180, waarbij hij de eerste verschijningen van den Verrezenen in Galiléa plaatst. En onlangs verschenen weder twee verhandelingen, waarin hetzelfde onderwerp van zijne beide zijden behandeld werd. Het zijn die, welker titels ik noemde, beiden naar aanleiding van een samenkomst van Ritschleaaansche theologen te Eisenach, waarin weder duidelijk bleek hoe die godgeleerde school in twee richtingen uit elkander gaat, de linker fractie vertegenwoordigd door den referent Eck, de rechter, door zijn opponent, Prof. Loofs.

Het historisch onderzoek moet uitgaan van het oudste bericht, I Kor. XV, 1—11. Het is kort. Natuurlijk, want

---

1) Steude, *Theol. Stud. u. Krit.* 1877, 2. Lobstein, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1892 S. 343 ff., Ziegler, t. d. pl. 1896. S. 219 ff. Häring, t. d. pl. 1897. S. 331 ff.

2) In de „*Theologischen Studien*,” opgedragen aan B. Weiss (Göttingen 1897).

Paulus resumeert hier wat hij, op grond van de Jeruzalemsche overlevering (Gal. I, 18), de Korinthiërs mondeling gezegd had (*παρέδωκα*, vs. 3), n.l. dat Christus stierf „ad expianda peccata nostra”, volgens de Schriften, dat Hij begraven werd (*ἐτάφη*), dat Hij opgewekt is (*ἐγήγερται*)<sup>1)</sup> ten derden dage, volgens de Schriften, dat Hij verscheen aan Cephas, aan de twaalven, aan meer dan vijf honderd broeders tegelijk, . . . aan Jakobus, aan al de Apostelen, het laatst ook aan hemzelve, *ὡσπερὶ τῷ ἐκτρώματι*. Bij deze ongetwijfeld chronologische opsomming (vgl. *ἔσχατον*, vs. 8) zondert hij de verschijning aan Maria Magdalena, in al de andere berichten, de eerste, uit, daar Maria niet kon geacht worden te behooren tot de van God verkoren „getuigen” der opstanding (vs. 15; vgl. I Kor. XIV, 34). De tijdsbepaling „op den derden dag” kan moeielijk ontleend zijn aan Hos. VI, 2<sup>2)</sup>; nergens in het Nieuwe Testament wordt die plaats geciteerd; zelfs Justinus heeft ze niet; het bewijs dat Hos. VI, 2 de tijdsbepaling heeft beheerscht, is niet te leveren. Veeleer blijkt uit I Kor. XV dat het „ten derden dage” tot de oudste Apostolische prediking moet behoord hebben, waarvan Paulus drie jaren na zijn bekeering kennis kreeg (Gal. I, 18), d. i., wanneer zijn bekeering plaats had in het jaar van Jezus' dood (Harnack e. a.), drie jaren na het feit van de opstanding zelf. En dat de Apostel de opstanding als een herleving van het in het graf nedergelegde lichaam gedacht heeft, volgt uit *ὅτι ἐτάφη-ἐγήγερται*, alsmede uit de parallel van 's Heeren verrijzenis en de onze ten uitersten dage.

Tot dus ver het oudste bericht, waaraan de overige berichten behooren te worden getoetst. Wanneer men de mogelijkheid van de lichamelijke opstanding toegeeft, bevat het uit een historisch-kritisch oogpunt niets bedenkelijks.

1) *ἀπέθανεν, ἐτάφη* — Aor. omdat de toestand met het feit geïndigd is; *ἐγήγερται* — Perf. omdat de toestand voortduurt.

2) Vgl. H. van Veen, *Exegetisch-kritisch onderzoek naar I Kor. XV*, 1—11. Bls. 88.

Het bevat geen woorden van Jezus, noch uitgewerkte verschijningen. In zijn eenvoudigen, chroniekmatigen vorm is het hier geheel op zijn plaats.

De overige berichten zijn te onderscheiden in twee, eigenl. in drie groepen: a) Markus XVI, 1—9, Mattheüs en het Evangelie van Petrus; b) Lukas, Johannes XX en Markus XVI, 9—20; c) Johannes XXI en het Evangelie der Hebreërs. Hoe hebben wij deze berichten te beoordeelen met het oog op de *eerste* verschijningen, speciaal met het oog op de plaats, waar de Verrezene zich het eerst heeft geopenbaard?

a. De *eerste* groep: Mark. XVI, 1—9, in verband met Mattheüs en het Ev. van Petrus. Men beweert dat Markus de eerste verschijning (die aan Petrus) in *Galiléa* stelt en beroept zich hierbij op de vlucht (h. i. c. naar Galiléa) der jongeren bij de gevangenneming en op het woord van Jezus Mark. XIV, 27 „Ik zal den herder slaan en de schapen der kudde zullen verstrooid worden” (h. i. c. naar Galiléa). Maar van een vlucht naar *Galiléa* weten Markus, noch de andere Evangelisten, noch Justinus. Veeleer beperkt Markus de verstrooiing der jongeren. Immers hij laat Petrus den gebonden Heiland volgen in het paleis van den Hoogepriester (XIV, 54). Zelfs sluiten Markus en Mattheüs een vlucht naar *Galiléa* uit door het bevel van den Engel aan de vrouwen: „Gaat heen, zegt aan Zijne leerlingen en aan Petrus: Hij *gaat u voor* naar Galiléa; daar zult gij Hem zien, gelijk Hij u gezegd heeft” (Mark. XVI, 7; vgl. Matth. XXVIII, 10), hetgeen veronderstelt dat de jongeren op den Paaschmorgen te Jeruzalem waren. Hetzelfde geldt van Mattheüs en van het omnium consensu van dit Evangelie afhankelijke Evangelie van Petrus.

b. De *tweede* groep: Lukas, Johannes XX en Markus XVI, 9—20. Lukas komt meer overeen met Paulus dan Markus en Mattheüs. Bovendien heeft hij meer, o. a. de verschijning aan de Emmaüsgangers. De eerste verschijning is bij hem, evenals bij Paulus, die aan Petrus. De tweede is bij hem die aan de Elven, bij Paulus die aan de

Twaalven, waarmede dezelfde kring wordt bedoeld. Bij Johannes is, afgezien van de verschijning aan Maria Magdalena, de eerste avond-verschijning die aan de jongeren zonder Thomas, welke met die aan de Twaalven bij Paulus kan geïdentificeerd worden; de tweede, die aan de jongeren met Thomas, kan zeer wel dezelfde zijn als die aan „al de Apostelen” bij Paulus. Bij Joh. ontbreken de verschijningen aan de vijf honderd, aan Petrus en aan Jakobus. Bovendien zijn de berichten van Lukas en Johannes meer realistisch getint dan die van Paulus (vgl. Luk. XXIV, 41 v. en Joh. XX, 27) en veronderstellen een lateren tijd van vervaar diging. Maar ten aanzien van de plaats der verschijningen komen Luk., Joh. en Mark. overeen; bij alle drie is zij Jeruzalem. — Luk. XXIV, 49 „En zie, ik zend de belofte mijns Vaders op u, maar gij, blijft in de stad (Jeruzalem), totdat gij kracht uit den hooge hebt aangedaan” sluit zelfs elke verschijning in Galiléa uit. Dat de Evangelieën dus op historische overlevering berusten, blijkt uit de (betrekkelijke) overeenkomst met Paulus.

c) De *derde* groep: Johannes XXI en het Evangelie der Hebreërs. De berichten van deze groep zijn met bovengenoemd resultaat in strijd. Joh. XXI toch stelt een „derde” openbaring (vs. 14) aan de discipelen, die aan de zee van Tiberias. Zij wekt bezwaar, daar Paulus in overeenstemming met Lukas slechts twee verschijningen aan de jongeren kent. Bovendien kunnen de discipelen, gelijk zoo even gezegd is, volgens Luk. XXIV, 49 voor Pinksteren niet in Galiléa geweest zijn. Laat ons het verhaal Joh. XXI eens een oogenblik nauwkeurig bezien. Niemand zal loochenen dat de driemaal herhaalde vraag van Jezus aan Petrus „Hebt gij mij lief” een terugslag is op de driemaal herhaalde verloochening; niemand, dat de woorden „Hebt gij mij liever dan deze” terugzien op de verzekering van Petrus „Al mochten zij allen geërgerd worden, ik niet” (Mark. XIV, 29). Maar is het dan niet waarschijnlijk dat dit gesprek en de daarmede gepaard gaande rehabilitatie van Petrus (XXI, 15—19) reeds bij de *eerste* ontmoeting zullen plaats gehad hebben, n.l. die, welke



volgens I Kor. XV aan al de andere verschijningen voorafging en dezelfde was, waarvan Lukas spreekt (XXIV, 34)? Waarschijnlijk behooren Joh. XXI, 1—14 én 15—19 niet bij elkander. Het verhaal van de wonderbare vischvangst vs. 1—14 herinnert zoo levendig aan Luk. V, 1—11 dat de vraag voor de hand ligt of het bericht bij Joh. ook een doublet is. Het eigenlijke Evangelie eindigt met H. XX, 31; H. XXI is een aanhangsel, zeker wel uit de school van Johannes, maar toch een aanhangsel. Ook zijn de woorden van Petrus Luk. V, 8 „Gaaf uit van mij, Heer, want ik ben een zondig mensch” in dat verband onverklaarbaar; daarentegen zijn zij volkomen correct, bij een eerste ontmoeting na de verlooehening. Is Joh. XXI een doublet van Luk. V dan is het bezwaar weggenomen en kan dat Hoofdstuk niet ten voordeele van een verschijning in Galiléa worden aangehaald. — Het Evangelie der Hebreërs noemt geen plaats van verschijningen. En van Matth. XXVIII, 16 v. kunnen wij veilig afzien, daar dit slot, om bekende redenen, kritisch verdacht is.

Is de werkelijke toedracht aldus dan behoeven wij niet meer onze toevlucht te nemen tot hypothesen als die van Hofmann (*Theol. Stud.* 1898 blz. 178) om het verschil betreffende de plaats der verschijningen tusschen Matth. Joh. XXI eenerzijds én Markus, Lukas en Johannes H. XX anderzijds te verklaren. Dan wordt het bericht I Kor. XV gesteund door de berichten van Markus, Lukas en Johannes, en hebben de verschijningen, gelijk de aan de Jeruzalemsche traditie ontleende opgaaf van Paulus doet verwachten (Gal. I, 18), te Jeruzalem plaats gehad. Dan zijn de jongeren overeenkomstig het bevel Luk. XXIV, 49 te Jeruzalem gebleven. Dan verkrijgt ook het „ledige graf” beteekenis. Waren toch de jongeren op den opstandingsmorgen in Galiléa (Harnack e. a.) dan wordt het verband tusschen het ledige graf en het geloof in de opstanding zeer los, en is dit laatste eigenlijk onverklaarbaar. Waren zij daarentegen te Jeruzalem, dan ligt de gevolgtrekking voor de hand dat het geloof in de opstanding moet verklaard worden uit het ledige graf.

Natuurlijk is hiermede de lichamelijke opstanding zelve

niet bewezen. Zij ligt buiten de sfeer van het historisch-kritisch onderzoek. Ook het geloof in de herleving van Jezus Christus is ten slotte afhankelijk van onze religieuze overtuigingen. De kritiek is beperkt tot de berichten en tracht op grond hiervan een beeld te geven van hetgeen na den dood van Jezus plaats had. Volgens Baur is de Christelijke kerk niet te verklaren zonder het geloof in de Opstanding. Lic. Eck kan het niet verder brengen dan het aannemen van een zekere praedispositie bij de jongeren. En de Visioens-hypothese vindt weinig instemming meer. In ons vaderland werd zij in hare zwakheid tentoongesteld juist door Prof. Loman (*Gids* 1888) en Dr. Boekenooen (*Theol. Tijdschrift* 1888). . Noch de berichten, noch de achtergrond der berichten geven recht aan „visioenen” te denken. De N. T. ische schrijvers wisten zeer wel het onderscheid tusschen een visioen en een niet-visioen (vgl. Hand. XXII, 17: ἐν ἑκστάσει; H. XVIII, 9: δι’ ὀράματος; H. XXIII, 11: νυκτι). Teleurgestelde menschen, als de jongeren bij den dood huns Meesters, zijn te eerlijk en te oprecht om zichzelf en anderen met een waan te bedriegen. Bovendien. In stede dat de jongeren de verschijningen uit hun binnenste projicieren, gelijk een visioen veronderstelt, worden zij er door verrast en verschrikt, als door iets wat van buiten tot hen gebracht wordt. Wie zou, bij de scherp in het oog gehouden onderscheiding tusschen het heilige en het onheilige, waarom de Israëlietische cultus zich beweegt, den moed gehad hebben, een Engel te plaatsen in een graf? Paulus was te dialektisch ontwikkeld, te veel logisch denker om zijn roeping, zijn geloof, zijn prediking, zijn ganschen Evangeliearbeid afhankelijk te maken van een visioen. En nu mogen de getuigenissen verschillen, misschien elkander tegenspreken; hare geloofwaardigheid wordt hierdoor eer versterkt dan verzwakt. „Wo wirklicher Glaube an den Auferstandnen im Herzen ist,” zegt Prof. Loofs naar waarheid, „da sollte, meine ich, der Kopf zurückhaltend sein mit seinen dürftigen Verstandesargumenten. Denn wer wirklich daran glaubt, dass göttliches Leben irgendwie in dem Herrn

Jesu Christo eingetreten ist in diese Welt des Todes: der wird doch nicht denken können, dass, was von ihm erzählt wird, sich nach der Analogie sonstigen Geschehens verrechnen liesse? Wer nie etwas empfunden hat vom dem bei Markus von den Frauen Erzählten — „es kam sie Zittern und Entsetzen an, denn sie fürchteten sich“ — der kann die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft noch nicht recht gewürdigt haben. „Werdet gute Geldwechsler“ lautet ein deutero-kanonisches Herrnwort. Man soll nicht ungeläutertes Erz für Edelmetall halten, aber auch nicht Gold umtauschen gegen Kupfer, das nur durch seine Neuheit Glanz erhält.“ (S. 36 f.).

*Groningen.*

C. H. VAN REIJN.

## V A R I A.

---

Matth. VI, 7: Προσευχόμενοι δὲ μὴ βατταλογήσητε ὡς περ  
οἱ ἔθνικοι· δοκοῦσιν γὰρ ὅτι ἐν τῇ πολυλογίᾳ  
αὐτῶν εἰσακουσθήσονται.

In Matth. VI : 1 vv. waarschuwt Jezus voor de dreevoudige gerechtigheidspraxis der Pharizeërs: de betooning van barmhartigheid om door de menschen geprezen te worden (vs. 1—4), het bidden in het openbaar (vs. 5, 6) en het vasten (vs. 16—18). Deze systematische indeeling heeft sommige geleerden tot het vermoeden gebracht dat vs. 7—15 in dit verband niet behoort, omdat het gericht is tegen de *ἔθνικοι*, gew. vert. de Heidenen, en dus den samenhang verstoort. Intusschen meent Nestle (*Theol. Stud. u. Krit.* 1896 S. 104) — volgens wien aan onze Evangelieën en Handelingen, althans ten deele, een Hebreuewsch of Arameesch origineel ten grondslag ligt; ten aanzien van Mattheüs is dit onbetwistbaar — dat *ἔθνος* het Grieksche equivalent is van het Hebr. חַבְרִים. De *ἔθνικοι* zouden dan de Chaberim zijn d. z. de Pharizeërs (Vgl. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi.* II S. 332 f.). Hiermede is de samenhang hersteld. De Heiland had ook geen reden, hier voor de gebedspraxis der Heidenen te waarschuwen. — Hetzelfde geldt van Matth. V, 47: *καὶ ἐὰν ἀσπάσησθε τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν μόνον, τί περισσὸν ποιεῖτε; οὐχὶ καὶ οἱ ἔθνικοι τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν.* Ook hier stoort de vertaling „Heidenen” het verband en geeft „Pharizeërs” een treffelijken zin, daar deze nauw aan elkander verbonden waren (*Φιλᾶλληλοι*: Joseph. *Bel. Jud.* II. 8, 14.) Vgl. nog Matth. XVIII : 17.

Matth. XX, 16; XXII, 14: Πολλοὶ εἰσὶν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί.

Deze spreuk heeft de Receptus op twee plaatsen, aan het slot van de gelijkenis van de arbeiders in den wijngaard (Matth. XX, 16) en van de koninklijke bruiloft (Matth. XXII, 14).

In Matth. XX, 16 laat Tischendorf ze weg volgens *κ* B L Z e. a. Westcott-Hort plaatst ze met het teeken der Westersche lezingen aan den kant volgens D It. Syr. e. a. Ook onze Van Koetsveld is geneigd, ze voor een toevoegsel te houden (*De Gelijkenissen van den Zaligmaker* I Blz. 358). Inderdaad behoort de spreuk hier niet. Zij past niet op de hoofdgedachte van de gelijkenis, welke juist de gelijkheid van loon voor alle arbeiders leert. Van eenige voorkeur is in de gelijkenis geen spraak, evenmin van een tegenstelling van κλητοί en ἐκλεκτοί. De vroegere en latere arbeiders staan gelijk.

Om dezelfde reden behooren de onmiddellijk voorafgaande woorden: οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι καὶ οἱ πρῶτοι ἔσχατοι in dit verband niet. Zij kunnen niets anders beteekenen dan dat er bij de paroesie een andere rangorde der Rijksgeenooten zal zijn dan in de tegenwoordige bedeeeling, en wel een daaraan tegenovergestelde, maar de parabel leert juist het omgekeerde: de gelijkheid van allen.

In Matth. XXII, 14, aan het slot van de gelijkenis van de koninklijke bruiloft, is de samenhang beter. De ἄνθρωπος οὐκ ἐνδεδυμένος ἔνδυμα γάμου wordt uit de bruiloftszaal in het σκότος τὸ ἐξώτερον geworpen. M. a. w. wie niet tot de ἐκλεκτοί behoort, heeft geen deel aan het Godsrijk. Echter had de spreuk eigenlijk aldus moeten luiden: πολλοὶ εἰσὶν κλητοί, ἀλλ' οὐ πάντες ἐκλεκτοί. Nu de βασιλεὺς onder de vele gasten slechts één onwaardige ontdekt, kan men niet zeggen dat de spreuk in dit verband volkomen correct is.

Giesecke (*Theol. Studien u Kritiken* 1898. II) heeft voorgesteld ze te plaatsen achter Matth. XIX, 30. Ik kan mij hiermede vereenigen maar wensch nog een andere transpositie in overweging te geven. Naar aanleiding van het

vertrek van den rijke wijst Jezus er Zijne discipelen op dat het bezit van rijkdom een impediment kan wezen om het Koninkrijk der hemelen in te gaan. Hierop bericht Mattheüs — ook Markus, H. X, 26 — dat de discipelen zeer verslagen stonden en vraagden: Wie kan dan behouden worden. Zoowel de vraag als de verslagenheid der jongeren zijn onverklaarbaar. Immers de discipelen behoefden zich de woorden van Jezus niet aan te trekken, daar zij niet rijk waren en alles ten offer gebracht hadden. Daarentegen wordt het verband volkomen correct wanneer wij op vs. 24, de spreuk over den kemel en de naald, laten volgen de vraag van Petrus vs. 27: „Zie, wij hebben alles verlaten en zijn U gevolgd; wat zal ons dan geworden”, en het antwoord van Jezus vs. 28—30. Wij krijgen dan dezen treffelijken samenhang: „Jezus nu zeide tot Zijne leerlingen: Voorwaar, ik zeg u, dat een rijke bezwaarlijk het Koninkrijk der hemelen zal ingaan. En wederom zeg ik u, het is lichter dat een kemel gaat door het oog eener naald dan dat een rijke ingaat in het Koninkrijk Gods. Toen antwoordde Petrus en zeide tot Hem: Zie, wij hebben alles verlaten en zijn U gevolgd; wat zal ons dan geworden? En Jezus zeide tot hem: Voorwaar, ik zeg u, dat gij, die mij gevolgd zijt, bij de wedergeboorte, wanneer de Zoon des Menschen gezeten is op den troon Zijner heerlijkheid, ook gij op twaalf tronen zult zitten, oordeelende de twaalf stammen Israëls. En alwie verlaten heeft huizen of broeders of zusters of vader of moeder of vrouw of kinderen of akkers om mijns naams wil, zal honderdvoud ontvangen en het eeuwige leven beërven. Doch vele eersten zullen laatsten zijn en laatsten eersten; want geroepenen zijn vele maar uitverkorenen weinige. Toen nu de leerlingen dit hoorden, stonden zij zeer verslagen en zeiden: Wie kan dan behouden worden? En Jezus zag hen aan en zeide tot hen: Bij menschen is dit onmogelijk, maar bij God is alles mogelijk”.

Luk. XIX, 8: Σταθείς δὲ Ζακχαῖος εἶπεν πρὸς τὸν κύριον· ἰδοὺ τὰ ἡμίσειά μου τῶν ὑπαρχόντων, κύριε, τοῖς πτωχοῖς δίδωμι καὶ εἴ τινός τι ἐσυκοφάντησα, ἀποδίδωμι τετραπλοῦν.

Hahn en de meeste nieuwe uitleggers zien in deze verklaring van Zaccheüs een gelofte. Het plechtstatige ἰδοὺ zal een plotseling besluit aanduiden, terwijl de Praesentia δίδωμι, ἀποδίδωμι en de Aor. ἐσυκοφάντησα zullen moeten opgevat worden in den zin van Futura: „Van dit oogenblik zal ik uit dankbaarheid voor de mij bewezen eer de helft van mijne goederen aan de armen geven en indien ik iemand iets te veel zal afnemen, zal ik het viervoudig wedergeven”. Met Godet (*Komment. zu dem Ev. des Lukas* S. 478) acht ik deze exegese onjuist. Vooreerst is het geven van vergoeding bij gepleegd onrecht iets anders dan „teruggeven”. Ten andere zal niemand het eenvoudig noemen dat een pas bekeerd zondaar zoo stellig nieuwe ongerechtigheden voorziet en is de betuiging „van te zullen ontvreemden” inderdaad vreemd bij de hooge eer, welke hem te beurt valt. Voorts zou men de gelofte verwachten bij het vertrek van Jezus, terwijl Zaccheüs ze aflegt bij diens komst in zijn huis (vgl. vs. 7, 8 en het adversatieve δὲ). En eindelijk is het grammaticaal ongeoorloofd en onnoodig de Praesentia en den Aor. op te vatten in den zin van Futura. De woorden δίδωμι en ἀποδίδωμι duiden aan welk gebruik Zaccheüs van zijne goederen maakt of pleegt te maken én wat hij doet of pleegt te doen, wanneer hij iemand onopzettelijk benadeeld had, hetgeen bij zijn beroep zoo licht kon voorkomen. Zaccheüs zegt m. a. w.: De menschen zien met minachting op mij neder, omdat ik een kummies ben, maar ik ben Uw gunst niet onwaardig want „zie, de helft van mijne inkomsten, Heer, geef ik aan de armen en indien ik iemand iets te veel heb afgenomen, geef ik het viervoudig weder”.

Zaccheüs verdedigt zich alzoo tegen het misnoegen der schare. Wanneer ik wél zie, is het eenige bezwaar, hetwelk tegen deze verklaring kan ingebracht worden, de vertaling van

*ὑπάρχοντα* met „inkomsten”. „Unter die Hälfte seiner Güter versteht er natürlich die Hälfte seiner Einkünfte”, zegt Godet. Maar zoo natuurlijk is dit niet. Het woord beteekent overal in het Nieuwe Testament „have”, „goed”, „bezittingen”: vgl. Matth. XIX: 21, XXIV: 47, XXV: 14, Luk. VIII: 3, XI: 21, XII: 33, 44, XVI: 1, Hand. IV: 32, 1 Kor. XIII: 3. Voor „inkomsten” hebben de Classieken *προσδοι*. Maar misschien heft het Arameesch te eeniger tijd dit bezwaar op.

Eph. I, 1: Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

Zooals men weet, zijn de woorden *ἐν Ἐφέσῳ* verdacht. De Majuskels *α*B en de korrektor van 67 laten ze weg; Origenes kende ze niet. Origenes en Basilius lazen: *τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Hiervan is echter geen goede verklaring in den geest van Paulus mogelijk. De herinnering, dat de heiligen ook geloovigen zijn, was overbodig; heiligen, die geen geloovigen waren, kende Paulus niet (vgl. Kol. I, 2). De verklaring van B. Weiss dat de Apostel N. T.ische heiligen in tegenstelling met de O. T.ische bedoelt, is in strijd met den inhoud van den brief, waaraan de tegenstelling van O. en N. Testament vreemd is. Ook dient *τοῖς οὖσιν* in het adres van Paulus' brieven altijd ter aanduiding van de plaats, waar de lezers woonden (Rom. I: 7, I Kor. I: 2, II Kor. I: 1, Philip. I: 1). Maar hoe dan het ontbreken in de oudste HSS. te verklaren? Sommigen hebben beweerd dat de uitlating met opzet geschied is, daar een brief, zoo algemeen van inhoud en strekking, niet kon gericht zijn aan een gemeente als die van Ephese, waaraan Paulus door zulke nauwe banden verbonden was. Prof. Haupt heeft onlangs een andere oplossing voorgedragen. (*Komment. Meyer* 7<sup>te</sup> Aufl. 1897). Volgens Haupt moet achter *τοῖς οὖσιν* van meet af een plaatsnaam behoord hebben; anders is het adres onverstaanbaar. Echter niet speciaal, Ephese. Paulus vulde de plaats van bestem-



ming niet in, daar hij niet zeker wist welke gemeenten de overbrenger van den brief, Tychicus (Eph. VI, 21) zou aandoen en deze in last had, in elke gemeente een afschrift achter te laten. Zoo kwam er een exemplaar o. a. te Laodicéa, waarvoor Marcion den brief bestemd achtte, en het origineel te Ephese, waar men ἐν Ἐφέσῳ invulde. Uit deze algemeene bestemming verklaart zich ook het algemeene van den inhoud. Tot dusver Haupt. Men kan vragen waarom er dan geen exemplaren bestaan met den naam van de andere gemeenten, en voorts, waarom de andere gemeenten haar stem niet verheven hebben toen het exemplaar met ἐν Ἐφέσῳ kerkelijk gezag kreeg, maar de gissing is in elk geval merkwaardig.

*Groningen.*

C. H. VAN RHIJN.

## Nieuwe Uitgaven aan de Redactie toegezonden.

---

Wat men gelooft in onzen tijd, door G. Bruna. Utrecht. A. H. Ten Bokkel Huinink.

Geschiedenis der Nederlandsche Bijbelvertaling door H. van Druten, Predikant te Rijnsburg. 2<sup>e</sup> Deel. 1<sup>e</sup> stuk. Rotterdam, D. A. Daamen, 1897.

Van Babel naar Jeruzalem door Dr. J. H. Gunning J.Hz. Predikant te Utrecht. De godspraken van Sions lijden en heerlijkheid (Jesaja 40—66) voor de gemeente verklaard. Rotterdam, J. M. Bredée. 1898. Afl. 2—6.

Practische Theologie. Een Handboek voor jeugdige Godgeleerden door J. J. van Oosterzee. Tweede Deel. Tweede, volgens het eigene exemplaar van wijlen den auteur herziene en vermeerderde druk. Met een Naamregister op de beide deelen. Utrecht. A. H. Ten Bokkel Huinink. 1898.

La Bible Française de Calvin. Livres des Saintes Ecritures traduits ou révisés par le Reformateur tirés de ses oeuvres et accompagnés de variantes d'autres versions du 16<sup>e</sup> siècle par Edouard Reuss. Tome Second. Livres du Nouveau Testament. Brunswick et Berlin C. A. Schwetschke et Fils. 1897.

De Souterliedekens Bijdrage tot de Geschiedenis der oudste Nederlandsche Psalmberijming door D. F. Scheurleer. Met 24 gefacsimileerde Titelbladen. Boekhandel en Drukkerij voorheen E. J. Brill. Leiden 1898.

Kelchspendung und Kelchversagung in der abendländischen Kirche. Eine Beitrag zur Kultusgeschichte von Dr. Julius Smend, ord. Prof. der Theologie in Strassburg i. E. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht 1898.

Troffel en Zwaard. Tweemaandelijksch Tijdschrift. Uitgegeven door en onder redactie van het Comité tot verspreiding van de beginselen der Confessioneele vereeniging met medewerking van andere Godgeleerden. Afl. 2—3. Utrecht. J. Bijleveld. 1898.

---

## INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

---

- M. Beversluis, Het Spiritualisme in zijne verhouding tot den godsdienst in het algemeen en het Christendom in het bijzonder (Stemmen voor Waarheid en Vrede, April).
- P. Biesterveld, Homilaria in de Middeleeuwen (Tijdschr. voor Geref. Theologie V, 5).
- J. B. du Buy, Een oud lied op een nieuwe voois (Geloof en Vrijheid XXXII, 2).
- W. J. van Douwen, Socinianen en Doopsgezinden III (Theol. Tijdschrift XXXII, 3).
- K. P. C. A. Gramberg, Besprekingen van den Lutherschen Katechismus (Een Vaste Burg is onze God XVI, 1, 2).
- H. IJ. Groenewegen, De nieuwere wijsbegeerte van den godsdienst II (Theol. Tijdschrift XXXII, 3).
- W. F. K. Klinkenberg, Perzië en de Babis (Geloof en Vrijheid XXXII, 2).
- J. C. de M., Jan van Ruussbroec (Ons Tijdschrift III, 2).
- J. Offerhaus Lz., Petrus Hofstede de Groot, door J. B. F. Heerspink, een jonger tijdgenoot, geteekend (Geloof en Vrijheid XXXII, 2).
- W. van Oosterwijk Bruijn, De vrienden van Isaïc Da Costa (Ons Tijdschrift III, 2).
- J. A. de Vlieger, Herinneringen aan den studententijd van een ontslapen dienstknecht des Heeren [N. de Jonge] (Ons Tijdschrift III, 1.)
- 

### Buitenlandsche Tijdschriften.

- O. Albrecht, Ein bisher unbeachtetes Lied Luthers (Stud. u. Krit. 1898, 3, S. 486—522).
- R. Anderson, The first Lutheran Pastor in America (Luth. Church Rev. 1898, 1, p. 55—62).

- H. Appia, La théologie expérimentale et l'introduction à la dogmatique de M. P. Lobstein (Rev. de théol. et de phil. 1898, 2, p. 105—121).
- L. Aubert, Les nouveaux Logia de Jesus (Liberté chrét. 1898, 5, col. 103—115).
- P. Aucler, Le temple de Jérusalem aux temps de Jésus-Christ (Rev. bibl. 1898, 2, p. 193—206).
- J. P. Bang, Studien über Clemens Romanus (Stud. u. Krit. 1898, 3, S. 431—486).
- F. Blass, Der Codex D i. d. Apostelgeschichte (Stud. u. Krit. 1898, 3, S. 539—542).
- J. A. Beet, Difficult passages in Romans. 3: Justification through faith (Expositor April 1898, p. 275—288).
- H. Bois, Le miracle et l'inspiration d'après M. Sabatier (Rev. de théol. et des quest. rel. 1898, 2, p. 201—246).
- E. D. Burton, The purpose and plan of the gospel of Matthew. III. IV (Biblical World XI, 2 Febr. 1898, p. 91—101).
- T. K. Cheyne, The new versions of the Psalter and the book of Judges (Expositor April 1898, p. 259—275).
- J. Dräseke, Das Johannesevangelium bei Celsus (N. kirchl. Z. 1898, 2, S. 139—155).
- P. Drews, Dogmatik oder religiöse Psychologie (Z. f. Theol. u. Kirche 1898, 2, S. 134—151).
- Über Gebrauch u. Bedeutung d. Wortes *ἐνχαριστία* i. kirchl. Altertum (Z. f. prakt. Theol. 1898, 2, S. 97—117).
- H. Fay, Judas Ischarioth. Ein psychologischer Versuch (Theol. Z. a. d. Schweiz 1898, 1., S. 1—16).
- H. Findeisen, Zu Galater 3, 15—29 (N. kirchl. Z. 1898, 3, S. 241—250).
- Th. Häring, u. M. Reischle, Glaubensgrund u. Auferstehung (Z. f. Theol. u. Kirche 1898, 2, S. 129—133).
- C. R. Henderson, The influence of Jesus on social institutions (Biblical World p. 167—176).
- H. Holtzmann, Die Katechese d. Mittelalters. Schluss (Z. f. prakt. Theol. 1898, 2, S. 117—130).
- E. König, Notes on the book of Genesis in Hebrew (Expositor march 1898, p. 201—210).
- Syntaktische Exkurse z. Alten Testament (Stud. u. Krit. 1898, 3, S. 528—539).
- E. Lacheret, Une introduction à la dogmatique [P. Lobstein] (Rev. de théol. et des quest. rel. 1898, 2, p. 166—189).

- C. Mackey, St. Francis de Sales as a preacher (Dublin Rev. Jan. 1898, p. 93—124).
- Maerker, Lehrt A. Ritschl ein ewiges Leben? (N. kirchl. Z. 1898, 2, S. 117—138).
- S. Mathews, The history of New Test. times in Palaestina (Biblical World XI, 3, march 1898, p. 188—198).
- C. Mirbt, Der gegenwärtige Stand d. deutsch-evangel. Heidenmission (Christl. Welt 1898, 2, Sp. 25—29; 3, Sp. 52—58).
- M. Rudolph, Christentum u. moderne Cultur (Prot. Monatshefte. 1898, 3, S. 81—87).
- G. Samtleben, Budha u. Christus (Bew. d. Glaubens 1898, 2, S. 60—77).
- M. Schian, Glaube u. Individualität (Z. f. Theol. u. Kirche 1898, 2, S. 170—194).
- J. L. Schultze, Die Ritschlsche Theologie eine Teleologie (N. kirchl. Z. 1898, 3, S. 211—240).
- F. Schwally, Über einige palästin. Völkernamen (Z. f. alttest. Wissensch. 1898, 1, S. 126—148).
- E. Sellin, Die geschichtliche Entwicklung d. prophetischen Lebensideals (N. kirchl. Z. 1898, 2, S. 93—116).
- C. Ströle, Arnold v. Brescia. Schluss. (Dtsch.-evang. Bl. 1898, 4, S. 237—251).
- D. Tissot, Encyclopédie théologique de Schleiermacher (Rev. de théol. et de phil. 1898, 2, p. 122—130).
- H. Trabaud, Les nouvelles paroles de Jésus (Rev. de théol. et de phil. 1898, 1, p. 74—84).
- H. H. Wendt, Der Eigentum nach christlicher Beurteilung (Z. f. Theol. u. Kirche 1898, 2, S. 97—128).
- Th. Zahn, The recently discovered, „Logia of Jesus“ (Luth. Church. Rev. 1898, I, p. 168—183).
- The articles of the apostles creed. IV. V (Expositor d. 216—223).

## Het voortbestaan van het menschelijk geslacht.

Prae-existentianisme, Creatianisme, Traducianisme  
(Generatianisme).

(*Vijfde Dogmatiesch Fragment*).

---

### IV.

#### B. Kritiek.

Op de historische uit-één-zetting van de theorie der zielen-prae-existentie volge thands eene kritische waardeering. Daarbij werken we met het begrip „ziel” in een vorig onderzoek vastgesteld <sup>1)</sup>. De ziel is eene geestelijke zelfstandigheid, onderwerp van gevoelen, willen, denken. Op, voor ons nog verborgen wijze, volgens hare bestemming, met de stof vereenigd, vormt zij deze tot levend lichaam, waarmede zij de eenheid „mensch” uitmaakt. In zich zelf beschouwd is de geestelijke ziel één. Zij laat geen bestaans-onderscheiding toe tusschen ziel en geest. (Dichotomie). Wél erkennen wij in de ééne ziel verschillende ziels-vermogens. Op de vraag nu: hoe verhoudt zich de ziel tegenover het lichaam — of juist tegenover de stof, want alleen door de innige verbinding met de ziel wordt de stof lichaam, levend lichaam — telkens wanneer door teling de eenheid „mensch” ontstaat? andwoorden de prae-existentianisten, met verschillende wijzigingen op 't zelfde thema: vóórdat de eenheid „mensch” optrad bestond de ziel als afzonderlijk, zelfstandig wezen: zij prae-existeerde.

---

1) Cf. het „Vierde dogmatiesch fragment”. *Theol. Stud.* 1893, blz. 329—360.

Van verschillende wijzigingen op 't zelfde thema sprak ik. Wij moeten ons wachten als zoodanig te beschouwen wat inderdaad niet eene variatie op hetzelfde thema is. In het derde deel van zijn uitmuntend werk volgt Prof. Bruch déze hoofdverdeeling: 1. Die ideale Präexistenz der menschlichen Seelen. 2. Die reale Präexistenz der menschlichen Seelen<sup>1)</sup>. Dát deugt niet. Dat is den schijn nemen voor het wezen. Immers wat is heel die z. g. ideëele prae-existentie, door Bruch naar aanleiding van Delitzsch „Biblische Psychologie” besproken? Maar wat anders dan eene aesthetische voorstelling van des Scheppers Al-wetenschap? Deze sluit in zich: voor-wetenschap. Aangezien voor den Eeuwige, die boven de kategorie van den tijd staat, duizend jaren zijn als één dag en één dag is als duizend jaren, is heel de waereldgeschiedenis, met allen en alles daarin besloten, voor God ideëel tegenwoordig in het goddelijk bewustzijn. Dat geldt niet alleen van den mensch, maar van volstrekt alles: van iedere ster die fonkelt, van iedere roos die bloeit, van iederen Seraf die lofzingt. In den eeuwigen Denker prae-existeert als voorwerp van denken, gansch het heelal, eer het door Gods schepping en onderhouding, historiesch optreedt. Maar de denkende wezens in het heelal, engelen en menschen prae-existereeren, vóór de schepping, alleen als voorwerp, niet als onderwerp, van denken, wijl zij niet reëel bestaan. Wij hebben ons dan ook alleen bezig te houden met de „reale” prae-existentie: het vóórbestaan der ziel óók buiten Gods denken.

Het vijfde oekumenische concilie had voor die theorie een anathema. Anathemata echter zijn geen argumenten. Zij kunnen foutieve leerontwikkelingen op den duur niet onderdrukken, indien zij de waarheids-bestanddeelen, die in de veroordeelde leer schuilen, niet eeren. Echt roomsch is de bewering van den generatianist Frohschammer — een man die zélf met moed de rechten der wetenschap tegen pauselijke aanmatiging verdedigde „Wer auf christlichem (!) Stand-

1) a. w. S. 125—129.

punkt steht, kann dieser Meinung nicht huldigen, weil sie schon verworfen ist" 1). De dogmatische en philosophische gedachte wendde zich telkens weder tot het prae-existentianisme. Zou hier het antwoord te vinden zijn op de gewichtige vraag: Van waar de ziel in ieder historisch gegeven mensch? Zou hier licht ontstoken worden over zoo menig zedelijk vraagstuk, over dat der theodicee, over de leer van ons kenvermogen?

Tweeërlei antwoord op de eerste vraag is mogelijk. Of zij verklaart de ziel, datgeen waardoor wij persoonlijkheid zijn, uit God ten laatste, maar door bemiddeling van reeds bestaande menschelijke wezens, óf onmiddellijk uit God. In het laatste geval hebben wij te kiezen tusschen prae-existentianisme en creatianisme, die, uit dit oogpunt bezien, zustertheorieën zijn.

Wat beider waarheid en beteekenis uitmaakt en haar aantrekkingskracht verklaart is het protest er in vervat tegen het materialisme dat tot fatalistisch determinisme leidt en heel de psychologie feitelijk doet opgaan in physiologie. De theorie der prae-existentie ontrukkt 's menschen ziel aan den ijzeren dwang der materie. Zij handhaaft hare zelfstandigheid en, met deze, hare verandwoordelijkheid. Zij ziet in de ziel het eigenlijk wezen des menschen: in het lichaam niets meer dan een accidenteel iets. Nu kan de psychologie niet opgaan in de physiologie, die men, eene eeuw geleden, als „mechanische psychologie” karakteriseerde; noch de ethiek in de algemeene biologie; noch de dogmatiek, per slot van rekening, in de physica. Zelfbehoud óók drong de wetenschap van den mensch, als zedelijk-godsdienstig wezen, tot het prae-existentianisme. Is dit niet een zeer krachtig protest tegen de zielkunde zonder ziel, waarvan thans velen heil wachten, tegen eene éénzijdige richting, die in het

---

1) Ueber den Ursprung der menschlichen Seelen. Rechtfertigung des Generatianismus von Dr. J. Froschammer, Privatdocent an der Universität in München. München. Verslag der Matth. Rieger'schen Buch- & Kunsthandlung. 1854. S. 17.



waarnemen der verschijnselen haar één en haar al vindt, maar het dieper vragen naar het verschijnende ding als ijdele ideologie leert belachen? De prae-existentianist houdt zijne leuze hoog. Hij komt op voor 's menschen vrijheid en verantwoordelijkheid. Deze zedelijke momenten wil hij met vollen ernst eerbiedigen. Maar hij is gedwongen ze te handhaven zonder de algemeenheid van het zedelijk kwaad — een feit dat ervaring en waarneming hem opdringen — te ontkennen. Uit de erfzonde kan hij deze algemeenheid van het zedelijke kwaad niet verklaren. Dat gaat, meent hij, tegen den eisch der menschelijke verantwoordelijkheid in. Nu komt de hypothese van den prae-historischen zondeval de oplossing van de tegenstrijdigheid aanbrengen. De individu, die verantwoordelijk is, moet zelf zijne geschiedenis maken, immers de grondlijnen ervan bepalen. Hij moet handelend optreden, ieder individu met ongeschonden vrijheid. Zien we in den mensch, zooals wij hem waarnemen, die vrijheid belemmerd en gebonden, dan hebben we den koeen sprong te wagen op het gebied van het prae-historische. Dáár vinden wij den ideëel vrijen mensch, die zijn eigen lot bepaalt. Zóó staan ongedeed de algemeenheid der zonde met hare strafbaarheid eenerzijds en Gods straffende gerechtigheid anderzijds.

De vraag is maar of deze theorie op ervaring en waarneming, naar eisch der wetenschappelijke methode werd opgebouwd, dan wel of de dichterlijke verbeelding een aesthetiesch beeld ontwierp, dat — prachtig symbool — onder de analyse der kritiek uit-één-valt in bestanddeelen van waarheid en van verdichting. Terecht werd er gezegd: De psychologie betrad eene nieuwe baan, toen zij afstand deed van den waan alsof het *weren* der ziel haar door *speculatief* onderzoek zou ontsluiert worden en zich begaf tot de waarneming der verschijnselen, waarin ons bewustzijn zich openbaart <sup>1)</sup>.

---

1) Prof. G. H. Lamers. De Wetenschap van den Godsdienst. II. 3 blds. 318.

Niemand zal het wraken in een protestantsch theoloog dat hij de leer der zielen-prae-existentie in hare hoofdmomenten, aanstonds aan de H. S. toetst. 't Is daarbij niet zoozeer de vraag of zij, in dezen of genen vorm, fix-und-fertig, door eenig bijbelsch-schrijver voorgedragen wordt, maar of er — positief — in de Schriften gegevens zijn die wij als beginselen, als kiemen ervan kunnen karakteriseeren, en voorts — negatief — of zij niet tegen schriftuurlijke uitspraken indruischt.

Door Origenes in den kring der christelijke godgeleerdheid gebracht, kwam het poëtisch filosofheem van het platonisme voor den rechtbank der Heilige Schrift. Maar de gruwzaamste Schrift-verdraaiing, maar de meest vindingrijke allegorische verklaring konden voor deze „doctrina” in de Schrift geen vaste „sedes” vinden. Wij zagen reeds <sup>1)</sup> hoe wonderlijk Origenes omsprong met de plaatsen Gen. 25: 22—26; Luk. 1: 41. Wij houden ons niet bezig met zijn exegetiesch gespeel over de arbeiders ledig staande op de markt (Matth. 20: 3, 6: *ἕστωτες ἐν τῇ ἀγορᾷ ἀργοί*). Dat zouden nog-niet-geïncarneerde zielen zijn! Maar wij beschouwen enkele andere plaatsen van naderbij. Wordt 1 Sam. 2: 6 de prae-existentie geleerd? יהוה ממית ומחיה מוריד שארל ויעל St. Vert.: „De Heer doodt en maakt levend; Hij doet ter helle nederdalen, en Hij doet *weder* opkomen”. Wordt hier de שארל voorgesteld als de plaats waar de prae-existente ziel uit voortkomt, waar zij, na den dood weérkeert? Ware dát de zin dezer woorden, dan hadden zij — wijl toch de geboorte in den tijd, den dood voorafgaat — moeten luiden: „de Heer doet opkomen uit en doet nederdalen ter helle”. Ieder bezonnen exegeet echter zal letten op parallelle plaatsen. Hij zal leeren dat de שארל hier beeld is van diepe smarten, groote angsten, doodsgevaren, waaruit Jhvh redt, Hij die is, en niemand is God als Hij, (cf. Deut. 32: 39. Ps. 49: 16. 86: 13. 9: 14). Zóó opgevat hebben de woorden 1 Sam. 2: 6 goeden zin in Hanna's lofzang — die met het zielen-

1) Theol. Stud. 1898, bldz. 14, 15.

voorbestaan niets te maken heeft. — Ook plege men geen geweld aan Job 1:21: **ויאמר ערם יצחתי מבטן אמי וערם אשוב שמד**: St. Vert.: „En hij zeide: Naakt ben ik uit mijner moeders buik gekomen, en naakt zal ik daarhenen wederkeeren”. Is **מבטן אמי** van het eerste lid in letterlijken zin te nemen? Dan volgt van zelf dat **שמד** niet kan beteekenen **לב' א'** om redenen die een mensch met gezonde hersenen terstond inziet. Weerkeeren **שמד** is weerkeeren tot de aarde, waaruit het lichaam genomen is. Dát zal te gereeder toestemmen wie in **בטן אמי** de dichterlijke aanduiding vindt van de moeder-aarde. Van zielen-prae-existentie is hier in ieder geval geen sprake. Evenmin in Psalm 139:15 welke plaats licht verspreidt over die van 't boek Job. **לא-ינכח** St. V. „Mijn gebeente was voor U niet verholen, als ik in het verborgene gemaakt ben, *en* als een borduursel gewrocht ben, in de nederste deelen der aarde” Knapp, Michaelis, von Zobel meenden hier het bewijs te hebben dat de ziel door den psalmist als prae-existent werd gedacht in den Sjeool. Maar 1° is hier van de ziel volstrekt geen sprake, wél van het lichaam; 2° wordt dit „nederste deelen der aarde” voorafgegaan niet door **בשאול**, maar door **בסתר**: „in het verborgene”. Dit „verborgene” is niets anders dan de „moederschoot” van v. 13. „*Uterum matris infimis terrae cavernis et penetralibus comparat*”. (Calvijn i. l.) — Dat de geest (Prediker 12:7) weerkeert tot God, die hem gegeven heeft, moeten wij niet naar analogie van het platonisme, maar volgens de bijbelsche anthropologie verklaren en zóó ons hoeden tegen verkeerd bijbel-gebruik. En wie, op voorgang van Origenes, ten einde Gods rechtvaardigheid te handhaven, de verkiezing van Jakob boven Esau (Rom. 9:12) uit daden in het vóór-bestaan, verklaart, zie hoe hij uitkome met de slotwoorden van dat vers: **οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦτος!**

Bovendien — en dít is bij het argumenteeren e Scriptura van het meeste belang — de theorie is zelfs niet als kiem in de Schrift te vinden, maar wél in scherpe tegenspraak met wat de Bijbel leert over 's menschen schepping, 's men-

schen val en den organischen samenhang der menschen onderling. De formeering van den mensch, van heel den mensch, is volgens het genesiaansche verhaal, eene nieuwe daad Gods in den tijd volbracht<sup>1)</sup>. Het stof der aarde wordt niet beziel door een geest, die reeds wás, maar God blaast den adem des levens er in. Er is geen den bestaansvorm-wijzigende incarnatie. Er is scheppende inspiratie. Maar dán is er ook geen plaats voor de prae-existerende ziel. Niet anders is de voorstelling van 's menschen formeering in de enkele plaatsen der N. Tische schriften die dit punt aanraken. God is *ὁ ποιησας ἀπ' ἀρχῆς* van den mensch, Matth. 19:4. De *ἀρχή* is de schepping, in wier laatste periode *ἄνθρωπος ἐκτίσθη*, 1 Cor. 11:9: eene goddelijke daad, waardoor *ἔγενετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδάμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν*, 1 Cor. 15:45, cf. 1 Tim. 2:13. In deze doorlopende schriftuurlijke voorstelling is de prae-existentie ver te zoeken en nergens te vinden.

Het bekende gesprek tusschen den Heer en de discipelen, naar aanleiding van den blind-geborene (Joh. IX:1 en vv.), beslist nóch voor, nóch tegen de leer der prae-existentie. De jongeren vragen, v. 2: *ῥαββεί, τίς ἡμάρτεν, οὗτος ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἵνα τυφλὸς γεννηθῆι*. Het tweede lid van het gestelde dilemma hebben we niet te bespreken. Wél het eerste: heeft deze gezondigd dat hij blind zou geboren worden? Daar er sprake is van een blind-geborene moet volgens de vraag der twaalve, diens zonde, oorzaak van zijn geboorte-toestand, gedacht worden:

a. als ná zijne geboorte volbracht, door God vóór zijne geboorte voorzien, en bij voorbaat gestraft. Zóó verklaart Tholuck: „Warum sollte nicht ihre Meinung diese gewesen seyn: ob wohl Gott in solchen Fällen, wie dieser — die ihnen allerdings als Probleme erschienen — die Sünde anticipirend bestrafe? Auch von den Pharisäern wird es V. 34. so angesehen, dass seine Blindheit ein Zeichen seiner Sünd-

1) Cf. het eerste dogmatiesch fragment. Theol. Stud. 1891, bldz. 209—218.

haftigkeit von Kindheit an sei" 1). Zóó ook Stier: „An nichts Anderes ist zu denken, als an eine vorausgesehene, schon im Voraus bestrafte Sünde oder Sündigkeit seines Lebens. Hierin stimmen wir Tholuck bei; solches Zuvorkommen mit der strafe ist bei Gottes überhaupt schon die Zukunft von Anfang bedenkendem Walten gar nicht so sinnlos oder ungerrecht" 2).

b. als volbracht in utero matris. Dús de Rabbijnen en Kuinoel. Deze laatste schrijft: „Arbitror igitur omnino has Judaicorum magistrorum sententias de praeexistentia animarum et infantibus in utero peccantibus respexisse discipulos, ex Jesu quaerentes, num homo ille ante nativitatem peccasset" 3).

c. als volbracht in een voorgaanden bestaansvorm der metempsychose. Dát is de meening o. a. van Calvijn en van Grotius. De Hervormer commentarieert: „Caeterum quod discipuli ex communi sensu interrogant quale Deus peccatum ultus fuerit in caeco simulac natus est, non tam id faciunt intempestive quam dum quaerunt an peccaverit nondum natus. Quaquam haec tam absurda quaestio ex vulgari commento quod tunc invaluerit, sumpta fuit. Nam et ex aliis Scripturae locis clare apparet, μετεμψύχωσιον quam Pythagoras somniavit, ab illis fuisse creditam 4). Het delftsch orakel annoteert: „Quaerunt ergo an ipse peccaverit, quia multi Judaeorum credebant προϋπαρξιν [praeexistentiam] animarum, imo et נשׂוּרָה גַּלְגַּל sive μετεσωματωση [transitum in corpora] 5).

1) Commentar zum Evangelio Johannis, von Dr. A. Tholuck, Consistorialrath und ord. Professor der Theologie an der Universität zu Halle. Dritte theilweise umgearbeitete Ausgabe. Hamburg, bei Friedrich Perthes. 1831 S. 177.

2) Die Reden des Herrn Jesu. Andeutungen für gläubiges Verständniß derselben von Rudolf Stier, Doktor der Theologie, Superintendent und Oberpfarrer in Schkenditz. Zweite Aufl. Vierter Theil. Barmen 1853, S. 454.

3) D. C. Th. Kuinoel Commentarius in libros Ni. Ti Historicos. III. Lipsiae 1825, p. 469.

4) Commentarii in Evangelium secundum Joannem. Amstelodami apud J. J. Schipper. 1667, p. 90.

5) Hugonis Grotii Annotationes in Novum Testamentum. Denuo, emendatius editae. IV. Groningae, 1828, p. 143.

d. als volbracht in de prae-existentie. Zóó o. a. Holtzmann: „Bei *οὗτος* 2 kann unmittelbar nach 8/58 und in Erinnerung an Sap. 8/19.20 nur die Präexistenz gemeint sein; viel weniger denkbar ist schon, dass etwa der Embryo im Mutterleibe gesündigt habe” 1).

Ieder der vier verklaringen heeft dus haar verdedigers gevonden. Wie zal beslissen welke de ware is? Ik voor mij ben 't met Holtzmann eens. Maar aangenomen dat de jongeren aan eene zonde in de prae-existentie hebben gedacht, zoo brengt dit toch geen koren op den molen dezer theorie. Vóór de uitstorting des Heiligen Geesten, in ieder geval, hadden de Apostelen geen het minste gezach tot het vaststellen van eenige leer. Dát had de Christus natuurlijk wél. Maar in zijn antwoord: *οὔτε οὗτος ἡμαρτεν οὔτε οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ* — ontkent noch bevestigt de Heer het voorbestaan. Naar hooger gebied voert hij de gedachten zijner leerlingen op. Gesteld: de Heer hadde op dit punt in zoovele woorden de waarheid geopenbaard, dan zou Hij de theorie hebben veroordeeld. Dat zeggen wij op grond van de volgende overwegingen.

Onschriftuurlijk, anti-schriftuurlijk is de voorstelling van den zondeval door de prae-existentianisten gegeven. Leert de Schrift dat de menschelijke zonde in den tijd ontstond, door éénen mensch in de waereld kwam, dat door de zondige daad der protoplasten hun toestand ten kwade gewijzigd is en dat die toestand het lot des geslachts bepaalt — het prae-existentianisme laat de zonde telkens en telkens weér in de waereld komen, telkens als er weér een ziel wordt belichaamd. Eigenlijk is er in de geschiedenis nooit een val geweest. De val wordt uit de historie naar de eeuwigheid overgebracht en is, in de eeuwigheid, de individueele daad van iedere bijzondere ziel. Wat de Schrift verhaalt aangaande den val van den eersten mensch wordt gewaardeerd als de concrete, historiesch-geteekende voorstelling van wat dui-

---

1) Hand-Commentar zum Neuen Testament. Vierter Band. Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes. Bearbeitet von Holtzmann. 1891. S. 122.

zenden, millioenen zielen in het voorbestaan een ieder voor zich zelf en óp zich zelf deden. De geschiedenis in den tijd is noodwendig eene zondige geschiedenis, wier beslissend moment buiten haar aanvangspunt ligt. In den tijd is er nooit een status integritatis geweest. Zulk een leer van den val is tegen-schriftuurlijk. Terecht zegt een hoogst bekwaam dogmaticus onzer dagen: „The Bible never speaks of a creation of men before Adam, or of any apostasy anterior to his fall, and it never refers the sinfulness of our present condition to any higher source than the sin of our first parent” 1).

Eindelijk! Volgens de Schrift is de menschheid één groot, samenhangend, organiesch ontwikkeld geheel. De theorie die ons bezig houdt ontbindt de eenheid „menschheid” in de som der op zelf staande, zich zelf bepalende individuën. Niet de menschheid bestaat, éérs virtueel in hare proto-plasten en vervolgens, in den loop der eeuwen, in haar en uit haar de individuën. Maar éérs is ieder individu. Dán, door 't bestaan van telkens weér een individu, de individuën. Hun totale som: ziedaar wat gij de „menschheid” kunt noemen. Dit atomisme is onschriftuurlijk. Terwijl de Bijbel doorlopend de solidariteit leert in alle kringen des menschelijken levens: in het huisgezin, in het volk, in den stam, in het ras, in de menschheid: solidariteit van zonde en dood in Adam, en ons dus het leven teekent als de hoogst tragische saamstrengeling van lot en daad, van passiviteit en activiteit, is de theorie van 't voorbestaan een poging om het lot geheel in daad, de passiviteit geheel in activiteit, de menschheid geheel in de individuën te doen opgaan. De individualiteit bestaat niet te midden der solidariteit. Er is geen solidariteit. De individualiteit nam haar plaats in. De prae-existerende zielen, allen in de eeuwigheid, iedere ziel op zich zelf, door God geschapen, vormen niet een geslacht maar maken als een andere engelen-waereld uit. De theorie kent niet wat Naville geestig en diepzinnig

1) Charles Hodge a. w. II p. 67.

noemt den „homme-humanité”<sup>1)</sup>. Charles Secrétan, zooals wij zagen, tracht zich aan dit atomisme te ontworstelen. Maar voor de organische eenheid onzes geslachts, door de Schrift geleerd, stelt hij de substantieele, de massale eenheid, die menschheid-monade. Uit hare vergruizeling ontstaan de bijzondere individuën. Deze zijn anorm. Zij hooren bij-een, niet organiesch, maar, als ik 't zoo zeggen mag, massaal. Zij hangen saam niet door solidariteit maar door cohaesie. Daarom zijn zij ook ten slotte bestemd weér zich te verliezen in de ééne monade. Overdrijven de prae-existentianisten in 't algemeen de beteekenis der individualiteit ten koste der solidariteit, Secrétan miskent hare oorspronkelijke waarde en komt zóó de solidariteit in haar waar karakter te na.

Erkent Julius Müller dat deze theorie „in der heiligen Schrift niet unmittelbar enthalten ist” dan drukt hij zich — in zijne liefde én voor de Schrift én voor zijne constructie — euphemistiesch uit. Zoo hij zich troost: „Es ist eben nicht ihre Aufgabe spekulative Belehrungen zu erteilen”<sup>2)</sup> dan denken wij aan „een doekje voor het bloeden”. Dat men aan dit theologoumenon een „vapulas Theologiae Biblicae!” mag en moet verwijten erkent ieder die Genesis 3 en Rom. 5 zonder dogmatischen bril leest. —

Voor de rechtbank der Schrift is de zaak van het prae-existentianisme dus beslist. Die beslissing is een veroordeelend vonnis. Gesteld dat wij zulks gewettigd achtten en oorbaar — zouden wij apèl aantekenen bij het hof der wijsgeerige gedachte? Hebben wij hier te doen met een hypothese die oplossing geeft van menig vraagstuk? Of die vraagstukken oud zijn, of die hypothese al van lang vóór Christus dagteekent, heeft hier niets te maken. In het jaar onzes Heeren 1898 mogen wij alleen van „verouderd” spreken indien die vraagstukken voor ons geen vraagstukken meer

---

1) Het vraagstuk van het kwaad. Uit het Fransch vertaald door Dr. J. H. Basting, 186<sup>o</sup>. blds. 128.

2) a. w. II. S. 537.



zijn, wyl wij den sleutel van het raadsel vonden. In ieder geval is toetsing van déze hypothese geoorloofd aan wie meent dat „oud” niet insluit „fout”, en dat het nog altijd wel de moeite waard is een tijdschrift-artikel te wijden aan wat wijsgeeren als Plato, Kant, Secrétan en godgeleerden als Origenes, Julius Müller ons aanboden. Wij vatten dit onderzoek zoo beknopt mogelijk saam. Is ons besluit — *amici philosophi, amici theologi, magis amica veritas* —: neen deze theorie baat ons niet bij het indenken van de gestelde problemen dan zal tevens door het onderzoek gebleken zijn dat de theorie niet op empirischen grondslag rust. Zulke constructies zijn aan kasteelen gelijk op kippenveëren gebouwd.

Qui bene distinguit bene docet. Dat is ook hier van kracht. De verschillende vormen waarin de theorie optrad kunnen wij in twee klassen schikken wanneer wij op het modale van het prae-existeren letten. De prae-existentie wordt gedacht: a. als boven, buiten den tijd, dus noumenaal (type Kant); b. als boven, buiten-kosmiesch, dus phaenomenaal (type Plato). Door dit verdeelings-beginsel loopt een ander heen. De prae-existentie werd geeischt: 1. op grond van eene theorie van 't kenvermogen (type Plato); 2. in 't belang der Theodicee (type Origenes, Secrétan); 3. om ethische interessen (type Kant, Schelling, Müller); 4. namens de wijsbegeerte der geschiedenis (type Fichte, Secrétan).

a. Zeer kort kunnen wij handelen over de „noumenale” prae-existentie. Wij mogen de grenzen, door ons onderwerp aangewezen, niet overschrijden. Eene beschouwing van het kantisme, Renouvier's kritiek er van en het Neo-Kantisme is hier niet van pas. Aanvaard wat Kant in de Kritik der reinen Vernunft leert aangaande de bloot-subjectieve aanschouwingsvormen van tijd en ruimte en gij aanvaardt de grondonderscheiding tusschen phaenomenaal en noumenaal bestaan. Maar dat is waar niet alleen voor den mensch, maar voor alles wat wij empiriesch waarnemen. Alles prae-existeert, niet volgens chronologische natuurlijk maar volgens logische

momenten. Ieder gevoelt dat nu 't „qui prouve trop ne prouve rien” geldt. Wij zijn op den klank van „prae-existentie” naar een geheel ander gebied verzeild, dan dat waarop het oorspronkelijke theoreem te water werd gebracht. Er is waarheid in wat Frohschammer zegt: „Was aber Kant und Schelling von einer vorzeitlichen, intelligiblen That des Menschengeistes sagen, um den moralischen Hang zum Bösen zu erklären, das hat mit dem alten Präexistentialismus Nichts gemein, denn sie reden nicht von einer wirklichen, dauernden Existenz in einem Jenseits, und wollen im Grunde nichts Anders, als die alte Lehre von der Erbsünde in philosophische Formen einkleiden und den Versuch machen, das als freie That darzuthun, was zugleich als Erbstück im Ursprunge überkommen ist”<sup>1)</sup>. Wie nu zuiver kantiaans denkt losse de vraag op hoe den mensch, toch een geschapen wezen, buiten den tijd te denken? Wie geeft ons voorts het recht om in dat buiten-tijdelijk bestaan — dat aan ons weten ontgaat — een oerdaad te bevestigen, die den hang tot het kwaad zou veroorzaken, maar als *daad* noodwendig wijziging van bestaanstoestand met zich brengt? Over de moeielijkheid, die er op ethiesch gebied ontstaat: het kiezen der noumenale ziel van zinnelijke motieven boven zedelijke, dat wezen van het radicale booze, spreken wij later. Erkent gij, zeer zeker, de subjectieve beteekenis der vormen tijd en ruimte, maar zóó dat zij correspondeeren met iets objectiefs in de empirische waereld — wier „zijn” inderdaad een „worden” is — stelt gij dus logos in ons en logos buiten ons wier aanraking kennis mogelijk maakt, dan is het noumenale bestaan als een fata morgana verdwenen. Maar dan staan wij ook buiten den kring van het kantiaansche denken, al zijn wij niet gedwongen de identiteit van denken en zijn aan te nemen.

Zeg „mensch” en gij zegt „geschapen wezen”, dus wezen dat in den tijd ontstaat en bestaat. Een daad door dien mensch verricht kan evenmin buiten den tijd vallen. Aan

---

1) a. w. S. 17.

die kritiek tracht Schelling te ontkomen door diepzinnig gephantaseer dat onder zwaarwichtige woorden eene contradictie binnen-smokkelt. Het intelligibele wezen van den mensch staat buiten alle causaal-verband, buiten en boven den tijd. De mensch kan dus alleen zélf zich-zelf bepalen. De daad waardoor hij dat doet kan niet in den tijd vallen. Zij valt dus er buiten. Door haar echter wordt het leven in den tijd bepaald al behoort zij tot de eeuwigheid. Dat alles is nog kantiaans gedacht en helder. Maar dat alles wordt door de gemaakte kritiek veroordeeld. En nu wil Schelling zich er uit redden door . . . laat hem zelf het zeggen! „Die That, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an: sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit hindurch als eine der Natur nach ewige That”. Wat door den tijd heengaat en toch niet valt onder den tijd is niet eene idee, die „der gemeinen Denkweise unfasslich vorkommen mag” maar is doodeenvoudig onzin <sup>1)</sup>.

b. Dat bezwaar drukt de theorie niet wanneer zij voorgedragen wordt in haar oorspronkelijken, naïven vorm. De ziel, geschapen wezen, prae-existeert phaenomenaal, dus in den tijd. In den tijd bestaan is echter iets anders dan in dezen zicht- en tastbaren kosmos te bestaan. Dat nu doet de nog niet met het lichaam verbonden ziel. In deze hypothese is niets ongerijmds noch tegensprakigs. Onze geschiedkundige uit-een-zetting toonde de verschillende wijzigingen waaronder zij werd voorgedragen. En wij hebben nu te vragen of er gegronde redenen zijn haar te handhaven. Moeten we dat

1. op grond der theorie van 't kenvermogen? Ja, zegt Plato. Hoe zouden wij aan deze empirische waereld met hare ontelbare betrekkelijke, tijdelijke verschijnselen — want *παντα ῥεῖ* — het begrip ontleenen van het ééne, het blijvende, het volstrekte, het eeuwige, dat wij toch hebben? Empirie alléén voert nooit tot wetenschap, d. i. tot het beheerschen

1) cf. a. w. S. 383—386.

van de verschijnselen. Ondergedompeld in den stroom der dingen, die komen en gaan, ontelbaar, talloos, zou onze geest ze nooit meester worden indien hij het vermogen daartoe niet met zich bracht in deze waereld, dank zij algemeene begrippen. En, al spotten de sensualisten van vroeger en later eeuwen met Platoos leer, om hún drijven dat de ziel „tabula rasa” — of achttiende-eeuws uitgedrukt „papier blanc” — in de waereld komt, op te hemelen — de Griek had juist gezien! Trap alle *à priori* weg en onze kennis, zuiver *à posteriori* verkregen, brengt 't nooit verder dan de wetenschap der koeien b.v. Maar wat de Griek juist zag, zag hij als artist, stelde hij voor als artist. De wetten, de denkvormen die in onzen geest inwonen, waaraan hij gebonden is, waarvan wij ons bewust worden naar mate wij in aanraking komen met de empirische waereld, wier verschijnselen met die denkvormen correleeren, wijl — theologiesch uitgedrukt — de waereld van het zijn en die van het denkend-zijn een zelfden Schepper hebben — die wetten en denkvormen stelt Plato voor als concrete begrippen, als ideëen. Als aangeboren begrippen — *ideae innatae* — van Cartesius? Niet geheel op dezelfde wijze! Treedt de ziel in den kosmos op, dan heeft zij, volgens Plato, die ideëen reeds. Maar zij heeft ze, voor-bestaande, door beschouwing verkregen. En hier is het zwakke punt van Platoos theorie. Hoe kon de ziel algemeene begrippen in zich opnemen, ware niet *à priori* de receptiviteit in haar gelegd? M. a. w. de theorie van het voorbestaan verspreidt geen beter licht over die van het kenvermogen. Zij is de dichterlijke voorstelling van de denkvormen in en met de rationeele ziel gegeven.

2. Prae-existentie en Theodicee. Van de wieg naar het graf. Dat is de eentonige litanie onzes bestaans in den tijd. Maar in die eentonigheid welk eene verscheidenheid! Dézen geeft het leven lauweren, génen doornen. Voor dézen is het een glimlach, voor génen een angstige strijd. Vanwaar die tegenstellingen? Wanneer wij eenmaal betrekkelijk zelfstandig werkzaam zijn in het leven zijn wij voor een niet gering deel makers van ons eigen drama. Wie gister onmatig

was, is heden ziek. Wie heden steelt gaat morgen in de cel. Span uwe krachten in — en het doel, eindelijk bereikt, is uw loon. Verberg uw talent in een zweetdoek en gij ervaart dat rust roest. Dát is 's levens tucht. Dát is het gericht der geschiedenis. Niemand zal hier van raadselen zelfs kikken. 't Is oorzaak en gevolg óók in het zedelijke. Zoo wat een mensch zaait, dat zal hij ook maaien. In het leven ondergaan wij de daden van anderen. Wie door een schurk opgelicht werd is arm. Wie den phonomaan in den weg komt wordt diens slachtoffer. Zóó lijden we onder anderer zonde. En dáár-gelaten hét probleem, het groote, dat de bede doet rijzen: „Verschijn nu blinkend, God der wrake!” zal niemand aan mysterie denken. Wij zien de toedracht der dingen.

Maar bij den aanvang van de loopbaan, bij de intrede in het leven heerschen reeds de scherpste tegenstellingen. De wieg van dít kind, dat gezond is en krachtig, draagt een koningskroon. De beste zorgen worden vroom en vroed aan den vorsten-telg gewijd: voor het lichaam krachtig voedsel, voor de gevoelende ziel de reinste genietingen, voor de denkende ziel uitmuntend onderwijs, gegeven met het vriendelijk geduld, met den fijnen tact, die ieder leeraar aan ieder leerling verschuldigd is. Is zulk eene geboorte en eerste ontwikkeling niet een morgenrood, prophetie van een dag heerlijk schitterend? Over de wiege van dat andere kind spreidt de schande haar doorzichtigen sluier. Arme bastaard! Gij hebt geen vader tot beschermer! Gij zijt een lastpost voor uwe moeder, die om in de allereerste behoeften van haar ziekelijk wicht te voorzien zich zelf steeds dieper dompelt in het vuil der prostitutie! In wat omgeving leeft zoo'n kind, lijdt zoo'n kind, opgroeïend tot ellende en misdaad, voor galg en rad! Zulk eene geschiedenis kent geen ochtend-schemering en haar dag wordt in duisternis verkeerd. Waarom die tegenstelling bij den aanvang, vóór dat door dat éérste kind goed, door dat tweede kind kwaad werd gedaan? Hoe dat alles te rijmen met Gods gerechtigheid?

Terstond heeft Origenes, en die op zijn voetspoor gaan,

het antwoord — tenminste 'n antwoord — klaar. Over alle gegevens van geschiedenis, ervaring en waarneming, over alle tweede, middellijke oorzaken en aanleidingen heen zwevende, zoekt hij het raadsel-woord in het voorbestaan. Hij ontkent een der gegevens van het vraagstuk, of liever voegt er eene beperking aan toe, die 't van alle kracht berooft. Déze heeft geen goed, noch géne kwaad gedaan . . . n.l. in déze waereld, maar wel voor dat zij in deze waereld kwamen.

De oplossing schijnt zoo volledig, daarom zoo begeerlijk. Hier wijken de nevelen over een donker pad der Theodicee. Alle lot gaat over in daad, in vrije daad en hare gevolgen, waarvoor de mensch verantwoordelijk is.

Bespiegeling over het gestelde vraagstuk hebben wij hier te laten-rusten, om alleen aan-te-toonen dat die van Origenes' alles schijnt en toch niets is. Zij deugt niet om twee redenen. Ten eerste druist zij in tegen het christelijk begrip van straf in den tijd. Deze heeft *niet alleen*, maar toch zeer zeker óók paedagogische beteekenis. Zij moet óók verbetering beoogen. Indien nu zonde in de voorbestaande ziel belichaming in min gunstige omstandigheden insluit, gaat deze beschikking Gods tegen Gods doel, met de straf beoogd, in. Hoe dieper een ziel viel hoe treuriger haar toestand in deze waereld. Maar dát wordt eene saamwerking van zonde en ellende, die, door zedelijke *ἀσθενεια* heen, moet voeren tot den dood. Ten tweede: indien de daad in het voorbestaan volbracht de intrede in de waereld bepaalt, dan moet, zal er van belooning of van straf sprake zijn, de geincarneerde ziel, eenmaal tot ontwikkeld bewustzijn gekomen, het besef hebben: ik heb dat goede, ik heb dat kwade gedaan en zóó was ik zelf de bewerker van mijnen historischen toestand. Geen mensch gezond van zinnen beweert die wetenschap te hebben. Zoekt men een uitvlucht: maar ook dit behoort tot de straf dat het besef van de vroeger, bewust volbrachte, zondige daad vernietigd wordt, dan blijft de wedervraag: waarom werd dan óók opgeheven de herinnering aan de vroeger, bewust volbrachte goede daad? Bovendien is hier

eene „solution de continuité” van het bewustzijn, die alle begrip van belooning of straf bij den wortel afsnijdt. Het „ik” dat boet, moet zich één weten met het „ik” dat misdeed. En dát juist ontbreekt. Daarom heeft de theorie van het voorbestaan geen waarde voor de Theodicee. De vraag naar de intrede in de waereld moet gelaten worden aan eene bespiegeling die de empirische gegevens niet veracht maar er op rust als op haar grondslag.

3. Prae-existentie en Hamartiologie. Op die zelfde klip strandt al dadelijk de hypothese wanneer zij dienst moet doen ter verklaring van verschijnselen op ethiesch gebied. Zij zou het palladium zijn der zedelijke vrijheid. Wordt deze geeischt door het „Gij moet” maar in het phaenomenale zijn niet gevonden — Kant, die de leer der erfzonde, onder welken vorm ook verwerpt, meent haar zeker en ongeschonden in het noumenale te bewaren. En Schelling, in wiens evolutionistiesch idealisme de vrijheid verschijnt als een israelitische balling in Mesech onder de tenten Kedars wonende — wil zijn paradox dat Judas Christus verried, niet gedwongen maar willens, en dat hij Christus toch verraden moest, redden door Judas' intelligibele daad. Bepaaldelijk op het terrein der hamartiologie zou de leer van het voorbestaan raadselen oplossen. Gegeven is het feit van den zondigen toestand der menschheid, of, zooals de prae-existentianist zich eigenlijk uitdrukken moet, van den zondigen toestand waarin ieder empiriesch waargenomen mensch zich bevindt. Tot die stelling — wij zullen tegen haar zeker niet opponeeren — dat alle menschheid zondaren zijn, komt de prae-existentianist door inductie. Hij heeft er geen deductief bewijs voor. Een mathematisch bewijs er voor heeft niemand. Maar evenmin als iemand ter waereld iets zal afdoen van de waarheid: alle menschen, in den tijd geboren, zijn sterfelijk, zal iemand afdingen op deze uitspraak: alle menschen worden zondaar geboren, zijn zondaren. Daarom zondigen zij allen. De zonden verklaren wij dus uit den zondigen toestand waarin zij ter waereld komen. En deze toestand, zegt dan de prae-existentianist, wordt alleen verklaard uit de prae-kosmische

daad, de in vrijheid gewilde zonde van ieder der individuën, wier optelsom gij noemen kunt: de menschheid. 't Is dus niet om de verklaring van het zedelijk kwaad zélf te doen — dat probleem zal wel probleem blijven — maar om die van de onloochenbare algemeenheid van het kwade. Nu komt al aanstonds die moeilijkheid van de „solution de continuité” in het „ik”, waarvan wij reeds in 't voorafgaande spraken. Die continuïteit bestaat in de herinnering van het ik-bewust-zijn. Maar wie herinnert zich: ik, die in de waereld zondig en zondaar ben, heb vóór ik ter waereld kwam gezondigd? Niemand! Dat is een slagpen uit den vleugel onzer hoogstrevende theorie getrokken. Secrétan troost zich bemoedigd: misschien zullen wij ons dat eens wél herinneren. Maar dat is een al-te-gemakkelijk endosseeren van den wissel op de toekomst. Wij zullen ons er van onthouden. Rückert van zijn kant vergt heerdienst van de trichotomie. Herinneringsvermogen schrijft hij toe aan de ziel, niet aan den geest, die prae-existent viel. Maar door dien goocheltoer laten we ons niet bèet nemen. En ook zullen we ons wachten hún voorbeeld te volgen, die beweren dat ons niet-herinnering-hebben van de prae-kosmische daad geen bezwaar in heeft. Wij doen, zeggen zij, in den tijd zooveel waarvan we ons later niets herinneren. Ook hebben wij volstrekt geene herinnering aan onze geboorte, die conditio sine qua non van heel ons leven. Deze redeneering heeft twee voosse steeën. Zeker van onbeteekenende daden blijft ons geen herinneringsbeeld. Wie weet heden nog wat hij verleden jaar op den 2<sup>en</sup> Juli b.v. bij zijn huiselijk middagmaal at? Daar-en-tegen staan de ure onzer verloving, onze huwelijksdag, de geboortestonde van ons kind ons helder voor den geest. Van gewichtige, voor onze geschiedenis beslissende daden hebben wij wél herinnering. En de prae-kosmische daad, die zulk een ál-beslissende beteeckenis had, zou ons ontsnappen? De ongerijmdheid van dat beweren ligt open en bloot. En de, reeds vroeger veroordeelde, uitvlucht: het behoort tot de straf over die oerzonde dat wij ons haar niet meer herinneren, gaat tegen het christelijk begrip van straf in. Het



sterkst wordt deze „solution de continuité” van het ik gedreven door Ch. Secrétan. In diens theorie is het subject van den prae-kosmischen val feitelijk een ander dan wat in de geschiedenis optreedt. „Si nous avons failli nous mêmes”, zegt hij, „avant notre existence actuelle, ce n'est pas comme individus”<sup>1)</sup>. De menschheid-monade is één ongedeeld ik, terwijl de individuën, die in de geschiedenis optreden, ontelbaar zijn: ieder met zijn eigen ik.

Dat wij geen herinnering hebben van onze geboorte-ure in den tijd moet hier buiten discussie blijven. Onze ontfangenis en geboorte zijn niet onze daad. Spreken we van onze komst in de waereld, dan bedienen wij ons van beeldende dichttaal. Eén *kwam* in de waereld: Jezus Christus. (Joh. 10/10. 18/37). Hij alleen prae-existeerde: de eeuwige Logos. Maar die Eéne, wiens voorbestaan wij belijden, had helder bewustzijn, onafgebroken herinnering van zijne hemelsche heerlijkheid. Zoo sterk mogelijk betoont de Christus de continuïteit van zijn ik. (Joh. 6/62. 8/58. 16/28. 17/5. 24).

In wat moeilijkheden wikkelen zich voorts alle denkers die de algemeene zondigheid der menschen door de buiten-tijdelijke, of buiten-waereldlijke zonde willen verklaren! Hoe kunnen wij met Kant de oer-zonde ons in het noumenale denken? Dit is het booze: dat wij in onze maximen zinnelijke motieven boven de zedelijke stellen. Hoe is dát mogelijk in het noumenale bestaan waar geen zinnelijkheid in 't algemeen te denken is, waar de aanschouwings-vormen tijd en ruimte niet zijn, waar evenmin sprake is van eene levensomgeving door zonde bezoedeld? — Zij die de prae-existente daad niet buiten-tijdelijk, wél buiten-kosmiesch construeeren moeten den prae-existenten toestand óf hooger, óf lager dan den kosmischen stellen. In het eerste geval wordt het vraagstuk van het ontstaan des kwaads nog véél duisterder. Als de zielen, volgens Plato en Origenes, heerlijk zich verlustigen in de beschouwing van de hemelsche werkelijkheden en daarin zich volzalig voelen hoe dan te verklaren dat het zondig-

1) a. w. II, p. 204.

zinnelijke, dat haar antipathiesch moest zijn, haar aantrekt; hoe dat zij bij de eerste aanraking van het kwaad niet aanstonds de verstoring van de heerlijke zaligheid gevoelen en met heiligen afschuw het kwaad van zich stooten; hoe dat het eerste vervallen tot het kwaad terstond de blijvende neiging tot zonde veroorzaakt? En nu, na den val, worden zij — 't is heur straf — door God in deze zinnelijke waereld verbannen, met een ziennelijk lichaam verbonden, en zóó gebracht in eene omgeving die hoogst ongunstig inwerkt tegen hare, door God toch gewilde, wederherstelling! Stelt men den prae-existentie-toestand zedelijk lager dan den historischen (Müller), als een leven half-bewust, een droomend bestaan, dan komt het zedelijk oordeel er tegen op, dat de daad in dat droomleven volbracht zóó al beslissend zou zijn en gewroken zou worden in ons bewust, historiesch bestaan, dat feitelijk boven den prae-existentie-toestand uitgaat. Immers hoe doffer gij het ik-bewustzijn stelt hoe meer de zedelijke handeling en verandwoordelijkheid afnemen. Dán wordt ook de oer-zonde, echt gnostiesch, oorzaak en aanleiding tot vooruitgang, wat eene contradictio in terminis is.

4. Prae-existentie en wijsbegeerte der geschiedenis. Een enkel woord nog over Fichte's poging om de theorie te handhaven op grond van de wijsbegeerte der geschiedenis. De historie volgt den rhythmus van ontstaan, bloeien, verwijnen. In dat opzicht kan men zeggen met den Prediker dat er niets nieuws onder de zon is. En toch is de geschiedenis nog iets anders dan de vermoeiende herhaling van zich-zelf. Vordering en worden gemaakt, uitvindingen gedaan, ontdekkingsreizen beloond, de wetenschap gaat vooruit, nieuwe horizonten openen zich voor denken en dichten, voor kennen en kunnen. Te midden der eentonige herhaling zien wij óók nieuwe verschijnselen. Wat de geschiedenis der menscheit aangaat, zoo bespiegelt Fichte, is dat nieuwe te verklaren uit den genie, die in ieder mensch inwoont, al komt hij niet in ieder mensch schitterend voor den dag; die een transcendentale grond heeft; die door geestelijke generatio

originaria in de waereld treedt, wanneer door de telingsdaad der ouders het bezielde lichaam tot individueel bestaan komt. Want de ouders zijn niet in den vollen zin voorttelers. Zij geven de organische stof, en „jenes Mittlere” n.l. het zinnelijk-gemoedelijke: temperament, gemoedsrichting, bepaalde neigingen. Het eigenlijke middenpunt der persoonlijkheid ontbreekt hier nog. Dát komt er bij door inzinking. Dát is de eigenlijke agens in onze historie <sup>1)</sup>. Zóó steekt Fichte de bekende trichotomie in een nieuw gewaad. De genius is το πνευμα, das Mittlere is η ψυχη, de organische stof is το σωμα. Nu zagen wij reeds vroeger waarom wij de trichotomie verwerpen. Ik die, heb ik honger, met smaak een boterham eet; ik die mij verontwaardig wanneer ik een arm oud paard zie afbeulen; ik die van mijn vrouw en kinderen houd en niet van de Jesuïten; ik, die over de ideeënleer van Plato nadenk; ik, die tot God bidde en Hem danke — 't is alles het één en hetzelfde ik. En die verschillende acties zijn de acties van mijn éenen ik, van mijne menschenlijke dus pneumatische ziel, die zich onderscheidt van mijn lichaam, haar werktuig en openbaringsvorm. Dank ik mijne ziel middelijkerwijze aan mijne ouders dan héél mijne ziel, die ik, als subject harer hoogere functies, ook wel geest of genius wil noemen. Waarom zou nu — dát ten eerste — wijl een ieder heel zijn „ik” middelijkerwijze aan zijne ouders dankt, de geschiedenis een matte herhaling van zich zelf worden? Indien er maar genius is, hoe dan ook. Voorts zij toegestemd dat in de hoogste functies van het zieleleven (geniusleven) de rijke verscheidenheid der individualiteiten het sterkst aan den dag komt. Maar is het dan in de waereld van 't gemoed, in wat Fichte „die Phantasie” noemt, koekoek-één-zang? Wanneer die ééne mensch niet geheel-volkomen-eveneens *denkt* als de andere, zouden zij dan ook niet verschillen in hun gevoelen en willen? Zien wij niet tusschen broeders en zusters, uit eenzelfde ouderen-paar geboren, groote verscheidenheid in het gemoedsleven? Hoe dat te

---

1) a. w. S. 528—529.

verklaren zij moet op den weg van empirie en bespiegeling gevonden worden, indien wij er ooit in zullen slagen. Verder: als de genius, het pneuma, uit het transcendentale neerzinkt, hoe dán te verklaren dat wij ook geestesaanleg zien overgaan van het ééne geslacht op het andere? Daalde dan in de Schultensen een genius orientalist, in de Ten Kate's een genius-artist, in de Tilanussen een genius-chirurg? Zien wij een scherpzinnigen vader een scherpzinnig zoon hebben dan zegt niemand: hoe zou dat komen? De spraak-makende gemeente is aanstonds gereed: een aardje naar vaartje! Is het omgekeerde het geval dán verwondert men zich en vraagt naar bepalende oorzaken en aanleidingen dat de appel zoo ver van den boom viel! Zonder genius uit het transcendente indalende de geschiedenis eene matte herhaling van wat opkomt uit het gemoedsleven? Speelt Alexander den Groeten's temperament de lagere rol in 't heldendicht van zijn leven? Heet de sleutel, die het heiligdom van Jeanne d'Arc opent, geest en denken of gemoed en liefde? Ligt er achter de groote Revolutie voornamelijk denken of passie?

Waarlijk: wijsgeerig indenken van de geschiedenis dringt ons niet tot Fichte's prae-existentialisme, wel tot de aanbidding van Gods Voorzienigheid, die voor de gewichtige momenten, en door de gewichtige momenten der historie de beheerschende persoonlijkheden vormt!

Wij besluiten! Wien trof het niet bij ons onderzoek dat de bakermat dezer theorie in het mystieke Oosten stond; dat zij duidelijk de sporen draagt van het Oostersch dualisme; dat zij opwies door de zorg van den grootsten dichter onder de wijsgeeren: Plato; dat zij op het gebied der Godgeleerdheid werd overgebracht door den platoniseerenden Origenes; dat zij eene edele poging is om de zedelijke factoren in den mensch te handhaven? Dat laatste is hare lichtzijde! Maar wij mogen de geschiedenis der wijsgeerige gedachte, haar worsteling en vooruitgang niet wegcijferen. Ziehier de schaduwzijden! Wien trof het niet bij ons onderzoek dat de handhaving van de zedelijke factoren in den mensch geenszins

de theorie van het voorbestaan eischt; dat zij wel verre uit een niet-overspannen spiritualisme voorttevloeien veel-eer met phantastischen willekeur er meê verbonden wordt; dat zij ingaat tegen de psychologische feiten die wij constateeren kunnen; dat zij allen empirischen grondslag mist? Zij is een bekoorlijk dichtstuk, dat wij gaarne als dichting bewonderen. Maar van den denkenden geest te eischen dat hij in pösie ga rusten is naief overvragen. —

Zou het Creatianisme ons brengen in 't beloofde land?

*(Wordt vervolgd).*

*Amsterdam.*

F. E. DAUBANTON.

## Iets over de methode der Oud-Testamentische Kritiek.

---

Het mag opmerkelijk heeten, dat èn in dit Protestantsch theologisch tijdschrift èn in het Roomsche tijdschrift *De Katholiek* bijna gelijktijdig de vraag betreffende de methode der O.Tische kritiek ter sprake is gebracht.

Zooals men weet, geschiedde dit in de *Studiën* in beslist afkeurenden zin door den Heer G. Hulsman, predikant te Zandvoort<sup>1)</sup>. In *De Katholiek* van Maart—April 1898 is Dr. H. Poels aan het woord, een verdienstelijk leerling van den bekenden Leuvenschen hoogleeraar van Hoonacker.

Er is groot verschil tusschen beide verhandelingen in opzet zoowel als in strekking. Dr. Poels betitelde zijn opstel: „Belangrijkheid der geschiedenis van Israël” (o. c. bl. 221—234) en brengt genoemde methode daarbij ter sprake. Doch blijkbaar is het hem een behoefte geweest om eens onomwonden zijn meening over deze belangrijke zaak aan zijn Roomsche medechristenen duidelijk te maken. Doch, geheel anders als de Protestantsche theoloog Hulsman, heeft hij geen vrees voor die kritiek, maar vreest hij veeleer hiervoor, dat de meeste Roomsche theologen door haar niet te beoefenen zich onttrekken aan een strijd, waartoe zij verplicht zijn door hun verheven roeping. En met name stelt hij als geloovige Protestanten hun ten voorbeeld König en Riehm in Duitschland, Driver en Robertson Smith in Engeland, Briggs in Amerika en Valetton met schrijver dezès in ons vaderland. Niet, dat Poels al deze geleerden op

---

1) Zie Theol. Stud. 1898, bl. 65—128.

Theol. Studiën 1898.

ééne lijn stelt, hij weet zeer goed, dat deze onderzoekers op meer dan één belangrijk punt van elkander verschillen, en hij zelf verschilt van bijna allen op alle punten, zooals wij weten uit zijn geleerde verhandelingen over *Le Sanctuaire de Kirjath-Jearim* 1894 <sup>1)</sup> en zijn *Examen critique de l'histoire du Sanctuaire de l'Arche I*, 1897. Maar Poels breekt een lans voor de methode der kritiek. „En toch was [ondanks veel ongeloof onder de Protestanten] de methode, die de jongere Protestanten gevolgd hebben, de ware methode der historische kritiek. Ook de geschiedenis van Israël en van het Christendom moet dus hun vuurproef kunnen doorstaan. Het echte goud wordt in dien smeltkroes slechts gelouterd” (bl. 227). „Zonder critiek”, heet het bl. 232, „is geene wetenschappelijke geschiedvorsching mogelijk”. „De echte critiek is de apologie der waarheid” (bl. 233).

Poels is in zijn kring wat wijlen prof. Köhler van Erlangen onder ons Protestanten wilde zijn: de man, die de meest gangbare resultaten der nieuwere kritiek trachtte te weérleggen met geen ander wapen dan door de kritiek zelf. „Wider die Kritik nur Kritik”.

Al is deze Roomsche geleerde met zijn leermeester v. Hoonacker dus geen volgeling der school Graf—Kuenen—Wellhausen, en al is zijn jongste werk m. i. te recht door Budde genoemd „ein Meisterstück der Harmonistik” (*Comm. Richter*, 1898, S. 133) — toch plaatst hij zich zeer beslist in de rijen der critici, gevoelt hij zich in streven en bedoeling verwant aan Driver, aan Valeton en aan mij.

Ik achtte het belangrijk genoeg dit even mede te deelen ter inleiding van hetgeen ik nu ter sprake wensch te brengen, naar aanleiding van Ds. Hulsman's aanval op de methode door mij op het O. T. toegepast. Misschien kan de mededeeling betreffende de meening van een Roomsche geleerde omtrent de veel gesmade en gevreesde kritiek bij enkelen althans deze gedachte doen ontstaan: die kritiek is toch wellicht iets anders dan wij uit de heftige beschuldi-

1) Zie Theol. Stud. 1895, bl. 423—431.

gingen van den Zandvoortschen prediker zouden opmaken. In elk geval wil ik trachten zulk een gedachte bij mijn lezers op te wekken of te versterken.

Ik hoop niet, dat mijn lezers verwachten, dat ik het stuk van Ds. Hulsman op den voet zal volgen, elk misverstand uit den weg ruimende, elke vraag beantwoordende, elke vergelijking toetsende. Eerlijk moet ik verklaren, dat ik daartoe weinig lust gevoel. Doch al zou ik dien onlust overwinnen, dan vrees ik maar al te zeer, dat een dergelijke behandeling der gewichtige vragen door Ds. H. aangeroerd een grooten onlust bij den lezer zouden opwekken. Ik wil daarom een anderen weg bewandelen, die voor schrijver en lezers beiden wel zoo aangenaam is. Eerst doe ik eenige grepen uit de rijke stof van mijn tegenstander aangedragen om aan te toonen, dat hij in vele hoofdzaken misverstaan heeft. Daaraan voeg ik in de tweede plaats toe een vergelijking van O.Tische en N.Tische kritiek.

Als ik in de eerste plaats over een reeks van misverstanden aan de zijde van Ds. H. ga handelen, dan hoop ik van harte, dat hij dit van mijn kant geen „beledigend spreken” zal noemen. Wel acht hij dit minder erg dan „een nog krenkender zwijgen” (bl. 128), maar ik zou nòch door spreken, nòch door zwijgen mijn opponent willen beledigen of krenken. Ik ben daarvoor te zeer overtuigd van zijn oprechte waarheidsliefde en eerlijke bedoelingen. Laat hem wellicht eens een woord ontvallen zijn, dat misschien beter in de pen gebleven ware — ik voor mij kan dit zeer goed verklaren uit den gespannen toestand, waarin hij door zijn innerlijken tweestrijd en door zijn kampstrijd met anderen geraakt is.

Het is inderdaad goed, dat deze zaken eens gezegd zijn, dat eens rond en open bezwaren genoemd zijn, die in de hoofden en harten van velen leven. Alleen waag ik te beweren, dat allicht aan een ander dan den dichtsterlijken predikant van Zandvoort deze taak beter toevertrouwd ware,



en zoo ik mij hierin vergis, dan ben ik toch levendig overtuigd door al wat ik van hem in deze kwestie gelezen heb, dat hij te vroeg heeft gesproken, omdat hij zijn positie gekozen heeft vóór dat hij genoegzaam in de zaken was doorgedrongen.

Wel heeft H. van veel en velerlei kennis genomen, maar daarom heeft hij zich nog niet in anderer gedachtenkring ingeleefd. Mij komt het b. v. voor, dat hij in zijn eerste geruchtmakende brochure het vernietigend vonnis over mijn *Letterkunde des O. V.* had gestreken, vóórdat hij ernstig kennis genomen had van den inhoud, terwijl hij nu in zijn laatste opstel als een officier van justitie een aanklacht indient en daarvoor zorgvuldig bijéén gelezen heeft wat die aanklacht kan steunen. Ik zeg dit niet om Ds. H. iets onaangenaams onder de oogen te brengen, maar omdat ik dit nog de meest verschoonende wijze van handelen vind, die ik kan onderstellen. In elk geval ben ik overtuigd, dat hij mijn boek is gaan lezen in de vaste overtuiging: deze aanhanger der nieuwere kritiek gaat meer of minder bewust uit van de natuurlijke evolutietheorie. En in die onderstelling was het hem niet mogelijk in mijn gedachtenkring in te komen.

Het groote bezwaar, dat H. met velen tegen de O.Tische kritiek heeft, is hierin gelegen, dat hij haar gedreven acht door de hypothese der natuurlijke evolutie. Hij weet, dat ik geen voorstander dezer hypothese wil zijn, zooals ik meer dan eens heb uitgesproken. Maar toch word ik er door geleid. „De critiek van Prof. W. is zuiver naturalistisch-evolutionistisch” (bl. 72). „Wij krijgen niets te hooren dan evolutie, evolutie in het profetisme, evolutie in het recht, evolutie in het theologische denken, evolutie in godsdienstige leerstellingen, zonder dat ook maar ergens ter verklaring van de vele problemen in Israëls historie te rade wordt gegaan met de mogelijkheid, dat bovennatuurlijke krachten in den loop der geschiedenis kunnen ingegrepen hebben”. (bl. 74).

Men bemerkt, het woord evolutie wordt vaak genoeg genoemd om den indruk te vestigen: het is alles evolutie, natuurlijke evolutie nog wel, volgens Prof. W., wat wij in Israël's geschiedenis waarnemen.

Nu zou ik allereerst willen opmerken, dat — al ware dit zoo — die evolutie dan zou blijken de gang der geschiedenis geweest te zijn volgens de bronnen, die op andere dan evolutionistische gronden chronologisch gerangschikt zijn. Men kan de geheele Pentateuchkritiek in hoofdtrekken vindiceeren zonder één dogmatisch argument te bezigen. In mijn *Lett. d. O. V.* is dit niet geschied, omdat ik daar de resultaten dier kritiek heb medegedeeld en slechts in 't kort gehandeld heb over den weg, waarop die slotsommen gewonnen zijn. Immers, mannen als Delitzsch, Strack en König zouden toch die hoofdresultaten nooit hebben aanvaard, als zij niet op zuiver litterarische en archaeologische wijze gronden waren verkregen. En het is volgens deze kritiek, dat men de geschiedenis van heel Israël's litteratuur verdeelen kan in vóór-Deuteronomische, Deuteronomische en na-Deuteronomische geschriften. Bleek nu, dat de loop der geschiedenis van de aldus gerangschikte bronnen niet anders dan door de hypothese der natuurlijke evolutie te verklaren was, dan zou men eerlijk die verklaringswijze moeten accepteren.

Doch dit kan nooit dwingend bewezen worden. Immers, „evolutie” of „ontwikkeling” is een beeld, een gelijkenis, ontleend aan 't natuurlijke leven. Prof. Tiele heeft onlangs in zijn *Gifford Lectures*<sup>1)</sup> er te recht op gewezen, dat men zich wel duidelijk mag afvragen, wat men met dit beeld bedoelt, waar men het overbrengt op een zoo gecompliceerd verschijnsel als de geschiedenis der religie.

Blijkbaar denkt H., waar hij mij tracht te schetsen als geheel door de evolutietheorie beheerscht, aan de neiging om overal ontstaan en ontwikkeling uit het bekende te

---

1) Inleiding tot de Godsdienstwetenschap, Amsterdam 1897.

verklaren. Deze neiging „führt leicht dazu, die Probleme in ihrer Schwierigkeit zu verkennen, bei der Rechnung das grosse und geheimnisvolle Unbekannte ausseracht zu lassen und mechanische Erklärungsweisen auf die Bahn zu bringen wovor schon Goethe auf einem anderen Gebiete gewarnt hat" 1).

Het zal mij niet baten, of ik al plechtig verklaar mij van die neiging vrij te weten. Gij meent dat — zegt H. — maar uw boek bewijst, dat het toch zoo is; niets dan natuurlijke evolutie geeft ge ons te aanschouwen.

Is dit inderdaad zoo? Ik geloof, dat H. eens ernstig moet gaan denken aan het „qui bene distinguit bene docet". Al wat door mij als voortgang der openbaring, als ontwikkeling van door God onthulde kennis wordt geboekstaafd, wijst H. af met het schrikwoord „evolutie". Hij kan op deze wijze gerustelijk zelfs Calvijn en al onze gereformeerde vaders onder de evolutionisten rangschikken, voor zoover zij een voortgang der openbaring, een steeds helderder ontplooiing van Gods wezen en bedoelingen in en door de geschiedenis hebben geleerd.

Ik zal H.'s reeks van beschuldigingen niet op den voet volgen. Maar ik wil dit misverstand alleen staven door hetgeen hij over de wetgeving in het midden brengt. Nog in dit jaar hoop ik de vraag der evolutietheorie zelf elders meer principiëel ter sprake te brengen.

Wie bl. 77 v. bij Hulsman oplettend herleest zal dadelijk erkennen, dat ik niet te veel zeg. Ik zou dan volgens H. niets dan natuurlijke evolutie zien in de geschiedenis van het Mozaïsche recht. Hoort maar: „Op p. 117 zien wij, hoe evenals het profetisme ook het recht zich *natuurlijk* ontwikkeld heeft". En hoe bewijst H. dit? Hij laat er onmiddellijk op volgen: „Daar lezen wij: „Straks zien wij in Israëls tweede wetgeving (n.l. die van Deuteronomium)

---

1) Prof. A. Meyer, Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums, Freiburg i. B. 1898, S. 86.

nog meer de doorwerking van Gods Geest, en zoo zien wij in Israëls geschiedenis de werkplaats der voorbereiding voor de volle openbaring van Gods liefde in Jezus Christus”.

Maar hoe hebben wij 't nu? Is dit citaat werkelijk een bewijs voor mijn evolutietheorie, eener natuurlijke evolutie nog wel? Men kan zijn oogen nauwelijks gelooven, als men zoo iets leest. De „doorwerking van Gods Geest” is volgens H. hetzelfde als natuurlijke ontwikkeling! Sapiienti sat.

Maar wellicht heeft H., zelf meer gehecht aan wat hij aan bl. 212 van mijn boek ontleent: „Deze tweede codificatie onderstelt een geheel anderen, meer ontwikkelden maatschappelijken achtergrond, dan de eerste wetgeving doet, en zoowel op het gebied des godsdienstigen levens als op dat van het burgerlijke en zedelijke wijst deze wetgeving een grooten vooruitgang aan” (bl. 77 bij H.). Hij laat dan ook op dit citaat volgen: „Wij hooren het: „Het is vooruitgang vóór en vooruitgang ná” (bl. 78).

Maar eilieve, is de beschavingsgeschiedenis van het Israëlietische volk hetzelfde als de geschiedenis van het Mozaïsche recht? Dat de historische achtergrond van de tweede wetgeving een hoogere beschaving aanwijst dan die der eerste, dit te constateeren, is dat hetzelfde als het huldigen der natuurlijke evolutietheorie? Neen, zal H. bij kalm nadenken zeggen, maar mijn bezwaar ligt ook meer in hetgeen gij in de tweede plaats noemt, dat de tweede wetgeving een grooten vooruitgang aanwijst op 't gebied des godsdienstigen, des zedelijken en des burgerlijk levens.

Doch hier had H. indien hij mijn boek niet aanstonds als rechter had gelezen, doch met de begeerte om in mijn gedachtenkring in te komen, wat meer waarde moeten hechten aan mijn woorden „de doorwerking van Gods Geest”. Ik denk er niet aan het hoogere standpunt van Deuteronomium te verklaren uit een natuurlijke ontwikkeling eener natuurlijke godsdienstige gezindheid van het Israëlietische volk. Ik zie er alleen een bewijs in, dat het woord van Gods getrouwe profeten onder Zijn volk niet geheel te vergeefs heeft geklonken, dat Jahve Zijne handen wel steeds heeft

uitgebreid tot een hardnekkig en weêrstrevend volk, maar dat Zijn woord toch weêrklank gevonden heeft en zijn stempel gezet heeft op de wet.

Hoe weinig ik dan ook aan evolutie gedacht heb, blijkt ook hieruit, dat ik met voorliefde Deuteronomium geteekend heb als het hoogst staande. Dat is H. wel niet ontgaan, maar om toch maar zijn beschuldiging te kunnen volhouden, dat ik steeds de jongere stukken hooger acht dan de oudere, schrijft hij (bl. 78): „Ten slotte volgt de priesterlijke wetgeving, p. 354 enz. Verwonderlijk is het, dat hiervan p. 371 moet gezegd worden: „Als wetgeving wijst het derde wetboek nà de Ballingschap wel niet in alle opzichten vooruitgang aan; máár (natuurlijk de evolutie-theorie mag niet verloochend worden) máár”, — zegt de Hoogl., „het geheel moet geacht worden een belangrijke stap voorwaarts te zijn op den weg naar de openbaring van het geestelijk Godsrijk”. — Wij zien: „Ook in de ontwikkeling in het recht wordt nergens met een bovennatuurlijk element rekening gehouden”.

Ik geloof, dat H. alleen ziet wat hij zien wil. Wie het geheel in mijn boek herleest, en wie b.v. uit mijn opstel *de Joodsche feesten als historische gedenkdagen* <sup>1)</sup> weet, hoe ik dien vooruitgang op den weg naar de openbaring van het geestelijk Godsrijk bedoeld heb, zal wel overtuigd zijn, dat wat ik geschreven heb met natuurlijke evolutie al even weinig te maken heeft, als H. er zelf mede te maken wil hebben. Ik zie in Israël's geschiedenis twee lijnen: die der natuurlijke en die der geopenbaarde religie. Een uitlooper der eerste lijn zie ik o. a. in het boek Esther en in vele gebruiken des Jodendoms tot op den huidigen dag. De openbaringsgodsdienst dankt Israël aan zijn God en aan het woord Zijner getrouwe profeten, van Mozes af. Hun getuigenis, steeds tegen den volksgeest ingaande, heeft toch

---

1) Zie Kar. en Beg. v. h. hist. krit. onders. des O. V. Utrecht, 1897, bl. 70 vv.

invloed geoefend en heeft gaandeweg meer en beslist het stempel gezet op de wetgeving.

Misschien zal H. dit lezende zeggen: waarom hebt gij dit dan niet nog duidelijker gezegd? Ik antwoord: het staat er duidelijk genoeg voor elken onbevungen lezer, voor een ieder, die niet alle kleuren grijs noemt, die niet aanstonds opschrikt, als hij woorden als voortgang, vooruitgang enz. ontmoet en voortgejaagd wordt door de ongemotiveerde vrees voor evolutieleer. En voorts: de geschiedenis van Israël's litteratuur is niet het zelfde als de historie van zijn godsdienst. Al nam ik aan, dat elke hoogere gedachte op zuiver mechanische wijze was medegedeeld, dan zou toch het letterkundig product, dat de opteekening dier gedachten bevat, langs geheel natuurlijken weg moeten verklaard worden. Doch ook die gedachten zelf, zoodra zij in het leven zijn ingeplant, vervolgen een natuurlijken weg. Het is er even mede, als met iemand, die door een wonder genezen of zelfs uit de dooden weêrgekeerd zou zijn. Zoodra het wonder geschied is, is er aan den genezene of herleefde niets wonderlijks meer te zien. En zoo wordt ook de geschiedenis der meest wonderlijke en echt supranatureele openbaringen, zoodra zij waarlijk geschiedenis wordt, een natuurlijk verloop, aan zekere wetten gebonden, door ons te verstaan, al kunnen wij niet alles doorgronden.

Wat lang heb ik bij de evolutietheorie stilgestaan, waardoor ik volgens H. gedreven word. Maar ik zou ook nog andere misverstanden noemen. Ik zal het hoofdzakelijk bij het noemen laten en slechts kortelijk de fout aanwijzen.

Zoo heeft H. m. i. al heel weinig begrepen van hetgeen ik over het *nebiisme* geschreven heb. Alles, wat hij (bl. 75) uit mijn boek heeft samengelezen, heeft hem ook hier weêr evolutie en niets dan natuurlijke evolutie doen zien. Ik zou zeggen: H's. fout ligt hierin, dat hij in den titel *nabi* een waarborg ziet voor openbaring. Ik heb 't in mijn boek gehad over het empirische verschijnsel, over de nebiim, zoowel getrouwe echte tolken van Jahve als over hen, die

„uit hun eigen hart” spraken. En H. heeft alles gelezen, alsof ik steeds over de organen van Jahve's openbaring handelde. En die naïeve manier van lezen bij mijn poëtischen tegenstander komt wel het sterkste uit, als bij (bl. 76) schrijft: „De profetie is volgens de oude opvatting *voorspelling*, dikwijls *regelrechte voorspelling*, maar volgens de nieuwe zienswijze is de profetie een geloovige beschouwing van eigen leven en de geschiedenis der volken”. Ik wil H. alleen verzekeren, dat — als dit zoo is — ik mij nòch met de oude, nòch met de nieuwe opvatting kan vereenigen. En ik raad hem aan eens te lezen van Prof. Giesebrecht te Greifswald: *Die Berufsbegabung des alttestl. Propheten, Göttingen*, 1897. Hij zal daaruit zien, dat de profetie nog iets anders en meer is dan in deze „oude en nieuwe opvatting” is uitgesproken.

Als ik deze naïeve manier van lezen niet bij H. mocht onderstellen, dan zou ik bijna voor kwaadwillig houden, wat hij meer dan eens mij over de engelen laat zeggen (bl. 94 enz.). Engelen zijn volgens mij slechts voorstellingen! Omdat ik over de denkbeelden omtrent de engelen handelde, insinueert H., dat ik de engelen zelf slechts voor denkbeelden houd. Om dat ik Perzischen invloed op die denkbeelden aanneem, zou ik de engelen als denkbeelden slechts na de Ballingschap laten ontstaan! Ik vertrouw, dat mijn vakgenooten mij wel niet voor zoo onwetend zullen houden, dat ik het denkbeeld „engel” onder Israël eerst met de Ballingschap opgekomen zou achten. Maar wat de hoofzaak betreft. Is het 't zelfde, wanneer ik over den invloed op namen en voorstellingen handel, als dat ik de realiteit bespreek, die daarachter ligt? Als iemand aantoon, dat de vierde evangelist in zijn Logosleer afhankelijk is van Philo, ontkent hij daardoor, dat Jezus Christus is de eengeboren Zoon van God? Als iemand aanwijst, dat Paulus in zijn brieven andere voorstellingen en namen heeft om de geheel eenige betrekking van Christus tot den Vader uit te drukken, wil dit dan zeggen, dat zoo iemand het Zoonschap van Christus slechts een denkbeeld acht?

Ik zou zoo voort kunnen gaan en zelfs nog meer noemen. In sommige redeneeringen kan ik eenvoudig mijn eigen werk niet herkennen. Zoo heb ik (verg. bl. 79) er niet aan gedacht, om 2 Sam. 12 ouder dan Gen. 2:23 vv. te maken, ter wille der polygamie. Gen. 2:23 vv. kan m. i. evengoed uit de 9<sup>e</sup> eeuw zijn als 2 Sam. 12, al wordt daarin de monogamie gevorderd. Zoo verklaar ik ook mijn redeneering niet terug te vinden in de ouderdomsbepaling van den Jahvist, bl. 80. En met alle scherping mijner zinnen heb ik maar niet kunnen begrijpen wat verkeerd ik gedaan heb door over het vaderland van Amos te schrijven zooals ik dat gedaan heb (bl. 73). Hulsman zal mij verblijden en menigeen misschien met mij, als hij nu eens „bovennatuurlijk” aanwijst, waarom Amos een Judeër was.

De hoofdstrekking van Hulsman's betoog ligt in de vergelijking der O. Tische kritiek met de N. Tische. Het is er hem om te doen aan te toonen, dat wie over de Schriften des O. V. oordeelt zooals b.v. Valeton en ik, verplicht is consequent te zijn en dan b.v. naast Holtzmann moet gaan staan in zijn kritiek op het Nieuwe Testament.

Omnis comparatio claudicat. Dit is het wat ik ten slotte ga aantonen. Ik zal niet elke vergelijking toetsen om er de meerdere of mindere onjuistheid van aan te toonen. Ik constateer alleen, dat de vergelijkingen wel eens gezocht zijn. Zoo b.v. blijkt uit die reeks van vergelijkingen bl. 90 vv., dat H. daarom mijn verkeerdheid in 't onderzoek op „gewone” of natuurlijke wijze naar Amos' woonplaats zoo breed heeft uitgemeten om toch maar een parallel te hebben voor de meening van vele moderne N. Tische theologen, die de geboorte van Jezus te Bethlehem ongeloofwaardig achten (bl. 99 v.). Het zal wel zijn, omdat ik niet dichterlijk genoeg ben, dat mij de bewijskracht, juist van deze redeneering, waaraan H. blijkbaar veel hecht, ontgaat. Ik zie niet in, dat iemand, die Lukas 2 voor authentieke geschiedenis houdt, in een onderzoek als dat naar Amos' woonplaats eenigszins anders handelen moet, als ik gedaan heb. En



dat, omgekeerd, wie kwestieën als die over Amos' vaderland oplossen, zooals alle uitleggers des O. V. dit doen, dáárom verplicht zouden zijn aan de geboorte van Jezus te Bethlehem te twijfelen tegenover het spraakgebruik, dat Hem „Jezus van Nazareth" noemt.

Het is mij en mijn medestanders niet onbekend, dat men, van de linker- zoowel als van de rechterzijde, ons inconsequentie verwijt en meent, dat wij eigenlijk het Nieuwe Testament moesten beoordeelen zooals de moderne theologen. Ik wil, liever dan over het manke in de vergelijkingen van H. te spreken, ten slotte iets zeggen over het verschil tusschen O. Tische en N. Tische kritiek. Misschien zal H. daaruit beter dan voorheen verstaan waarom Valeton en ik, gelijk zoovele O. Tische theologen in Duitschland, Engeland, Zwitserland en Amerika nog zoo „conservatief" over den inhoud des N. T. oordeelen. Hij kan dan zelf de toepassing maken op de reeks van vergelijkingen, die hij heeft aangevoerd.

Er is een zeer groot onderscheid tusschen de O. Tische en de N. Tische kritiek, omdat het Oude en het Nieuwe Testament zoo hemelsbreed verschillen. Men kan zich hiervan niet afmaken met te zeggen: kritiek is kritiek. Wie zoo spreekt kent òf één der beide wetenschappen niet recht, òf geen van beiden. In het Oude Verbond zijn ons bewaard kostelijke fragmenten der litteratuur van een volk, dat een geschiedenis van eeuwen kan aanwijzen en een restauratie van groot gewicht, waarin de resten der oude litteratuur niet alleen verzameld, maar ook vermeerderd zijn. In het Nieuwe Testament hebben wij de beschrijving van den indruk, dien één persoon gemaakt heeft op Zijn volgelingen en van het eerste werk dier volgelingen ter uitbreiding der blijde boodschap, die zij uit Zijn naam hadden te brengen aan de wereld. Terwijl de Schriften des O. V. over  $\pm 10$  eeuwen verdeeld zijn, wordt zelfs door de meest radikale critici des N. V. aan niet meer dan een tijdsverloop van  $1\frac{1}{2}$  eeuw gedacht, terwijl hoe langs zoo meer critici geneigd zijn dien termijn belangrijk in te korten.

Omdat het voorwerp des onderzoeks zoo zeer verschilt, verschilt ook het onderzoek zelf, zoo sterk zelfs, dat critici, die jaren lang aan het onderzoek des O. V. hebben deelgenomen, zich gewoonlijk in het geheel niet t'huis gevoelen in de wijze van werken hunner N. Tische collega's. Ik zeg dit niet om een afkeurend oordeel over de N. Tische kritiek uit te spreken. Dit zou mij niet voegen en zulk een oordeel zou ook al bitter weinig waarde hebben. Maar ik wil doen gevoelen, dat men door te zeggen: ja maar, kritiek is kritiek, zich van de zaak niet af mag maken.

Mij komt het voor, dat de O. Tische kritiek vooral veel objectiever is dan de N. Tische. Dit is geen verwijt aan de N. Tische critici gericht, want het ligt in het verschil van object. Maar de kritische ontleding van den Pentateuch (of Hexateuch) — en dat is toch de basis der geheele O. Tische kritiek — kan plaats hebben op geheel objectieve gronden. De gesplitste bronnen vertoonen ieder zulk een eigenaardig karakter en geheel eigenaardig spraakgebruik, dat alleen vooringenomenheid voor dit feit de oogen kan sluiten. Men zie b.v. de lijsten van het verschillend spraakgebruik in de *Einleitung* van den zeer conservatieven professor Strack en leze b.v. van prof. Bacon *The Genesis of Genesis* en *The Triple Tradition of the Exodus*, beide met den tweeden titel: *Bibles within the Bible*, Hartford 1893, 1894.

De aldus gesplitste bronnen kan men wederom op zuiver objectieve gronden, als: onderlinge bekendheid of onbekendheid, verband met de overige litteratuur, strijd of overeenkomst met de geschiedenis blijkens het O. T. zelf, of op taalkundige gronden, hun plaats in de geschiedenis aanwijzen.

Deze hechte grondslag ontbreekt voor het N. T. Het vraagstuk omtrent het ontstaan der eerste drie evangeliën zou heel wat eenvoudiger zijn, als deze drie b.v. onderling in taal en beschouwing zooveel verschilden, als zij nu te zamen zich onderscheiden van het vierde evangelie. Maar zelfs in het 4<sup>e</sup> evangelie is het historisch standpunt van den auteur in de verte niet zoo nauwkeurig te schetsen als men dat b.v. doen kan bij de drie wetgevingen in de Thora.

Ik zou maar één punt van vergelijking weten op te noemen, die niet mank gaat. Dit is de wijze, waarop velen de profetische geschriften des O. V. beoordeelen, en de kritiek op de N. Tische brieven. Maar het komt mij en nog velen met mij, b.v. Prof. Budde te Straatsburg voor, dat de O. Tische critici geen gelukkig voorbeeld in de N. Tische collega's gekozen hebben, als zij deze profetenrollen tot een eenheid willen reduceeren, die zich op de studeerkamer gemakkelijk laat gereed maken, maar die daarom nog niet in hoofd en hart van de profeten geweest is.

Maar ik ga eindigen. Op dit gebied heeft mijn ambtgenoot van Rhijn reeds veel gezegd (*Theol. Stud.* 1898, bl. 129—140), waarmede H. zijn voordeel kan doen. Ook hij heeft H. op het „bene distinguere” gewezen (bl. 135). En inderdaad, dat ontbreekt mijn geachten opponent in hooge mate. Hij is nu eenmaal geen analytische, maar een zuiver synthetische geest. Hij is geen man voor kalm wikken en wegen, meer een man des gemoeds dan des verstands. Wat is dat slot van zijn stuk bl. 116 v. niet warm en vol gloed, maar wat is het tevens innerlijk onjuist! Welk een vergelijking tusschen de Bussy's kostelijk woord over Jezus wonderspreuken en . . . . het onderzoek naar de bronnen des O. V.! En voorts dat pathetische slot! Ik kan ook bewondering gevoelen voor den moed dier geloovige vrouw, die de woorden des Heeren ter neer schreef op 't titelblad van Kuenen's beroemde boek: „Vader, ik dank u, dat gij deze dingen den wijzen en verstandigen verborgen hebt en hebt dezelve den kinderkens geopenbaard” — als n.l. aan die vrouw dingen geopenbaard waren, die voor haren sceptischen man verborgen waren. Maar als 't verschil tusschen dien man en die vrouw alleen dit geweest is, dat die man van O. Tische kritiek af wist en die vrouw niet, dan heeft zij van het heilig woord onzes Heeren misbruik gemaakt. Daar zijn dingen, die voor de wijzen en verstandigen verborgen zijn en verborgen kunnen blijven, ook bij het meest scherpzinnig onderzoek van de geschriften des Bijbels, maar die worden niet uitsluitend geopenbaard aan hen, die aan de

traditioneele beschouwingen omtrent de H. Schrift getrouw blijven. Die dingen openbaart God aan de kinderkens, zoowel onder de kritische geleerden als onder hen, die van kritiek geen flauw begrip hebben, ook aan de kinderkens onder hen, die er zich geen zuivere voorstelling van hebben gevormd. Die echte kinderzin zij ons aller deel en worde steeds meer in ons allen openbaar!

*Groningen*, 29 April 1898.

G. WILDEBOER.

## Iets over Marc. IX, 48.

*ὅπου ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται.*

---

Deze woorden uit het Marcus-Evangelie doen allerlei eschatologische kwesties bij ons opkomen en dan rijst de wensch op in 't hart: och, konden wij daaromtrent eens tot meer klaarheid komen! Het agnosticisme, dat daaromtrent onder theologen van de meest verschillende richtingen heerscht, kan niet anders dan schadelijk zijn voor hun studie en hun geloof beide. Het is zoo gevaarlijk een of ander dogme vast te hechten aan een beeldsprakige uitdrukking en nog gevaarlijker is het aan een citaat een beteekenis te geven verschillend met die van den oorspronkelijken tekst. In dit stukje wil ik trachten deze beide klippen te vermijden en in den geest van Jezus door te dringen, zoodat beeld en profetie in heerlijke vervulling kunnen komen.

Wij lezen eerst de plaats in haar verband.

Na de verheerlijking op den berg loopt Jezus werkzaam in Gallilea ten einde. De crisis is voorbij; slechts zijn leerlingen hebben in Hem den Messias kunnen erkennen en nu zal Hij naar Jeruzalem gaan om te lijden en te sterven. Doch te voren wil Hij nog in de stilte Gallilea rondtrekken (Mc. 9, 30). Terwijl Hij zelf van doodsgedachten vervuld is, twistten zijn jongeren onder elkander, wie de meeste was.

Naar aanleiding hiervan heeft Hij hun veel te zeggen. En nu volgt, hoe Hij in zijn huis te Kapernaüm gekomen een kind nam en omarmde en daarbij tot kinderlijken ootmoed zijn leerlingen opwekte (Mc. 9, 33—37). Tegenover dit *παιδιον δέχεσθαι* staat het *ἕνα τῶν μικρῶν σκανδαλιζειν* in vrs. 42,

zoodat dan ook in de parallele plaats in het Mattheüs-Evangelie (18, 1—9) het ergeren van één dezer kleinen onmiddellijk volgt op het ontvangen van een kind in den naam van Jezus. Maar Marcus heeft er tusschen gevoegd vrss. 38—41, het zachte oordeel van Jezus over dien wonderdoener, die wel Jezus niet volgde, maar toch zijn naam gebruikte om wonderkrachten te doen: „Wie niet tegen ons is, die is voor ons”. Een der kleinen, die in mij gelooven, ziet dan op dezen man, die daardoor als een beginner in het geloof wordt aangeduid. Zoo iemand in zijn geloof en geestelijken wasdom te hinderen verdient een zeer zware straf (vs. 42). De *καταπύσιμος*, verdrinken door middel van een molensteen, was geen Joodsche, maar een Romeinsche straf. Doch de mogelijkheid bestond niet slechts, dat zij anderen aanstoot zouden kunnen geven, maar er zouden ook vele dingen zijn, die hen zelf ten valstrik konden worden.

En al waren die ook nauw met hun innerlijk wezen verbonden, evenals hun lichaamsdeelen onafscheidelijk met 't lichaam verbonden waren, dan toch zouden zij er afstand van moeten doen en vrijwillig zich offers moeten getroosten. Beter verminkt, kreupel, met één oog ten leven en het Koninkrijk Gods in te gaan, dan beide handen, beide voeten, twee oogen hebbende ter helle te varen, in het onuitbluschbare vuur, in de hel geworpen te worden, waar hun worm niet sterft en het vuur niet wordt uitgebluscht (vrss. 43—48). Hiermede kan echter deze rede over de ergernissen niet eindigen, juist omdat haar doel is de discipelen tot ootmoed en vrede onder elkander te vermanen naar aanleiding van hun onderlingen rangstrijd. Het vuur brengt vernietiging en maakt aan het leven een einde, maar ook werkt het louterend en als het onreine is weggevallen, kan het overige des te beter bewaard blijven. Ook het zout heeft bijtende kracht en toch tegelijk is het verderfwerend. Wilt dan vuur en zout hun werking laten doen, wilt uw harten rein bewaren en houdt vrede onder elkander!

Tot zoover het verband.

Wat de tekstcritiek betreft, herinner ik, dat de vss. 44 en

46 ten onrechte door den Receptus zijn opgenomen, enkele codices als A, D en andere hebben ze, maar de beste als  $\kappa$ , B, C, L en andere laten ze weg. We hebben dus enkel met vs. 48 te doen.

Zijn er parallele plaatsen? In Mt. 18, 1—10 en in Lc. 17, 1 en 2 treffen wij pericopen aan nauw aan de onze verwant, ja met verzen woordelijk eender zijn als Mc. 9, 37, 42—47.

De verzen Mt. 5, 29 en 30 zijn gelijk met Mc. 9, 47 en 43. Mt. 18 is afhankelijk van Marcus. De geheele rede bestaat uit een aantal stukken, die niet zó goed samenhangen als anders het geval is bij de grootere toespraken bij Mattheüs. Wij doen dus beter ons aan Marcus te houden als het meest oorspronkelijke en zijn er redenen om aan te nemen, dat Mt. 18 niet in de „*Λόγια κυριακά*” thuis behoorde, dan is het verklaarbaar, dat het gedeeltelijk van de andere hoofdbron, waaruit de Synoptici hun stof putten, is afgeleid, nl. het geschiedverhaal, dat het meest met ons Marcus-Evangelie overeenkomt. Zeer duidelijk is Mt. 5:29, 30 afhankelijk van Marcus, immers heeft hier een opzettelijke omzetting van verzen plaats gehad, daar het in dezen samenhang allereerst op het oog aankwam, dat ons ten val kan brengen en dus tot ergernis strekken en dan eerst op de hand, waardoor de slechte daad ten uitvoer wordt gebracht. — Ten slotte moeten wij Marcus ook nog de prioriteit toekennen boven Lc. 17, 1 en 2. Dit blijkt uit de verschilpunten tusschen Lucas en Mattheüs. Heeft Mt. 18:6 *μύλος δυνάς*, Lk. 17:2 heeft evenals Mt. 9, 42 *λίθος μυλικός*, volgens den Receptus en sommige codices, als A, N, X, Γ, Π. Tischend. heeft met  $\kappa$ , B, C, D, L ook in Mc. *μύλος δυνάς*; heeft Mattheüs *ἐν τῷ πελάγει τῆς θαλάσσης*, Lucas heeft evenals Mc. 9, 42 *εἰς τὴν θάλασσαν*.

Met het volste vertrouwen willen wij dus aan Marcus ons oor leenen, ook waar hij ons woorden van Jezus meldt, die wij bij de andere Evangelisten niet aantreffen. Zij komen voor in dat boek, dat Dr. Paul Ewald zoo eigenaardig heeft betiteld als de „*Lievelingsherinneringen van Petrus uit den*

tijd, toen hij met Jezus in Gallilea en naar Jeruzalem reisde, in enkele schetsen door Marcus verzameld en uitgegeven”.

Laat ons nu opslaan de profetieën van Jesaia, hoofdstuk 66, vers. 24. En zij zullen henen uitgaan en zij zullen de doode lichamen der lieden zien, die tegen Mij overtreden hebben, want hun worm zal niet sterven en hun vuur niet uitgebluscht worden en zij zullen allen vleesche een afgrijzing wezen. הוֹלֵטְתָם לֹא קָמְתָה; אֲשָׁם לֹא הִכְבְּדָה.

Het is niet twijfelachtig welke geschiedkundige gebeurtenis met deze profetie wordt aangeduid en tot een diepzinnige, geestelijk opgevatte prediking wordt gemaakt. Het zou ons wel zeer verwonderen moeten, als van de onverwachte uitredding, die Jeruzalem ten deel viel in 701, toen Sanheribs leger het beleg voor de stad moest opbreken, nergens gesproken werd door de latere Godsmannen, profeten en psalmdichters beiden. Sinds den uittocht uit Egypte en de vernietiging van Farao's leger was Gods hand in de geschiedenis nog niet zoo duidelijk te zien geweest als toen de engel des Heeren in het leger van Assyrië sloeg 180000 man en toen zij des morgens zich vroeg opmaakten, zie, die allen waren doode lichamen (Jes. 37, 36, 2 Kon. 19, 35).

Er was een pest in het leger uitgebroken; als Herodotus (II: 141) gewaagt van veldmuizen, die 's nachts in Sanheribs legerkamp verwoesting aanrichtten, vergete men niet, dat de muis dikwijls als beeld der pest voorkomt (vrgl. 1 Sam. 6). Sanherib trok weg met zijn leger en Jeruzalem was bevrijd. De tijding, dat Tirhaka van Egypte met zijn leger naderden, zal voor den Assyrischen koning wel een reden geweest zijn geen oogenblik te dralen met zijn vertrek, maar op de bewoners van Jeruzalem maakte natuurlijk het schouwspel van al die doode lichamen des vijands den meesten indruk. Een indruk zoo diep, dat anderhalve eeuw later deze nog verlevendigd kon worden en een profeet dit voorval gebruiken kon voor zijn prediking. Wij stellen dan deze profetie ongeveer 540, als wij ze te danken hebben



aan den grooten onbekende uit de Babylonische ballingschap. Is zij van een diens jongere vrienden en leerlingen dan wat later, na 538 (de terugkeer uit Babel).

Waren de Jeruzalemmers met ontzetting bevangen, toen zij rondom hun stad zulk een groot aantal lijken hunner vijanden zagen, welk een afgrijzen zou hen dan wel niet moeten aangrijpen, als zij weder getuigen moesten zijn van een nog veel ontzettender Godsgericht niet maar over een Assyrisch leger hoe groot ook, maar over al de lieden, die tegen Jahwe hebben overtreden! Had het toen lang geduurd voordat het vernietigingsproces door worm en vuur totaal was afgelopen, dan zou er geen begraven meer aan zijn, zooveel voedsel zou er zijn voor de wormen en voor het vuur, dat het schijnen kon of dichterlijk gesproken de worm niet zou sterven en het vuur niet zou worden uitgebluscht. Het Godsgericht over Sanheribs leger is dus een type van een toekomstige gebeurtenis — geheel in den geest der profeten.

Eer dat de nieuwe hemel en de nieuwe aarde zullen kunnen komen, moet ieder, die Jahwe's gebod overtreedt, met den dood zijn gestraft en uit den weg zijn geruimd. Een groote doodenstad stond den Profeet voor den geest, zooals Ezechiël die zoo breedvoerig schildert in zijn 39<sup>ste</sup> hoofdstuk, vrss. 9—20. Geen plaats der pijniging hiernamaals; het gericht wordt gedacht op deze aarde. Misschien zag de profeet een bloedig slagveld voor zijn ziensblik verschijnen, maar in ieder geval — en hierin ligt het geestelijk gehalte zijner prediking — is het de zonde tegen Jahwe, die met den dood wordt gestraft.

Onze Heiland sluit zich juist bij deze profetie aan, waar Hij er zijn leerlingen iets van wil doen gevoelen, dat het eerst door den dood heen ten leven gaan kan. Bij Hem is in den rijksten zin van het woord ook hier weder de vervulling der Profetie te aanschouwen. Hij sluit zich geheel aan bij Jesaja 66. De beelden van den Oudtestamentischen profeet hebben in Jezus' mond een zelfde beteekenis, maar Hij gaat dieper. In Gehenna en niet voor de muren van

het belegerde Jeruzalem plaatst Hij het Godsgericht. En ten tweede geldt dit gericht niet in de eerste plaats de zondaren, zooals in Jes. 66, maar de ergernissen (de hand, de voet, het oog), den zondaar slechts in het geval, dat hij de ergernis niet afhouwt en uitrukt.

Tweeërlei valt hier in het oog. Ten 1<sup>o</sup> Jezus maakt ernst met zijn prediking van hel en ten 2<sup>o</sup> bij Hem is hel niet een folterplaats der goddeloozen, maar een straf voor den zondaar en een veroordeeling en vernietiging der zonde.

Wanneer men dan ook in het belang van eenig stelsel eschatologische uitspraken van Jezus bezigen wil, zal men altijd verkeerd uitkomen. Een paar voorbeelden mogen dit ophelderen. 1. In de Leer der Hervormde kerk van Prof. Scholten wordt de apocatastasis onomwonden gehuldigd en kan dus van „eeuwig verderf enz.” geen sprake zijn, toch komt zelfs bij dezen streng logischen denker het gemoed boven, als hij zegt, dat de prediker des Evangelies den onbekeerden zondaar nimmer mag voorhouden, dat hij door Gods genade toch eenmaal zalig worden zal, integendeel hij moet hem zeggen, dat hij reddeloos verloren zal gaan. Hij moet dus wat anders leeren dan het systeem eischt. Waarlijk een gelukkige inconsequentie en toch wie heeft daarmee vrede? Vergel. Leer der N. H. kerk II blz. 594 v.

2. Aan den anderen kant raakt men evenzeer in het nauw. Ik bedoel bij hen, die gelooven in de eeuwigheid der straffen en die zich daarom de hel voorstellen als een plaats van voortdurende foltering. Een Schotsch predikant Th. Boston schreef een werk getiteld: Des menschen natuur in deszelfs viervoudigen staat van eerste opregtheid, geheele bederving, begonnen herstelling en voltrokkene gelukzaligheid of ellende. Praktikale redevoeringen. Sprekende over de hel gaat hij achtereenvolgens na 1<sup>o</sup> de vloek onder welke de verdoemden zullen opgesloten zijn, 2<sup>o</sup> hun ellende onder dien vloek, 3<sup>o</sup> hun gezelschap met duivelen in dezen ellendigen staat en 4<sup>o</sup> de eeuwigheid van het geheel. Alle vier met tal van onderverdeelingen. Het 2<sup>o</sup> bijv. wordt verdeeld in tweeën: de straf van verlies en de straf van gevoel. De straf van

gevoel wordt weer in tweeën verdeeld, 't 1<sup>e</sup> deel daarvan weer in vieren. Het vierde onderdeel hiervan nu spreekt over de toebereiding van het helsche vuur en dan zegt hij o. a., dat God dat vuur bereid heeft voor hen, die Hem haten. Daarom is het zoo verschrikkelijk. Wat God bereid heeft voor hen, die Hem liefhebben is boven alle bevatting groot en goed. Den heer Boston denkt aan den tekst, dien hij boven zijn langdradig betoog heeft gezet: Mt. 25 : 41 Gaat weg van mij, gij vervloekten! in het eeuwige vuur, hetwelk den duivel en zijnen engelen bereid is.

En nu vereenzelvigt hij eenvoudig hen, die God haten met den duivel en zijn engelen; terwijl toch de Schrift steeds zeer duidelijk het groote onderscheid tusschen mensch en engel doet uitkomen. De eerste is bestemd om kind van God te zijn, de laatste blijft steeds een dienstdoende geest. Hoe diep een mensch ook vallen kan en hoe ver van God af kan geraken, nimmer zal hij een engel des duivels worden kunnen en ook nimmer zal men kunnen en mogen zeggen, dat God het eeuwig verderf voor hem gereed gemaakt heeft. Nimmer wordt eenig mensch een zoon der verderfenis door Gods toedoen, maar steeds ondanks al de trekkingen van Gods eeuwige liefde. Vergel. Th. Boston, bl. 251.

Tegenover deze twee, van wie Scholten erkent de tegenpraak tusschen zijn systeem en het Evangelie, zelfs aanraadt het Evangelie en niet zijn systeem te prediken en toch zijn systeem blijft handhaven en Boston ter wille van zijn systeem het Evangelie verdraait en verkeerd leest, tegenover dezen is het mij een genot nog een ander terloops te vermelden, die ook over deze dingen heeft nagedacht, ik meen Prof. Dr. W. G. Brill. Deze geleerde schreef in de Theol. Studiën, 1891, bl. 180 vv. een stukje over „de gelijkenis van den rijke en Lazarus.” Hij wijst er op, dat, indien wij daarin zien moesten een openbaring van het hiernamaals, de gelijkenis tegen haar eigen strekking zou getuigen, daar een verschijning uit de dooden immers als geheel ondoeltreffend wordt afgewezen om een zondaar te bekeeren. De arme en de rijke worden als gestorven voorgesteld om den achterkant

dezer aardsche toestanden duidelijk in 't licht te stellen. De in de gelijkenis geschetste toestand van den rijke na zijn dood stelt voor den in dit leven gegeven wezenlijke staat dergenen, die geld en goed bezitten zonder God. En kan nu de waarlijk rijke Lazarus (de geloovige) den inderdaad armen rijke (den wereldling) zelfs niet met een druppel frisch water helpen — hier beneden geldt gelooven en niet zien — zoo is toch voor die allen de weg tot het geloof niet afgesloten.

Zoo'n beschouwing past niet in het een of ander systeem, maar zij werpt een verrassend licht op de prediking van onzen Heer. Zoo nu is het ook met de beeldspraak van den worm en het vuur. Over den toestand na onzen dood zegt zij niet veel, maar wel worden wij met vreeselijke afgrijzing bevangen, als wij het voortzetten, zooals het op 't oogenblik is. Het smartelijkste offer lijkt ons dan niet meer te zwaar, als dat strekken kan tot redding van ons leven en als dat er toe leiden kan, dat alle twist ophoudt en alle disharmonie een einde neemt.

En nu — wat bedoelt Jezus, als Hij de beelden *σκώληξ* en *πῦρ* aan Jesaja 66 ontleent? In zijn artikelen over de conditioneele onsterfelijkheid (Theol. Studiën 1<sup>e</sup> jaargang) zegt Dr. A. J. Th. Jonker, dat in de Heilige Schrift de worm en het vuur nooit als zinnebeelden worden voorgesteld. Hij vergat, dat hier althans beeldspraak is, daar reeds hand en voet en oog zinnebeeldige aanduidingen zijn voor de ergenissen en valstrikken (*σκάνδαλα*), die in onze boezemzonden ons leven in gevaar brengen en daarom in de Gehenna moeten geworpen worden om daar in die plaats der verbranding geheel te verdwijnen. De Gehenna geeft aanleiding tot de spreekwijze: Mc. 9, 48 worm en vuur, daar deze in die doodenvallei zoo veelvuldig voorkwamen en de middelen tot vernietiging opleverden.

Inderdaad kunnen *σκώληξ* en *πῦρ* moeielijk anders zijn dan symbolen van totale vernietiging.

Wat doet de worm? *ὁ σκώληξ* a *σκάλλω* knagen, *שׁוֹרֵץ* a *שָׂרָץ*. Hij verhaast de verdwijning van het lijk. Linnaeus heeft uitgerekend, dat de larven van drie vleeschvliegen het lijk

van een paard kunnen verslinden even gauw als een leeuw het kan. De vernietiging geschiedt dus zeer snel. Als een lijk onbegraven bleef liggen, hoe spoedig was het dan niet verdwenen! De geloovige Israëliet hechtte veel gewicht aan begraven in verband met zijn geloof aan de opstanding ten laatsten dage. Een worm, die niet sterft, symboliseert dus voor hem de eeuwige onmogelijkheid van een opstanding ten eeuwigen leven; door hetgeen die worm doet, is gewaarborgd de voortduring van een toestand van doodzijn.

Ook het vuur bewerkt een totalen ondergang. Een vuur, dat niet uitgebluscht wordt, is even hyperbolisch gezegd als een worm, die niet sterft. Vergelijk Jez. 17, 27. Hier wordt van een vuur gesproken, dat in Jeruzalem de paleizen zou verteren en niet zou worden uitgebluscht *וְהָרַחֵץ אֹתוֹ* N.B. precies dezelfde woorden als in Jes. 66, 24. Niemand zal toch hieruit besluiten, dat sinds de dagen van Nebukadnezar de gebouwen in Jeruzalem nog in brand staan! Spreekt de bijbel in zulke gevallen van eeuwig, dan wordt niet de handeling eeuwig genoemd, maar de gevolgen en de uitwerking van die handeling. Denk bijv. aan Matth. 25, 46 *καὶ ἀπελεύσονται οὗτοι εἰς κόλασιν αἰώνιον, οἱ δὲ δίκαιοι εἰς ζωὴν αἰώνιον* (de straf is eeuwig in uitwerking en gevolgen) en aan Matth. 25, 41 *τότε ἐρεῖ καὶ τοῖς ἐξ εὐανύμων πορεύεσθε ἀπ' ἐμοῦ κατηραμένοι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον τὸ ἠτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ* ('t eeuwige vuur is synoniem met het onuitbluschbare vuur en wil zeggen 't vuur, dat niet wordt uitgebluscht, voordat alles verteerd is). Voor deze beteekenis van eeuwig kan men ook nog vergelijken Hebr. 9, 12. (Hier wordt van *Χριστὸς ἀρχιερεὺς* gezegd, dat Hij *αἰώνιαν λύτρωσιν* teweeg gebracht heeft) en Hebr. 6:2 (Hier wordt genoemd het *κρίμα αἰώνιον*).

In haar uitwerking en gevolgen zal de vernietiging, die zeer snel gaat, eeuwig zijn. Reeds de Profeet in Jes. 51:6—8 sprak dit denkbeeld uit (de hemel zal als een rook verdwijnen en de aarde zal als een kleed verouden, maar mijn heil zal in eeuwigheid zijn, mijn gerechtigheid zal niet verbroken worden).

Bij de beteekenis van vernietiging, die wij in Mc. 9/48 gevonden hebben, komt zich nog een andere voegen, die evenzeer door de beeldspraak van worm en vuur wordt toegelicht. Er ligt ook minachting in opgesloten. Met weerzin en afgrijzen zag men neer op de lijken zijner vijanden, men liet ze onbegraven liggen, zoodat de wormen er zich gemakkelijk van konden meester maken. Zooals Littré opmerkt in zijn dictionnaire de la langue française au mot ver, komt de worm wèl boven, maar niet ten minste niet zoozeer, onder de aarde op het zich ontbindende lijk af.

De worm, die niet sterft, is dus symbool van een eeuwigdurenden smaad. En ook in het vuur ligt smaad, als wij bedenken, dat in de Gehenna de lijken van misdadigers en van dieren verbrand werden. Een lijk op zich zelf is reeds een beeld van verontreiniging en dat nu ten prooi van worm en vuur te laten is de nagedachtenis van den doode groote smaadheid aandoen.

Aan dien smaad en meer nog aan die vernietiging wil Jezus, dat wij prijs zullen geven alle ergernissen, ook al zijn ze zoo nauw met ons innerlijk zieleleven vereenigd als onze hand, onze voet, ons oog bij ons lichaam behooren. Doen wij dat niet, dan zal ons lot hetzelfde zijn als van zulk een afgehouden hand of voet, zulk een uitgerukt oog, d. w. z. wij zullen der vernietiging en der smaadheid worden prijs gegeven.

Wij mogen dus zeggen, dat worm en vuur de beelden zijn van iets, wat voor de ziel zal zijn, wat worm en vuur zijn voor het lichaam.

Nu heb ik van pijniging en helsche straffen, zelfs van gewetenswroeging in 't geheel niet gesproken, omdat het mij voorkomt, dat dit woord van Jezus daartoe geen aanleiding géeft. In Jesaia 66 : 24 is sprake van doode lichamen, dit is een beeld van gevoelloosheid en dus juist het tegenovergestelde van vatbaarheid voor pijniging en angst. Alleen in zoover het geworpen worden in de hel een straf is, in zoover is ook aan pijn te denken. Die straf is onherstelbaar en in zoover eeuwig, maar van eeuwigte pijnigingen behoeft

daarom nog geen sprake te zijn. De gedachte daaraan was den Israëlieten geheel vreemd. De pijn bij een straoefening wordt door hen steeds tot een minimum beperkt. Jos. 1 : 31 wordt gesproken van een straf, maar hoe kort duurt ze! Niets brandt zoo snel als vlas (En de sterke zal wezen tot grof vlas en zijn werkmeester tot een vonk en zij zullen tezamen branden en daar zal geen uitblusschen wezen). En als Jezus spreekt van pijn in de hel (geween en knersing der tanden), dan gaat die pijn vooraf aan de eeuwige vernietiging en de eeuwige smaad, die in de Gehenna den verlorenen ten deel vallen. Noemt Jezus een zware straf, dan zegt Hij: 't Ware hem beter, dat een molensteen om zijn hals gehangen ware en hij in de zee geworpen ware! Dit nu is een zeer spoedige dood, maar 't lijk is dan beroofd van begrafenis en dat is smaadheid. De eeuwige schande, die aan iemands nagedachtenis kleeft, is in Jezus' oogen een zeer groote straf.

Van der Palm teekent bij Jes. 66 : 24 aan, dat men hier niet mag denken aan pijnigingen der ziel, want er wordt gesproken van lijken, waaraan de worm knaagt en die men oudtijds niet zelden gewoon was met vuur te verbranden. Vooral deed men dit met gesneuvelden op een slagveld, opdat de stank hunner verrotting de lucht niet zou besmetten. Was nu de menigte der gedooden zoo groot, dat het scheen, alsof er geen einde zou komen aan het begraven en verbranden der lijken, dan kon men dichterlijk zeggen, dat hun worm niet sterft en hun vuur niet wordt uitgebluscht. Verder gist hij naar de bedoeling van Jezus met het overnemen dezer woorden: of hij spreekt van de helsche straffen en wil dan niet den aard, maar alleen de duurzaamheid dier straffen aanduiden, of hij spreekt van Jeruzalems verwoesting en de vernieling des Jodendoms. Tot dit laatste helt van der Palm wel over, tenminste hij vindt zoo de aanhaling nog gepaster, ja volkomen in den geest en de bedoeling van den Profeet.

Niet minder merkwaardig is wat Charles Kingsley over deze plaats zegt. Het moet bedoelen of letterlijk wormen

en vuur of iets, dat in zijn werking zoo zeer gelijk op wormen en vuur, dat het overdrachtelijk het best door die uitdrukkingen beschreven wordt. De taak van wormen in deze wereld is verrotting te verhinderen, terwijl ze die schijnen te verhaasten en daardoor besmettelijke ziekten te voorkomen, om doode voorwerpen te verslinden en daardoor onschadelijk te maken, eindelijk ze te veranderen in nieuwe, levende en gezonde organismen.

De taak van het vuur in deze wereld is ongeveer dezelfde, om te verteren doode stof, alles behalve de asch of anorganische bestanddeelen, die overgelaten zijn als mest (en de allerbeste) voor een toekomstigen oogst.

Op aarde ken ik geen andere wormen, geen ander vuur en ik verwacht elders geen andere, tenzij ieder schepsel Gods niet goed zijn mocht en met dankzegging te genieten.

Het gebruik van vuur voor pijniging, een uiterst onnatuurlijk en monsterachtig misbruik van dat element, kwam op onder menschen met duivelsche en onnatuurlijke wreedheid. Het bleef bewaard voor een later tijdperk om het geloof over te nemen van die Rabbijnen, die onzen Heer kruisigden, dat God de machten des vuurs (voor eeuwig!) zou misbruiken voor dezelfde vijandige doeleinden, waarvoor zij het misbruikten een uur of twee lang.

De pijniging met wormen, vertelt Herodotus ons, werd nu en dan door oude Perzische despoten toegepast.

Een vuur, dat niet kan worden uitgebluscht, een worm, die niet kan sterven, ik beschouw ze onder de meest gezegende openbaringen van het Evangelie. Ik verbeeld mij, dat ik ze zie branden en verteren overal in de geestelijke wereld. Ik weet, dat zij zoo bij mij gedaan hebben en dat hun werk, hoewel vreeselijk pijnlijk, bijzonder heilzaam is. Ik zie de wereld trachten het te blusschen en ze te doden. Maar in de troost, dat de worm niet kan sterven en 't vuur niet kan worden uitgebluscht, zie ik kalm vooruit naar mijn eigen toekomst en de toekomst van die wereld, waarvan geschreven is: Hij zal heerschen, totdat Hij al zijn vijanden onder zijn voeten gesteld heeft. De laatste vijand, die teniet



gedaan wordt, is de dood. En wederom: Dood en hel zullen in de poel des vuurs geworpen worden.

Kingsley zou wenschen, dat men weer de Hebreeuwsche profeten ging lezen, wien evenals aan de andere oudtestamentische schrijvers de rabbijsche Tartarus onbekend was. Al lezende zou men dan ook spoedig komen aan dat vers in Jesaia, dat op den worm en het vuur betrekking heeft, hetwelk onze Heer aanhaalt in de Evangeliën en aan andere woorden over het vuur Gods en zijn uitwerking op volken en personen, waardoor wij met meer eerbied dan vroeger zouden opstaan voor de letter der H. Schrift, in 't bijzonder, als wij het er voor hielden, dan het Oude Testament niet in tegenspraak was met het Nieuwe.

Ik mag eindigen zonder conclusies getrokken te hebben, want dit eene is duidelijk gebleken, dat de traditioneele eschatologie dringend herziening behoeft. Daartoe kome het spoedig, want ons christelijk geloof eischt niet alleen een vast fundament, maar ook een sierlijke kroon.

Vol blijden moed en sterke verwachting gaan wij onzen weg gedachtig aan Goethe's woord:

Das schönste Glück des denkenden Menschen ist das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren.

*Rekken* 1897.

H. W. A. VOORHOEVE.

## Boekbeoordeelingen.

---

*De Hervormer van Gelderland. Levensbeschrijving van Johannes Fontanus*, door DR. L. H. WAGENAAR. Kampen, J. H. Kok, 1898.

Gaarne voldoe ik aan het tot mij gekomen verzoek om van het hierboven genoemde geschrift eene aankondiging te geven. Die aankondiging kan niet anders zijn dan eene aanbeveling. Men moet zijne speciale studie van de vaderlandsche historie en van de historie der vaderlandsche kerk gemaakt hebben om een stuk werks als dit, dat zoo geheel tot beide behoort, geheel en al op zijne juiste waarde te kunnen schatten; en 't zijn er zoovelen niet, die het „meo jure” hier met alle vrijmoedigheid mogen doen hooren. Maar ofschoon ik niet als bevoegd rechter in dezen mag optreden, kan ik toch niet anders dan verklaren dat ik deze levensbeschrijving met groot genoegen gelezen heb en haar houd voor een model van eene kerkhistorische monografie. Er is evenveel zorg besteed aan den vorm als studie aan den inhoud. Gelderlands kerkelijke, stedelijke en provinciale archieven en kronieken zijn door den schr. naarstig onderzocht, de acta der provinc. en partic. Synoden, uitgegeven door Reitsma en v. Veen, telkens geraadpleegd en voorts is niets buiten aanmerking gelaten wat min of meer op zettelijk door anderen over het onderwerp was gepubliceerd. Dat onderwerp was nu niet bepaald eene „terra nova”. Ook wijlen Mr. J. W. Staats Evers schreef over Joh. Fontanus en Dr. A. C. J. van der Kemp behandelde 's mans tijdhistorie en persoonlijk optreden in zijn „Kerkelijk leven te Arnhem”.

En bij de ouden, vooral bij Baudartius, was heel wat voorraad te vinden. Met het volste recht heeft nu Dr. W. getoond het „*πάντα ὑμῶν ἐστίν*” van den apostel ook in het rijk der letteren toepasselijk te achten, maar diens „*ἐν νομιμῶς*” ook geen oogenblik vergeten. Nauwkeurig vergelijkt hij zijne zegslieden, en gedurig corrigeert hij zijne voorgangers. Door geen onnoodigen omhaal of vermoeiende breedsprakigheid heeft hij aan een klein onderwerp een grooten omvang zoeken te geven. De behandeling is zakelijk en degelijk, en wie haar met aandacht volgt, heeft een heel stuk historie gerepeteerd, zonder dat hem daarbij de lectuur tot eene vermoeiende inspanning werd.

De schr. heeft zich geheel ingeleefd in de denkbeelden en de tijdsomstandigheden van zijn held, wat hem als volbloed Calvinist niet te moeilijk viel; en onmogelijk is het niet dat dit laatste eenigzins heeft meêgewerkt tot het zeer gunstige licht, waarin wij Fontanus bij hem voortdurend aanschouwen. Deskundigen mogen oordeelen of er reden is om dit „gunstig” synoniem te achten met „kunstig”. Op mij maakte de voorstelling volstrekt niet dien indruk; integendeel, de bewondering en de liefde, die onze oude leermeester Brill, — wiens gedachtenis ik ook daarom zegen, — ons als de grondbeginselen der ware kennis heeft leeren waardeeren en waarmede de schr. het beeld heeft geschetst van den eersten gevestigden leeraar der gereformeerde gemeente te Arnhem, deden mij hoogst weldadig aan. Al wat ons hier van dezen gereformeerden kerkvader, wiens onderwetsch conterfeitsel 't boekje opent, wordt medegeedeeld en uit de bronnen aange-toond, doet ons hem kennen als een even godzalig als ijverig en bekwaam man, die niet zichzelf heeft gezocht, maar hetgeen van Christus Jezus is, en voor de bevestiging onzer vaderlandsche kerk zich verdiensten heeft verworven, die hem aanspraak geven op meer bekendheid dan hij onder ons geniet. Wie den schr. kent, die gevoelt onder het lezen dat deze hier een kolfje gevonden heeft naar *zijn* hand, die de pen niet hanteeren kan of zij gaat aan 't teekenen, en hier nu en dan met geluk ook het boetseeren heeft beproefd, (o. a.

blz. 26), zoodat men ook uit stylistisch oogpunt met genot het geschrift kan lezen, dat geheel in den toon van het onderwerp is gehouden, al zal men mogelijk niet elke eigenaardigheid van den stijl een sieraad achten. Een enkele maal is het antieke wel wat overdreven. Dat is mijne meening b. v. over „benedijen” in plaats van zegenen (blz. 3 van de opdracht), „Jehova regneert” (passim) en den genitivus „Christi” in het hollandsche zinnen. Onder de „errata” moet nog opgenomen „mahor” in pl. v. „magor missabib” (blz. 81). Als „laudator temporis acti” treedt de schr. niet op, en zijn principieel verschil in zake art. 36 der Ned. Geloofsbel. met de antiek-gereformeerden verbergt hij niet. Van polemiek is zijn boek echter geheel vrij.

De eenige ernstige bedenking, die ik heb, betreft den titel, die m. i. wel wat meer zegt dan gezegd kan worden. Mag men Fontanus werkelijk noemen „den hervormer van Gelderland”? Hij kwam in dat gewest toch eerst aan in 1578, toen de hervorming er eigenlijk reeds een fait accompli was geworden en de overwinning van den tegenstand nog slechts eene kwestie van tijd meer was. Op de Veluwe had toen de Reformatie feitelijk haar beslag verkregen; waarom Dr. Ris Lambers in zijne dissertatie over dat onderwerp het dan ook slechts behandelt tot op het genoemde jaar. En b. v. in „de Graafschap” heeft Gellius Faber ongetwijfeld veel meer toegebracht tot de verbreiding en consolideering der reformatie dan Fontanus, die ook in Nijmegen, den Achterhoek en de Betuwe persoonlijk weinig schijnt gedaan te hebben. Het woord „*Hervormer*” in den titel is blijkbaar in wat ruimer en zwakker zin te nemen dan de klank doet vermoeden; „*de*” Hervormer geeft een te geringen dunk van de voorloopers en medestanders, die Fontanus heeft gehad; en „*Gelderland*” doet aan ruimer arbeidsveld denken dan uit den inhoud van het geschrift blijkt dat door hem bewerkt is; hoezeer hij als lid en praeses van provinc. en particul. synoden ontegenzeggelijk het zijne heeft bijgedragen tot de doorvoering der reformatie en de inrichting van het kerkverband in heel dat gewest.

Dit echter daargelaten, komt het mij voor dat wij alle redenen hebben om Dr. Wagenaar dankbaar te zijn voor de kostelijke bijdrage, die hij in het besproken geschrift geleverd heeft tot de kennis der geschiedenis van onze oude vaderlandsche kerk.

*Nijkerk*, Mei '98.

P. J. VAN MELLE.

J. DOUWES en MR. H. O. FEITH, *Kerkelijk Wetboek*. De Reglementen en Verordeningen der Nederlandsche Hervormde Kerk, met aantekeningen, derde, geheel herziene en vermeerderde uitgaaf, bijgewerkt tot 1898, door J. Knottenbelt, Predikant te Groningen. Groningen J. B. Wolters 1898.

Een editio princeps! De keurige, smaakvolle vorm verzoent u bijna met het droge hetwelk ook aan een kerkelijk Wetboek eigen is. Uitgever en bewerker hebben eer van hun werk. De arbeid, aan deze uitgaaf besteed, is waarlijk niet gering. Ds. Knottenbelt heeft de vorige uitgaaf besnoeid, uitgebreid, aangevuld met hetgeen na 1889 verhandeld en vastgesteld is. Het komt mij voor dat hij hierbij gelukkig geweest is. De aantekeningen munten uit door preciesheid en volledigheid: vgl. de aant. blz. 39 bij het vermaarde „ontworpen” Art. 65 Algem. Reglement. Inzonderheid verdient hij dank voor het Register, dat veel uitgebreider is dan in eenige andere uitgaaf. Ik kan alleen den wensch en de verwachting uitspreken dat deze editio princeps ook de editio recepta worde.

C. H. VAN RHEIJN.

## Letterkundig Overzicht. *Oud-Christelijke Letterkunde.*

---

M. Friedländer, *Das Judenthum in der vorchristlichen griechischen Welt*. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Christenthums. Wien, M. Breitenstein 1897. — G. A. Deissman, *Die sprachliche Erforschung der griechischen Bibel*; ihr gegenwärtiger Stand und ihre Aufgaben. Gieszen, J. Ricker'sche Verlags-Buchhandlung 1898. (Pr. M. — 55). — Eberhard Nestle, *Einführung in das Griechische Neue Testament*. Mit 8 Handschriften-Tafeln. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1897 (Pr. M. 2.80). — Chr. Rogge, *Der irdische Besitz im Neuen Testament*. Seine Beurteilung und Wertschätzung durch Christus und die Apostel. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1897 (Pr. M. 1.80). — H. A. W. Meyer, *Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. Testament. Die Gefangenschaftsbriefe* neu bearbeitet von E. Haupt. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1897 (Pr. M. 10; in Halblederband M. 11.50). — *Der Brief des Jacobus* bearbeitet von W. Beyschlag 1898. (Pr. M. 3.40). — F. Godet, *Bibelstudien*. Zweiter Teil. Zum Neuen Testament. Zweite Aufl. Hannover. Verlag von C. Meyer, 1898 (Pr. M. 4.—).

*Das Judenthum in der vorchristlichen griechischen Welt* van M. Friedländer beschrijft den invloed van de Joodsche diaspora in den Hellenistisch-Romeinschen tijd. Het boekje (74 S.) is een vervolg op de door denzelfden auteur uitgegeven *Zur Entstehungsgeschichte des Christenthums* (1894). Op grond van Philo en Josephus, de Sibyllijnsche orakels en de Romeinsche historici geeft F. een aantal, meerendeels

uit Schürer's *Geschichte* bekende bijzonderheden over den zendingsijver der Joden, de Synagoge, den Griekschen Bijbel, den Sabbat, de Joden te Alexandrië en de religieuze partijen in de diaspora. Het Palestijnsche Jodendom ging in zichzelf op en liet zich niet met de Heidenen in; de Joden in de verstrooiing echter ontwikkelden een buitengewonen zendingsijver. Zij wilden de menschheid voor het Jodendom winnen en dit tot wereldgodsdienst maken. Hunne propaganda-middelen waren de Synagoge en de Sept. —; de laatste gold bij hen, evenals bij de Patres, voor geïnspireerd. Hun dogmatiek was rationalistisch en had één, zoo men wil, drie hoofdstukken: liefde tot God, liefde tot de deugd en liefde tot den naaste. De Sabbat werd gerespecteerd ook door de Romeinsche magistraten. Augustus b. v. verordende dat de Joden op Sabbat en den daaraan voorafgaanden dag van de negende ure niet tot gerechtelijke handelingen verplicht waren. Zelfs Heidensche geleerden hielden hunne voordrachten op Sabbat. Toen keizer Tiberius bij zijn verblijf op Rhodus den grammatikus Diogenes verlangde te hooren, liet deze den keizer weten dat hij alleen op den zevenden dag tot diens beschikking was. Friedländer onderscheidt onder de Joden in de verstrooiing twee richtingen: een radikale (de Therapeuten; het IV<sup>de</sup> B. der Sibyllijnen) én een conservatieve richting (Philo; het III<sup>de</sup> en V<sup>de</sup> B. der Sibyllijnen), welke de nationale en religieuze instellingen in eere hield. Beiden vindt hij in het oudste Christendom terug, zoodat hierbij geen sprake kan zijn van een Jodenchristendom en van een Paulinisch Heidenchristendom maar van een conservatief en een radikaal Jodenchristendom. Ik geloof niet dat deze onderscheiding juist is. Vooreerst kan het Paulinisme moeielijk Joodschchristelijk heeten; ten andere was de invloed van het Hellenisme op het Apostolisch christendom, ook bij Paulus tamelijk beperkt.

*Die sprachliche Erforschung der griechischen Bibel, ihr gegenwärtiger Stand und ihre Aufgaben* von Prof. G. A. Deissmann is een protest tegen de afzonderlijke behandeling



van het N.T.isch Grieksch. Men mag, meent Prof. D., niet spreken van een N. T.isch „idiom” in onderscheiding van het profane Grieksch, zooals onder den invloed van de mechanische inspiratie nog altijd geschiedt. De geschriften van Hatch, Kennedy, Cremer, Schmiedel en Blass zijn, blijkens de titels, aangelegd op een N. T.isch Grieksch. Dat is verkeerd. Uit een philologisch oogpunt zijn de N. T.ische geschriften kinderen van hun tijd. Eigenlijk zijn de heilige teksten in twee groote groepen te onderscheiden: oorspronkelijk Grieksche en vertalingen van Semietische origineelen. Tot de eerste groep behoren de z. g. Apokriefen van het O. T.; zij zijn vervat in de taal, zooals die gesproken werd; tot de tweede de meeste stukken van de Synoptici en misschien enkele van de Apokalypse; zij zijn opgesteld in een Grieksch ad hoc en verraden meer of minder den Semietischen achtergrond. Maar ook binnen de groepen zelven is het verschil openbaar. De vertalingen zijn niet van ééne en dezelfde hand. De woorden des Heeren in de Evangelieën b. v. zijn over het algemeen beter vertaald dan vele stukken van de Sept. Welk een verschil tusschen de taal van de Johanneïsche geschriften en van Hebr.! In het licht van deze feiten is het denkbeeld van een „sakraal” Grieksch, dat, onder de Ptolemeërs bij de Egyptische Joden ontstaan, tot in de 2<sup>de</sup> eeuw ook de taal der Christenen in Syrië, Azië en Rome geweest is, eenvoudig een fictie. Men behoeft de Sept. en den Gr. tekst van het N. T. slechts te vergelijken om den indruk te ontvangen: „es liegen hier sprachlich disparate Elemente neben einander”. De geleerden verwarren twee dingen: het philologisch en het „religionswissenschaftlich” gezichtspunt. De tegenstelling is niet Bijbelsch Grieksch of profaan Grieksch maar Bijbelsch Grieksch of vroegere en latere fasen van het Grieksch. Een nieuw Woordenboek is brood noodig! Wat tot dusver geleverd is, voldoet niet. Cremer is evenmin op de hoogte van zijn tijd is als Grimm. Een aantal woorden, die voor „Bijbelsch” of „N. T.isch” doorgaan (*ἀγάπη, ἐλαιών, ἐνώπιον, κυριακός, προσευχή* e. a.), kan men gerust als zoodanig schrappen, daar zij ook op

de inschriften en papyrusbladen voorkomen. In de musea te Berlijn, Rome, Parijs en Londen liggen de origineele papyrussen bij duizenden: bestuursakten, pacht- en huurkontrakten, rekeningen en quitantiën, testamenten en huwelijksverdragen, brieven en dagboeken, afkomstig uit den tijd van Philadelphus tot dien van den Islâm, de meesten, evenals de N. T.ische geschriften, oorspronkelijk niet voor publiciteit bestemd, onbevangen alzoo, en daarom van zoo groote historische waarde. Zij leeren ons hoe juist de ἀγράμματοι zich uitdrukten; wat zij dachten en hoopten. Naarmate men hunne geschriften bestudeert, leert men beter verstaan hoe de geschriften der N. T.ische ἀγράμματοι het boek der menschheid geworden zijn. Met dit alles behoort de N. T.ische philoloog rekening te houden. Een Woordenboek is waarlijk geen werk van een achtermiddag. Kostelijke bijdragen zijn: de nieuwe uitgaaf van Josephus door Benedictus Niese (1887—1895), van Philo door Cohn en Wendland (1896), de *observationes criticae de Flavii Josephi elocutione* van Schmidt (1893), de Concordanz op de Sept. en de andere Grieksche vertalingen van het O. T. van Hatch en Redpath. (1897). Ook Deissmann zelf werkt in die richting: vgl. zijne *Bibelstudien; Beiträge, zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Geschichte der Sprache, des Schrifttums und der Religion des hellenistischen Judentums und des Urchristentums* (1895) alsmede zijne *Neue Bibelstudien* (1897). Niemand zal ontkennen dat hier hooge en grondige eischen gesteld worden.

Eberhard Nestle leidt ons in in de kritiek van den tekst van het Nieuwe Testament. Zijn *Einführung in das Griechische Neue Testament* veronderstelt eenzelfden kring van lezers in Duitschland als *The Companion to the Greek Testament* van Schaff in Amerika (4<sup>de</sup> dr. 1892) en *Our Bible and the Ancient Manuscripts* van Kenyon in Engeland (3<sup>de</sup> dr. 1897). Nestle heeft zijn stof in drie hoofdstukken samengevat. Het eerste „de geschiedenis van den gedrukten tekst sedert 1514” geeft de merkwaardigste uitgaven van

het Grieksche Nieuwe Testament van de eerste uitgaaf, de Complutensische, tot de laatste, die van O Von Gebhardt. Dit overzicht is zóó belangrijk dat ik het niet zou betreurd hebben, wanneer de beroemde geleerde zijn gezichtskring ruimer genomen en ook een geschiedenis van de kritiek van den tekst gegeven had. Hij had dan de betrekking kunnen aanwijzen waarin de uitgaven tot elkander staan; de ontwikkeling, welke er ook in de tekstkritiek is op te merken; hoe hare geschiedenis bepaalde rustpunten aanbiedt en hoe de critici sedert Bentley in twee categorieën uit elkander gaan, van welke de eene den oorspronkelijken tekst tracht te geven, de andere (Schleiermacher, Lachmann, Tregelles, Tischendorf Ed. VIII) den tekst van een bepaald tijdvak. Het *tweede* hoofdstuk bevat „de bouwstoffen van de N. T. ische tekstkritiek” nl. de Handschriften, Vertalingen en de citaten bij de Patres. De verklaring van den naam „Algemeene Zendbrieven” (S. 27) is onbevredigend. De Brieven heeten niet zoo omdat zij voor meer dan één persoon of gemeente bestemd waren, want dan konden II en III Joh. niet onder dezen naam voorkomen en hadden ook de brieven aan de Galatiërs en de Hebreërs moeten zijn opgenomen, maar omdat zij, na langdurige aarzeling, tegenover de geschriften der ketters, door de katholieke kerk als oorkonden van de Christelijke leer werden erkend. Het *derde* hoofdstuk, theorie en praktijk van de N. T. ische tekstkritiek” orienteert ons voortreffelijk in een aantal plaatsen, welke uit een kritisch oogpunt belangrijk zijn, waarbij Nestle tevens wijst op de afwijkingen van D en het onbevredigende van  $\approx$  B. Het geheel wordt besloten met een opgaaf van litteratuur, een aantal aanteekeningen als mede met proeven in steendruk van de Sinaitikus, Claramontanus, Ludovicus en eenige andere HSS. Het boekje is een uitnemende handleiding voor wie Ruegg's *Neutestamentliche Textkritik* te onvolledig en Gregory's *Prolegomena* op Tischendorf Ed. VIII major te kostbaar zijn.

De Heer C. Rogge, Pfarrer aan het Marinestation te Kiel,

geeft een hoofdstuk uit het sociale leven der eerste Christenen. Zijn boek is getiteld *Der irdische Besitz im Neuen Testament; seine Beurtheilung und Wertschätzung durch Christus und die Apostel*. Nieuwe gezichtspunten opent het niet. Eigenlijk houdt het het midden tusschen een wetenschappelijk en een populair geschrift. Rogge neemt positie zoowel tegen de frivole beschouwingen van Renan, die aan Jezus anarchistische en socialistische denkbeelden toekende, als tegen de oppervlakkige beweringen van Joh. Weiss, bij wien Jezus niet veel meer is dan een apokalyptische droomer. Terwijl de Dooper op sociale misstanden wees (Luk. III), deed Jezus dit niet. Hij liet zich niet in met de quaestie van eigendom (Luk. XII, 13 v.). De pogingen Zijner vijanden om Hem in de sociale en politieke woelingen dier dagen te betrekken, mislukten (Matth. XVII, 24. XXII, 15 vv). Niet voor het bezit maar voor de overschatting van het bezit waarschuwde Jezus. Hij stelde ook den eigendom „sub specie aeternitatis”. Dat het bezit een impediment kon zijn voor de *σωτηρία* leeren de gelijkenis van het gastmaal, de waarschuwing voor den Mammon, het vertrek van den rijke — zeker geen „jongeling”; vgl. Mark. X, 20. Luk. XVIII, 21: *ἐκ νεότητός μου*. — Niet zoo bondig is het tweede gedeelte van het geschrift over de Christenen te Jeruzalem, de Joodschchristelijke gemeenten in Palestina volgens Jakobus en de Heidenchristelijke gemeenten volgens de Paulinische Brieven. Dat Rogge een aantal onbelangrijke kleinigheden vermeldt, kon bij den aanleg van zijn geschrift moeielijk anders. Ik zou het daarom beter gevonden hebben wanneer hij ook de Didachē, Clemens, Barnabas en Justinus in zijn onderzoek had opgenomen. Bij een materie als deze is er geen reden zich tot het Nieuwe Testament te beperken. Te Jeruzalem was een gemeenschap van gebruik, niet van bezit. De bezitters van huizen stelden deze beschikbaar voor de samenkomsten der gemeente en bij de liefdemaaltijden werden de armen door de gaven der rijken gespijzgd. In H. IV, 34 *οὐδὲ γὰρ ἐνδεής τις ἦν ἐν αὐτοῖς* generaliseert Lukas, gelijk hij meermalen doet, want de klacht over de verwaarloozing der weduwen Hand.

VI, 1 veronderstelt dat er voortdurend rijken en armen gebleven waren. De offervaardigheid van Barnabas, Ananias en Sapphira was een exceptie, welke dan ook als zoodanig uitdrukkelijk vermeld wordt. Dat er in de gemeente een kring was, die de armoede verhief, blijkt uit Jakobus. Maar de verheffing was accidenteel: de rijken onderdrukten de armen en het bezit van rijkdom leidde, toen gelijk later, tot miskennis van de minder bedeelden. In de Heidenchristelijke gemeenten is er dan ook van een verheffing der armoede geen spoor. Ook Paulus leerde een gemeenschap van gebruik. Zijn beginsel was I Kor. XIII, 3. Rijken als Philémon behoeften geen afstand te doen van hun bezit. De eigenaar van het goed was God: het behoorde Hem; van de opbrengst behoorden de Christenen den broederen mede te deelen. „Indien gij in het onsterfelijke deelgenooten zijt”, zegt de Didachē (H. IV), „hoeveel te meer in de sterfelijke dingen”. Volgens dit geschrift moesten alleen de Missionarissen zich alle bezit ontzeggen; zelfs was dit een kenmerk van hun beroep (H. XI, 6). In deze richting had de Heer Rogge zijn geschrift belangrijk kunnen uitbreiden. Maar ook in den tegenwoordigen vorm bevat het goede gedachten en behartigenswaardige opmerkingen.

Een nieuwe uitgaaf van Meyer's kommentaar op de brieven aan Philémon, aan de Kolossers, Ephesiërs en Philippiërs gaf Prof. Haupt. Deze volgorde der brieven is niet willekeurig. Volgens Haupt schreef Paulus de drie eerste brieven gedurende zijn gevangenschap te Caesaréa, tijdens het bestuur van Felix, die aan de Philippiërs echter te Rome. Bij *Philémon* miste ik het Art van Steck, *Jahrb. f. Protest. Theol.* 1891 S. 570 f. Baur leerde, dat de brief het embryo was van een Christelijke roman, de uitdrukking van de gedachte dat men door het Christendom voor eeuwig verbonden wordt met hetgeen, waarvan men op aarde gescheiden is; nieuwere critici (in ons vaderland Dr. Rovers, *Nieuw-Testamentische Letterkunde* 2<sup>de</sup> dr. bl. 61), dat Philém. een illustratie is van de ware verhouding van heer en slaaf. Beide opvat-

tingen zijn onjuist. De inhoud is zuiver privaaf. De slavernij van Onésimus louter bijkomstig. Overtuigend voor de verwaardiging te Caesaréa is het argument, ontleend aan Philém. 10 en Hand XXVIII, 30. Terecht wijst Haupt op het persoonlijk karakter van den brief en op het eenzijdig oordeel bij Hieronymus in diens Komment. op Philémon: „His et caeteris istius modi volunt aut epistolam non esse Pauli, aut etiam, si Pauli sit, nihil habere quod aedificare nos possit”. In de oude wereld was de slaaf een zaak, waarover de meester naar willekeur kon beschikken; voor Paulus is hij een persoon, die, in weerwil van zijn overtreding, aanspraak heeft op erbarming. Alles wordt aangewend om aan Onésimus een goede ontvangst te verzekeren en Philémon gunstig te stemmen. In zijne andere brieven stelt Paulus zijn Apostelschap op den voorgrond, spreekt hij als man van gezag, maar hier is zijn woord een bede. Tegenover de gunstige verhoudingen, waarin Philémon zich bevindt, stelt hij zijn gevangenschap; tegenover diens rijperen leeftijd zijn ouderdom; meermalen noemt hij zijn naam, en met opzet, want in den naam „Paulus” was een belangrijk deel van Philémons levensgeschiedenis vervat. De Apostel vereenzelvigt zich met Onésimus, blijft borg voor de geleden schade, schrijft tegen zijn gewoonte zelf, niet alleen aan Philémon maar ook aan diens gezin en huisgemeente. De brief is een Kommentaar op 1 Kor. XIII. — In zake *Kol.* verwerpt Haupt de hypothese Holtzmann, dat Paulus in zijn gevangenschap te Rome een kleinen brief aan de Kolossers geschreven heeft, welke tusschen 100 en 125 door den auteur van den brief aan de Ephesiërs, met het oog op de destijds heerschende ebionitisch-gnostische ketterij, werd omgewerkt. Met Klöpffer ziet Haupt in *Kol.* het werk van ééne hand. De opvatting van Holtzmann is te mechanisch-gekunsteld. Ook is er geen reden denkbaar waarom de auteur van Eph., die toch met zijn brief zijn oogmerk kon bereiken, de moeite zal genomen hebben om den brief aan de Kolossers om te werken (S. 26). Ten aanzien van het karakter der dwaalleeraars zou ik niet gaarne elk argument onderschrijven. Haupt ontkent elk

verband tusschen hen en de Esseërs. „Die Essener sind Separatisten” heet het S. 18, maar volgens Philo waren zij in de dorpen en steden van Palestina en Syrië verspreid, verkeerden zij met hunne volksgenooten enz. En daar de Joden in den Apostolischen tijd over geheel Klein-Azië verspreid waren, verhindert niets ons om aan te nemen, dat de grondstellingen van het Essenisme tot Phrygië waren doorgedrongen en hier bijval gevonden hadden. — Ten aanzien van *Eph.* vermeldde ik reeds de merkwaardige gissing H. I, 1 (zie *Theol. Studiën* 1898. Blz. 261). Paulus zal de plaats van bestemming niet ingevuld hebben, daar hij niet zeker wist welke gemeenten Tychicus, de overbringer van den brief, zou aandoen, en deze in last had, in elke gemeente een exemplaar achter te laten. Zoo kwam er een exemplaar o. a. te Laodicéa, waarvoor Marcion den brief bestemd achtte, en het origineel te Ephese, waar men ἐν Ἐφέσῳ invulde. Uit deze algemeene bestemming verklaart zich ook het algemeene van den inhoud. Overwegende redenen om Kol. en Eph. aan Paulus te ontzeggen, bestaan er volgens H. niet. „Auch nach meiner Meinung hat man die Schwierigkeiten vielfach für grösser angesehen, als sie sind, aber da sind sie und völlig gelöst sind sie auch noch nicht. Nur dass bei Annahme der Echtheit alles in allem genommen mir das Rätsel leichter lösbar erscheint als bei Annahme der Unechtheit. . .” (S. 86). — Dat *Philipp.* te Rome opgesteld is, leeren H. I, 13. IV, 22. Uit H. III, 1 volgt dat Paulus meermalen aan de Philippiërs heeft geschreven, ofschoon men daarom geen recht heeft, de eenheid van onzen kanonieke brief te ontkennen. Het beroep op Polykarpus Phil. III, 2 geldt niet. Wel spreekt Polykarpus van „brieven”, welke Paulus aan de Philippiërs zal gericht hebben (καὶ ἀπὸν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς), maar vooreerst is er geen reden denkbaar waarom men van de twee brieven, welke destijds zeker algemeen verspreid waren, één brief zal gemaakt hebben; ten andere veronderstelt Polykarpus t. d. pl. alleen het bestaan van meerdere brieven van Paulus aan de Philipp., hetgeen in abstracto niet ontkend wordt.

Veel aannemelijker is het gevoelen van Zahn dat Polykarpus de brieven aan de gemeenten in Macedonië (Thessal. en Philippi) in het oog had. Zoo zou ik meer kunnen noemen wat deze kommentaar hoogst belangrijk maakt. Gelijk wij van een man als Prof. Haupt kunnen verwachten, is zijn boek geheel op de hoogte van de wetenschap. Ook wat betreft de exegese van den tekst (vgl. b. v. Kol. I, 15. 16. Eph. IV, 11. 12. Phil. I, 21. II, 5). Bij Phil. II, 6 miste ik de conjectuur van Prof. Naber: οὐχὶ πρᾶγμα ἡγήσατο (het geen zaak van aanbelang achtte). Dat de auteur rekening heeft gehouden in het bijzonder met de verklaringen van Light-foot en Zahn verhoogt de waarde van zijn boek.

In de serie van Meyer gaf Prof. Beyschlag een nieuwen druk van zijn interessanten kommentaar op den Brief van Jakobus. Deze uitgave onderscheidt zich van de vorige hierdoor dat Beyschlag de tekstkritische vota van Tregelles en Westcott-Hort citeert en bovendien grondig rekening houdt met de commentaren van Von Soden, Burger en Wandel én met de geschriften van Mayor, Feine en Spitta. Zijne isagogische resultaten bleven dezelfde en hebben mijn instemming. De brief is van Jakobus, ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου, opgesteld vóór de groote missie Hand. XIII en gericht aan Jodenchristenen in Syrië. Zou een auteur uit de 2<sup>de</sup> eeuw zich eenvoudig aangemeld hebben als δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ en niet veeleer als ἀδελφὸς τοῦ κυρίου? In het bijzonder richt B. zich tegen Feine en Spitta, wier resultaten ik beoordeelde *Theol. Studien* 1893 blz. 469 v. 1896 blz. 382 v. Volgens Spitta zal de brief een omwerking zijn van een Joodsch origineel, de inhoud een compilatie uit Joodsche geschriften en de naam Jezus Christus H. I, 1. II, 1 geïnterpoleerd, maar hoe hiermede te rijmen de Christelijke godsidee (H. II, 27. III, 9), de overeenkomst met het Evangelie van Jezus Christus, plaats en als H. I, 18. II, 7, de Christelijke gemeente-organisatie en de parousie-verwachting H. V, 7. 8—9? Bij een nieuwe uitgaaf vragen wij plaats voor het geschrift van onzen landgenoot Dr. A. H. Blom, *De Brief van Jakobus; een*



*bijdrage tot de kennis der Oud-Christelijke litteratuur en leer* (1869).

De *Bibelstudien* van Prof. Godet behoeven geen aanbeveling. De oorspronkelijke uitgave werd vier malen herdrukt; de Duitsche vertaling twee malen. Op zijn bekende smaakvolle en geestrijke wijze bespreekt Godet achtereenvolgens den oorsprong onzer Evangeliën, de persoonlijkheid en het werk van Jezus Christus, de vier voornaamste Apostelen en de Openbaring van Johannes. Een eenheid in den strengen zin vormt dus het werkje niet. Met grooten takt weet Godet het belangrijke van het minder belangrijke te onderscheiden. In een verloren oogenblik neemt gij het boekje ter hand en wat u verlies dreigde te worden, wordt u tot winst, ook in hoogerem zin.

*Groningen.*

C. H. VAN RIELJN.

## Nieuwe Uitgaven aan de Redactie toegezonden.

---

Handkommentar zum Alten Testament. In Verbindung mit anderen Fachgelehrten herausgegeben von D. W. Nowack, o. Prof. d. Theol. in Strassburg i. Els. II Abtheilung, Die poetischen Bücher, 3. Band, 1. Theil. Die Sprüche übersetzt und erklärt von Lic. W. Frankenberg, Pastor in Rinteln (Weser). 2 Theil. Prediger und Hoheslied übersetzt und erklärt von D. C. Siegfried, Geh. Kirchenrath u. o. Prof. d. Theol. in Jena. Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht. 1893.

Jesaja XL—LXVI. Hebreuwsche tekst. Uitgegeven door Dr. J. H. Gunning JHz. Predikant te Utrecht. Rotterdam, J. M. Bredeé. 1898.

O. Holtzmann, Geschiedenis van den Nieuw-Testamentischen tijd. Uit het Hoogduitsch vertaald door Dr. J. Hartog. Utrecht. Kemink & Zoon. 1898.

Christus voor de Rechtbank der Moderne Wetenschap door Dr. Ph. J. Hoedemaker, Predikant te Amsterdam. Rotterdam, D. A. Daamen. 1898.

J. Douwes en Mr. H. O. Feith. Kerkelijk wetboek. De reglementen en verordeningen der Nederlandsche Hervormde Kerk, met aantekeningen, derde geheel herziene en vermeerderde uitgaaf, bijgewerkt tot 1898 door J. Knottenbelt, Predikant te Groningen. Groningen, J. B. Wolters 1898.

Hoe moeten wij denken over het Spiritisme? door Dr. C. Hille, Ris Lambers, Predikant te Venhuizen bij Hoorn. (Overdruk van „Het toekomstig leven”). Stoomdrukkerij P. den Boer. Utrecht.

P. J. Muller, De Godsleer der Middeleeuwsche Joden, Groningen. J. B. Wolters. 1898.

Acta der Provinciale en Particuliere Synoden, gehouden in de Noordelijke Nederlanden gedurende de jaren 1572—1620, verzameld en uitgegeven door Dr. J. Reitsma en Dr. J. D. van Veen, Zevende deel, Groningen bij J. B. Wolters. 1898.

---

## INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

---

- L. J. van Apeldoorn, De Confessie en de Confessioneelen (Troffel en Zwaard I, 1. 2).
- C. W. Bruinvis, Claes Corff, zijn zoon Dirck en hunne kapel in de Parochiekerk te Alkmaar (Archief voor Nederl. Kerkgeschiedenis VII, 1).
- E. J. Corwin, De Hollandsche kerk in Amerika (Troffel en Zwaard I, 3).
- J. Domela Nieuwenhuis, Eene Bijdrage tot de Geschiedenis der Nederl. Evang.-Luthersche kerk in de eerste helft der negentiende eeuw (Stemmen uit de Luthersche kerk in Nederland IV, 3. 1898).
- H. van Eijck van Heslinga, De rede en het geloof tegenover Gods woord (Troffel en Zwaard I, 2. 3).
- J. Herderscheé, De zedenleer der Jezuïeten (Tijdspiegel, Mei).
- Ph. J. Hoedemaker, Een nieuw uitgangspunt (Troffel en Zwaard I, 1).
- De kerk en de staat onder het Oude Verbond (Troffel en Zwaard I, 3).
- H. de Jager, De vervanging van Libertus Fraxinus door Cornelis Pietersze Burchvliet. Een bladzijde uit de geschiedenis der Nederd. Herv. gemeente te Brielle (Archief voor Nederl. Kerkgeschiedenis VII, 1).
- W. F. K. Klinkenberg, Het socialisme en het huwelijk (Geloof en Vrijheid XXXII, 3).
- T. C. van der Kulk, Agnosticisme? (Tijdspiegel, Mei).
- W. Mallinckrodt, De Norm der Waarheid is in ons zelf (Geloof en Vrijheid XXXII, 3).
- W. C. van Manen, De geheimen van Henoch (Tijdspiegel, 1898 Juni).
- B. van Meer, Iets over de „Geesten” uit I Petr. III, 19 (Troffel en Zwaard I, 2).
- Enkele opmerkingen over Efeze IV, 9 (Troffel en Zwaard I, 2).

- H. U. Meyboom, A. D. Loman's beteekenis voor de vaderland-  
sche Theologie (Gids, April 1898).
- E. Nijland, Welke verhouding past den zendeling tegenover de  
uiterlijke levensomstandigheden zijner bekeerlingen (Stemmen  
voor Waarheid en Vrede, Juni).
- Joh. W. Pont, Pessimisme en Christendom (Ons Tijdschrift III, 4).
- H. C. Rogge, Eene attestatie van de Gereformeerde gemeente  
te Brugge in 1584, met levensbijzonderheden omtrent de daarin  
genoemde predikanten (Archief voor Nederl. Kerkgeschiedenis  
VII, 1).
- S. A. Schreiber, Is er ook vooruitgang in het werk der zending  
(Stemmen voor Waarheid en Vrede, Juni).
- J. J. P. Valetou Jr., De Ramona-Zending (Lichtstralen op den  
akker der wereld IV, 2).
- J. S. van Veen, Een geestelic liedeken (Archief voor Nederl.  
Kerkgeschiedenis VII, 1).
- P. van Wijk, Philip Jakob Spener en het Pietisme. Slot (Stemmen  
uit de Luthersche kerk in Nederland IV, 2. 1898).

---

### Buitenlandsche Tijdschriften.

- L. W. Batten, The origin and character of Deuteronomy (Biblical  
World XI, 4, April 1898, p. 246—254).
- J. Belsler, Zur Chronologie des Paulus (Theol. Quartalschr. 1898,  
3, S. 353—379).
- H. Bois, Les religions et le christianisme d'après M. Sabatier  
(Rev. de théol. et des quest. rel. 1898, 3, p. 355—406).
- L. Gilard, La sainteté de Jésus ou l'homme normal (Rev. de  
theol. et de phil. 1898, 3, p. 201—235).
- J. v. Goerne, Der Schiffbruch d. Apostels Paulus von seemäni-  
schen Standpunkt (N. kirchl. Z 1898, 5, S. 352—375).
- G. B. Gray, Professor Sayce's „Early history of the Hebrews”  
(Expositor May 1898, p. 337—355).
- A. Hilgenfeld, Paulus vor d. Richterstuhle eines Ritschlianers  
[Paul Wernle] (Z. f. wissenschaftl. Theol. 1898, 2, S. 161—171).
- Die Apologie des Apollonius von Rom. (Z. f. wissensch.  
Theol. 1898, 2, S. 185—210).
- H. Holtzmann, Holsten's Paulinischer Lehrbegriff (Prot. Monatsht.  
1898, 5. S. 161—167).

- J. H. Howlett, Textual criticism of the New Testament (Dublin Rev. April 1898, p. 320—344).
- G. Krüger, Zu Harnack's Hypothese über den dritten Johannesbrief (Zeitschr. f. Wissensch. Theol. 1898, 2, S. 307—311).
- H. Lehr, L'édit de Nantes (Liberté chrét. 1898, 8, col. 183—198).
- E. Ménégos, Etude sur le dogme de la Trinité (Rev. chrét. 1898, 4, p. 241—265).
- E. Michaud, Le dogme et la spéculation théologique dans la question trinitaire: Conclusions générales (Rev. int. de théol. Avr.-Juin 1898, p. 372—395).
- W. Monod, En faveur d'un certain solidarisme (Rev. de théol. et des quest. rel. 1898, 3, p. 292—313).
- F. Nitzsch, Der gegenwärtige Stand der Streitfrage über d. Synteresis (Z. f. Kirchengesch. XIX, 1, 1898, S. 1—14).
- G. Runze, D. Zeichen d. Menschensohnes u. der Doppelsinn des Jonázeichens (Z. f. wissensch. Theol. 1898, 2, S. 171—185).
- G. W. E. Russell, Mr. Gladstone's theology (Contemp. Rev. June 1898, p. 778—794).
- F. Spitta, Neue Entdeckungen z. Zwingli Liede (Monatschr. f. Gottesdienst u. kirchl. Kunst III, 1, Apr. 1898, S. 22—23).
- J. M. Stone, Pictures of the Reformation period (Dublin Rev. Apr. 1898, p. 345—371).
- J. Stiglmayr, Die Lehre v. d. Sacramenten u. d. Kirche nach Ps.-Dionysius (Z. f. kath. Theol. 1898, 2, S. 246—303).
- D. Tissot, Encyclopédie théologique de Schleiermacher. II (Revue théol. et de philos. 1898, 3 p. 270—289).
- A. Trial, La sainteté du Christ. I (Rev. chrét. 1898, 5, p. 330—340).
- E. Vischer, Die geschichtliche Gewissheit u. d. Glaube an Jesus Christus (Z. f. Theol. u. Kirche 1898, 3, S. 195—260).
- H. Vuilleumier, Une édition française du catéchisme moral de Zurich de 1525 (Rev. de théol. et de phil. 1898, 3, p. 290—296).
- V. Weber, Die Galaterfrage u. ihre Beleuchtung durch Blass'sche Lesarten zur Apostelgeschichte (Z. f. kath. Theol. 1898, 2, S. 304—330).
- A. Westphal, Un mot sur la nature de la révélation (Rev. de théol. et des quest. rel. 1898, 3, p. 348—354).
- Th. Zahn, The articles of the Apostles' creed. X (Expositor May 1898, p. 390—396).

**1858—1898.**  
**EEN TERUGBLIK 1).**

---

Welkom, M. H. oudere en jongere vrienden, hartelijk welkom in deze gehoorzaal bij de intrede van den nieuwen akademischen cursus. Het eerste academie-jaar is geopend, in de regeerings-periode, waarin H. M. Koningin Wilhelmina de teugels van het bewind in eigen handen heeft. Ons volk heeft feest gevierd — en terecht — omdat het zóó blijden dag mocht beleven en onze akademische wereld denkt bij de bede: *Sol justitiae illustra nos!* ook en wel allereerst aan de Vorstin, onder wier regeering ook ons onderwijs bloeie, land en volk ten zegen!

Terwijl Nederland zich ter feestviering opmaakte, hebben mijne vrienden zich willen herinneren en laten herinneren, dat het ook feest in mijn ambtelijk leven had kunnen zijn, als ik niet in 1874 den kansel met den kathedr verwisseld had. Het zou ondankbaar zijn, als ik ongevoelig was voor de belangstelling, ook uwerzijds, mij den 29<sup>sten</sup> Augustus ll. getoond. Trouwens, reeds in Juni was mij gebleken, dat mijne persoonlijke herinneringen ook anderen ter harte gaan — bij het herdenken van den dag mijner intellectueele verloving, namelijk met de theologische wetenschap. Want ontving ik ook al niet den 25<sup>sten</sup> Juni 1858, als bij de promotie *more Majorum*, een ring aan den

---

1) Woord, gesproken bij de opening mijner lessen in den cursus 1898/99.  
*Theol. Studiën.* 1898.

vinger, ik heb toch altijd gemeend, dat in de aanvaarding van het doctoraat eene verbintenis tot wetenschappelijke toewijding ligt. Van deze Juni-herinnering — hoe liefelijk ook — zwijg ik thans. Maar onder U, M. H. gedenk ik gaarne, bij den aanvang mijner lessen in dezen cursus, dat ik vóór veertig jaren te *Engwierum* de Evangeliebediening heb aanvaard. Van een ambtsfeest kon mijns inziens geen spraak zijn. Reeds sinds vier-en-twintig jaren hield ik op in de Evangeliebediening als herder en leeraar eener gemeente werkzaam te zijn en reeds sinds een-en-twintig jaren ontviel mij ook ambt en titel van Akademiëprediker. Ik zal over laatstgenoemd feit, vooral nu de ouderdom zachtkens aan nadert, niet klagen, want ik gevoel maar al te goed, dat bij de tegenwoordige regeling van ons hooger onderwijs het theologische hoogleeraarsambt, ten minste in Utrecht bij eene verbinding van vakken als *mij* is toevertrouwd, op zich zelf zwaar genoeg is belast. Maar dit neemt niet weg, dat ik met zielsgenoegen aan de Evangeliebediening terugdenk. Onder de liefelijkste bewijzen van belangstelling, waarin ik mij in de jongst verlopen weken verblijden mocht, behoorde een brief van gelukwensching, dien de Bijzondere Kerkeraad der Hervormde gemeente te *Groningen* in wier midden ik zoo menigmaal optrad tot mij richtte, alsmede het vriendelijk woord, waarmede het *Groninger Volksblad* mijner gedacht. Het was mij goed dáár te lezen, dat mijne liefde tot de kerk aldaar niet verborgen was gebleven, ook nadat ik haren dienst had verlaten. De omstandigheden kunnen tot eene zelfbeperking dringen als gewenscht of noodzakelijk. Maar de liefde van mijn hart blijft aan de Hervormde kerk verzekerd en het werk der Evangeliebediening houd ik in hooge eer.

Gaarne had ik de kerk, als het Gode behaagd had, vier en meer tientallen van jaren gediend, en mocht Gij meenen, M. H. dat ik hoewel den eindpaal mijner werkzaamheid nader komende, toch nog wel eenige bezieling heb overgehouden, denkt dan daarbij niet alleen aan den aard en de beteekenis der leervakken, waaraan ik mij heb te wijden, maar ook aan het feit, dat ik mij bij mijnen arbeid beweeg te midden van personen, die zich voor de Evangeliebediening voorbereiden. Met heilige geestdrift vervult mij de gedachte, dat ik spreek tot de zoodanigen, die geroepen zijn herders en leeraars te worden in de Nederlandsche Hervormde kerk. Ik wensch de eerste liefde niet te verloochenen, waarmede ik mij verbond in Oostdongeradeel aan de kerk, die men misschien onder de veranderde omstandigheden des tijds wèl doet niet meer de „vaderlandsche kerk” te noemen, maar wier belang voor ons Vaderland bij mij zóó hoog blijft aangeschreven, dat ik er mij niet genoeg over verwonderen kan als ik bemerk, dat zij soms met onverschilligheid, zoo niet erger, bejegend wordt ook door mannen, aan wier vaderlandschen zin toch niet te twifelen valt.

Nog heugt mij, alsof het gisteren was, die 29<sup>ste</sup> Augustus, de dag, toen in het eenvoudige kerkgebouw van *Enquierum* het voorrecht mij ten deel viel door mijnen destijds reeds in den dienst des Evangelies vergrijsden Vader tot de Evangeliebediening te worden ingeleid met het woord: „gij dan, mijn zoon! word gesterkt in de genade die in Christus Jezus is” <sup>1)</sup>. Het is goed, dat men bij zulke herinneringen de binnenkamer gesloten houde en ook den sleutel niet in de deur late steken, maar weest hiervan

---

1) 2 Tim. 2:1.



verzekerd, M. H. als het hier om een heilwensch te doen ware voor U, ik zou niet aarzelen U te zeggen: wat God aangaat, Hij zij met U, gelijk Hij met mij geweest is, in de heilige bediening, en wat de menschen aangaat, moge uw toekomstige werkkring zijn in gemeenten als ik in *Engwierum*, Geldersch *Scherpenzeel* en 's *Gravenhage* gevonden heb. Ware het te doen om praktische raadgevingen, die Gij zeker uit den mond van een niet-kerkelijk hoogleeraar ook wel zoudt willen aannemen, ik zou u een ander kunnen aanbevelen, door mij in moeielijke omstandigheden, waaraan het mij niet ontbroken heeft in de vervulling van het predikants-ambt, beproefd bevonden. Maar het is mij hier om wenschen noch wenken te doen. Iets anders schijnt mij te dezer plaats door den aard der zaak geboden.

Men heeft uitgerekend, dat het getal 40 meer dan vijftig maal in onze heilige Schriften voorkomt. Toch was het geen heilig getal, naar wij meenen. Het was de aanduiding van een menschengeslacht. Daarom kwam het ook niet zoo zeer op het cijfer, strikt genomen, aan. Wat doet het er toe, of men een jaar te veel of te weinig rekent, als men aan de geslachten denkt, die, gelijk de enkele mensch, als bladeren afvallen? Ach! wat is een mensch en wat is een menschengeslacht? „Voorgeslachten kwijnden henen en wij bloeien op hun graf”<sup>1)</sup>. Toch is ons die uitdrukking lief: van geslacht tot geslacht. Laat men, als men wil, de geschiedenis bij eeuwen rekenen, wanneer men juist niet het innerlijk leven der wereld op het oog heeft, of anders letten op groote personen of belangrijke feiten, die op den gang van zaken merkwaardigen invloed uitoefenden,

---

1) *Evangelisch Gezang* 160:2

maar denkt men aan „richtingen” of — zoo als tegenwoordig door sommigen liever gezegd wordt — aan „stroomingen” des geestelijken levens, wèl is er dan reden, om van „geslachten” te spreken. Want het schijnt wel, dat elk geslacht er lust in heeft, den slinger eens weer krachtig naar de andere zijde te drijven. Men plaatst zich rechts, en dan weer links in de groote boot van het leven en het evenwicht wordt door gedurige wisseling bewaard — terwijl toch de rust hier niet te vinden is.

Sinds den aanvang mijner Evangeliebediening is een menschengeslacht voorbij gegaan. Hoe was het in 1858? Hoe is het nú, in 1898? Ik stel die vraag, bepaald met het oog op Christendom en Kerk, in het bijzonder, de Nederlandsche Hervormde kerk.

In 1858 leefde men nog in de herinneringen van 1848. Wat beweging was er geweest in Europa, ook in ons Vaderland! Sinds vele jaren had de stem des vredes den boventoon gehad en aan de zucht van vrede was menig belang ten offer gebracht. Wonderlijk was het velen te moede geweest, toen de Belgen tegen Willem I in opstand kwamen — en men begreep niet, wat de „afscheiding” in de Nederlandsche Hervormde kerk te beteekenen had. Met den eersten koning uit het Oranje-huis dweeptte men — en de formulieren der kerk kende men, volgens een bevoegd getuige <sup>1)</sup> zelfs aan de akademie niet meer.

Op merkwaardige wijze werd de heerschende stemming vertolkt toen den 3<sup>den</sup> October 1830 de jeugdige van Koetsveld zich door zijnen oom Loreijn, die hem te Westmaas bevestigde, hoorde geluk wenschen <sup>2)</sup>, dat „de

---

1) C. E. van Koetsveld. *Gedachtenis van zestigjarige Evangeliedienst* 1890 bl. 14.

2) t. a. p. bl. 15.

leeraars nu ontslagen zijn van zoo veel knellende banden, die vroegere dwaasheid en eigenzinnigheid hun hadden aangelegd en eene verstandige bijbelverklaring meer en meer doordringt" met de gemoedelijke verzekering tevens „tot eer van het menschdom, dat het getal van verharde zondaars zeer gering is, terwijl het meeste kwaad voortkomt uit gebrekkige opvoeding" en den zoeten troost daarbij „dat het geslacht der hypokrietten, die de leeraars durfden bedillen en daardoor de gemeenten in de war bragten, met de toenemende beschaving bijna geheel is uitgestorven".

Zóó stelde men zich hier en elders, in Staat en Kerk, den toestand voor, toen men nog leefde onder de bekoring der restauratie. Het was wel reeds hier en daar in fijneren of ruweren vorm gezegd, dat de rust niet betrouwbaar was, waarin men zich meende te kunnen verblijden. Waarheidsdrang had zich doen hooren in den vredezing. Maar het waren slechts weinigen, die tegen den geest des tijds in verzet kwamen. Weinigen waagden het anders te denken dan Vader Willem I en zijn hofprediker — zoo als eens een hofprediker schreef <sup>1)</sup>.

De tijd veranderde. Met soms onstuimig geweld werd op verandering aangedrongen. Dat het in Nederland betrekkelijk rustig bleef toen elders in 1848 de revolutiegeest zich dreigend verhief, was ook eene vrucht van de wijsheid van Willem II, die in Willem III eenen opvolger vond, wien wel het Russische bloed in de aderen vloede, maar die bereid bleek om naar nieuwe eischen des tijds zich te voegen. De eerbied voor gezag en overlevering ging kwijnen, vrijheid en vooruitgang was de

---

<sup>1)</sup> *Veertig jaren* door C. E. van Koetsveld (niet in den handel).

leus, waaronder velen meenden te moeten strijden toen deze eeuw het einde van hare eerste helft nabij kwam.

Het zou zeker op zich zelf niet van krachtig leven getuigd hebben, als de Nederlandsche Hervormde kerk geheel vreemd was gebleven aan de algemeene volksbeweging. Er waren, die meenden niet krachtig genoeg ook in de kerk op vrijheid en vooruitgang te kunnen aandringen en het *Algemeen Reglement der Hervormde kerk* van 1852 nam zelfs in beginsel het algemeen stemrecht onder toejuiching ook van mannen der rechterzijde, zonder beperking of voorbehoud, aan.

In 1858 was dat beginsel nog niet in toepassing gebracht, maar men kon toen wel voorspellen, dat de kerk den aankondigden democratischen of zelfs ochlokratischen zwaai vroeger of later nemen zou. Tijdens mijnen dienst in *Friesland* heb ik persoonlijk van zoodanige sympathieën weinig bemerkt. Mijne trouwe *Engwierumers* schenen er meer van te houden kerkelijke plichten getrouw na te komen dan naar uitbreiding van kerkelijke rechten te streven. Maar „les idées marchent”. Als predikant van *Scherpenzeel* was ik eens op de klassikale vergadering van *Arnhem* er getuige van, dat een der leden onder toejuiching van velen ook den bedeelden het stemrecht wenschte geschonken te zien met beroep op de overweging, dat men toch moeielijk aan een *Petrus* het kerkelijk stemrecht zou hebben kunnen onthouden al moest hij verklaren: „zilver en goud heb ik niet” <sup>1)</sup>. Na vele vergeefsche pogingen om het vurig door velen begeerde doel te bereiken, werd eindelijk een *Reglement op de benoeming van ouderlingen en diakenen en de beroeping van predikanten* aangenomen, waarin het beginsel

---

1) *Hand.* 3 : 6.

dat men in 1852 had aanvaard, tot uitvoering kwam, in dien verstande nochtans, dat het aan de vrije keus der gemeenten werd overgelaten, of men al dan niet van het bedoelde voorrecht gebruik wilde maken. Wie daarin lust had kon echter er volop van genieten. De bedeeden werden wel niet toegelaten, maar overigens werd het stemrecht aan alle mannelijke lidmaten toegekend. De Kerk was verder gegaan, dan het punt, waarop zelfs nu nog de kieswet den Staat heeft gebracht.

In het jaar 1866, waarin ik te *'s Gravenhage* als predikant optrad, werd genoemd Reglement uitgevaardigd, om 1 Maart 1867 in werking te treden. De belangstelling was minder groot, dan wel eens verwacht was, maar de meerderheid verkoos het nieuwe pad te bewandelen en mij viel de eer te beurt de eerste door het kiescollegie der Nederduitsche Hervormde gemeente te *'s Gravenhage* benoemde ouderlingen en diakenen te bevestigen. Toen liet ik mij aldus hooren: <sup>1)</sup> „onze gemeente is een nieuw tijdperk ingetreden. Wat zal die nieuwe regeling in de Hervormde kerk onzes Vaderlands te weeg brengen? Sommigen hebben zich uitermate over deze uitvoering van het vermaarde artikel (23) onzer kerkelijke grondwet verheugd. Anderen hebben met bezorgdheid haar gade geslagen. Reeds bleek het sommigen, dat er bij de blijdschap ook oorzaak van beving was en anderen, dat het den treurenden ook niet aan vertroosting ontbrak. Wij achten het goed, dat men zich evenmin door schitterende vooruitzichten late verleiden, als door vrees zich bang late maken. Vooral is het

---

1) *Bevestiging van de eerste door het kiescollegie der N. R. Gemeente te 's Gravenhage benoemde Ouderlingen en Diakenen. Rede uitgesproken in de Groote kerk aldaar op den 19den April 1868. bl. 10.*

goed, dat men eene juiste voorstelling hebbe aangaande het recht dezer nieuwe regeling. Men heeft wel eens gemeend, dat deze wijze van verkiezing gegrond is in de beginselen onzer kerk-ordening, zoo als zij in den tijd der Hervorming is vastgesteld. Dát is onjuist. Terecht is er reeds op gewezen, dat de oorspronkelijke inrichting der Hervormde kerk eene gansch andere was, dan waarbij het gebouw, dat een Godsgebouw moet wezen, zijn zwaarteen steun-punt niet meer in *Christus* en in den hemel vindt, maar op het breede marktplein dezer aarde. De Hervormde kerk heeft hare kracht in den beginne niet gezocht in het recht der meerderheid van stemmen. Daarom is er echter nog geen reden, om geen heil te verwachten van de toepassing van dit nieuwe beginsel. De Heer der kerk is ook de Heer der tijden”.

Gij begrijpt M. H., dat ik niet in opgewondenheid, maar ook niet zonder opgewektheid mijne taak op dien dag volbracht, gelijk ook een jaar later, toen de eerste door het kiescollegie benoemde leeraar door mij in zijn ambt in de Hofstad bevestigd moest worden <sup>1)</sup>. De ondervinding heeft mij niet geleerd, dat ik dwaalde, als ik van uitbreiding van rechten zooveel niet verwachtte, waar toch eigenlijk alles op trouwe betrachtning van plichten aankomt.

Maar het was niet enkel een vraagstuk van kerkorde, waarbij de nawerking van 1848 bleek in den tijd, waarin door mij de Evangeliebediening aanvaard werd. Veel belangrijker scheen mij de theologische beweging, waartoe de emancipatie-denkebeelden leidden, welke in de „moderne Theologie” op den voorgrond traden. Ik zal hier niet

---

1) *Vrij en toch een dienaar*. Rede ter bevestiging van den Welcerw. Heer Ch. J. Bryce. 1869.

beslissen, of het jaar 1858 zelf terecht als haar geboortearjaar wordt beschouwd <sup>1)</sup>) en wensch in elk geval niet te vergeten, dat zóó belangrijke bewegingen des tijds niet zonder gevaar van misvatting aan een enkel feit worden vastgeknoopt.

Reeds gedurende mijnen akademie-tijd was ook onder de Utrechtsche theologen de „nieuwe richting” openbaar geworden. Schaarden zich destijds studenten van alle Faculteiten en van onderscheiden geestesrichting vol geestdrift om den leerstoel van Opzoomer, om van dezen welsprekenden voorganger de kunst af te zien zoowel van het spreken in door eenvoud schoonen vorm, als van het ordenen van gedachten in juisten trant, er waren ook onder de talrijke hoorders theologen, die alleszins geneigd waren de beginselen der empirische wijsbegeerte, zoo als zij toen werd opgevat, toe te passen op de theologie, die naar veler oordeel wel eenige hervorming noodig had. Sommigen hunner gingen dan in het laatst van hunnen studietijd naar Leiden, om daar te zoeken, wat zij hier meenden te missen bij de toenmalige theologische Faculteit, anderen meenden zich wel schadeloos te kunnen stellen door te genieten van de vruchten der theologische pers, die toen krachtig begon te werken. Ik was reeds het openbaar leven ingetreden, toen na het optreden van den hoogleeraar Doedes alhier de strijd over de „moderne richting” een aanvang nam, waarover ik in mijne *Wetenschap van den Godsdienst* <sup>2)</sup>) handelde.

De gisting was reeds merkbaar ook onder de kweeke-

---

1) Doedes. *Inleiding tot de leer van God*. 2e dr. bl. 272. van Oosterzee. *Na veertig jaren* 1880 bl. 8.

2) II. bl. 103 vv.

lingen van het Nederlandsche Zendinggenootschap, in wier midden ik in 1857 als adjunct-director optrad, maar het smartte mij niet, dat ik evenmin dáár, als later te *Engwierum* of *Scherpenzeel*, bijzondere aanleiding had om een warm aandeel te nemen in den strijd, die hoe langer hoe meer een fel karakter begon te verkrijgen. Ik meen, dat nu, nadat een geslacht is voorbijgegaan, slechts door weinigen zal worden ontkend, dat ook deze strijd niet altijd op heilige wijze met de rechte wapenen gevoerd is. Vrienden van het oude Evangelie zijn wel eens voorgesteld als antiëken zonder kracht of heerlijkheid en over de voorstanders der „moderne Theologie” is wel eens gesproken, alsof hunne leus geene andere, dan die van atheïstisch naturalisme was. Zeker is, dat tegenwoordig rechts en links in woord en schrift meerendeels een andere toon wordt aangeslagen, dan waardoor menigeen destijds ontstemd werd. Het was niet goed, dat men met den moker des sloopers de kerk doorging, maar het was ook niet verstandig angstig in drift te ontsteken, alsof het Godsgebouw zelf in gevaar verkeerde. Niet uit Theologie is de kerk geboren en door geene Theologie wordt haar leven gedood. Of slechts de theologen altijd bedachten, dat zij hebben toe te zien, dat de Godsdienst geen schade lijde door hunne verkeerdheden!

Hoe groot gevaar dezerzijds de kerk bedreigde, heb ik helaas! ondervonden toen de Haagsche gemeente door de Zaalbergsche kwestie in beroering gebracht werd. Men kan zich nu moeielijk voorstellen tot welke hoogte destijds de hartstocht klom, niet slechts aan ééne zijde. Het was duidelijk voor elk, die een eerlijk oordeel wenschte te vellen, dat het hier niet de „moderne Theologie” op zich zelve gold, waar de Haagsche kerkeraad zich bezwaard toonde door de zonderlinge houding van een in wijden kring bekend



modern theoloog, en ik heb getracht het mijne te doen, om de zaak te houden op haar eigen terrein<sup>1)</sup>. Maar intusschen was het niet te ontkennen, dat op den bodem der beweging bij de groote menigte de overtuiging lag, dat het een strijd betrof voor en tegen de „moderne theologie” en ik ben gebleven bij de meening, dat de zaak kerkrechtelijk eenen anderen loop zou genomen hebben, als niet menigeen, toen in de rechtspraak van het hoogste kerkbestuur betrokken, te goeder trouw gemeend had te moeten zorgen voor de „moderne richting”, die hij in dit geding ernstig bedreigd achtte. Hoe het zij, men leefde toen nog in menigen kring in de meening, dat de Hervormde kerk in Nederland haren vooruitgang had te zoeken op het pad der „moderneren” en men scheen tevens blind te zijn voor het gevaar, dat de „moderneren” bedreigde in de naar wij zagen inmiddels voor de massa des volks geopende poort.

Het kon den nadenkende niet verborgen blijven, in 1868 en daaromtrent — ik kom tot het *tweede* tiental jaren van het tijdperk, dat wij beschouwen — dat men reactie te wachten had tegen het streven, dat geruimen tijd hogere en lagere kerkbesturen had gekenmerkt. De gematigd-liberalen van weleer, met grooter of kleiner mate van orthodoxophobie, waren van lieverlede meer links gegaan en eene rechtsgaande beweging kondigde zich aan, zoodra de kerkelijke stembus voor allen open stond. Dat de

---

1) *De Synodale uitspraak in de zaak van Dr. J. C. Zaalberg 1868. De buitengewone Synode van 1868. Vergelijk wat de Kerkeraad uitgaf: Memorie bij het verzoek om herziening der Synodale uitspraak in zake Dr. J. C. Zaalberg. Memorie door den Kerkeraad der N. H. gemeente te 's Gravenhage ingediend bij het Klassikaal Bestuur. Een woord tot de gemeente bij de herstelling van Dr. J. C. Zaalberg in zijn kerkelijk ambt.*

grootte menigte de schelle kleuren lief heeft en niet belust is op eene bazuin van min of meer onzeker geluid, is meermalen gebleken. Toch waren er, die zich verrast of wel teleurgesteld toonden door de werking van het algemeen stemrecht en ook uit den mond van vroegere voorstanders van dit beginsel vernam men klachten over den nieuwen toestand met de vraag, of men niet te ver gegaan was. Ook werden zonderlinge feiten hier en daar opgemerkt. De zucht naar zelfbehoud openbaarde zich en menigeen scheen geijverd te hebben voor het nieuwe beginsel, alleenlijk niet om het in eigen kring te zien toegepast. Men was zelf niet gediend van wat men anderen gunde en de partijen hadden elkander soms weinig te verwijten, wat jammerlijke partijzucht betreft. Gelukkig, dat men begonnen was van „richtingen” te spreken en — altijd in de gelegenheid bleef van koers te veranderen.

Wie U de geschiedenis der Nederlandsche Hervormde kerk gedurende de laatste dertig jaren heeft te verhalen kan beginnen — hetzij roemend, hetzij klagend — met te spreken van den zwellenden stroom van kerkelijke orthodoxie en confessioneele gezindheid.

Ik ben een zoon der *Veluwe* en ik kan niet zeggen, dat er in deze jaren veel is gehoord of gedaan, dat mij geheel vreemd was. Maar het verwondert mij niet, dat menigeen, elders geboren en opgevoed, wel eens enkel verbazing was over wat hij beleefde. Het kon niet anders, of velen spraken: „omnia jam fiunt, fieri quae posse negabam”. Utdrukkingen, waaraan men ontwend was geworden op de kansels, zoo van kleine als groote gemeenten, werden op nieuw vernomen en liturgische vormen en leerboekjes, waarbij men zich in vroeger eeuwen verplaatst ziet, op nieuw in zwang gebracht en gebruikt. Had een vroeger geslacht

zich wel eens aangenaam gemaakt bij den bedorven tijdgeest ten koste van het eeuwig Evangelie, het scheen sommigen er nu om te doen den bedorven smaak van juist niet bijzonder ontwikkelde gemeenteleden te vleien — helaas! ten koste van de eer van den Godsdienst. Het scheen soms, alsof de kloof tusschen denken en gelooven onoverkomelijk zijn moest. Overdrijving werd de leugen ook van eerlijke lieden, en het was een veelbelovende tijd voor eierzuchtigen, wien het niet ontbreekt aan talent, om de licht beweegbare schare op te winden. De beslissing was in de handen van eene stemmen-meerderheid gelegd, maar waar was de waarborg te vinden, dat de meerderheid bedachtzame wijsheid aan kloeke vrijmoedigheid paren zoude? De Synode had reeds drie jaar vroeger — 1 April 1864 — in goed vertrouwen de vrijheid der leeraren uitgebreid, ook met het oog op het gebruik van „Psalmen en Gezangen”, maar was bij deze vrijgevigheid, volgens Dr. Vos <sup>1)</sup> „veeleer de vrucht van April-willekeur, dan van eene ernstige beschouwing van de Godsdienstige behoeften” wel voldoende gerekend met het gevaar, dat alzoo min sterke karakters op altoos bedenkelijke proef konden gesteld worden, terwijl in den boezem der rechterzijde een jammerlijke twistappell geworpen werd?

Bij het volgen van de leus der vrijheid vergat wel eens de kortzichtigheid, te vragen of men voor de vrijheid rijp was geworden en terwijl men ondankbaar den spot dreef met een landsvaderlijk gezag, dat in der tijd, onder den nood der omstandigheden, schier algemeen was toegejuicht, bereidde men, wind zaaiende, zelf den storm, waaronder

---

1) Zie bl. 94 van: *Bruna's Reglementen en Besluiten voor de N. H. kerk* door Dr. G. J. Vos 1897.

men soms moedeloos zuchten zoude. Dat er intusschen velen waren, die gaarne in troebel water zouden visschen, had men wèl kunnen weten. Hoe menigeen werd teleurgesteld in zijne verwachtingen, op volgelingen zoowel als voorgangers gebouwd?

Wat *mij* betreft, ik heb mij verblijd, toen het bleek, dat de Nederlandsche Hervormde kerk niet voornemens was te luisteren — om met Geibel te spreken — naar eene filosofie, die op den duur weigeren zou te erkennen „dass wir glauben müssen”, maar ik heb ook mij zelven niet ontveinsd, dat het zeer bedenkelijk zijn zoude voor den bloei der kerk, als de theologische wetenschap in hare vrijheid belemmerd werd door de verheffing van een gezagsbeginsel, waarbij het een ander gezag geldt, dan dat van innerlijke, zedelijke overtuiging, waaraan het eigen geweten getuigenis geeft. Ik heb nooit heil gezien in een intellectualisme, om het even of het al dan niet zetelt op confessioneelen troon en ik zou met minder moed de kerk hebben gediend, als ik niet had bespeurd, dat zij bij de herleving van de liefde voor de belijdenis, zonder welke geen kerk denkbaar is, in hare edelste mannen van onderscheiden geestesrichting overtuigingen zag opkomen van diep-ethische waarde. Ook het ethisch beginsel is echter wel eens — rechts en links — toegepast op eene wijze, die mij niet bekoorde. Nog altijd houd ik mij aan wat ik schreef in 1867: 1) „wij wijzen met beslistheid de meening terug, volgens welke de overtuigingen des geloofs niet geacht zouden worden in de openbaringsfeiten haren grond te hebben. Hiermede is evenwel volstrekt niet beweerd,

---

1) *Bijdragen op het gebied van Godgeleerdheid en Wijsbegeerte*. Rotterdam E. H. Tassemeijer bl. 431.

dat het geweten geen beteekenis zou hebben in de apologie des Evangelies. Wil men een individu voor de Christelijke belijdenis trachten te winnen, op dat orgaan zal moeten gewerkt worden dat, den mensch ter zelfreflectie gegeven, dient om zoowel den feitelijken toestand als den oorspronkelijken aanleg, en die beiden in vergelijking met elkander, voor de aandacht des geestes te brengen. Is het de vraag, hoe het Christendom in het algemeen te handhaven zij, men moet bij de menschheid het orgaan veronderstellen, waarop men rekent bij den enkelen mensch. Anders bleef de strijd zeer zeker onvruchtbaar. Ook in den strijd der meeningen op het gebied der geloofsformulen heeft men telkens op het geweten te wijzen, niet om in zijne uitspraken de beslissing te zoeken, maar om bij zich zelven en anderen aan te dringen op het onderzoek, of het geweten staat onder den invloed van den Heiligen Geest. Alleen zulk een geweten kan de rechtbank zijn, waarvoor de zaak des Christendoms wordt behandeld. Waar aan dien eisch niet is voldaan, kan het geweten ook onmogelijk als pleitbezorger optreden voor hetgeen de gemeente des Heeren belijdt. Maar ook, al is aan die voorwaarde voldaan, het geweten kan nooit alleen den last dragen van de apologie des Christendoms en behoeft ook niet alleen eene zóóveel omvattende taak te vervullen, waartoe de Heer der gemeente steeds heeft getoond zoo vele en velerlei krachten in onderlinge verbinding te kunnen doen optreden".

Inderdaad er was veel gisting gekomen in het kerkelijk leven en terwijl de gedachten uit veler hart openbaar werden, soms op wel wat onstuimige wijze, was er toch reden genoeg, om met kalmte den tijd af te wachten, waarin opgezweepte hartstocht zou bedaren en den bezonene het woord zou verblijven. Bleek het, dat ter linkerzijde

ten minste wat de praktijk aangaat, niet gering verschil bestond, ook ter rechterzijde werden stemmen gehoord, alles behalve van eenerlei toon of klank. Ook had menigeen in overmoed met woord of pen beweerd, wat hij met de daad niet bevestigde. Trouwens, de hand te steken tusschen de spaken van het rad des tijds is een even gevaarlijk als ijdel bedrijf. Men kan de oude republiek der vereenigde Provinciën — al zou men het willen — niet herstellen en evenmin kan men het kerkelijk leven in de oude banen terug leiden. De tijd keert niet op zijne schreden terug — en wat de mensch zaait, dat zal hij maaïen.

Menigeen had op den akker van kerkelijk recht en kerkelijk leven gezaaid, wat hem later geen vreugde schonk. Ook de theologische wetenschap had gedwaald op hare wegen. Men had met onbetrouwbare leuzen gedweept en zich druk gemaakt met al of niet gevleugelde woorden zonder ernstigen zin. Intusschen, gelijk in 1853 het Protestantisme in Nederland moest ondervinden, dat sinds 1848 de Roomsch-Katholieke kerk hier te lande in eenen nieuwen toestand gekomen was, waarin geen Aprilbeweging<sup>1)</sup> verandering brengen kon, zoo moest ongeveer 25 jaar later de Nederlandsche Hervormde kerk in het bijzonder bij den aanvang eener nieuwe periode in ons hooger onderwijs ervaren, dat de tijd voorbij was, waarin zij rechten op de theologische Faculteit kon doen gelden, ook boven hare Protestantsche zusters. Dat die Faculteit de bestemming zou behouden, om de leeraren voor het Hervormd kerkgenootschap te kweken, was niet te gedoogen. Verandering moest komen. Zou die verandering hierin bestaan,

---

1) Door mij „na 25 jaar herdacht” in de *Stemmen voor Waarheid en Vrede*. 1878.

dat de Theologie geschrapt werd uit de rij der wetenschappen, of dat zij werd ingedeeld in de Faculteit, die geschiedenis, letteren en wijsbegeerte te behandelen heeft? Noch het een, noch het ander is geschied. Het waren zeker de onverstandigsten niet, die begrepen dat onze Staat evenmin den Godsdienst als het Recht kan afwijzen aan de poort der Universiteit, en dat het niet aanging enkel van historische, letterkundige of wijsgeerige zijde te waardeeren, wat in het maatschappelijk leven telkens blijkt van principieele beteekenis te zijn.

Maar was alzoo de Godsdienst in zijne eer en zijn recht gehandhaafd in het hooger onderwijs, de vraag was of de Nederlandsche Hervormde kerk er genoeg in zou nemen het kerkelijk onderwijs, waartoe de Staat haar met onbekrompen mildheid op grond van historische rechten in staat zou stellen, te doen aansluiten aan een Staatsonderwijs waarin, behoudens alle noodzakelijke vrijheid der hoogleeraren — wien de eisch van neutraliteit niet gesteld kan worden — de wetenschap van den Godsdienst zelfstandig en onafhankelijk te behandelen was. Was reeds vroeger gebleken, dat de Nederlandsche Hervormde kerk niet anders verlangde dan de Universitaire opleiding harer aanstaande predikanten bestendig te zien, de uitkomst leerde, dat de nieuwe Faculteit van Godgeleerdheid ten minste op Protestantsche kerkgenootschappen rekenen kon. Niemand kon wenschen, dat de Nederlandsche hoogeschoolen afstand zouden doen van recht en plicht om vrije wetenschap te kweeken. Wij benijden Freyburg niet met de tegen die hoogeschool in deze dagen van Leipzig uit — naar wij vernamen — gerichte beweging. Alleen in de sfeer der vrijheid kan echte wetenschap bloeien.

Maar toch, het bevreedt ons niet, dat krachtig verzet

zich in ruimen kring openbaarde. Men heeft het bemerkt in het *derde* tiental jaren van het te bespreken tijdperk. Men kan aan 1877 — toen de *Wet op het Hooger Onderwijs* in werking kwam — te veel beteekenis hechten voor het feit, dat in 1886 in de hoofdstad des lands zooveel opspraak verwekte, toen de „doleantie” haar beslag kreeg, maar al wil men zich wachten voor de fout, om eenzijdig te verklaren, wat in onderscheiden redenen zijn grond had, ongetwijfeld viel het velen te zwaar, zich in den nieuwen toestand te schikken. Er was ook te veel gezegd en te veel gewerkt in het belang van beschouwingen en praktijken, waarbij aan de Kerk andere rechten en voorrechten worden toegekend, dan waarmede in onze Staatswetten gerekend wordt, dan dat het te verwachten zou geweest zijn, dat allen zich rustig hadden neergelegd bij wat nu door Staat en Kerk was besloten. Het komt mij zelfs voor, dat niet altijd billijkheid heeft geheerscht bij het beoordeelen van de daden der moedige vooruitstrevende helden in het kamp der reactionairen tegenover de weifeling of ontrouw van hen, die bij de hoofden der partij verwachtingen hadden opgewekt — wel eens met kwalijk te overtreffen felheid — waaraan in den loop der feiten niet of slechts gebrekkig werd beantwoord.

Maar het lust mij niet, oude wonden open te rijten en ik behoef niet stil te staan bij wat nog slechts tien jaren geleden zoo menige burgerlijke en kerkelijke rechtbank bezig hield. Een droevige strijd is gestreden en veel goeds is verdorven. De Godsdienst heeft er bij velen niet bij gewonnen en het aanzien der Kerk is er niet door verhoogd. Ook de stille arbeid der wetenschap werd niet begunstigd door den strijd-lust, die andere lauweren zocht, dan hier te winnen zijn. Hoe hoog fanatisme kan stijgen heeft men op pijnlijke wijze



kunnen ontdekken, maar ook heeft men gezien, dat de heerschappij van den hartstocht niet van langen duur is en het heeft gelukkig ook niet ontbroken aan gelegenheid, om edele karakters te leeren kennen, boven het gevaar van partijdigheid en het woeden van den hartstocht verheven.

Bedrieg ik mij niet, dan is bij velen de overtuiging versterkt, dat het godsdienstig leven zijn eigen terrein heeft en dat die kerk het meest voorspoedig zal zijn, die zich het meest beijvert om in stilheid den weg te gaan van den Heiland, die het land doorging, goeddoende. Zij bedriegt zich niet, als zij meent, dat zij getuigenis vindt bij de conscientie van elk geslacht, als zij getuigt van Hem, die gekomen is om te zoeken en zalig te maken wat verloren is. Maar zij meene niet, dat zij God dient, als zij weigert als waarheid aan te nemen, wat grondig onderzoek als zoodanig doet kennen, al zou het strijden met eeuwen-oud inzicht. Men kan der waarheid geen tegenstand bieden — en vrede hebben. De waarheidsliefde, de deugd der echte geleerden, is ook de deugd der ware vromen en waarheidszin kan op den duur niet gemist worden bij hen, die door Gods Geest worden geleid. Wee der kerk, die voor de waarheid vlucht, maar wee ook der school, welke het om iets anders te doen is, dan om de waarheid alleen. Hoe dikwijls vergat de wetenschap, dat zij niet mag dweepen met den waan van den dag. Noblesse oblige!

De jongste kerkelijke beweging in ons Vaderland behoort reeds goeddeels tot de historie, al is het misschien nog niet mogelijk haar als verschijnsel in ons godsdienstig leven volkomen juist te beoordeelen. Indien men al de eminente *hoofden* van eenige volksbeweging of kerkelijke actie oordeelen kan, den *mensch* oordeelt God. Och of ieder dat

altijd bedacht, ook als de storm nog loeit en de wateren nog niet effen geworden zijn!

De rust schijnt weer te keeren. In 1898 — ik kom tot het einde onzer beschouwing — is er ook wel oorzaak, om den vrede te zoeken. Wie heeft in strijdklanken lust, waar het Oranje boven! zoo liefelijk klonk als uit éénen mond?

Gij, M. H. zult — wat God geve — geroepen worden om de kerk, die gij lief hebt, te dienen onder de regeering van Koningin Wilhelmina en gij wenscht niet anders, dan het einde dier regeering in uw ambtelijk leven niet te aanschouwen. Ik wensch het met u — en dan heb ik nog een wensch voor u zelve. Het geslacht, waartoe ik behoor, gaat voorbij en op de graven mijner tijdgenooten bloeit straks een nieuw geslacht. Dat het vrede zij in uwe dagen, ook in de kerk, die gij dienen zult! Aan vrede en rust heeft zij groote behoefte. Maar voor karaktervorming is soms een tijd van vrede minder gunstig. Te meer bid ik u toe, dat uw karakter in den heiligen strijd des geloofs door God worde gevormd. Want, waar het ook vrede zij, die strijd eindigt niet, dan in het land der eeuwige heerlijkheid. Moge intusschen soms in tijden van onrust wilskracht en karakter gestaald worden, in een tijd van rust en vrede is er bijzonder gelegenheid tot eenen wedstrijd, wie de meeste is in de werken van liefde en barmhartigheid. De kerk wacht op uwen arbeid. Laat de lendenen omgord zijn, opdat gij het werk van Christus werken kunt, zoolang het dag voor u zijn zal.

Ook in de twintigste eeuw — de eeuw uwer werkzaamheid — zal het blijken, in spijt van alle leuzen eener dwalende wereld van geleerden en ongeleerden of halfgeleerden, dat de Godsdienst onafscheidelijk is van de

menschheid. Bestudeert dan den mensch en de menschheid en bestudeert den Godsdienst. Het beeld van Christus wijke niet uit uw oog en het Christendom recht goed te kennen en in uwen wandel te eeren, ook in den schoonen tijd van uw akademie-leven, zij en blijve de lust van uwe ziel. Ik wensch in Gods kracht het mijne te doen, om u van eenig nut te zijn. Doet Gij ook het uwe in die kracht, die in zwakheid volbracht wordt. Laat ons met goeden moed, in goede vriendschap als steeds te voren, voorwaarts gaan! Over ons lichte Gods aanschijn!

*Utrecht* 28 Sept. 1898.

G. H. LAMERS.

## De oudste tractaten van Augustinus.

### IV. *Besluit.*

---

Augustinus is een wonderlijk groot man, heel anders dan wij zoo iemand nú ons voorstellen, altijd dwalend in zijn redeneeringen en toch altijd het oog gericht op zijn groote doel: de chr. religie, altijd zéker van zijn momenteele overtuiging en evenwel voortdurend wisselend van opvatting. Wie zijne geschriften recht wil lezen, moet niet altijd op kleine wijze narekenen, tusschen de regels weten te lezen, vaak lezende acht geven op den persoon die achter de woorden geleefd heeft. Dit geldt óók van zijn tractaat *De musica*, anno 387 opgezet en na twee jaren voltooid. Eerst een uitvoerige bespreking van de theorie der muziek, vijf boeken lang, — en dan begint op eens het zesde boek met te zeggen dat hij het toch eigenlijk niet mannelijk vindt om zoo lang over dergelijke dingen te spreken. De eenvoudige lezers moeten maar niet het hoofd er meê breken, want het doel van zijn geredeneer <sup>1)</sup> is, anderen van het „vlesche-

---

1) Aug. voegt weêr allerlei o. i. heterogene zaken bijeen, om zijne opvatting van de chr. religie uit te drukken. Zoo zegt hij dat het hoogmoed is om God niet te willen dienen, en besluit hieruit: „Cum enim *anima* per se ipsam *nihil* sit; (non enim aliter esset commutabilis, et pateretur *defectum ab essentia*;) cum ergo ipsa per se nihil sit, quidquid autem illi *esse* est, a *Deo* sit, in *ordine* suo manens ipsius *Dei praesentia* vegetatur in mente atque conscientia. Itaque hoc bonum habet intimum”. Op deze wijze vindt hij de opvatting, die de *realiteit* der dingen niet denken kan buiten hunne *relatie* tot de andere dingen. Dadelijk volgt evenwel: omdat

lijke", uitwendige, er toe te brengen dat zij „den éenen God en Heer van alle dingen, qui humanis mentibus nulla natura interposita praesidet, aanhangen uit liefde tot de onveranderlijke waarheid"; of zooals hij aan het slot van het boek zegt, niet de wankelende redeneeringen, maar het gezag der beide Testamenten en het vuur der liefde zijn alles. Hij eert het intellect, en overwint het intellectualisme.

Nog om iets anders is het genoemde zesde boek van beteekenis voor onze kennis van Augustinus. Hij gaat van de streng zakelijke tot de theologiseerende behandeling van de dingen over; tusschen de regels bemerkt men dat zijn geest zich gaat wennen aan de laatste methode, dat hij voor zijne dialectische bekwaamheid waardiger onderwerpen begeert. In de theologiseerende methode — waarin Clemens Alexandrinus en Origenes zijne voorgangers zijn — zal hij vinden eenheid voor zijn geest, bevrediging voor zijn denken. Als oud-rhetor is hij thuis in den wijsgeerigen redenertrant zijner dagen;

---

God *de* realiteit is, *is* eigenlijk niet wat niet tot God in relatie staat, en heeft dus ook de ziel al haar *zijn* van God; en het andere: Gods tegenwoordigheid is in een zielstoestand. Maar dan keert hij terug tot den hoogmoed, en beschouwt als zoodanig, „longe a se facere Deum, non locorum spatio, sed *mentis affectu*". Het geestelijke karakter der chr. religie te handhaven, is nu wel voor hem van meer actueel belang; maar het blijft intusschen diep geprent in zijn ziel dat de dingen op zichzelf, in hun eenzaamheid, *alléén* genomen, *niet zijn*. Want hij heeft gegrepen wat Cheyne aanteeft op Jesaja 41:4 „The statement, *I am He*, predicates of Jehovah that he alone is lord and master, and *alone self-existent*, though his nature be incapable of verbal definition". Maar ook Ang. heeft er toe meêgewerkt, dat dit in de roomsche kerk opgevat is in metafysisch-ontologischen zin, tot op onzen dag. Vgl. het roomsche Jahrbuch für Philosophie u. spekul. Theologie '97 bl. 256 v. „Nur *eine* Wirklichkeit existiert dem Wesen nach, Gott ist diese Wirklichkeit . . . In den Dingen ist keinerlei Sein, es sei denn durch Teilnahme an dieser reinen Wirklichkeit, und danach heisst es bei Job: *Deus solus est*. Nur das Nichts ist ausserhalb Gottes". Harnack, D. G. 3 bl. 102 wijst op de nieuwplatonische speculatie.

en nu is de continuïteit en de nieuwe periode in zijn leven, dat de disputaties blijven — maar alleen over „hoogere” onderwerpen gaan. 1) In dit opzicht maakt het zesde boek van het tractaat *De musica epoque* in het leven des schrijvers. Nú komen de tractaten die, veel meer dan de voorafgaande, beroemd zullen worden in de chr. kerk. 2) Maar zelf heeft hij vroeger de strekking van zijn subjectivisme niet gezien, en daarom nu den overgang niet bespeurd. De theologie geeft voortaan aan de dialectiek een reeks van groote problemen,

1) In de grieksche wijsbegeerte is Zeno de vader van de *subjectieve*, en Heraclitus de vader van de *objectieve* dialectiek. Voor den laatste is reeds het proces hoofdzaak en de substantie bijzaak. Hier is een overgang waarmede die in Augustinus' denken eenige overeenkomst heeft.

2) Aug. zegt *Retract.* 1 cap. 11 reeds van de zes boeken *De musica*: „*quorum ipse sextus maxime innotuit*”. Overigens vindt dit tractaat zijne beteekenis niet in afzonderlijke uitspraken. Om nog eene te releveeren, God is nu „*incommutabilis veritas*” (6, 1, 1), „*incommutabilis et summa aequalitas*” (6, 13, 37): eene nawerking van de aristotelische opvatting, die God beschouwt als het onveranderlijke en onbewogene dat de grond van alle verandering en beweging is, — en van de andere, die God noemt het alleen waarlijk zijnde, en aan het overige slechts een onwezenlijk bestaan toekent.

Aan het slot spreekt Aug. zonder voorbereiding van hen „*qui unius summi Dei consubstantialem et incommutabilem Trinitatem, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia duorum Testamentorum auctoritatem secuti venerantur et colunt eam credendo, sperando et diligendo*”. De kerk-leer is Schrift-leer, objectieve autoriteit, te eerbiedigen ook op gezag van hen die gelooven. Daarbij voelt Aug. het gezag van de leeraars der kerk: want hij zou zich niet durven inlaten met de redeneeringen der menschen, als hij niet zag dat „*multi pii Ecclesiae catholicae matris optimae filii*” hetzelfde gedaan hadden om de ketters te weerleggen (6, 17, 59). De chr. religie wordt de religie van het gezag. Aug. weet wel dat de Schrift niets anders gebiedt dan dat wij *God lief hebben*, en den *naaste*. Maar dit dient dan nader verklaard te worden, bijv. op deze wijze: God d. i. óók de kerk; de naaste d. i. in 't bijzonder de kerk-genooten.

en gunt haar de eere die haar in de oude wereld toekomt. De dialectiek brengt op haar beurt de theologie in eere, en helpt haar om aan de beweging der geesten een theologische richting te geven. Door elkander te eeren, zullen de heterogene machten samen overwinnen.

Met dezen overgang hangt natuurlijk samen, dat de kerk en haar leer 1) voor Augustinus autoritatieve beteekenis

---

1) Epistola 11, geschreven in het jaar 389, bewijst dat Aug. reeds spoedig met de eigenaardige dialectiek der kerk-leer zich heeft bezig gehouden. Bijv., de Triniteit is één; waarom, vraagt hij, heeft dan alleen de Zoon der menschheid aangenomen? Na lange redeneering neemt hij een gedachte uit vroegere tractaten over, en zegt dat door die aanneming van het mensch-zijn gegeven is eene „disciplina vivendi” en een „exemplum praecepti”. Nu is deze beteekenis van Jezus voor Aug. ook later principieel, en daarna in de Middeleeuwen het uitgangspunt eener nieuwe opvatting van de Chr. vroomheid geworden, maar bewijst m. i. dat de kerkelijke leer van de Triniteit voor Aug. thans nog niet veel meer is dan eene objectieve autoriteit. Harnack, D. G. 2 bl. 295 Noot wijst er op, dat deze brief reeds de grondgedachte van Aug. bevat „dass die geheiligte Vernunft das Geheimniss zu erkennen vermöge”.

Aug.'s brieven doen vooral zijne praktische motieven kennen. Wilde men ze met een algemeenheid karakteriseeren, dan sou men kunnen zeggen dat de vroomheid in de *tractaten* meer met de wijsbegeerte, in de *brieven* meer met de kerkelijke praktijk, en in de *Bekentnissen* meer met het kerkelijke leven in verband gebracht wordt. Gaston Boissier t. a. p. bl. 44 spreekt ook over dit verschil van Aug.'s dialogen en bekentnissen: „Ce sont les mêmes événements qu'il nous raconte dans les Confessions, mais présentés un peu autrement; non pas que les faits différent, c'est la couleur générale qui est changée, et il faut bien reconnaître que ces divers récits, quoique au fond semblables, ne laissent pas la même impression”. Toen Aug. de dialogen schreef, was hij nog wijsgeer in zijn hart; toen hij de Bekentnissen opstelde, was de kerk voor hem het ideaal in de wereld. Voorzover zijne bekeering later van groote beteekenis bleek te wezen in zijn leven, heeft hij haar gewicht in het geheel niet overdreven

krijgen. Maar dit is niet zoo op te vatten dat hij niets meer voelt voor hetgeen in de oudere tractaten zoo uitkwam. Het is waar dat objectief en subjectief nu evenmin als vroeger bij hem harmonieeren. Men legge bij deze opmerking aan anderen slechts geen last op, dien men zelf niet draagt. Het zou ijdele moeite wezen om te willen verklaren, hoe zijn subjectieve Christendom zich vereenigen kon met het objectieve element dat zich gaandeweg meer voor zijn ziel plaatste. Men kan slechts zekere ontwikkeling bespeuren in zijne subjectieve uitspraken. Tegenover de *Academici* was hij sterk met zijn beweren dat de wijze uit zich de wijsheid kent; maar nú behoeft hij immers niet meer wijsbegeerte te plaatsen tegenover wijsbegeerte. Twee principieele dingen, die voor hem weer éene waarheid zijn, zegt hij in het tractaat *De magistro*: God is de leermeester van de waarheid, en: God leert ze in het binnenste des menschen. Maar we hebben soortgelijke conclusie reeds vroeger vernomen: het is na eene mystieke theorie van geestelijke kennis de conclusie, dat God tot die kennis brengen moet. Dus feitelijk een beroep van de mystiek op de chr. religie, naar Augustinus' latere meening gerechtvaardigd door „het Evangelie”, dat zegt: „Eén is uw leermeester, Christus”.<sup>1)</sup> Maar voor ons heeft

---

in zijne Bekentenissen. Boissier bl. 68 merkt op, dat men in Aug.'s laatste brieven aan Nebridius bespeurt dat zijn ijver voor de wijsgeerige onderzoekingen niet meer dezelfde is. Hij krijgt nu dagelijks meer lust aan de lezing van de Schrift. Toen hij het monniken-leven leerde kennen, begon hij dat rustige studeeren, „liberale otium”, maar onvolledig werk te vinden. En toen hij priester, en daarna bisschop werd, „omnes illae deliciae fugere de manibus”. „Ainsi, zegt Boissier bl. 69, saint Augustin n'a pas persisté longtemps dans le rôle qu'il s'était donné d'unir ensemble la religion et la philosophie”.

1) *Retract*, 1, c. 12 wordt de hoofdgedachte van ons tractaat dus aangegeven: „*magistrum non esse, qui docet hominem scientiam, nisi Deum, secundum illud etiam quod in Evangelio scriptum est: Unus est magister vester Christus*”.

De *magistro* 2: „*Deus autem in ipsis rationalis animae secretis,*



dat beroep, in verband met de onderwerpen der volgende tractaten, nog een andere beteekenis: nl. dat ook zijne eig. mystieke periode feitelijk nu afgelopen is. De begeerde kennis en waarheid moet voortaan verwacht worden van de chr. religie, — en deze is de gezaghebbende kerk met haar leer.

Zoo wordt begrijpelijk, dat op *De magistro* volgen kunnen de geheel andersoortige boeken *De libro arbitrio*. Zelf, altijd velop aanhangende zijne overtuigingen, ziet hij den óvergang niet. Geldt dan ook niet voor de thans komende kerkelijk-

qui *homo interior* vocatur, et quaerendus et deprecandus est: haec enim sua templa esse voluit". Het is alsof Aug. zoekt de latere piëtistische opvatting aangaande de inwoning van God en Christus in de ziel. Nog eens zegt hij: „in *interiore homine* habitare dictus est Christus, id est, incommutabilis Dei *Virtus* atque sempiterna *Sapientia*" (38). Eigenaardig, dat God méer persoonlijke realiteit voor Aug. is dan Christus. En dan zegt hij op nieuw: „Christus veritas *intus* docet, homo verbis foris admonet" (39 en 45). Misschien werkt hier ook een wijsgeerige traditie na. Althans in de Grieksche wijsbegeerte is uit de Skepsis, die ontkende dat de kennis uit ervaring ontstaat, voortgekomen het beginsel van het Eklecticisme: het binnenste des menschen is de plaats, waar het weten van de wezenlijkste waarheden zijn zetel heeft. Plato noch de Stofci hebben aangeboren ideën geleerd, maar het Eklecticisme heeft den weg gebaand tot die wijsbegeerte, welke in het inwendige des menschen de openbaring der Godheid ontvangt, — zoodat bij de Platonisten der twee eerste eeuwen na Chr. Eklecticisme en openbaringsphilosophie hand aan hand gaan. Het Eklecticisme draagt dus een kiem van het latere Nieuwplatonisme, hetwelk Aug. van nabij gekend heeft. Vgl. Zeller, t. a. p. 3, 1 bl. 541.

In dit tractaat komt, hoewel voor het oogenblik nog niet van praktisch belang, allerlei voor over *signum*. Het herinnert aan hetgeen Sextus Empiricus over een bewijzend teeken gezegd heeft, vgl. Zeller t. a. p. 3, 2 bl. 47—50. Wat eerst alleen theoretisch ontwikkeld wordt, zal later een plaats vinden in de praktijk van het kerkelijke Christendom.

christelijke tractaten, dat God de leermeester van de waarheid in ons is? Eigenaardig is, hoe hij dadelijk de groote quaestie van de kerkelijke theologie aanvat van haar praktische zijde. De vraag naar den vrijen wil ontleende haar waarde aan de realiteit van het kwade, welke hij met de jaren dieper voelde. Ook wat nu komt, is niet een logisch steekspel voor hem. Zelf gedrenkt met het gevoelen der Manicheën, die het physische en ethische niet uit elkaar hielden, en waarvan het hem de grootste moeite kostte zich weér los te maken toen hij het verkeerde er van reeds zag, heeft hij hen bestreden, en voor den vrijen wil het opgenomen, om voor zich en hierdoor voor de chr. kerk de realiteit van de *zonde* te laten gelden. Natuurlijk doet hij dit dan in de taal die hem sinds jaren eigen is, in de eenige taal waarvan hij zich weet te bedienen, in de taal der philosophie. Dát hij het doet, met al zijn machtige energie, is zijne grootheid, waaraan zelfs de onzekerheid van zijn theoretisch standpunt geen afbreuk doet. En als hij later, om de Pelagianen te weren, de praedestinatie consequent ontwikkelt, dan heeft hij weér een waarheid willen doen gelden, welke ook voor hem vaststond, en die door de Pelagianen niet werd verstaan en daarom bestreden, de waarheid van Gods *genade*. Laat men deze praktische motieven tot hun recht komen, en bedenkt men dat hij voor de eene waarheid niet anders wist op te komen dan door zijne wijsgeerige stelling te verdedigen, en voor de andere niet dan door hare theologische formuleering te handhaven <sup>1)</sup>,

---

1) Wat Harnack, D. G. 3 bl. 693 zegt van Luther, geldt ook van Aug.: „Aber keinem Menschen ist es gegeben, Alles zu leisten, und ein Jeder, der dauernd wirkt und nicht nur aufblitzt wie ein Meteor, muss in die *Schranken* zurückkehren, die seiner Natur gesetzt sind. Zu ihnen ist auch Luther zurückgekehrt. Diese Schranken waren nicht nur leichte Hüllen, wie man uns wohl einreden möchte, ... sondern Luther empfand sie mit als die Wurzeln seiner Kraft und hat sie in diesem Sinn geltend gemacht”.

Aug. geeft *Retract* 1, 9 als praktische reden op, waarom in het

dan heeft men den waarborg, dat hij vèr boven de verstandelijke theorie heeft gesteld de geestelijke waarheid, en dat hij nimmer de chr. religie aan de theologie, of deze aan de philosophie kon onderwerpen. En dit eenmaal toegestemd, kan men terecht allerlei aanmerkingen op hem maken. Men kan er op wijzen dat ook de kracht der tegenstelling, en de ijver van den renegaat en kerkelijke afkeer van ketterijen invloed gehad heeft op hem. Men kan zeggen dat het Christendom nu reeds een zoo uiterst ingewikkeld verschijnsel geworden is; dat er eene zeldzame verstandelijke oordeelskracht noodig was om het geheel te verstaan, te zeldzaam om dat verstand als regel te vorderen van de leeken en zelfs van het groote deel der geestelijken, — zoodat later wel *fides implicita* moest toegelaten worden ook voor de lagere geestelijken. Men kan zeggen dat Augustinus gekend heeft de zedelijke vrijheid in het goede, terwijl daarna eerst

---

tractaat *De libero arbitrio* niet over de praedestinatie gehandeld wordt, dat het hier geldt de bestrijding van de Manicheën. Calvijn heeft later deze wijze van doen overgenomen van zijn grooten leermeester, als hij spreekt over den staat der rechtheid. Hij zegt: „*In hac integritate libero arbitrio pollebat homo, quo si vellet adipisci posset aeternam vitam. Hic enim intempestive quaestio ingeritur de occultis praedestinatione Dei* (Inst. 1, 15, 8). Terwijl hij naar dezelfde methode, tegenover den pelagiaanischen Pighius de praedestinatie verdedigende, alleen de bijbelplaatsen aanhaalt die voor de theorie van den onvrijen wil pleiten, en de andere oevoudig buiten rekening laat. De theologie krijgt op deze wijze een eigenaardig betooverenden invloed op het naïeve verstand. Vgl. wat Harnack, D. G. 1 bl. 543 zegt van Novatianus' geschrift de trinitate: „Vom Platonismus ist keine Spur in dieser Dogmatik zu finden; dagegen ist die stoische und aristotelische *sylogistisch-dialektische Methode* (auch die monarchianischen Gegner brauchten sie) verwendet; diese, zusammen mit der biblischen Haltung, verleiht dem Werk eine *grosse äussere Geschlossenheit und Sicherheit*. Man muss urtheilen, dass dieses Werk, wo es gelesen wurde, einen tiefen Eindruck hat machen müssen, obgleich *die eigentlichen Schwierigkeiten der Sache gar nicht berührt, sondern durch Distinctionen und Formeln verhüllt sind*”.

Luther gevonden heeft de geestelijke vrijheid in het geloof. Men heeft dan historisch zijne houding verklaard, en tegelijk aangeduid waarom deze in het Protestantisme der Hervorming niet meer kan voldoen <sup>1)</sup>

De methode blijkt te wezen: praktische opmerkingen, grootendeels door vroegere wijsgeeren gemaakt, uitgangspunt

---

1) De lib. arb. 1, 15, 32 spreekt Aug. van „libertas, quae quidem nulla vera est, nisi beatorum, et legi aeternae adhaerentium”. Er is geen vrijheid dan voor de zaligen en voor degenen die op aarde het eeuwige boven het tijdelijke kiezen. Deze opvatting van de vrijheid berust op een absolute beoordeeling of veroordeeling van de wereld, maar kan zich natuuslijk combineeren met de kennis van de zonde als gebondenheid, slavernij.

Harnack, D. G. 3 bl. 151 v. wijst op ons tractaat *De libero arbitrio*. Aug's leer van *genade* en *sonde* is gevormd onafankelijk van den pelogiaanschen strijd. Zij was wezenlijk gereed, toen hij dezen strijd begon; maar zij was hem in het jaar zijner bekeering nog geenszins duidelijk in haar toepassing op de afzonderlijke vraagstukken. Veelmeer heeft hij tijdens den strijd met het Manichaeïsme nadruk gelegd op de zelfstandigheid der menschelijke vrijheid naar de overlevering der kerkleeraars, en van de erfsonde alleen als erfsmet gesproken. Eerst het geestelijke ambt, een vernieuwde lezing van den brief aan de Romeinen en de toetsing van zijn eigen ontwikkeling, zooals hij ze in de Confessiën opgesteld heeft, brachten hem tot de *consequentien* der nieuwplatonisch-christelijke overtuiging, nl. dat al het goede, dus ook het geloof, van God afkomstig, en dat de mensch slechts in de afhankelijkheid van God goed en vrij wordt. Aan het eind van zijn leven zeide hij zelf dat hij deze beschouwing niet altijd zoo gehad had, en plaatste ze daarom tegenover de vroegere verkeerde opvattingen, welke vrienden en vijanden hem vaak voorhielden. Zijne leer van de genade, voorzover zij leer van *God* was, was reeds sedert 387 klaar; maar op de bijbelsch-historische stof en op het probleem der bekeering en heiliging (in de kerk) werd zij vóór het begin der 5<sup>e</sup> eeuw nog niet toegepast. Ook valt eene zachte nawerking van de populair-roomsche opvatting altijd bij hem waar te nemen; en dit te meer, omdat hij de *consequentien* van zijn stelsel, die tot determinisme zouden gevoerd hebben, niet trekken kon.

voor redeneeringen. God is zonder twijfel goed, — en doet dus geen kwaad. God is zekerlijk rechtvaardig, — en belooft dus de goeden en straft de slechten. Krijgt niemand onrechtvaardig straf, hetgeen zeker is, en wordt het heelaal door God bestuurd, waaraan ook niet te tornen valt, — dan kan God oorzaak zijn alleen van het kwaad dat wij lijden, niet van het kwaad dat wij doen. Ieder mensch is auteur van het slechte dat hij doet; God zou de slechte daden niet met recht straffen, „indien zij niet geschiedden met wil” (voluntate), 1, 1, 1.

Maar Augustinus is hiermeê niet tevreden, en meent blijkbaar dat een mensch er meer van weten moet. Hij wil hebben een antwoord op de groote vraag „unde male faciamus”. Reeds als jongeling, zoo stelt hij zich nú voor, tobdde hij er over, hoe wij er toch toe komen om het kwade te doen; en om op deze vraag een antwoord te krijgen, voegde hij zich bij de kettters. En als de begeerte om de waarheid te vinden, zoo beziet hij verder zijne vroegere dagen, hem de hulp van God niet had leeren zoeken, dan was hij nooit van die kettters verlost. Maar nu kwam het zoo ver „ut ista quaestione liberarer”. Hij bedoelt het niet letterlijk zoo, maar wil zeggen dat hij nu als in den aanhef van ons tractaat het bestaan van het kwade beschouwt van uit het standpunt van het geloof aan God: als we dat geloof maar hebben, dan hebben we ook een antwoord op die groote vraag. Intusschen is het kwade daarmee toch niet meer een vraagstuk van metaphysische kosmologie. Gelooven we dat alle dingen uit God zijn, en dat God toch de auteur van de zonden niet is, — dan is het nog wel altijd moeilijk te begrijpen, hoe toch uit die door God geschapen zielen de zonden kunnen voortkomen. M. a. w. het geloof geeft hiervan eigenlijk geen verklaring. Welnu, zegt Augustinus kloek: „crede quod credis”, gelóóf wat ge gelooft, en: „zeer goed van God te denken, is het waarachtigste beginsel van vroomheid”. Dit is zijn kostelijke overtuiging: God is goed, en kwaad is kwaad.

Augustinus kan toch de vraag, waarvan hij bevrijd was,

niet opgeren: „*unde male faciamus*”. Hij overlegt niet, welke de grenzen zijn van de kennis van het geloof; hij wil er nu achter komen, door na te gaan: „*quid sit male facere*”. Natuurlijk heel iets anders, vanwaar geen overgang is te vinden tot het „*unde*”. Maar ook over het „*quid*” valt moeilijk te spreken; daarom wil hij weêr achter het „*quid*” komen door een voorbeeld te kiezen. Overspel is iets kwaads voor hem en voor alle menschen, zegt hij. Een sterk bewijs, zou men meenen, voor de stelling dat kwaad is kwaad. Maar dit is hem niet genoeg; hij zoekt naar de gedachte dat iets kwaad is ook buiten ons om, onafhankelijk van ons. Hij meent hier door zijn sterk voorbeeld toe te komen; overspel is wat wij nu noemen een objectief kwaad voor hem. En de zaak eenmaal objectief gesteld, komen zich allerlei bekende argumenten aanbieden. Overspel is niet slechts kwaad omdat het door de wet verboden, neen, maar het wordt door de wet verboden omdat het kwaad is. En dit gezichtspunt leidt gemakkelijk tot een bespiegeling over een algemeene eeuwige wet, die ons ingedrukt is en hierop berust „dat alles zéér goed geregeld is”. Maar de verleiding is te sterk om iets op te halen van de vroeger besproken „*orde*”, — en zoo zegt hij dan, op eens weêr uit het subjectieve redeneerende, dat een mensch in de orde is, wanneer zijn ziel of geest over het andere regeert. Dan dit laatste punt vasthoudende, ontwikkelt hij dat een mensch wijs of dwaas is, naarmate zijn ziel het oppergezag heeft of niet. Op grond hiervan worden een paar heterogene punten gecombineerd. Is de ziel beter en sterker dan het lichaam, dan moet zij ook zorgen, de heerschappij niet te verliezen. Behalve God, is zulk een redelijke en wijze ziel het beste wat er is. Maar als de ziel vrijwillig de „*lust*” dient, dan wordt ze ook met recht gestraft, en haar straf is dan, dat de lust over haar komt heerschen.

Blijvend binnen de grenzen van het: *wat* het is kwaad te doen, en toch van een andere grondgedachte uitgaand, loopt het discours nu over den wil. Vaak zegt men dat Augustinus in zijn vroegere jaren voor den vrijen wil opkwam,

en later eenvoudig het tegenovergestelde beweerde. Deze stelling is onjuist, voorzover onvolledig. Hij heeft van den beginne verstaan ook wat wil is. In klare zinnen spreekt hij er van; hij heeft niet meer telkens een ander gezichtspunt noodig om zijn betoog te laten afloopen; voorzover dit onzekerheid in zijne redeneeringen is, wordt hij voortaan vast op den gang. Als hij van wil spreekt, dan bedoelt hij niet iets dat men uit den mensch kan nemen om er dan in het afgetrokkene over te redeneeren, maar dan bedoelt hij het meest wezenlijke, het eigenlijk actieve in den mensch, de begeerte, het verlangen of hoe men het ook noemen wil. Goed en gelukkig te leven is het goede te willen, slecht te leven is het kwade te willen. De begeerte als gezindheid, zoo verstaat hij, bepaalt of ons leven lofwaardig en gelukkig is, of schandelijk en ellendig. Gelukkig te zijn, is niets anders dan blijde te wezen in hetgeen goed en zeker is. In zulke stellingen ontwikkelt Augustinus uit zijn reëele opvatting van wil zijn eigene geheele praktische levensleer. Wie gelukkig is, moet ook goed zijn, maar hij is niet gelukkig, omdat hij gelukkig wil leven; want dit willen ook de slechten; maar omdat hij goed leven wil, hetgeen de slechten niet willen. Hierdoor heeft de kerkvader aan de latere geslachten geleerd, dat heilig en zalig één is in de chr. religie. Ach, tegen dat willen van het goede is nu de „lust” het meest gekant. Toch is de man van goeden wille gelukkig. Augustinus gaat hier zóo ver op door — want alle waarheid is voor hem zóo waar, dat zij dadelijk absoluut gaat worden — dat naar zijn meening de man die het goede wil, alle andere goed hetwelk hij kan verliezen, verachten kan. Geluk en ongeluk worden onafhankelijk van het uitwendige. In dien wil is de verdienste; geluk en ellende zelve zijn de belooning en straf. Dit is een eeuwige wet.

Maar Augustinus heeft de consequentie van zijn origineele opvatting niet aanvaard. Zoodra hij gebruikt woorden als verdienste, belooning en straf, vertoont zich in zijn betoog iets dat niet evenwijdig loopt aan de religie. Eigenaardig is, dat hij om zijne eigene levensleer in verband te brengen

met het kerkelijke Christendom, het platonische axioma van de „hoogere wereld” moet te baat nemen; en dat zijne redeneering nu ook niet meer in één draad voortgaat, maar telkens weér overspringt van het eene gezichtspunt op het andere. De zekerheid waarmeê hij heen en weér redeneert, bewijst niet dat hij nu niet voor vreemde meeningen opkomt; en tot dit vreemde, dat niet zoo als het andere zijn eigen bezit is, rekenen we ook de nu onvermijdelijke *dualistische* distinctiën. De eeuwige wet is thans iets volgens hetwelk iemand het onvergankelijke en eeuwige bemint, terwijl dan aan de tijdelijke wet gehoorzaamt wie het veranderlijke en tijdelijke lief heeft. Overeenkomstig deze tweevoudige levenswet zijn er twee soorten van dingen, eeuwige en tijdelijke, twee soorten van menschen naarmate zij het eeuwige of het tijdelijke volgen: dus monniken die voor den hemel, en leeken die voor de aarde leven. Welke gevolgtrekkingen kunnen, in verband met de gebruikte uitdrukkingen van verdienste, belooning, straf en dergelijke, uit deze opvatting gemaakt worden! Men kan zeggen dat Augustinus op deze wijze en voor het eerst ook voor zijn denken midden in de roomsche opvatting van de chr. religie komt. Hij vindt deze in haar eigenlijke karakter: in hare onzekerheid tegenover de aarde, welke van haar onafscheidelijk is. Nu zijn niet de dingen zelve, maar is alleen het *gebruik* van de dingen goed of kwaad. In de praktijk zal het een het ander aanvullen. Maar in theorie wist Augustinus nooit recht: is de wil, of zijn de dingen goed of kwaad. Hij kon toch niet laten, het kwade ergens te zoeken alsof het een *eigenschap* van een of ander ding was. En het was toch niet éenerlei meening aangaande kwaad doen: verkeerd gebruik maken van de aardsche dingen, of najagen het tijdelijke. Het laatste is absoluut; en zijn hierin, zooals Augustinus meent, alle zonden besloten, — dan blijft er weinig gelegenheid voor een „recte honesteque vivere” op aarde. Maar de kerk zal, omdat het absolute beginsel alléén toch onbruikbaar is voor haar praktijk, beide aanvaarden: zij zal het aardsche leven, voornamelijk het huwelijk, veroordeelen, en zij zal



het in haar dienst nemen, ja sanctioneeren. God zelf volgt immers ook den regel, dat het kwade in gebruik genomen moet worden van het goede!

Het *tweede* boek van het tractaat geeft een bespreking van den vrijen wil, en sommige van deze opvattingen kunnen m. i. gelden als Augustinus' zelfstandig inzicht. Als hij de quaestie bespreekt uit theologisch oogpunt, dan voelt hij zich sterk en vast, en gaat zijn redeneering vlot. Ondertusschen ziet hij vaak bij intuïtie psychologische waarheden, die in latere eeuwen zijn uitgewerkt; maar zijn hoofdoel is toch wat hij zegt op grond van zijn levende overtuiging van God. En zijn zwakheid begint, wanneer hij dit laatste op theoretische wijze met die psychologische opmerkingen wil brengen in verband. Zijn groote uitgangspunt is, dat God is, en dat al het goede uit God is, ja dat al wat is, „wat maar is, uit God is”. Hebben wij een vrijen wil, en hebben wij dien van God ontvangen — en dit is ook voor Augustinus een feit — dan is het wel mogelijk dat hij door ons verkeerd gebruikt wordt, maar dan kan die vrije wil zelf als gave Gods, toch niet iets kwaads zijn. Hij denkt dit door, en zegt dadelijk: God moest ons den vrijen wil geven <sup>1)</sup>.

Maar dit is niet al wat Augustinus te zeggen heeft. Naast de opvatting van „den vrijen wil” gaat zijne opvatting van „den wil”. Van het onderscheid tusschen deze beide spreekt hij niet. En er is toch onderscheid, want zijn redeneering is nu juist niet theologisch opgezet. Fundamenteele waarheid is voor hem, dat er geen zonde of deugd zou zijn zonder wil. De wil is ons gegeven om goed te leven, omdat

---

1) Aug. heeft hierbij gestaan onder den invloed van de grondstelling van Sokrates' levensleer: niemand is vrijwillig boos, en niemand is vrijwillig ongelukkig. Plato, die de vrijheid van den wil als kiesvrijheid opvatte, nam ze over. Aristoteles was ook vast overtuigd, dat wij de bewerkers van onze handelingen zijn, en dat het hierbij in onze macht is, om goed of kwaad te wezen. Sedert is de grondstelling van Sokrates in eenigszins ander verband overgegaan in de latere Grieksche wijsbegeerte en in de chr. kerk.

wij het zonder wil niet kunnen doen en, als we onzen wil gebruiken om te zondigen, door God gestraft worden. De mensch zelf is goed, maar hij bedient zich van zijn wil — alsof de wil niet de mensch zelf is, naar Augustinus' eigen beginsel: „voluntas in omnibus est” — om goed of kwaad te doen. De wil is nu vrij, omdat de mensch hem voor beide kan gebruiken<sup>1)</sup>). Hiermede komt Augustinus terug op zijn vorige stelling, dat den mensch terecht een vrije wil gegeven is.

Een derde redeneering gaat uit van eene opvatting van „de vrijheid”, die ook fundamenteele beteekenis voor Augustinus had. Want vroeger had hij het slechts met een enkel woord gezegd, maar het diep gemeend, dat eigenlijk alleen vrij zijn de engelen en zaligen die — hier komt weér een ascetisch element in de redeneering — naar de eeuwige wet geheel leven. Dit is nu aan de beurt van uitgewerkt te worden. Boven het beste in ons, de rede, staat nog God, de eeuwige en onveranderlijke. Schijnbaar lange en doel-looze besprekingen hierover volgen, maar die aanwijzen dat geluk en vrijheid alleen zijn in onderwerping aan de waarheid. De waarheid alleen maakt gelukkig, en de waarheid is God. Omhels de waarheid als ge kunt, en verlustig u in haar, en verblijd u in God, en Hij zal u geven de begeerten van uw hart. Want wie is gelukkig dan hij die de ongeschokte en onveranderlijke en kostelijke waarheid geniet. Deze waarheid is het hoogste goed, want zij maakt den mensch gelukkig. Rechtvaardig zijn, wijs zijn, innerlijke harmonie — het zijn voor Augustinus uitdrukkingen die dit éene willen zeggen: vrij te zijn om de waarheid te dienen. Dus — zoo luidt de conclusie die evenals het uitgangspunt ascetisch kan opgevat worden — kan niemand dan God ons vrij maken van den dood d. i. van den staat der zonde.

---

1) De onzekerheid in deze redeneering komt weér hieruit voort, dat Aug. niet recht wist, of de dingen zelve goed of slecht zijn of dat dit afhangt van hun gebruik. Ook ten opzichte van den wil maakt dit hem onzeker.

In deze stemming gaat hij peinzen over den weg tot God. Het dualisme van hoogere en lagere wereld eenmaal binnengehaald, werkt natuurlijk door, ten koste van de lagere. Hij denkt er niet aan om nu zijn eigen origineele: „Christus *homo mediator*”, voorop te stellen. Eer is opmerkelijk, dat hij hem zoo hoog opheft en zoo zelden noemt. Hij zegt op eens van hem „quod aeterno Patri sit aequalis quae ab ipso genita est Sapientia”, en laat hem dan verder buiten gesprek. De gebezigde hooge woorden moeten wachten op gelegenheid om uitgewerkt te worden. Maar nú spreekt hij toch dadelijk, alsof „deze wijsheid” niet van het Nieuwplatonisme, maar van Christus afkomstig is. Nú is het een inspanning, om tot God te komen. God is het onbewegelijke, boven lucht en wolken. En bij deze niet-christelijke opvatting van God past weér alleen een soortgelijke, boven-historische Christus. „Als wij wijs willen zijn, zegt Augustinus, trachten we zoo snel mogelijk te grijpen wat boven tijd en plaats verheven, één en altijd hetzelfde is”. En dan weér, eenigszins anders: „Want zooals de ziel het geheele leven des lichaams is, zoo is God het gelukkige leven der ziel. Als wij ons hier op toeleggen totdat wij het bereiken, zijn wij op den weg”. En dienovereenkomstig: „Zonde is zonder twijfel afkeering van den wil van God den Heer”. De verschillende mystieke richtingen der Middeleeuwen sluimeren reeds in hem. Maar in elk geval is de mensch dan alleen op deze wereld ter wille van het Christendom.

Het tractaat is opgezet, om te weten te komen vanwaar het kwaad doen, de vrije wil enz. Maar Augustinus is nu zoo verstandig om te zeggen, dat hij niet weet vanwaar die verkeerde richting van den wil komt. Van God is alle goed; dus kan die kwade richting niet van God wezen. Voor de vroomheid is dit naar zijne meening voldoende. Derhalve is hiermeê de populaire quaestie van den vrijen wil verklaard als niet voor oplossing vatbaar. En had hij deze grenzen van zijn verstaan, welke hij ditmaal zag, geëerbiedigd, dan had hij de kerkelijke theologie kunnen vereenvoudigen, en haar veel onvruchtbaren arbeid bespaard; maar zijn eigenaardig-

heid, om voortdurend onderscheidene motieven op zich te laten inwerken kon hij niet overwinnen, en verschil tusschen wat wij noemen theoretische en religieuse kennis bracht hij niet in rekening, en een maatstaf of kanon ter bepaling van den inhoud der religie of der theologie had hij niet. Oude gevoelens, door hem of door anderen eens uitgesproken, komen even weêr op, geven een gezichtspunt aan ter bespreking van het onderwerp aan de orde, en treden dan terug — om te sluimeren totdat zij weêr opgewekt worden. Het is niet te zeggen, in hoe verre hij door deze eigenaardigheid van zijne geschriften meêgewerkt heeft tot het bestaan in de kerk van een Christendom van werkelooze overtuigingen en rustende meeningen <sup>1)</sup>.

Het *derde* boek van het tractaat laat de quaestie van den „wil” en den „vrijen wil” uitloopen op een soort van theologische theodicee. De gezichtspunten worden hier reeds aangegeven, waarvan men later zou uitgaan bij de twistingen ook over dit onoplosbare. Naarmate Augustinus' denken meer theologisch wordt, vat hij de zaken minder zuiverpsychologisch op, en — in overeenstemming met de latere antieke filosofie — meer in verband met den grootschen kosmos. Voor de volgende eeuwen dus van beteekenis, dat hij de bespreking van den vrijen wil neemt tot uitgangspunt, om te komen tot wat we gewoonlijk noemen een chr. wereldbeschouwing.

Augustinus' eigenlijke, steeds weêrkeerende meening is dat er niet gezondigd wordt dan „*propria voluntate*”. Het behoort tot zijn grootheid, dit met al het gezag van zijn naam geponeerd te hebben in de chr. kerk. En hoe hij het keert, eigenlijk kan hij nooit verder komen dan tot de constateering van dit feit. Hij kan het wel inkleeden, het

---

1) Dit schijnt de verklaring te zijn van het verschijnsel, dat inzonderheid de Roomsche kerk in geheel overwonnen landen door opkomende vreemde invloeden weêr opleeft; in Spanje en Italië door de Protestantsche missie, in België door het Socialisme. Reeds in Aug.'s eigen leven kan men iets dergelijks opmerken.

wel opnemen in een of ander breed betoog, maar de verklaring van hetgeen achter die constateering ligt, ontgaat hem. Op het feit zelf rust zijne overtuiging, die onder alle besprekingen onveranderd blijft, van onze verantwoordelijkheid. Had hij nu maar verstaan, en het ook uitgesproken, dát wij niet verder kunnen komen. Want wat geeft het ter verklaring, om te zeggen dat de verkeerde beweging van den wil niet strafbaar zou zijn als zij „natura vel necessitate” ontstond, of, dat zij niet „naturalis” of „voluntarius” is. Het constateeren van het feit is toch waar het op aankomt. De bijgevoegde distinctiën en toelichtingen zijn door de kleinere geesten aangezien voor een verklaring van het feit, en hebben dit in de chr. kerk zoodoende prijs gegeven aan de dialectiek, en het op-gelost in den dubbelen zin van het woord.

Reeds bij Augustinus wordt dan het groote feit geplaatst in een geheel van allerlei redeneeringen, alsof het dus eene redeneering was onder die vele. Praktische en theoretische motieven worden door elkaar gebruikt, en tot staving aangevoerd. Een maatstaf, waaraan men het al of niet toelaten van quaestiën kan beoordeelen, ontbreekt. En nu blijkt het fundamenteele feit niet sterk genoeg, om de bespreking te leiden. Zoo komt het bijv. dat Augustinus niet afwijst de quaestie, door Evodius aan de orde gesteld: hoe het kan samengaan, dat God de geheele toekomst vooruit weet en dat wij toch niet noodzakelijk, maar „nulla necessitate” zondigen. Hij hoopt dat God bij de bespreking genadig helpe, en den vragenden opening geve; en berispt alleen hen die niet vromelijk vragen, — hierdoor onwillekeurig bij anderen wekkende de meening, dat de vromen allerlei theoretische quaestiën weten op te lossen, die voor anderen onoplosbaar zijn. Ook de latere antieke wijsbegeerte had zich met soortgelijke omvattende vraagstukken bezig gehouden; zoodat nu de chr. religie vermengd wordt met vreemdsoortige wereld-opvatting. Augustinus redeneert over Gods vooruit-weten, zooals het vroeger en later placht te geschieden. God weet vandaag wat gij morgen wilt, en dus

nog veel meer wat Hij den rechtvaardigen en den goddeloozen zal aandoen. Met behulp van onmisbare distinctiën wordt deze opvatting scherpzinnig besproken. Duidelijk is, dat het Augustinus te doen is om deze twee: de loop der wereldsche dingen kan niet toevallig zijn voor God, en ten andere zondigen de menschen „*propria voluntate*”. En het gaat hem ten slotte maar om de praktische conclusie, dat God de zonden terecht straft, en dat niemand zich mag beklagen. Nu is het in de chr. kerk ook door den invloed van Augustinus zóo geworden: een theologische theorie met een praktische toepassing; de waarheid van de laatste, waarborg voor de waarheid van de eerste. Maar het groote feit, dat alle zonde geschiedt „*propria voluntate*”, is onmerkbaar en daarom te onverbiddelijker geplaatst in schaduw. Dit komt mede voor rekening van den kerkvader.

Op deze wijze wordt Augustinus meer en meer theoloog voor zijn denken. Zijn tractaat gaat over in een theologische theodice. Hij onderstelt zonder nader onderzoek, dat alles de bestemming heeft om het geheel te versieren; zoodat God het gerust aan de menschen over kon laten, of zij wilden zondigen of niet, omdat zij toch moeten bijdragen tot de schoonheid van het geheel<sup>1)</sup>. Hij past dit vruchtbare uitgangspunt ook op de engelen toe: al waren ze allen van God afgevallen, dan zou God nog zeer wel over alles regeeren. M. a. w. hij laat rusten het feit, dat alle zonde geschiedt „*propria voluntate*”, en beschouwt de zonde als een aesthetisch gebrek dat niets te kort doet — nu komt voor de schoonheid weér een ander motief in de plaats — aan Gods albestuur. Wat hem natuurlijk niet verhinderen zal, een andere maal weér te zeggen dat de zonde zit in den wil,

---

1) Op dezelfde wijze spreekt Aug. ook *de Gen. c. Man.* 1, 21, 32: „*Omnis pulchritudo quae partibus constat, multo est laudabilior in toto quam in parte...* Universum autem ab unitate nomen accepit”. Omdat er band, samenhang is in het heelal, kent Aug. aan het begrip „*kosmos*” objectieve realiteit toe, — alsof wij zelve dat begrip niet geconstrueerd hebben.

en in niets anders dan in den wil. Dan zal even natuurlijk een héel andere redeneering noodig wezen, om de verhouding van God en den mensch tot de zonde te bepalen, — maar deze zal wel gevonden worden. En de redeneering kan voor Augustinus zonder eenig gevaar afwisselen, want altijd staat voor hem vast dat, hoe men de zaak ook keere, God immer onuitsprekelijk hoog te prijzen is.

Augustinus meent zijne grondstelling van alle kanten toe te lichten, door ze telkens met een andere gedachte te combineeren. Maar hij komt toch altijd op zijn hoofd-stelling terug. Zoo knoopt hij ze nu op eens vast aan de leer, dat alle natuur of substantie goed is. Zooals men weet, is voor het Platonisme al wat is, goed omdat het is: waaruit men voor de theologie heeft geconcludeerd dat God, wyl alléén absoluut goed, alléén waarlijk is; en voor de ethiek, dat het kwade, wyl door God niet geschapen, niet is. Augustinus neemt dit wel over, maar zegt niettemin dat die natuur verdorven wordt door den wil. En dan spreekt hij een andere reeks van overtuigingen uit: doet die natuur goed, of is ze ellendig bij kwaad-doen, of gelukkig bij goed-doen, dan is dit alles van God. Alles is van God, behalve onze zonden. Zoo verstaat hij dan weér heel duidelijk, dat men niet hooger op kan gaan, dan dat de wil de oorzaak der zonde is. Stel, zegt hij, dat ik u meédeelen kan, wat de oorzaak van den wil is, dan zoudt gij immers dadelijk weér vragen naar de oorzaak van die oorzaak, en zoo voort. Zoodat de praktische conclusie weér is, dat de zonde terecht gestraft wordt, en dat wie den wil niet goed gebruikt, hem verliest.

Nog éene quaestie kan hier voor Augustinus niet onbesproken blijven. Zijne opvatting van „wil” en „vrijen wil” niet onderscheidende, denkt hij aan het slot van zijn tractaat aan den laatste; en dien vrijen wil in deze wereld niet vindende, verplaatst hij hem eindelijk in den staat der rechtheid van Adam. Er waren menschen, die zich met de zonde van Adam wilden verontschuldigen. En nu is Augustinus, evenmin als naar zijn zeggen de leeraars der kerk, in het reine met de quaestie van de betrekking van onze

zonde tot Adam's zonde. Hij vindt het er een duistere en verwarrende zaak. Eén groot ding staat weér voor hem vast: dat men niets onwaars of onwaardigs denken moet van God. Toch kan hij de quaestie niet laten rusten. Hij zegt dat men méer moet vragen, hoe die eerste mensch geworden is, dan hoe zijne nakomelingen zich hebben voortgeplant. Aangenomen voor een oogenblik; maar de vraag wordt dan, hoe Adam tot zonde kwam. En nu laat Augustinus juist dit buiten besprek; gaat handelen over Adam's ongehoorzaamheid en rechtvaardige straf, — en mainteneert alzoo ook voor den staat der rechtheid zijne hoofdstelling: dat men blijven moet bij het feit, dat de wil de oorzaak is van de zonde. Verder en dieper kan men niet gaan. Dit is het historisch merkwaardige resultaat van de drie boeken *De libero arbitrio*.

De laatste drie tractaten, vóór of in 391 geschreven, *De Genesi contra Manichaeos*, *De moribus Ecclesiae catholicae* (waarvan het tweede boek heet *De moribus Manichaeorum*) en *Liber de vera religione*, nemen we samen. Ze bewijzen dat Augustinus als zijn levensroeping gevonden heeft: verdediging van de kerk en bestrijding van de ketters, Manichaeërs. Er is een snelle ontwikkeling in hem, zoodat het hem nu nog maar weinig op de bijzonderheden, en haast alleen op de hoofdzaken aankomt; of liever, de deelen komen slechts in aanmerking als behoorende tot het geheel. Dat hierin een praktische werking van het Nieuwplatonisme schuilt, kwam reeds ter sprake. Dit geheel is nu het heelal, dan de kerk, dan de Bijbel. Voorzover het geheel de kerk is, kan men zeggen dat Augustinus voor zijn denken kerkelijkroomsch wordt. Dus handelen we ook in zijn' geest, door alleen hoofdzaken te releveeren en samen te voegen. Zaken, in vroegere tractaten uitvoerig besproken, hebben haar zelfstandige beteekenis verloren. Dezen stempel drukt Augustinus op zijn kerk.

Keerzij van Augustinus' gevoelen over de kerk is zijn oordeel over de ketters. Alles hangt voor hem aan de



vraag, of men gelooft dat de kerk de waarheid heeft. Wilde men zijne nalatenschap in twee ongelijke helften verdeelen, eene religieus-geestelijke en eene uitwendig-zinnelijke helft, dan is het geloof aan de kerk het schema van de tweede helft. Wie wanhoopt aan de kerk d. i. aan haar leer, is wèg. Heeft men echter het vertrouwen op haar niet verloren, dan moet men maar zoolang zoeken, totdat men eindelijk gevonden heeft dat die leer wáar is. Augustinus spreekt dit uit op ervaring; en voorzoover de ketterijen de tragen dringen om naar de wáarheid dier leer te zoeken, kunnen ze ter wille van het geheel nut doen. En héeft iemand het geloof der kerk — objective èn subjective —, dan verstaat hij alle moeilijkheden, nl. die welke nu nog waard zijn om er het hoofd over te breken, en is geen ketter. Hierdoor de mogelijkheid van een compleete levensbeschouwing binnen de grenzen der kerk aangewezen te hebben, is Augustinus' verdienste jegens de roomsche kerk.

Hiernaast is van historische beteekenis, dat Augustinus het voorbeeld der Grieksche vadersen<sup>1)</sup> volgt, en zijne theologie begint met eene bespreking van Genesis 1—3. Wij kosmologisch, beweegt zij zich schijnbaar binnen de grenzen der werkelijkheid; gedurig op Gen. 1 terugkomende, wil zij dit deels vergeestelijken om aan geestelijke behoefte te voldoen, deels van Christus verklaren, en geeft hierdoor den indruk van te rusten op den Bijbel en op Christus. Augustinus vindt in die combineering van kosmologischen opzet en van vergeestelijkende methode zooveel vastheid, dat hij zegt, zijn tractaat *de Genesi contra Manichaeos* geschreven te hebben „zonder eenigen twijfel aan de waarheid”. Zooals hij later in de Confessiën schrijft, is hij langs dezen weg, in dezen tijd van de twijfelingen bevrijd en tot het geloof der kerk gekomen. Verklaring genoeg van het succes dezer methode tot op het eind der 19<sup>e</sup> eeuw.

---

1) Harnack D. G. 2 bl. 122 v. „Die Exegese von Gen. 1 wurde das eigentliche Doctorproblem bei den griechischen Vätern”.

Op deze wijze begint Augustinus te theologiseeren in den trant der kerkelijke theologie. Wie hierbij door zijne kosmologische, metaphysische, aesthetische, theologische, ethische, traditioneele, kerkelijke, ascetische opvattingen — die elkaâr afwisselen en aanvullen, omdat ze elk haar eigen waarde hadden voor hem — niet weet heen te dringen tot hetgeen de grondtoon van zijne religie geweest is, kan ook niet onderscheiden tusschen hetgeen primair en secundair bij hem was. Terwijl al het andere min of meer onzeker was, en daarom tijdelijk terugtreden kon, was, zooals wij weten, sedert den tijd der Soliloquia zijn zielsverlangen zonder tusschenpoos — hetgeen absolute waarde had en waarbij dus het andere van zelf betrekkelijk werd van waarde — God en zichzelf te kennen. Dat alle christelijke kennis ten slotte kennis van God is, heeft hij dus aanstonds gegrepen. Had hij met dezelfde klaarheid verstaan, waar het in de kennis van God op aan komt, en hoe déze kennis van God verkregen wordt, dan had hij het Christendom kunnen reduceeren tot hetgeen er altijd de hóofdzaak in is. De reductie, in zijn voetspoor gegeven van de chr. religie door de mystiek, bleek tegenover die religie neutraal te wezen. Maar nu valt niet te ontkennen, dat hij naar den maatstaf der Reformatie niet verstaan heeft, dat de zaligheid èn de gewisheid is in het geloof in God als den Vader van den Heer Jezus Christus, en heeft hij daarom ook de waarde van al het uitwendige en bijkomstige weér niet lager durven stellen dan zijne tijdgenooten. Wel maakt het op ons den indruk, dat hij dit deed, dat hij dit alles véel lager schatte, maar het is te vreezen, dat hij dit niet toegegeven zou hebben. Dit is hetgeen er voor ons raadselachtig en tragisch, alleen historisch verklaarbaar is in zijn groote verschijning. Hetgeen evenwel niet te kort doet aan zijne blijvende verdienste jegens de chr. kerk, dat hij — en deze roeping heeft in navolging van hem later ook de mystiek vervuld — meer dan iemand anders in haar levend gehouden heeft de overtuiging van de superioriteit van het geestelijke en zichtbare boven het zinlijke en natuurlijke.

Het is door den invloed van Augustinus, dat in de chr. kerk ook abstracte opvattingen verband houden met praktische behoefte. Men moet hiermeê rekenen, om zijn geheel van meeningen goed te taxeeren. Als hij bijv. in het afgetrokkene zegt, door de rede te willen onderzoeken hoe een mensch leven moet, dan voegt hij er dadelijk bij het praktische motief van de bespreking, dat we allen gelukkig zijn willen, en dat het gelukkige leven alleen is waar het beste gevonden en bemind wordt. Ieder moet dit beste najagen, — en dit hoogste is aangewezen in het gebod: gij zult liefhebben den Heere uwen God<sup>1)</sup>. Zoo werkt Augustinus het motief van zijn oude tractaat *de beata vita* nu klaar en christelijker uit. God is het goede; men kan het goede niet beminnen zonder God lief te hebben; vãn God afvallen, is God, het goede, niet meer lief te hebben; tot God terugkeeren, is tot de liefde voor het goede terugkeeren. Wie verlangt naar God, verlangt naar het goede; wie God „verrijgt”, wordt gelukkig. Te beminnen en te begeeren wat lager is dan God, is dwaasheid en ellende. Augustinus kan zóo onder den indruk komen van de waarheid dat God is het goede, dat hij zegt: deugd is niet dan de opperste liefde tot God<sup>2)</sup>.

Augustinus geeft meermalen eene reduceerende bepaling van de chr. religie. En dan varieert zijne redeneering, — hierin gelijk blijvende dat hij haar niet als een toestand in rust, maar als actieve functie beschouwt, — naarmate hij het Deum *amare* of het Deum *colere* of het Deo *servire* als haar wezen aanmerkt. Spreekt hij over het eerste, dan is

---

1) De mor. eccl. cath. 1, 8, 13 „Bonorum summa, Deus nobis est. Deus est nobis summum bonum”. Christus is voor Aug. de prediker van de groote waarheid, dat God is de hoofdsom van alle goed. „Laat ons dan hooren, zegt hij t. z. p., welk hoogste goed gij ons o Christus voorschrijft; geen twijfel of het is datgene, waarheen gij ons beveelt te streven met de hoogste liefde: Gij zult, zegt Hij, lief hebben den Heere uwen God”.

2) De mor. eccl. cath. 1, 15, 25.

de liefde tot God het een en al in de religie<sup>1)</sup>. De religie wordt geboren, wanneer de Geest de liefde tot God inblaast; deze liefde voert dan tot den Zoon; en de Zoon, wyl de wijsheid Gods, doet den Vader kennen. Maar komt het tweede voorop, dan wordt de liefde de weg om tot de religie te komen. „Bidt, en gij zult ontvangen; zoekt, en gij zult vinden; klopt, en u zal opengedaan worden. Niets is verborgen, dat niet zal geopenbaard worden”. Uit deze samenvoeging van teksten, waarin Augustinus' Schrift-gebruik begint zich te vertoonen, besluit hij: „Door de liefde bidt men, door de liefde zoekt men, door de liefde klopt men, door de liefde wordt geopenbaard, en door de liefde blijft men ten slotte in hetgeen geopenbaard is”. Voor hemzelf geestelijk-waar, maar voor het lagere publiek licht aanleiding om te denken dat de liefde tot de kerk de weg is tot de religie. En een derde ontwikkeling van gedachten knoopt zich vast aan de stelling, dat goed te leven is Gode van heeler harte te leven. De mensch ontvangt als loon voor zijne verdiensten d. i. als loon voor zijne liefde tot God, ná den dood — want het moralisme verschuift altijd de belooning naar de toekomst — het eeuwige leven d. i. de kennis van de waarheid. Op deze wijze kan men de elementen van Augustinus'

---

1) Een paar andere gedachten worden terloops, maar toch uitgesproken. Aug. zegt, De mor. eccl. cath. 1, 17, 31 dat de liefde tot God „maxime spectatur in moribus”. Nu kan zekerlijk de gedachte dat de liefde tot God hoofdzakelijk uitkomt in een deugdzaam leven, uitdrukken de principieele beteekenis van het zedelijke voor de chr. religie; maar de wijze waarop het religieuze en zedelijke naast elkaar geplaatst worden in de Grieksche en roomsche kerk, maakt eene opvatting in den zin van het moralisme onvermijdelijk. — Dan zegt Aug., t. z. p. 1, 26, 48 en 51 dat er geen zekerder en en onmisbaarder weg is om tot God te komen, dan de liefde tot den evenmensch; en niemand, die den naaste veracht, meene te zullen komen tot de zaligheid en tot God dien hij lief heeft. De praktijk der roomsche kerk heeft ook deze woorden op háre wijze kunnen opvatten.

vroomheid nagaan<sup>1)</sup>. De religie was voor hem altijd een actieve verhouding of levende betrekking tot God; maar die betrekking zelve werd door hem op verschillende wijze uitgedrukt, blijkbaar omdat zij onzeker voor hem was. Het eerste is zijn glorie in de chr. kerk; het laatste rechtvaardigde het optreden van Luther.

Reeds bij Augustinus is de betrekking van God tot de geloovigen duidelijker geformuleerd, dan het omgekeerde. Dat dit samenhangt met zijne opvatting, dat kennis van God voor ons mogelijk is buiten het chr. geloof om, en met zijne „objectieve” wijze van redeneeren over God en goddelijke dingen, ligt voor de hand<sup>2)</sup>. Hij heeft een zeker aantal grondgedachten als trinitarische kerk-leer verondersteld, zooals Reuter opgemerkt heeft, en met behulp hiervan zijn grooten indruk van God onder woorden willen brengen. God is

---

1) Men voelt onophoudelijk, dat Aug.'s woorden verschillend uitgelegd, gebruikt of toegepast kunnen worden, maar langzamerhand meer uitsluitend in den zin der moralistische, ascetische, negatieve vroomheid der roomsche kerk worden gebezigd. Zoo zegt hij De mor. eccl. cath. 1, 14, 24 dat het eeuwige leven niets is dan de kennis der waarheid. De kennis der waarheid is kennis van God, en de kennis van God is de loon der volmaakten. Wie God wil kennen, moet Hem dus eerst met volle liefde beminnen. Maar deze liefde, zonder welke de kennis van God niet mogelijk is, kan men niet hebben dan in de „Ecclesia catholica”. Zoodat het, en dit is de praktische conclusie, heel heilzaam is dat in die kerk het gezag vóór en boven de rede gesteld wordt. Ritschl, k. u. V. 1 bl. 117 wijst er op, dat de regel van Augustinus: het eeuwige leven d. i. de kennis van de waarheid is de loon der praktisch volkomenen, zoodat men om God te kennen, Hem vooraf moet liefhebben, later eenvoudig gevolgd is door Bernhard van Clairveaux bij de bepaling van den aard der zaligheid in de mystieke ekstase.

2) Het is niet toevallig, dat de nieuwere wijsbegeerte het dogma van de Triniteit ontleedt naar dezelfde methode, welke de filosofie der oude kerk gevolgd heeft om het dogma te construeeren. Vgl. Ed. v. Hartmann, Das religiöse Bewusstsein der Menschheit bl. 597 vv. Bolland, Wereldraadsel bl. 368 vv.

voor hem de éene, de hooge, van wien alles afkomstig is; en van wien zooveel te zeggen valt, omdat Schrift en kerkleer van God spreken als Vader, Zoon en H. Geest, d. i. als Triniteit. De Triniteit is de éene God <sup>1)</sup>; de Triniteit is in O. en O. T. beide, want God is immers in beide dezelfde; en — dit is het waardoor Augustinus in verband met het voorafgaande een nieuwe beteekenis <sup>2)</sup> gegeven heeft in de chr. kerk aan het geloof aan de Triniteit — alle drie personen gelijk in wezen en rang, onderscheiden en één <sup>3)</sup>. Als Augustinus De lib. arb. 3, 21, 60 spreken wel „over de *eenheid* en *gelijkheid* der Triniteit, en over de *eigenaardigheid* der afzonderlijke personen in haar” <sup>4)</sup>, dan kan dit voor hem niet anders wezen dan godvruchtige bespiegeling over God, rijker wijl verdeeld over drie personen. Inzonderheid in zijne bespreking van de Triniteit komt het uit, dat hij aan de éene zij de grenzen der geloofskennis niet zag, en meende door het geloof de problemen onzer theoretische kennis te kunnen oplossen, maar aan den anderen kant

1) De mor. eccl. cath. 1, 16, 29.

2) Ofschoon reeds sedert den Ariaanschen strijd het geloof aan de homousie van den Zoon, en sedert de synode van Constantinopel (anno 381) het geloof aan de homousie van den Geest behoorde tot de kerkelijke orthodoxie.

3) De gelijkheid en eenheid der Triniteit staat voor Aug. zoo vast, dat hij in het Westen alle gedachte aan ongelijkheid of ondergeschiktheid in de Triniteit heeft overwonnen, en geen der drie van God isoleert. Daarom is het als een teruggang aan te merken, dat in het Protestantisme de vroomheid der Wederdoopers, Hernhutters en Methodisten berust op de isoleering, deels van den h. Geest, deels van „den verhoogden Heiland”, van God. Vgl. wat J. H. L. Roozemeijer schreef aan het adres van Prof. Doedes, die alleen de uitdrukking „drievuldigheid” wilde laten gelden, maar die van „drieëenheid” terugwees, Studiën 1881 bl. 256 v.

4) De musica 6, 17, 59 „unius Dei consubstantialium et incommutabilem Trinitatem, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia”. Men merkt in deze woorden op, dat voor Aug. God is de Triniteit, niet omgekeerd.

toch het praktische karakter van onze kennis van God, wel niet uitgesproken maar tot zijn recht heeft laten komen. Allereerst in hemzelve is het geloof aan de Triniteit vruchtbaar geworden voor de levendige opvatting van de chr. religie. Historische zin en gevoel voor de eenheid van al het geschapene worden bij hem wakker gemaakt door zijne besprekingen van de Triniteit. Wanneer de hoofdsom der religie is de geschiedenis van hetgeen God gedaan heeft voor het heil der menschheid, zooals hij De vera religione 7, 13 uitspreekt, dan is hiermede de geschiedenis der menschen aangewezen als het terrein van Gods openbaring aan de wereld.

Maar vooral op het stuk van de Triniteit is het den kerkvader niet gelukt, om wat hij zelf wilde uitspreken, nu ook af te scheiden van allerlei motieven en redeneeringen<sup>1)</sup>. Wie verstaat wat God gedaan heeft voor de menschen, verstaat de groote waarheid, dat de éene God is Vader en Zoon en heilige Geest, en ontdekt hierdoor weér, dat alles door God gemaakt is, „niet zoo dat de Vader een deel van de geheele schepping gemaakt heeft, en de Zoon een ander deel, en de heilige Geest een ander deel, maar zoo dat de Vader

---

1) Aug. heeft slechts voor de kleinere helft verstaan wat naar het beginsel der Reformatie Kaftan, Dogmatik bl. 211 v. zegt: „Die Gotteserkenntnis des christlichen Glaubens ist in ihrem Entstehen und Bestehen daran geknüpft, dass Gott sich in Jesus Christus den Menschen offenbart hat und denen, die diese seine Offenbarung aufnehmen, seinen Geist und damit sich selbst mittheilt. Die christliche Gotteserkenntnis giebt es daher nur als die Erkenntnis von Vater, Sohn und Geist; sie ist, wo sie wirklich wird, Erkenntnis des dreieinigen Gottes, welche zusammenfassende Formel vor allem im Interesse des Monotheismus unentbehrlich ist. Sie muss aber in der evangelischen Kirche dem evangelischen Glauben gemäss verstanden werden, so nämlich, wie sie das geschichtliche Leben des Herrn als Selbstoffenbarung Gottes und die Ausgiessung des Geistes in der christgläubigen Gemeinde als Selbstmittheilung Gottes mit Gott selbst zusammenfasst und in dem geschichtlich Gegebenen als solchem das ewige Wesen Gottes erkennen lehrt“.

alles gemaakt heeft door den Zoon in de gave des h. Geestes". Ook de zin voor allerlei vergelijkingen wordt door deze besprekingen opgewekt. In al het geschapene is iets van de Triniteit terug te vinden: „in al wat is, zijn deze drie, dat iets is, en van het andere zich onderscheidt, en niet buiten de orde der dingen gaat". Augustinus kan zich overgeven aan fijne bespiegeling over de verhouding van de personen in de Triniteit, maar zijn eigen meening schijnt toch te wezen om alle philosophie over God af te keuren <sup>1)</sup>.

---

1) Reuter, t. a. p. bl. 185 vv. wijst er op dat Aug. in zijn groote werk *de trinitate*. waaraan hij vijftien jaar gearbeid heeft, het symbolum van Nicea zelfs niet vermeldt, en ook in zijne andere geschriften slechts zeer zwakken nadruk legt op het gebruik van de woorden *homo-ousia* en *consubstantialis*. En van zijne meest dogmatische uitspraken (Opera dl. 11 bl. 641 en 642) zegt Reuter: „Indessen wie verschieden ist doch auch hier der Ton von dem, welchen die meisten griechischen Theologen anschlagen, wie unverkennbar sind auch hier die Spuren der Freiheit und Lebendigkeit des Denkens!" Dus geheel in den geest van Calvijn, die later bij de bespreking van het geloof aan de Triniteit verklaarde: de namen mogen begraven zijn, indien de zaak maar vast staat. Men kan zelfs zeggen dat Calvijn ook in dezen praktischer was dan Aug., van wien Harnack, D. G. 2 bl. 294 v. zegt: „Das Ganze ist der Versuch eines ebenso skeptischen als denkkräftigen, aber in dem Unbegreiflichen schwelgenden Geistes, der einen neuen Gedanken gefasst hat, der sich aber, als Skeptiker sowohl wie als Theosoph, an die Tradition gebunden fühlt und deshalb zur eigenen Strafe zwischen den Polen einer docta ignorantia und einer widerspruchsvollen Wissenschaft umhergetrieben wird. Diese Speculation, welche die immanenteste unter den immanenten Trinitäten zu construiren und die Dreiheit zur Einheit zu sublimiren versucht, entfernt sich eben damit von jeder geschichtlich-religiösen Grundlage und verliert sich in paradoxe Distinctionen und Speculationen, während sie ihren neuen und werthvollen Gedanken doch nicht rein auszudrücken vermag. Das grosse Werk Augustin's *de trinitate* hat schwerlich irgendwo und zu irgend einer Zeit die Frömmigkeit befördert, aber es ist die hohe Schule nicht nur für die technisch-logische Ausbildung des



Hij kan De vera religione 55, 112 de hoofdsom zijner religie reeds in eene trinitarische formuleering uitdrukken: „Zie ik aanbid één' God, éénig Beginsel van alles, en Wijsheid waardoor alle wijze ziel wijs is, en Geschenk waardoor gelukkig is wat gelukkig is”. Hij begint op deze wijze de levendige betrekking van God tot de wereld op te merken en uit te spreken; en onderwerpen voor uitvoeriger behandeling worden hem onder de hand gegeven in overvloed. Wat het geloof aan de Triniteit voor hem reeds is, blijkt uit het slot van het tractaat over de ware religie, een korte samenvatting van al het vroeger terloops gezegde: „Ons binde alzoo de religie aan den éenen almachtigen God: omdat tusschen ons gemoed, — waardoor wij dien Vader kennen, en de Waarheid d. i. het inwendige licht, waardoor wij Hem nl. den Vader kennen — geen schepsel tusschen beide staat”. Christus komt hierbij niet in aanmerking als historisch persoon — immers de grondgedachte der leer van de Triniteit is de eeuwige Godheid van den Zoon of van den Logos — maar als de Waarheid die „in geen enkel opzicht aan God ongelijk”, „de vorm van alles wat door den Eénen gemaakt is”, en daarom met God te vereeren is. Op deze (nieuwplatonische) lijn zich bewegende, verstaan geestelijke zielen „dat door dezen vorm alles gemaakt is”.

Een andere bespiegeling over hetzelfde onderwerp kan uitgaan van de gedachte, dat God is het hoogste goed, zoodat goed is ook al wat de Vader door den Zoon doet, en God het aan de dingen geeft om goed te wezen. Augustinus vat deze goedheid persoonlijk op, en noemt haar „een gave van God, onveranderlijk als de Vader en de Zoon”, en zegt er van: „colere et tenere nos convenit”. Dit is, zegt hij alles samenvattende, „unius substantiae Trinitas, de éene God: .. het beginsel waartoe wij terugkeeren, en

---

Verstandes, sondern auch für die Metaphysik des Mittelalters geworden. Die realistische Scholastik des Mittelalters ist ohne dieses Werk nicht denkbar, weil es selbst bereits die Scholastik enthält”.

de vorm welken wij volgen, en de genade waardoor wij verzoend worden: de éene God, de oorzaak waardoor wij geschapen zijn, en zijn beeld waardoor wij gevormd worden tot eenheid, en de vrede waardoor wij de eenheid aanhangen: God die gezegd heeft: Er zij; en het Woord waardoor gemaakt is al wat gemaakt is; en de Gave der goedheid waardoor verzoend is om niet onder te gaan, al wat door Hem door middel van het Woord gemaakt is; de éene God, de *Schepper*, door wien wij leven, door wien wij hervormd worden en wijselijk leven, wien beminnende en genietende wij gelukkig leven: de éene God uit wien alles, door wien alles, in wien alles is, wien de glorie zij tot in de eeuwen der eeuwen, Amen". Men moet zulke uitspraken in haar geheel lezen, om te verstaan dat het den schrijver niet te doen is om z.g. metaphysische of ontologische vragen te stellen, of over de onderlinge verhouding der drie personen in God zijne eigene meening te zeggen, maar om binnen de grenzen van het destijds geldende kerkelijke geloof de werkzaamheid van God <sup>1)</sup> in drie rubrieken te bespreken. Op deze wijze bepaalt zich bij Augustinus de religie binnen de grenzen van de verhouding tusschen de Triniteit en den mensch: *nulla creatura interposita est*, — niets mag daar tusschen staan. Omdat de historische persoon van Jezus Christus niet in aanmerking komt als principium van onze kennis van God, wordt zijn werk toegeschreven aan den Geest, aan God. Wij zijn ongelijk geworden aan God, en moeten weér aan Hem gelijk worden; wij moeten het éene weér aanhangen, naar de éénheid gevormd worden. Dit is wijs, gelukkig te leven. En dit ontvangen wij van de Triniteit, d. i. van God.

De kerkelijke leer van Christus hangt samen met de

---

1) Het is opvallend dat Aug. in zijne tractaten en brieven nimmer moede wordt, de *unitas* van God te releveeren; zoodat het vermoeden opgewekt wordt, dat de Middeleeuwsche mystieken, die de Triniteit ter zij stelden voor God den Eénige, niet ontrouw waren geworden aan den kerkvader.

kerkelijke leer van de Triniteit<sup>1)</sup>. Dit komt ook bij Augustinus al dadelijk uit. Op een abrupte wijze introduceert hij de Triniteit en Christus en den Geest in zijne tractaten, op eens in de woorden en formules der kerkelijke theologie. Dit wreekt zich eigenaardig hierin, dat de redeneeringen, aan deze formules vastgeknoopt, het rustige karakter van innerlijke evidentie en gewisheid missen: ze varieeren onophoudelijk, zonder dat men den samenhang van een en ander kan nagaan. Men kan zeggen dat Augustinus zich aansluit aan de ontwikkeling der leer aangaande Christus, zooals die in de 4<sup>e</sup> eeuw plaats had, naar het beginsel der scheiding en vereeniging van twee naturen in één persoon, en deze leer vruchtbaar maakt voor de toenmaals geldende vroomheid. Nieuwe gezichtspunten en hiermede nieuwe gedachtenreeksen en onopgeloste problemen doen zich dadelijk weér aan hem voor, zoodra hij zijne aandacht aan het onderwerp wijdt; maar hij was niet aangelegd, om de kerkelijke theologie tot zelfbezinning te brengen.

Er zijn bijzondere redenen, waarom de beteekenis van Christus niet duidelijk en in samenhang beschreven kon worden door Augustinus. Hij prees het in zijn eerste tractaat, dat Plato onderscheidenlijk van eene hoogere en van eene lagere wereld gesproken had. Naar dit schema spreekt hij nu ook op tweeërlei wijze van Christus, zonder dat tusschen beide de betrekking kan worden aangewezen; en hierdoor is hij het, die door het gezag van zijn naam de chr. kerk geleerd heeft om van Christus te spreken, deels als van een bestanddeel der duistere Triniteit, deels als van een geheimzinnig historisch persoon. Christus was God èn mensch. Hij sprak nu eens als God, dan eens als mensch. In zijn leer bleek Hij God te zijn, in zijn leeftijd mensch. Als God versmaadde Hij zijne moeder te Kana, en als mensch had Hij aan het kruis haar lief. Bij deze opvatting oefent eindelijk het Schriftgebruik weér een beslissenden

---

1) Vgl. Kaftan, Dogmatik bl. 384 vv.

slissenden invloed uit. Als Augustinus gaat spreken over Christus, onderstelt hij stilzwijgend de praemissen der wordende kerkelijke theologie, knoopt zijne gedachte vast aan een of ander op den klank genomen Schrift-woord, en zet dan met behulp van zijne dialectische vaardigheid de eene of andere redeneering op. Zoodat men niet kan opmerken, waar zijne theologische redeneeringen op eenige wijze zullen gecontroleerd worden.

Zoo wordt de tweede rubriek van Augustinus' redeneeringen over Christus geboren. Christus heeft zich genoemd de waarheid en den weg; en Paulus heeft Hem aangeduid als virtus d. i. deugd of kracht, en als wijsheid Gods. Maak deze woorden los van den persoon van Christus, voeg deze abstractiën bij elkaar, neem daarbij als onderstelling dat goed te leven is naar geluk te streven, en een breede redeneering kan opgezet worden. Goed te leven is niets anders dan de waarheid, de deugd en de wijsheid lief te hebben, — en dit alles is Christus. Door de waarheid wordt de Vader gezien; want Christus heeft gezegd: niemand komt tot den Vader dan door mij. Christus is dus de samenvatting van alles waarnaar wij moeten streven. Dit streven zelf is — naar den regel van het moralisme — goed te leven, de heiligmaking, waardoor wij — naar het apostolische woord — aan den Zoon gelijk worden d. i. naar de ascetische zienswijze — niet naar de wereld, maar naar God gevormd worden. Wij komen tot God door de deugd, waarvan Christus alleen het zuivere toonbeeld is, en blijven bij God door de deugd<sup>1)</sup>. — Een heel ander betoog ontstaat, als Augustinus op Christus toepast dat Hij is „virtus Dei”, nu niet in den zin van de goddelijke deugd, maar van de goddelijke kracht, — en dit dan in verband brengt met de uitspraak dat alle dingen door Christus gemaakt zijn, — en hierbij weér in rekening brengt dat Christus is de weg d. i. (!) de disciplina, de waarheid en het leven<sup>2)</sup>. — En nog anders loopt de draad,

1) De mor. eccl. cath. 1, 13, 22.

2) De mor eccl. cath. 1, 16, 27.

als men hiervan uitgaat dat Christus is de waarheid d. i. in geen enkel opzicht ongelijk aan God. Alle dingen zijn door Hem gemaakt, zoodat Hij de vorm van alle dingen is. Maar wij zijn ongelijk aan God geworden, sedert wij Hem verlaten hebben. Wie aan Christus gelijk wordt, wordt gelijk aan God <sup>1)</sup>).

Uit al deze conceptiën is geboren wat voor Augustinus origineele, niet aangeleerde of overgenomen of beredeneerde waarheid geweest is. Zijn eigen ascetische stemming heeft hem één' sterken indruk doen ontvangen van de historische verschijning van Christus. Men vraagt weér vergeefs hoe de dialectische bespiegelingen, aan de vereerde kerkelijke theologie vastgeknoot, samenhangen met de moraal, aan die historische verschijning ontleend. Maar het is van groote beteekenis, dat hij aan de kerk heeft geleerd om een didactische beteekenis toe te kennen aan de verschillende momenten in het leven van Christus op aarde. Het is de ook in het Protestantisme niet onbekend gebleven methode, om het leven van Christus aan te wenden als grondslag voor christelijke levensleer. Christus is voor Augustinus de onveranderlijke, consubstantieele en gelijk-eeuwige wijsheid Gods; m. a. w. men kan uit elke bijzonderheid van zijn aardsche leven goddelijke leering putten <sup>2)</sup>. Christus is dan allereerst als wáar mensch verschenen, om aan de vleeschelijke menschen,

---

1) Liber de vera religione 55, 113.

2) Men kan vragen of iemand die de drie genoemde adjectiva van de wijsheid Gods op zulk een naïeve wijze tegelijk kan noemen en laten rusten, er eigenlijk wel veel voor voelt. Harnack, D. G. 2 bl. 296 wijst op een soortgelijk verschijnsel in Aug.'s werk de trinitate: „Wer schreiben konnte (5 : 9): dictum est „tres personae“, non ut illud diceretur, sed ne taceretur, der hätte die drei Personen in der einen Substanz nicht erfunden!“

In Epistola 11 (geschreven anno 389) wordt gesproken over de vraag, waarom alleen de Zoon de menschheid aangenomen heeft. Aug. zelf noemt zijn antwoord eene „difficilis solutio“. Maar terstond daarop gaat hij duidelijk aanwijzen, dat Christus ons daardoor gegeven

die de waarheid niet dan met lichamelijke zinnen kunnen zien, de hoogheid der menschelijke natuur onder het geschapene te doen zien. Dat Hij man was, geboren uit een vrouw, geschiedde opdat geen der beide geslachten zich geminacht zou rekenen bij God. Uit zijne drievoudige verzoeking blijkt, welke drievoudige verzoeking wij moeten zien aankomen. Hij deed niets door geweld, maar alles door raad en vermaan. Hij leerde den mensch, nu de tijd der slavernij voorbij en de tijd der vrijheid gekomen was, „quam libero esset creatus arbitrio”. Zijn wonderen en lijden wilden leeren dat Hij God was èn mensch <sup>1)</sup>. Hij nam op zich wat andere menschen ontvluchten (smaad, smart, lijden, dood), en ontvluchtte wat anderen begeerlijk achten (bijv. koningsheerlijkheid). Hij is in dat alles een voorbeeld. Zijn hooge titels sanctioneeren deze levensleer. Zijn bekeerende werking op ons is, onze waardeering van het goede en kwade dezer wereld geheel te veranderen. Hij heeft van aanzien beroofd alles wat wij, om goed te leven, niet mogen begeeren. Hij versmaadde wat de lust-dienaars begeeren; Hij verkoos wat zij versmaden. Zij vreezen den dood: Hij is met den dood gestraft. Zij achten den kruisdood allerschandelijkst: Hij is gekruisigd. Er is geen zonde dan te begeeren wat Hij verachtte, of te ontvlieden wat Hij verdroeg. Zijn heele leven, ook zijne opstanding, was vol lessen <sup>2)</sup>. En al deze lessen

---

is tot eene „disciplina vivendi” en tot een „exemplum praeceptum”. In den volgende Brief wordt de quaestie opnieuw besproken, maar weër met het resultaat, dat Christus eene kosmologische en eene moreele beteekenis heeft: Hij is „disciplina ipsa et forma Dei”.

1) Liber de vera religione 16, 31 „Miraculis conciliauit fidem Deo qui erat, passione homini quem gerebat”.

2) Liber de vera religione 16, 32 „Tota itaque ejus in terris per hominem, quem suscipere dignatus est, disciplina morum fuit”. In de opstanding van Christus zijn vier lessen: 1. „nihil hominis perire naturae, cum omnia salva sunt Deo”; 2. „quemadmodum cuncta serviant Creatori suo, sive ad vindictam peccatorum, sive ad hominis liberationem”; 3. „quam facile corpus animae serviat, cum ipsa sub-

te samen vormen de natuurlijke christelijke levensleer, waarvan de waarheid door de onwijzen uitstekend voor waar gehouden, en door de verstandigen in haar waarheid kan verstaan worden.

In hetzelfde teeken staat wat Augustinus zegt van den h. Geest. Het is zijne verdienste, in overeenstemming met zijne bespreking van de éénheid der Triniteit, de kennis van den Geest niet te hebben afgezonderd van de chr. kennis van God. Maar voor het overige bestaat al wat hij er van zegt, uit een dialectisch en een praktisch-ascetisch gedeelte. Volgens dilemmatische redeneering staat vast: al wat is, is òf God òf schepsel. De quaestie eenmaal zóo gesteld, loopt het betoog van zelf. De Geest moet „*Dei naturae ac ipsius substantiae*” wezen, omdat — volgens redeneering die uit de werking besluit tot den bewerker <sup>1)</sup> — zijn werk niet het werk van een schepsel wezen kan. Alle schepsel is aan de vergankelijkheid onderworpen; de Geest verlost ons van de vergankelijkheid; wat zelf vergankelijk is, kan ons niet van de vergankelijkheid verlossen en ons aan de waarheid verbinden; derhalve kan de Geest niet een schepsel zijn. Deze

---

jicitur Deo”; en 4. „*nulla substantia malum est*”. De alléén-waarde van het spiritueele is de grondgedachte, maar vermengd met allerlei motieven. Christus zelf was een spiritueel mensch, en daarom ideaal voor ons. Wie zelf niet spiritueel is, moet maar degenen die het wèl zijn, bijv. de monniken, voor de wáre christenen houden.

Ook de sacramenten dienen nu tot leering van de waarheid; ze zijn „*signacula veritatis*”. Ze waren ook onder de oude Bedeeeling wat geheimzinnig, onbegrijpelijk; doch men moet ze maar erkennen en aannemen, dan zal de zaak wel klaar worden. Vgl. *Liber de vera religione* 17, 33. Zij dienen voorts om de christenen bij elkaar te houden, en ook om den geest te oefenen. Materieele beteekenissen schijnen ze voor Aug. nog niet te hebben.

1) Deze ontologische redeneer-methode, die uit een verschijnsel door een terug-besluit concludeert tot eene oorzaak, wordt reeds gevonden bij Plato en Plotinus, en is vooral door de van Kant uitgegane populaire filosofie ook in de nieuwere theologie dikwijls toegepast.

theoretische uiteenzetting wordt aangevuld door de praktische opvatting van de werking van den Geest. En deze werking kan evenals het wezen van God niet dan van negatieven, van de wereld afgekeerden aard zijn. Door den Geest komen we inderdaad tot de op het boven-aardsche gerichte caritas der ascetische vroomheid, tot het naar God veranderd worden, d. i. ongelijk worden aan de wereld d. i. zich van haar afkeeren. Dit is deugdzaam worden, dit is geheiligd worden <sup>1)</sup>, dit is eigenlijk de hoofd-som der religie.

Ook hier het bekende verschijnsel, dat tegenovergestelde uitersten elkaar noodig hebben <sup>2)</sup>. Deze vroomheid is zóo geestelijk, dat ze het natuurlijke en het uitwendige in het geheel niet erkent <sup>3)</sup>, — òf ze is zóo vlak het tegenover-

1) De mor. ecol. cath. 1, 13, 22 en 23.

2) Een voorbeeld hiervan levert Epistola 23. Aug. maakt blijkbaar deze tegenstelling: God zal oordeelen naar het geweten òf naar de uitwendige daden. Natuurlijk kiest hij het eerste; maar het laatste kan niet buiten rekening blijven, en past bovendien bij éene zijde van Aug.'s vroomheid. Eenmaal op deze wijze ingehaald, zal het dan het andere krachteloos maken.

3) Zoo beschouwt Aug., Liber de vera religione 25, 47 den tijd der zichtbare wonderen als voorbijgegaan. Hij zegt „majores nostros visibilia miracula (non enim aliter poterant) secutos esse: per quos id actum est, ut necessaria non essent posteris. Cum enim Ecclesia catholica per totum orbem diffusa atque fundata sit, nec miracula illa in nostra tempora durare permissa sunt, ne animus semper visibilia quaereret, et eorum consuetudine frigesceret genus humanum, quorum novitate flagravat” eux. Het is alsof hij bedoelt: wat de wonderen waren voor de ouden, moet het gezag der kerk zijn voor ons. Nú mogen er geen wonderen meer zijn; anders zouden wij altijd aan het zichtbare blijven hangen, en de menschen zouden aan dat wonderlijke zóo gewend worden, dat zij er koud bij werden. Weg met die nieuwigheidszucht, zegt hij daarom. Zoo stond hij zelf er nu dus voor, en zoo sprak hij het openlijk uit. Maar na weinig jaren, reeds in de Bekentenissen, is de toon anders.

De religie is voor Aug.-thans nog zoo geheel inwendig, dat hij t. z. p. 39, 72 zegt: noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore



gestelde, dat ze den indruk maakt van geheel uitwendig te zijn. In het eerste geval is de religie besloten binnen de grenzen van Triniteit en den mensch; noch de historische persoon van Christus, noch de kerk nemen een wezenlijke plaats in: „nulla creatura interposita est”, — niets, niets mag daar tusschen staan; zoodat deze opvatting noch historisch noch specifiek-kerkelijk is. In het tweede geval komen vóór alles de twee groote autoriteiten, niet in historischen maar in absoluten zin in aanmerking: kerk en bijbel. Het een en het ander, het zichtbare en het onzichtbare, het inwendige en het uitwendige, heeft nu zijn eigen waarde; naar zoo iets als „Vermittlung” te zoeken, is niet noodig. De genoemde autoriteiten te verdedigen, is evenmin aan de orde; ze zijn volstrekt van aard; ze erkennen óf ze verwerpen, is de eenige mogelijkheid. Augustinus heeft in alles haar volstreckte waarde aanvaard. Wat hij hier mede vereenigt, is te verklaren uit de geschiedenis. Aan het einde der 3<sup>e</sup> eeuw namen O. en N. T. een éenige plaats in de chr. kerk in, en dat terwijl de omvang eenigszins, de uitlegging er van geheel onzeker was. Zoo blijft dan ook bij onzen kerkvader in het bijbel-gebruik de gebonden vrijheid zich vrij bewegen, — en sluipt in de opvatting van de kerk allerlei accommodatie in. Een en ander kan absoluut en tegelijk betrekkelijk opgevat worden<sup>1)</sup>; binnen de grenzen

---

*homine habitat veritas: et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum*”. Van hier uit komt men dan door redeneering en zielagenegenheid („*mentis affectus*”) tot de waarheid. „*Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator, nisi ad veritatem?*” Mystieke waarheid en dialectiek behooren bij elkaar!

1) Eigenaardig is om te zien hoe Aug. in zijne bestrijding van de ketters, zoodra de kracht der redeneerende methode uitgeput raakt, zich plaatst op absoluut standpunt. Beide maken elkaar mogelijk. Zoo wil Aug. met de vijanden niet maar over alles twisten; want er is niet te vergeefs gezegd: geeft het heilige niet aan de honden. Hij heeft na eenig redeneeren aan zijn verplichting voldaan: „*et ego latravi et canis fui*”, — maar nú is het ook genoeg. Als

van de volstreckte autoriteiten blijft speelruimte voor de onvermijdelijke dingen; deze zijn wel niet goed te keuren op zich zelve, maar toch onschadelijk zoolang ze de groote autoriteiten in haar geheel genomen volstrekt laten blijven. De onvolmaaktheid der deelen doet in dat geval geen afbreuk aan de schoonheid en volmaaktheid van het geheel.

De eerste der beide genoemde autoriteiten, de kerk, is naar Augustinus' logische praemissen ideaal en werkelijkheid beide; en voor zoover deze twee heteroogeen zijn, bestaat dan ook zijne leer van de kerk uit ongelijksoortige deelen. Het tractaat over de ware religie is feitelijk een tractaat over de ware, katholieke kerk. Augustinus redeneert beurtelings uit het ideaal en uit de werkelijkheid. De kerk, het hooge ideaal van de ware religie, is in de wereld, in deze lage realiteit<sup>1)</sup>. Men mag dit ideaal niet naar beneden

de kettlers nog niet erkennen dat de waarheid nergens anders is dan in de roomsche kerk, dan is het hun blijkbaar niet om de waarheid te doen. De mor. eccl. cath. 1, 18, 33. Maar naaken de Manichaeën van hunne zijde aanmerking op de bijgeloovige praktijken der christenen, dan neemt Aug., om de kerk in haar geheel te rodden, het volstrekt niet op voor alle afzonderlijke leden der kerk. T. z. p. 34, 75. Aan hetgeen Aug. van deze christenen in de kerk zegt, mag dientengevolge naar den maatstaf des kerkvaders ook alleen betrekkelijke waarde toegekend worden. Men kon zoo doende gebruik maken van de deugden der leden om de kerk te prijzen, en aan de andere zijde zich niet laten verstoren door de gebreken der leden, als niet rakende het wezen der kerk. Aug. maakte later onderscheid tusschen de kerk der ware leden (*corpus verum*) en de kerk der ware en onware leden (*corpus permixtum*).

1) Epistola 22 geeft een bijzonderen blik op Aug.'s praktische gedragslijn. Hij is er zeer meê ingenomen dat de ascetische broederschappen van hen die „de zorgen dezer wereld wilden mijden”, beginnen te bloeien, en keurt aan den anderen kant de ergerlijke feesten ter eere van de martelaars af. Maar hoe ver gaat die afkeuring? De zedelijke overtreding geldt bij hem lang niet zoo veel als de godsdienstige. „Quae foeditas si tantum flagitiosa et non etiam sacrilega esset, quibuscumque tolerantiae viribus sustentandam puta-

trekken; men mag zich ook niet verbeelden, het bereikt te hebben. Zeker — en nu begint het redeneeren uit de onloochenbare feiten — de kerk of liever hare leden hebben gebreken; velen zijn aan bijgeloof en wellusten overgegeven, zijn vereerders van graven en schilderijen, zwelgen en smullen ter eere van de dooden<sup>1</sup>). Maar de kerk zelve arbeidt

---

remus". Als ze dus die brasserijen maar niet deden ter eere der martelaars, dán zou hij ze door de vingers zien; maar nu zijn ze óók heiligschennend, en het heilige moet onaangetast blijven. Aug. wil het kerkelijke leven houden buiten de bezoedeling van het ruwe volksleven. Nu zegt Paulus met zoodanigen geen brood te eten, — maar hij zegt niet, met de zoodanigen het lichaam van Christus niet te eten. „Sed foramus haec in luxi et labe domestica, et eorum conviviorum, quae *privatis parietibus continentur*, accipiamusque cum eis *corpus Christi*, cum quibus *panem* edere prohibemur; saltem de sanctorum corporum sepulcris, saltem de locis sacramentorum, de domibus orationum tantum dedecus arceatur. Quis enim audet vetare *privatim*, quod cum frequentatur in *sanctis locis* honor Martyrum vocatur". Als maar de ongerechtigheid binnen vier muren verborgen blijft, en niet op de gewijde plaatsen wereldkundig wordt; als maar die graven van heiligen en die plaatsen van de sacramenten en die huizen der gebeden heilig blijven! Het kwaad is zoo groot, dat alleen „concilii auctoritas" hulp bieden kan. Maar men moet zacht te werk gaan, om de feestten niet geheel te verdrijven, meer leerend en manend dan bevelend en dreigend. „Sic enim agendum eet cum multitudine". De „carnalis et imperita plebs" meende toch met „istas in coemeteriis ebrietates et luxuriosa convivia" de martelaars te eeren, en dat was goed; ze waren bovendien „solatia mortuorum"; en dan „oblaciones pro spiritibus dormientium vere aliquid adjuvare credendum est". Er was naar Aug.'s meening dus reden genoeg om aan de bestaande toestanden niet toe te dienen een geneesmiddel erger dan de kwaal.

1) De mor. eccl. cath. 1, 34, 75. Natuurlijk kan Aug., hierover sprekende, de kerk en het rijk der waarheid niet vereenzelvigen. Hij zegt, L. de vera religione 8, 15 van de kettlers: „qui etiam si essent in Ecclesia, nihilo minus errarent". Het zijn in de kerk behoedt niet voor dwaling. Indien Aug. deze meening in hare consequentie aanvaard had, zou hij zijne leer van de kerk er naar hebben moeten wijzigen; maar dit heeft hij juist niet gedaan, omdat sulk

immers dagelijks om deze gebreken te verhelpen. Augustinus ziet in de sacramenten middelen om de christenen te onderwijzen en bij elkaar te houden, en van de wonderen weet hij dat ze nu niet meer noodig zijn. En al is het ook dat velen anders denken en doen in de kerk, toch doen de scheurmakers in elk geval verkeerd om de kerk prijs te geven of hare éénheid niet te bewaren. De ware religie, de wijsheid, de waarheid en het gelukkige leven is toch nergens anders „nisi in catholica disciplina”. Heel de wereld spreekt dan ook van de *katholieke* kerk. Als de ketters de Schrift verstonden en de ware liefde kenden d. i. voor de éénheid der kerk voelden<sup>1)</sup>, dan zouden zij geen ketters meer willen

---

eene bekentenis hem alleen door den dwang der feiten en der redeneering afgeperst werd. Reuter, Aug. St. bl. 63 v. wijst er op dat bij Aug. de kerk nu eene *externa communicatio sacramentorum* en dan weér *communicatio sanctorum* is, en dat dientengevolge bij hem het „*sijn* in de kerk” tweeledig opgevat wordt, naar de redeneering meebrengt: „Kirche und Kirche stellen sich einander gegenüber, die eine wie die andere werden die *katholische* genannt”.

1) Epistola 80 (geschreven anno 390) voegt hier een gewichtig punt nog aan toe. Aug. is er hoogelijk meê ingenomen dat Antoninus, aan wien de brief gericht is, de priesters houdt voor de getrouwe knechten Gods. Men moet hen vertrouwen en lief hebben: zij zijn altijd ijverig voor God, zij weten in alle omstandigheden raad. Aug. komt in denzelfden brief nog tweemaal op dit punt terug, dat in den kerkelijken strijd van het hoogste belang blijkt te zijn. „Tibi ad mercedem beatitudinis, quod ad hanc rem attinet, satis est, quod nos tales credens quales oportet esse servos Dei, toto sinu cordis amplecteris”. Aug. wil dat de leeken zich zullen aanbevelen aan de gebeden der priesters, maar dat zij ook niet zullen verzuimen te bidden voor de priesters. Hij spreekt ook wel terloops uit, wat wij noemen het algemeene priesterschap der geloovigen. „Nullo modo erras credendo vel sciendo, magnum bonum esse libenter Deo casteque servire, cum quemlibet hominem propterea diligis, quod hujus boni participem credis”. Maar in de bestaande omstandigheden kan dit niet verder in aanmerking komen. Harnack, D. G. 3 bl. 37 v. „Die *donatistische* Krisis hat die Kirche gelehrt, die Ordination im Sinne der Ertheilung eines character indelebilis zu

wezen, dan zou God hen leeren dat het chr. geloof niet is bij de Manichaeën<sup>1</sup>).

De brieven van den kerkvader doen ons den ijver kennen, waarmee hij voor de wordende kerk opkomt. De algemeene regel der gewoonte gaat voorop; het bestaande heeft de voorkeur boven het niet-bestaande, het nieuwe; gebruik is wet. „In his rebus enim de quibus nihil certi statuit scriptura divina, mos populi Dei, vel instituta majorum pro lege tenenda sunt”, geeft hij in Brief 36 als regel op, wanneer door Casulanus de vraag wordt gesteld of men op Sabbath mag vasten, en ontwikkelt hiermeê de wijze waarop men dergelijke vraagstukken binnen de grenzen der kerk moet aanvatten en behandelen. Voor een farizeër, zegt hij, zou het vruchteloos wezen om tweemaal op sabbath te vasten, maar voor den geloovigen en nederigen man is het godsdienstig om het te doen. Als de anonymus, die hem om raad vraagt, op sabbath wil vasten, zegt evenwel Augustinus: dan moesten we eigenlijk heelemaal niet eten om niet buitengesloten te worden. Men krijgt den indruk dat hij zelf nog al gemakkelijk tegenover de quaestie staat<sup>2</sup>), en dat hij

---

würdigen und die Objectivität der Sacramente streng zu fassen oder — um einen deutlicheren Ausdruck zu branches — die Kirche primär als ein *Institut* anzusehen, dessen Heiligkeit und Wahrheit unverlierbar ist, mag es mit den Gliedern der Kirche noch so traurig bestellt sein. *In diesem Gedanken ist der Katholicismus erst vollendet.* Von hier aus erklärt sich seine spätere Geschichte bis heute, soweit sie nicht Geschichte der Frömmigkeit, sondern der Kirche, der Hierarchie, der Sacramentsmagie und der fides implicita ist”. In het Westen was Aug. niet de eerste, die deze „katholieke” gedachte uitgesproken heeft. De eerste voorstander van de nieuwe opvatting, dien wij kennen en dien ook Aug. gekend heeft, was Optatus.

1) De mor. eccl. cath. 1, 17, 32; 18, 33.

2) Als Aug. zich evenwel herinnert dat niet alleen de kerk van Rome en eenige andere kerken, maar ook de Manicheën op sabbath vasten, keurt hij het dadelijk af: „magnum est scandalum”, zegt hij. Aug. weet geen anderen regel dan dien der gewoonte. Want

juist daarom niet het wettische wezen maar wel de overlevering der kerk heeft willen versterken. Vél meer waarde dan zulk een kleine zaak heeft voor hem de eenheid des geloofs d. i. der kerk. Daarom neemt hij ook zoo gemakkelijk van den onbekende over de gedachte van het kerkelijk primaat van Petrus, en meteen een consequentie: zooals de andere discipelen nooit met Petrus debatteerden, zoo moeten nu ook zij die vasten op sabbath niet twisten met hen die het niet doen.

De brieven over het Donatistische schisma<sup>1)</sup> bieden de

---

in het N. T. vindt hij geen voorschrift van een vasten op bepaalde dagen. Men moet maar doen zooals zijn moeder deed, toen ze te Milaan kwam. Ze wist niet of ze nu bij hare oude gewoonte moest volharden, of de gewoonte der gemeente te Milaan volgen. Ambrosius zeide haar: „Als ik hier ben, vast ik niet op sabbath, maar te Rome doe ik het wel: als gij geen ergernis wilt geven, moet gij de gewoonte volgen van de kerk, waar gij zijt”. Monica was tevreden met het antwoord, en aarzelde niet te gehoorzamen. Als bijv. verschillende kerken in Afrika verschillende gewoonten hebben, moet de gewoonte van de voornaamste gemeente gevolgd worden. Aug.'s raad aan zijn mede-presbyter Casulanus is ten slotte: „Verzet u in dezen niet tegen uw bisschop, en doe onbevreesd wat hij doet”. De kerkelijke takt moet nu maar bij iedere gelegenheid beslissen, welk van deze motieven gelden moet. Want het ergste van alles is, bij verschillpunten niet tot overeenstemming te komen: „Sit ergo una fides universae, quae ubique dilatatur, Ecclesiae, tamquam intus in membris, etiamsi ipsa fidei unitas quibusdam diversis observationibus celebratur, quibus nullo modo quod in fide verum est impeditur”. De gebruiken staan voor Aug. niet op ééne lijn met het geloof; maar de noodzakelijke eenheid des geloofs brengt altijd toch weér mede het wenschelijke van de eenheid der gebruiken.

1) Deze brieven bewijzen ook dat men van weerskanten op de letter der Schrift zich beriep, dat derhalve deze strijd niet voor de rechtbank der Schrift alleen beslecht kon worden. M. a. w. er bleef voor Aug. geen ander kenmerk over, waarmede hij met vrucht tegenover de lieden van Donatus kon optreden, dan de overeenstemming met de kerk d. i. met de bisschoppen. Stond maar eerst dit kenmerk

verdere ontwikkeling van de groote idee der eenheid van de kerk. Het geloof komt alleen ter sprake als stilzwijgende band der eenheid en des vredes. Wie de eenheid bewaart, blijft bij het geloof; en omgekeerd. Het geloof wordt verkerkelijkt. Indien de Donatisten zich niet door de gewone menschelijke machten met tijdelijke kastijdingen laten verbeteren, zullen zij eeuwige straffen ontvangen. Dat de kerk overal verbreid is, geeft haar recht op erkenning. In de kerk wil Augustinus alles verdragen ter wille van „de eenheid in den band des vredes”: de vlekken benadeelen niet de schoonheid van het geheel; de bekende gelijkenis leert dat er altijd onkruid is onder de tarwe; de Heer zelf verdraagt Judas, een' duivel, zijn' dief en verrader. Maar de Donatisten zijn onverdragelijk slecht, omdat zij scheuring maken; Augustinus bedreigt hen met de straffen, door God in het O. T. aan de ongehoorzamen voltrokken, als zij zich niet beteren en hun verderfelijik en heiligschennend werk niet opgeven (Brief 43, geschreven in het begin van 398).

Men moet de praktische consequentiën der leer van de kerk, in de Brieven ontwikkeld, in het oog houden om de tractaten recht te verstaan. Want hieruit blijkt, waarom Augustinus nu eens spreekt naar de behoeften der kerkelijke praktijk, dan eens zich plaatst op het standpunt van wat wij kerkisme noemen, en dan weër de bestaande toestanden gaat idealiseeren. Op deze wijze wisselt hij telkens zijn meeningen en opvattingen en theoriën en argumenten, — die naar nieuw platonische denkwijze geen zelf-standige waarde hebben, en daarom geschikt zijn om elkander in hun zwakheid te hulp te komen <sup>1)</sup>, — om zijn ideaal te handhaven.

---

vast, dan bleek van zelf aan wëlke zijde men zich op de Schrift terecht kon beroepen. Een beroep van scheurmakers op de Schrift verloor hiermede van zelf allen klem, — en het bestand der kerk werd naar binnen bevestigd. Het standpunt deed dus dubbelen en afdoenden dienst.

1) Men kan vragen, of hier niet een verklaring ligt van het verschijnsel, dat Ang. naast eene geestelijke opvatting van de dingen

De katholieke kerk is „mater christianorum verissima”, „catholicus Christi grex”, en leert de ware aanbidding van God, en biedt geneesmiddelen voor alle kwalen. De kerk regelt op de voortreffelijkste wijze de verhouding tusschen mannen en vrouwen, heeren en knechten, ouders en kinderen, staat en burgers, koningen en volken. Voor een man als Augustinus kan de vraag zelfs niet opkomen, of hiermede door opheffing van het z. g. natuur-recht niet werd binnengeroepen de anarchie; want de kerk is voor hem, die ideaal en werkelijkheid steeds door elkaar gebruikt, de absolute idee in de wereld. De kerk weet voor haar eigen doeleinden

---

voortdurend eene andere plaatst, die zich accommodeert naar de kerk-leer. De ware religie is God-alleen aanbidden, — maar Liber de vera religione 55, 108 komt er bij: vereering van de gestorven vromen. Aug. zegt: „Non sit nobis religio humanorum operum cultus. . . Non sit nobis religio cultus hominum mortuorum”. En dan geeft hij de distinctie aan, waardoor de heiligen-vereering der kerk gezegevierd heeft: „Honorandi ergo sunt propter imitationem, non adorandi propter religionem”.

Op dezelfde wijze introduceert Aug. aan het slot van zijn tractaat De vera religione (55, 110) de vereering van de engelen. „Laten wij, zegt hij, met de engelen, die zalig zijn in de contemplatie van God, God-alléén aanbidden”. Als op deze wijze het absolute beginsel zijne eere ontvangen heeft, zegt Aug. van de engelen: „Honoramus eos caritate, non servitute”. Maar wij bouwen hun geen tempelen, zegt Aug.; want op die wijze willen zij door ons niet geëerd worden. De engelen helpen ons wel niet, maar Aug. is verzekerd dat zij hem lief hebben. En hieruit volgt dan weêr wat Aug. beoogt: „Quisquis in illo sc. Deo manet, et potest humanas preces sentire, in illo me exaudit. . . Quisquis ipsum sc. Deum habet bonum suum, in ipso me adjuvat” (55, 112). Maar deze praktijk wordt geacht, het absolute beginsel ongedeed te laten. „Ecce unum Deum colo. . . Religet ergo nos religio uni omnipotenti Deo: quia intermentem nostram qua illum intelligimus Patrem, et Veritatem, id est, lucem interiorem per quam illum intelligimus, nulla interposita creatura est” (55, 113). Het absolute beginsel en de heterogene praktijk gaan op deze wijze, omdat zij elkander niet kunnen missen, elkander aanvullen en steunen



gebruik te maken van de dwalingen der kettters, en kiest altijd de juiste middelen. Niets is derhalve absoluut in de wereld dan het ideaal, de katholieke kerk, de dienst van God, de ware religie. Augustinus stelt de idée hoog boven het feit, en wil haar hoog houden, het koste wat het wil; hij wijst er met kennelijke voldoening op dat het monnikenwezen dagelijks zich uitbreidt; hij prijst de monniken, de nonnen, de geestelijken en het vasten. Hij wil; want ook zijn ideaal heeft een negatieve zijde; zelfs de wereld er aan opofferen. Dat is, indien men het zoo noemen wil, de consequentie van zijn idealisme<sup>1)</sup>. Dit in de kerk der 4<sup>e</sup> en 5<sup>e</sup> eeuw gepredikt te hebben, is een groot deel van zijne beteekenis in de wereldgeschiedenis.

De tweede autoriteit is de bijbel, nl. naar het rechte gebruik. Bij Augustinus hangt het bijbel-gezag ten nauwste samen met het bijbel-gebruik. Dit gebruik is bij hem geheel naar de regels der oude kerk, meerendeels den geestelijken inhoud der Schrift op ongekende wijs voorop schuivende, deels het bijbelsch materiaal geschikt makende tot bestrijding van de vijanden der kerk. Om deze beide redenen komt hij op voor dat gebruik: het eene zou met het andere staan en vallen. Daarom kan hij zegevierend zeggen: de Manichaeen belasteren het O. T., omdat zij het d. w. z. het rechte gebruik er van — niet kennen. Het rechte bijbelgebruik neemt blijkbaar anders onoverkomelijke moeilijkheden weg<sup>2)</sup>. Het leert ook den beroemd geworden regel:

---

1) Ook hier geldt we r wat dr. Kuyper, Encyclopaedie 2 bl. 54 gezegd heeft dat „ten gevolge der zonde de grens (tusschen hetgeen uit de bestaande *werkelijkheid* in ons bewustzijn dringt en hetgeen door onze *verbeelding* in ons bewustzijn wordt ingetooverd) niet alleen onzeker is, maar bij sterk gepassioneerde naturen soms volstrekt onaanwijsbaar is geworden, zoodat phantasie en werkelijkheid gedurig door elkaar spelen”. Dit spel van leven in verbeelding en werkelijkheid, dat zich ook bij een Augustinus alleen laat constateeren, is in de nieuwe literatuur toegelicht door Aletrino, Zuster Bertha 1891.

2) De Gen. c. Man. 1, 1, 2 „Quia nulla scriptura est, quae

Schrift met Schrift vergelijken. Zoo heeft bijv. Christus op de vraag: wie zijt gij? geantwoord: „*Principium*, quia et

non apud eos qui illum non intelligunt, facile possit reprehendi". Het verdient opmerking, dat de samenhang van bijbel-gebruik en bijbel-gezag door Aug. eerst wordt uitgesproken, als hij zich verweert tegen de kettters. Want iets dergelijks was later bij de Hervormers het geval. In onzen kring is hierop gewezen door D. Ch. de la Saussaye in zijn tweede artikel over Scholten's Leer der Hervormde Kerk, Ernst en Vrede 1857 bl. 176 vv. „Een dubbel beginsel (nl. der Hervorming) is eene onmogelijkheid. . . Schriftgezag was het tweede bij de Hervorming, niet het eerste; het kwam te pas eerst bij het onderzoek naar het wezen der *kerk*, niet bij dat naar den aard des *geloofs*. . . Het z. g. formeel beginsel was afhankelijk van het materiele. . . In de zwitserse hervorming is het beginsel van het uitsluitende en volstreckte gezag van de H. Schrift eerst ontstaan ten gevolge van het reeds aanwezige Hervormingsbeginsel. . . Wij zien dus ook niet dat door de eerste gereformeerde dogmatie, met name door den vader der gereformeerde dogmatiek, Kalvijn. de methode van Prof. Scholten gevolgd is. Zij beginnen niet met een formeel beginsel te stellen, om het dan naderhand hetzij te handhaven, hetzij (zoo als wij zien zullen dat hier geschiedt) af te breken. Zij beginnen niet met de Schrift, maar met God". Dr. P. J. Kromsigt, John Knox, 1895 bl. 325 vv. wijst er op, dat bij Luther en Calvijn beiden de *materiele* beginselen hunner hervorming de overhand hadden over het *formeel* beginsel. „Bij Calvijn, als na Luther komende en dus niet meer staande aan den aanvang der beweging, trad door den drang der omstandigheden, het meer en meer opkomen van verschillende ketterijen op Protestantschen bodem, het *formeel* beginsel krachtiger naar voren, maar nog altijd zóó, dat de *materiele* beginselen toch de heerschende bleven. Bij Knox evenwel, die weer na Calvijn optrad, nam het *formeel* beginsel van de autoriteit der h. Schrift zeer bealst de overhand op elk materieel beginsel. . . Calvijn vat de „religio" terstond van hare *materiele* zijde op. Voor Knox niet alzoo. Hij ziet de „religion" vooral van de *formeel* zijde. Maar daarmede werd dan ook zijne nl. Knox' hervorming de meest radicale, hoewel zij tevens door het abstract puriteinsche beginsel van „the *playn* Word of God" de latere afscheidingen voorbereidde en door het op den voorgrond stellen van het formeel, gevaar liep wettisch te worden", enz. — Een inte-

loquor vobis". Het eerste woord van den bijbel is, dat God „in *principio* temporis" alle dingen gemaakt heeft; — welnu, zoo redeneert Augustinus: Christus is het begin, de wereld is in het begin geschapen, dus is de wereld in Christus geschapen. Een woordspeling dient op deze wijze om eene vaststaande waarheid nog eens uit de Schrift te halen, maar roept natuurlijk ook nieuwe combinatiën in het leven; en op deze wijze telkens op Gen. 1 terug komende, het nu eens vergeestelijkende, het dan van Christus verkla- rende, wordt geboren wat wij noemen het kosmologisch karakter zijner theologie. En hij ziet zelf ook wel in, dat zijn bijbel-gebruik en de kerk-leer aan elkander hangen. Hij zegt tot de Manichaeën: „Och, kondet gij het gezegde verstaan! Gij zoudt dadelijk al uw ijdele praat prijs geven en van heeler harte in den allerheiligsten schoot der katholieke kerk wezen". Dat Augustinus, en in navolging van hem de chr. kerk, zooveel waarde hecht aan zijn bijbel-gebruik, bewijst dat hij verstaan heeft, dat het voor de chr. kennis bovenal aankomt op den *inhoud* van den bijbel. Maar hierbij is ook in het spel het andere motief: wie aan dat bijbel-gebruik komt, zou de kerk-leer aanraken, — en beide zijn voor Augustinus als kleinoodiën. En dan heeft dat gebruik, hetwelk alles van belang rekent en alles wil gebruiken, nog dit ten gevolge: niets is langer onverschillig of bijkomstig; het Christendom wordt in zijn leer en praktijk overal even teergevoelig. Men kan, althans op het standpunt van den mondigen christen, niet spreken van zoo iets als hoofdzaken en bijzaken, van middelpunt- en omtrek-

---

ressant probleem is derhalve in de geschiedenis van kerk en theologie in het Holland der 19<sup>e</sup> eeuw, in hoeverre Prof. Scholten, door het voorop stellen van het z. g. formeel beginsel, de vader geworden is, deels van de z. g. moderne theologie die naar haar eigen getuigenis ontstaan is door het inzicht in de onbetrouwbaarheid van dat beginsel, — deels, door middel van zijn' leerling Dr. Kuyper, van de z. g. Doleantie, welke vooral hierop zich baseerde dat het z. g. formeele beginsel in de Herv. kerk niet tot zijn recht kwam.

waarheden. Iets wat men maatstaf, kanon of regel der waarheid noemt, houdt op te bestaan. Het standpunt, waarop Augustinus komt te staan, is nieuw voor hemzelve: alles, niets uitgezonderd, moet diamant of ruw glas zijn. Voor hem bestond dit dilemma niet, maar hij plaatste er anderen voor, — en voor zoovele anderen bleek het gevaarlijk.

Het is niet mogelijk, het bijbel-gebruik van Augustinus met één woord aan te duiden. Een kenmerk er van is bijv., in dienst te staan van eene kerk en van eene theologie, welker terrein en wijze van handeling geheel onbepaald is. Een ander kenmerk is, dat Augustinus bij zijn bijbel-lezen, evenals bij zijn spreken over God, heel eigenaardig doet alsof er geen tijd<sup>1)</sup> (De mor. eccl. cath. 1, 18, 33), alsof alles tegenwoordig is (t. z. p. 1, 35, 78). Hierdoor vindt hij vrijheid om alles toe te passen op zich zelf. Men kan zeggen dat hij, bij gemis aan wat wij noemen eene historische verklaring, dikwijls het letterlijke geestelijk of het geestelijke letterlijk opvat, wanneer wij het omgekeerde plegen te doen. Een begin van historische verklaring is er natuurlijk altijd geweest in de chr. kerk. Zoo erkent ook Augustinus het onderscheid tusschen O. en N. T., hierop neêrkomende dat er een opklimming is in het onderwijs van God aan de menschen, en dat in het eerste de vrees en in het tweede de liefde voorop staat; maar het blijft toch een theologische opvatting, door de bestrijders van het O. T. opgedrongen, die geen zuiver historisch karakter weet aan te nemen. Toch is het waar dat hij door de vergeestelijkende methode van Schrift-uitlegging ontkomen is aan de anthropomorfistische opvatting van God<sup>2)</sup>, en aan zijne moeilijkheden en twijfelingen ten opzichte van de kerk en haar leer, en meteen

---

1) Aug. gaat, De lib. arb. 3, 2, 4 uit van het gewone begrip van Gods voorwetenschap. Daarentegen zegt hij, Liber de vera religione 49, 97 „Nihil praeterit in aeterno, et nihil futurum est”.

2) De Gen. c. Man. 1, 17, 27 „Omnes qui spiritaliter intelligunt Scripturas non membra corporea per ista nomina (sc. aures, pedes etc. Dei), sed spirituales potentias accipere didicerunt”.

den geestelijken inhoud der Schrift in het oog gekregen heeft. Deze methode heeft zelfs een zekere begrenzing aan zijn theologisch denken gegeven. Want zijne theologie gaat zich nu voornamelijk bepalen tot eene deels vergeestelijkende, deels allegoriseerende, deels christelijke behandeling van Gen. 1—3. De verleiding, de zonde en haar straf worden voor hem de groote momenten zijner chr. kennis. Zijne theologie moet zich zodoende bewegen binnen de grenzen van kosmologie, Theo-logie en anthropologie; de christologie heeft geen zelfstandige plaats, maar behoort tot al deze drie terreinen. En hoe méér Augustinus nu met behulp van zijn bijbel-gebruik aan den bijbel ontleent, des te meer waarde krijgt wêér voor hem het bijbel-gezag <sup>1)</sup>. Daarom staat hij zoozeer op de ongeschondenheid van den bijbel. Ook hier let hij, evenals in zijne opvatting van de kerk, met voorbijzien van de deelen, eerst alleen op het gehéel, — en beoordeelt van uit het volmaakte gehéel dan wêér de deelen. Daarom redeneert hij: „Zou iets in het Evangelie valsch beschreven zijn? Wat kan er goddelooser zijn dan deze heiligschennis? wat onbeschaamder? wat vermeteler? wat boosaardiger? Letterlijk niemand durft zoo iets te zeggen.

---

1) Harnack D. G. 1 bl. 558 Noot 1 zegt dat men Aug.'s theologie niet verstaan kan, en zich de moeilijkste vraagstukken berokkent, wanneer men niet in het oog houdt dat naar den ouden regel de eenheid der Schrift de eenheid der leeringen waarborgde. In de kerkelijke Oudheid was het voldoende, een theologoumenon op eene Schriftuur-plaats te laten rusten. Deze methode „entlastete den Systematiker unter Umständen von einem grossen Theile seiner Aufgabe“. De verschillende en disparate leeringen werden als een eenheid beschouwd, voorzooover zij stuk voor stuk uit de Schrift konden bewezen worden. Harnack wijst er nadrukkelijk op, dat men dit wél in het oog moet houden, want dit alleen verklaart in de geschiedenis veel dat anders onverklaarbaar is. Dientengevolge ligt bijv. in de dogmatiek van Origenes en van de latere kerkvaders — voorzooover bij dezen van dogmatiek sprake wezen kan — de eenheid eenerzijds in den kanon der h. Schriften, anderzijds in het laatste-doel; maar deze beide principiën passen niet bij elkander.

Ook zij die zelfs den náam van Christus haten durven dit niet beweren". Dan zou alle zekerheid, op het geheel berustende, eenvoudig wèg zijn. Dan zou de bijbel achterstaan bij een gewoon geschiedverhaal. Wie zegt dat bijv. de brief aan de Romeinen geschonden is, moet om zijn beweren vol te houden, een ongeschonden exemplaar laten zien. Men kan — en Augustinus bewijst dit niet alleen volgens de regelen der logica, maar ook uit den bijbel zelven — geen christen zijn, als men zoo iets van den bijbel zegt. Het logisch argument is: de liefde tot God en den naaste is de geheele wet en de profeten; wie aan de laatste (wet en profeten) iets ontnemt, ontnemt derhalve ook iets van de eerste nl. de liefde; wie, zoo is de conclusie, zegt dat de bijbel niet ongeschonden is, kan de ware liefde niet hebben <sup>1)</sup>. Het op deze wijze gehandhaafde bijbel-gezag bewijst natuurlijk op zijne beurt weér al wat Augustinus met behulp van zijn bijbel-gebruik ontleent aan den bijbel.

Het subjectieve gedeelte van Augustinus' Christendom bepaalt zich in de geschriften van dezen tijd bijna geheel tot de negatieve levenspraktijk. Zij is er nu een integreerend bestanddeel van geworden. Het Christendom maakt hierdoor den indruk, minder een psychologisch levensverschijnsel dan eene praktische levensrichting te worden. Dit is voor de latere chr. kerk van historische beteekenis <sup>2)</sup>. En Augustinus wilde ook eene levensleer geven. Men moet, zegt hij, de rede gebruiken om te onderzoeken, hoe men leven moet; men moet gaan beredeneeren wat het ware leven is <sup>3)</sup>. Zij uit-

1) De mor. eccl. cath. 1, 29, 60 en 61; 30, 62.

2) Men denke aan de gelijksoortige levenspraktijk in de roomsche kerk en in het protestantsche Methodisme.

3) Ook deze waardeering van het gebruik van de rede is niet toevallig. Aug. is de man niet om, wanneer hij in zijn betoog op de rede komt, haar niet hoog te stellen. Ze is dan op eens weér het een en al voor hem. Hij wil eene redelijke levensleer, waarvan dus de redelijkheid kan worden aangewezen. Vgl. De mor. eccl. 1, 3, 4. Na den dood „nulla potest esse commemoratio veritatis, quia

gangspunt is individualistisch en eudaemonistisch: het staat vast, dat wij allen gelukkig willen zijn; en het gelukkige leven is het beste d. i. God zelf, te beminnen en te hebben. In zooverre slaat Augustinus weér den toon aan van zijn tractaat *De beata vita*. Hij zegt weér als van ouds, dat wij het beste moeten hebben om gelukkig te wezen. Ieder mensch moet het beste najagen, en God is voor ons het hoogste goed dat te verkrijgen is. Daarom beveelt Christus ons, hier naar te streven met de grootste begeerte; daarom zegt Hij: gij zult lief hebben den Heere uwen God. En dit geluk is niet in het najagen, maar in het verkrijgen <sup>1)</sup>. Van God af te wijken, is hetgeen lager dan God is te beminnen en te begeeren. Tot God terugkeeren, is een daad van liefde en onderwerping. Door de deugd d. i. door de liefde tot God komen we tot het gelukkige leven. Het N. T. zegt: wordt niet gelijkvormig aan deze wereld. Nu wordt men gelijkvormig aan hetgeen men bemint. Derhalve beveelt het N. T., niets van deze wereld lief te hebben.

Eigenaardig is, hoe Augustinus in zijn tractaat *De moribus ecclesiae catholicae* deze levensleer uitsprekende, gaandeweg komt onder den invloed van het negatieve beginsel. In het tractaat *De vera religione* komt dit nóg duidelijker uit. Het gelukkige leven berust hier heelemaal op een prijs geven van de wereld. Doel der chr. religie is, aan God gelijk te worden; en dit is weér, deels in dit leven aan de wereld ongelijkvormig, deels onsterfelijk te worden. Christus is hierbij prediker èn voorbeeld in de religie; het laatste, omdat hij ontvlucht wat andere menschen zoeken, en zoekt wat zij ontvluchten. Christus heeft door zijne persoonlijke houding onze beoordeeling van het goede en kwade dezer

---

*nulla ratiocinatio*". L. de vera religione 52, 101. Vromen zijn menschen die een goed gebruik maken van de rede; want in de duisternis komien de menschen die dat niet doen, die „non bene utuntur talento sibi commisso, id est, mentis acie". t. z. p. 54, 105.

1) *De mor. eccl.* 1, 11, 18 *Secutio Dei, beatitatis appetitus est: consecutio autem, ipsa beatitas*".

wereld veranderd. De buitenste duisternis is voor hen die het zichtbare liever hebben dan het onzichtbare. Wij haten de tijdelijke behoeften, wanneer wij branden van liefde voor het eeuwige. De hoogmoed en de wereld-liefde zoeken wat Christus heeft afgewezen. Onthouding, zooveel mogelijk op alle levensgebied toegepast, is voorwaarde en regel en ideaal der vroomheid. En van hier uit wordt duidelijk wat wedergeboorte, zonde en verlossing eigenlijk is. De wedergeboorte is de herstelling in den oorspronkelijken staat der onderworpenheid aan God, d. i. voor Augustinus terugkeer in dien toestand waarin de mensch God-alléén lief had en diende. Zonde is dientengevolge het niet-aan-God-alléén-onderworpen-zijn; Augustinus meent dat er geen zonde meer is, als men zich aan God-alléén onderwerpt d. i. de zonde niet meer doet <sup>1)</sup>. Gods genade heeft betrekking op de bevrijding van de zonden des lichaams; maar omdat deze bevrijding in dit leven toch niet mogelijk is, komt de verlossing eigenlijk eerst na den dood. Zonde en verlossing is toestand èn daad; de wijze der combinatie is van groote beteekenis geworden voor de chr. kerk.

Ook Augustinus heeft zekere grondgedachten gehad, die in eigenaardige stellingen haar uitdrukking vinden. Men

---

1) Aug. heeft dus ook gekend de leer van het z. g. volmaakte leven. Een wedergeborene zondigt niet, zegt hij geheel naar dit spraakgebruik. Liber de vera religione 20, 39 vgl. 23, 44 „*malum omnino nullum erit, cum anima recognito Creatore, ipsi uni se subjecerit*”. Het dilemma dat hij nooit heeft kunnen opgeven, is uitgesproken t. z. p. 23, 44 „*omnis anima rationalis aut peccatis suis misera est, aut recte factis beata*”. Hierop berust de beschrijving van het volmaakte christelijke leven, t. z. p. „*Rationalis substantia, quae ab omni peccato munda est, Deo subjecta, subjectis sibi ceteris dominatur*”. Want ook dit behoort tot de wedergeboorte, dat iemand „*non cum mundo possideri, sed mundum possidere coeperit*”. Neemt men in aanmerking dat deze woorden geestelijk òf uitwendig kunnen opgevat worden, dan is klaar dat er tweeërlei beginsel in ligt: wereld-verachting en wereld-beheersching.



kan ze hier en daar in zijne geschriften vinden. Ze vormen ook bij hem geen stelsel, dat men in alle deelen kan nagaan; eer zou men vragen, of ze wel bij elkaar hooren. Dan is ook niet te verklaren, hoe de overgangen in Augustinus' ontwikkeling plaats gehad hebben. In de eerste tractaten is hij persoonlijk, lettende op het bijzondere, sprekende uit eigen ervaring, met de vrienden alles van stuk tot stuk nagaande, — maar het derde boek van het tractaat *De libero arbitrio* gaat over in een theodicee. En van dat oogenblik wordt het ethisch-psychologische element ondergeschikt. De volgende tractaten zijn theoretisch-objectief-theologisch-kerkelijk. Zoodra de *libero arbitrio* 3, 3, 32 eene theodicee<sup>1)</sup> opgezet wordt, worden bijv. de dingen der wereld beschouwd als ameublement, en de zonde als aesthetische fout die het geheel ongedeerd laat, en het bederf als iets dat het goed-zijn van de dingen vermindert. Hij komt dan in wat wij plegen te noemen metaphysische bespiegelingen.

Een ander kenmerk van Augustinus' overgang is, dat hij geen theorieën heeft — in deze zoekt hij nu even weinig als vroeger zijne vastigheid — maar altijd bezig is met theoretiseeren. En dan is er bij hem altijd zooveel, dat voor het eene of voor het andere pleit. Zoo heeft hij bijv. de overtuiging gehad, dat de *wereld* goed is, omdat het bijbelsche scheppingsverhaal van zoo iets spreekt. Maar hij heeft,

---

1) Niet toevallig is dat juist uit deze theologische theodicee van Augustinus een aantal gedachten overgenomen zijn in de latere Gereformeerde theologie. Zoo vindt men Aug'.s woord *De lib. arb.* 3, 11, 32 „*Naturas igitur omnes Deus fecit, non solum in virtute atque justitia permansuras, sed etiam peccaturas*”, terug in het bekende woord van Zwingli: „*Creavit Deus hominem lapsurum*”. Ook het woord van Ang., t. z. p. 15, 42 „*quanto magis Deus conditor omnium naturarum etiam in earum vitiis laudandus est*”, is niet verloren gegaan; evenmin als het schijnbaar bijkomstige beginsel, dat bij elke theorie toch God geprezen moet worden als volmaakt en rechtvaardig, vgl. t. z. p. 12, 35.

voorzoover hij het kwade alleen in den menschelijken wil vond, ook geleerd dat het gebruik de dingen der wereld eerst goed of slecht maakt. Terwijl eindelijk de praktijk zijner kerkelijke vroomheid berustte op het beginsel, dat het lief hebben van de wereld het inbegrip van alle zonde, het afsterven aan de wereld de hoofdsom van alle deugd is. Maar het is niet mogelijk, deze religieuse, psychologische en ascetische beoordeelingen tot éene te herleiden.

Hetzelfde geldt van zijne opvatting van het *kwade*. Hij gaat uit van de veronderstelling, dat de wereld goed is, dat al het bestaande goed is <sup>1)</sup>; en zet dan verschillende redeneeringen op ter verklaring van het wereld-raadsel. Eene is, dat de zonde een soort van aesthetisch gebrek is, en aan de schoonheid van het geheel noch aan Gods al-bestuur afbreuk doet; in welk geval Augustinus geen moeite heeft om te zeggen dat God boven alles blijft te prijzen (De lib. arb. 3, 3, 35). Een andere redeneering gaat uit van het begrip „natuur”. Elke natuur die bedorven kan worden, is goed; want was ze niet goed, dan kon ze niet bedorven worden. Derhalve is alle natuur goed. En een derde redeneering wil het kwade definieeren. Kwaad is echter drieërlei: vooreerst, wat tegen de natuur, tegen-natuurlijk is. Natuur is wat „in suo genere” is <sup>2)</sup>. Nu vat Augustinus natuur

---

1) Als Aug. zegt: zijn = goed-zijn, dan is het *zijn* als eene gehypostaseerde eigenschap behandeld. Overigens kan de stelling, dat alle substantie goed is, in Aug.'s zin op tweeërlei wijze opgevat worden: negatief, om uit te drukken dat het kwade niet in de substantie zit (dit gevoelen behoort bij Aug.'s leer, dat het kwade zit in het *gebruik* van de dingen, en dat de zonde een daad is); positief, om te zeggen dat de dingen goed moeten zijn, wijl zij anders niet verdorven konden worden.

2) Deze gedachte is ontleend aan de mystieke letterkunde. Plotinus, Enn. 1, 7, 1 „Het goede der ziel is te handelen naar hare natuur”: Emerson, Essays, Self-Reliance zegt: „No law can be sacred to me but that of my nature. Good and bad are but names very readily transferable to that or this; the only right is what is after my constitution, the only wrong what is against it”.

tweeledig op: als zijn en als zóó-zijn. Dus is kwaad óf tegen-natuurlijk óf niet-zóó-zijn d. i. niet-zijn <sup>1)</sup>). Maar naast het motief, dat al het door God geschapene goed is, werkt dit andere beginsel van wereld-beoordeeling, dat God niet is dan de zich-van-de-wereld-afkeerende. Dan is niet slechts het gebruik van de dingen goed of kwaad, maar de dingen zelve <sup>2)</sup>). Het kwade is dan niet in den wil, maar in de wereld; het is een onafscheidelijke eigenschap van de wereld. Terwijl een derde opvatting van het kwade zich aansluit aan de psychologische opvatting van den wil: zonde is daad; het kwade is nergens anders te zoeken dan in den wil.

Deze grondgedachten worden door Augustinus uitgesproken, niet in opzettelijke ontwikkeling, maar in den loop der verhandelingen, om bewaard te blijven tot den dag waarop ze door hem of door een' ander zullen worden gereleveerd. Ze behooren tot de „meeningen” des kerkvaders, en hebben als zoodanig natuurlijk haar eigen waarde. Maar het spreekt van zelf dat men bij een' Augustinus, die voor korte jaren de beata vita schreef, en daarna zocht naar de intelligibele kennis van God in ons, altijd in de eerste plaats navraag doet naar uitspraken van denzelfden aard. Destijds was zijn taal nog wat heel formeel en wijsgeerig; en men wil dat gaarne beschouwen als punt van doorgang. Nú is zijn taal christelijker geworden; hij kent nu de verborgen-

1) Aug., De mor. Man. 2, 2 zegt dat de Ouden de woorden *essentia* en *substantia* niet kenden, en hiervoor alleen het woord *natura* gebruikten.

2) Beide opvattingen vindt men naast elkander geplaatst, De lib. arb. 1, 16, 34.

Men moet steeds vragen, in hoeverre Aug.'s momenteele opvatting geboden wordt door de omstandigheden. Tegenover de Manicheën, die leerden: het kwade is substantie d. i. wat is, is slecht, — leerde Aug., de quaestie overnemende, maar alleen het tegenovergestelde bewerende: het zijn is goed; wat is, is goed. En dan is kwaad: „deficere ab essentia et ad id tendere ut non sit” (De mor. Man. 2, 2).

heden van de Triniteit en van de kerk en van den bijbel. Hoeveel rijker zal dan nu zijn, wat hij uitspreekt van zijne overtuigingen, ervaringen en stemmingen! Wie verwacht niet dat zijn subjectivisme, als het meer inhoud gekregen heeft, leiden zal tot uitspraken die nog niet gehoord zijn in de chr. kerk. Natuurlijk spreekt een Augustinus altijd ongewone taal. Maar men kan een gevoel van teleurstelling toch niet weren. Hij is bijv. wel afkeerig van neutrale bespiegelingen over den wil van God <sup>1)</sup>, maar bedoelt dit toch niet als zuiver praktisch beginsel. Hij heeft een sterken origineelen indruk van de historische verschijning van Christus, maar weet dien indruk toch niet te plaatsen dan in den cirkel van het moralisme. Hij heeft de liefde tot God en de werking van den Geest gekend als behoorende tot het wezen der religie, maar deze kennis is verduisterd achter ascetische overwegingen. Hij heeft niet de wet of de gehoorzaamheid, maar het geluk als uitgangspunt van zijn levensleer gekozen; dit gelukkige leven zelf is evenwel niet meer als zielstoestand, maar als negatieve levensrichting beschreven. Het is alsof alles nu beheerscht wordt door een deels negatief (niet subjectief), deels objectief beginsel. Dit is, zooals meermalen gezegd, de wijziging in zijne opvatting. Het naïeve realisme der antieke filosofie en de ascetische vroomheid zijn ongemerkt het Christendom in hem gaan beheerschen. Beide blijken samen te gaan met de kerk en de kerk-leer, zooals Augustinus die leert kennen. Het subjectieve element moet zich later wel weêr doen gelden, maar voor het oogenblik is er geen plaats voor; later zal het met een andere, ondergeschikte plaats zich vergenoegen. Dat Augustinus dezen overgang gemaakt heeft, is van historische beteekenis geweest; want hij stond feitelijk voor zoo velen. Hij heeft ingezien dat de objectieve zekerheid in het subject moet liggen; maar niet gevonden den weg om dit beginsel te laten gelden en aan de conclusie der Academici te ontkomen. Hij heeft ingezien met de geheele Oud-

---

1) De Gen. c. Man. 1, 2, 4.

heid, dat wij met de zintuigen niet komen tot objectieve kennis, maar hij is niet gekomen tot wat wij nu noemen de theoretische zelfbezinning van de subjectiviteit onzer waarnemingen, en heeft zich dientengevolge ook niet weten te verheffen boven het naïeve realisme dat de waarnemingen voor de dingen zelve houdt. In één woord, hij heeft niet gewild {het subjectivisme der skepsis, niet gevonden het subjectivisme der mystiek, niet ontdekt het subjectivisme der Reformatie en der nieuwere wijsbegeerte.

Hiermede moesten deze opstellen besluiten <sup>1)</sup>. Heel de schoone en rijke opzet, die voor ons juist van betekenis is, is uitgelopen in de dialectiek der roomsche theologie en in de praktijk der roomsche vroomheid. De vroomheid zelve wordt zóo objectief dat er van een andere stemming dan die der ascese, dat er van zoo iets als geloof en van waarheid als zielstoestand, geen sprake meer is. De filosofie met haar problemen en redeneeringen, wat in de Oudheid theoretisch onderzoek was, verliest voor goed zijn zelfstandige waarde. 't Is waar, het uitwendige is er in

---

1) In het derde dezer artikelen, Theol. Stud. 97 bl. 353, is gezegd dat Aug. „schijnt partij te willen kiezen voor de psychologische richting onzer dagen, die het onbewuste meer en meer van het terrein van het leven verwijderd wil houden”. Dit moet zijn: *tegen*. Want wanneer Aug. wil bestrijden de stelling: „*sensum esse, non latere animam quod patitur corpus*”, dan meent hij zelf toch dat voor de ziel verborgen is wat het lichaam gewaar wordt; dan spreekt hij m. a. w. uit de grondgedachte van E. von Hartmann's Philosophie des Unbewussten, en dan is hij (zie t. z. p. Noot) aanhanger van het latere gevoelen, niet van Locke maar van Leibniz.

Dit gevoelen is de keerzijde der mystieke hoofd-gedachte van Plotinus, dat het spiritueele onafhankelijk is van het zinlijke. Zeller, Ph. d. Gr. 3, 2 bl. 584, 597, 614. Vgl. Bavinck, Beginselen der psychologie bl. 78. En dit berust in de historie weér op de leer der kennis van Socrates, Plato en Aristoteles. Deze beide elementen combineerende, heeft Leibniz de quaestie aan de orde gesteld voor de nieuwere wijsbegeerte. Vgl. A. Drews, Das Ich als Grundproblem der Metaphysik 1897 bl. 32 v., 146, 196 v., 297.

deze vroomheid alleen om het inwendige, het zinlijke om het geestelijke; maar dit inwendige, dit geestelijke wordt weér beheerscht door het negatieve. Augustinus weet dat er in alle bekeering tweërlei is: een afkeering en een toekeering, een bekeering van zekere dingen en een bekeering tot het aangezicht Gods, tot de waarheid, — maar hij heeft naar onze overtuiging het eerste duidelijker gegrepen dan het tweede. De waarheid bijv. is bij hem soms de mystiek, soms Christus, soms de kerk-leer, soms het zynde. Toch heeft hij gepredikt en aan de chr. kerk eens voor altijd geleerd de superioriteit van het spiritueele en inwendige boven het natuurlijke en uitwendige. Hij heeft deze superioriteit absoluut opgevat: dit heeft hij gemeen met de mystiek. Hij heeft haar echter niet door kunnen voeren, wijl hij zelf niet mystiek was: dit heeft hem onmisbaar gemaakt zijne opvatting van de beteekenis der kerk met haar toebehooren. Toch heeft hij weér door het eene de beteekenis van het inwendige, door het andere de beteekenis van het uitwendige voor de chr. religie uitgesproken. Door het eene heeft hij het kerkisme, door het andere het spiritualisme onmogelijk gemaakt; onmogelijk gemaakt, maar alleen in beginsel, want in de historie is hij de patroon van beide geworden. Hij zelf getuigt tegen isoleering van beide, en vóór het ideaal om aan beide recht te laten wedervaren. Op deze wijze kan men zeggen, zonder aan zijne grootheid in de historie af te doen, dat hij het hoofd-element der religie, de kennis van God, vooropgeschoven heeft, en toch, door de wijze waarop hij dit deed, niet anders dan het bestaande heeft kunnen bevestigen. M. a. w. na de oud-katholieke periode der kerk begint met Augustinus de tijd der Middeleeuwen.

*Groningen,*  
 Januari '98.

A. S. E. TALMA.

## De oudste bekende tekst van onze Evangelien.

---

Het Katharina-klooster op den berg Sinai heeft een interessante bibliotheek. Tischendorf vond er in 1844 en '59 den beroemden Sinaiticus. Gardthausen telde er 1223 Grieksche HSS., welke hij katalogiseerde. En de Amerikaansche Hoogleeraar J. Rendel Harris ontdekte er in 1889 den Syrischen tekst der Apologie van Aristides. Bovendien had deze geleerde palaeograaf er een aantal andere Oostersche HSS. gezien, hetgeen de nieuwsgierigheid opwekte van de geleerde dames Mrs Agnes Smith Lewis en hare zuster, Marg. Dunlop Gibson, en ze aanleiding gaf het klooster in Februari 1892 te bezoeken. De monniken, wier nieuw-Grieksch zij verstond, namen de dames vriendelijk op. De bibliothekaris, pater Galakteon, een goedgehartig man, liet ze onderscheidene HSS. zien, o. a. 150 bladen van een Syrisch palimpsest, welke zij door middel van een medegebrachte camera photographeerden. Te Cambridge teruggekeerd, toonden zij de photographieën aan den Hoogleeraar in het Arameesch, Prof. Bensley, die ze met zijn vriend Mr Burkitt onderzocht, en tot de verrassende ontdekking kwam, dat de dames een tekst ontdekt hadden van hetzelfde type als ongeveer een halve eeuw geleden door Cureton gevonden was <sup>1)</sup>. Echter waren de photographieën veel kleiner dan het origineel en dientengevolge een aantal lezingen onzeker. Een nieuw bezoek aan het

---

1) Vgl. How the codex was found. A narrative of two visits to Sinai. From Mrs Lewis's Journals 1892—1893, by Margaret Dunlop Gibson. Cambridge 1893.

klooster was noodzakelijk, ten einde het HS. af te schrijven. In Januari '93 vereenigde zich het gezelschap, bestaande uit Prof. Harris, Mr en Mrs Burkitt, Mrs Lewis en hare zuster Mrs Gibson, Mr en Mrs Bensley. Het verhaal van hunne ervaringen is niet minder merkwaardig <sup>1)</sup> dan dat van Tischendorf over den Sinai-bijbel <sup>2)</sup>. Te Kairo ontvingen zij aanbevelingsbrieven van den Griekschen aartsbisschop Porphyrius, tevens abt van het Sinai-klooster; de Engelsche consul verschafte een dragoman, die het gezelschap zou geleiden en zoowel gedurende de uit- en terugreis als tijdens het verblijf in het klooster van het noodige voorzien. In het klooster aangekomen, werden de tenten achter den hoogen muur van den kloostertuin opgeslagen en het palimpsest te voorschijn gehaald. Aanvankelijk mocht het onderzoek alleen in het klooster plaats hebben, uitgezonderd gedurende de maaltijden en de vrij talrijke godsdienstoefeningen. Dientengevolge was de arbeidstijd beperkt. Ook waren de kloostervertrekken donker en vochtig. Pater Galakteon gevoelde de bezwaren en vergunde de reizigers het boek in den kloostertuin mede te nemen en 's nachts bij zich te houden in de tent. Het klooster ligt in een nauwe bergkloof, ongeveer 5000 voet boven de zee, 3000 voet beneden den top. Het is omgeven door hooge granietrotsen, zoodat het er later dag en vroeger avond wordt dan op de vlakte. De Islamietische Beduïnen houden het in hooge eer. Zij brengen er hunne zieken en gewonden heen en laten hunne onderlinge twisten, zelfs die met hunne vrouwen, door de kloosterhoofden beslechten. De reizigers behoefden dus niet voor hunne veiligheid te vreezen. Als schrijftafel diende een plank, die in de tent dienst deed als waschtafel. Des ochtends ten zeven ure precies werd de plank met de schragen in den tuin geplaatst en begon de arbeid. Aanvankelijk was het zeer koud, zoodat de reizigers hun overjas, reisdeken en wollen handschoenen behoefden,

---

1) Vgl. *Our journey to Sinai, a visit to the convent of St. Catharina by Mrs R. L. Bensley 1896.*

2) Vgl. Tischendorf, *Die Sinaibibel u. s. w. 1871.*



maar van uur tot uur werd het warmer en ten elf ure werd de tafel in de schaduw van de tent geplaatst. De 182 bladen waren in drieën gesplitst; iedere geleerde copieerde een derde, natuurlijk alleen het oude schrift; de dames zorgden voor de maaltijden. De Heeren Bensley en Burkitt onderwierpen elkanders copie aan een nauwkeurige revisie; wanneer de tijd zulks niet toeliet, werden toch de moeielijkste woorden met groote zorgvuldigheid behandeld. Het was een schoon oogenblik, zegt Mrs Bensley, toen mijn man voor de eerste maal het boek opsloeg en zich rekenschap gaf van de moeielijkheden, welke aan de ontcijfering van het oude schrift verbonden waren. Over den Syrischen tekst der Evangelien toch had de kluizenaar Johannes van Beth Mari Kaddisa (huis van den H. Maris) ongeveer in het jaar 778 legenden van vrouwelijke heiligen (Thekla, Eugenia, Pelagia, Marinus, Euphrosyne e. a.) heen geschreven, alsmede een apologie des geloofs en eenige verzen van Ephraëm over het paradijs. Aan het einde van het palimpsest stond dit kolophon:

[Hier] eindigt het Evangelie  
der gescheidenen <sup>1)</sup> vier  
boeken. Lof  
aan God en zijnen Messias  
en zijnen heiligen Geest.  
Laat ieder die [dit] leest en hoort  
en bewaart en doet, bidden  
voor den zondaar, die [dit] geschreven heeft.  
Moge God in Zijn barmhartigheid  
hem zijne zonden vergeven  
in beide werelden.  
Amen en Amen.

---

1) Eigenl. Mëpharreshë. Hetzelfde opschrift heeft het Evangelie van Mattheüs bij Cureton. Over de beteekenis is verschil. In de Kanones van Rabulas, bisschop van Edessa (407—435) heet het (ed. Overbeck pag. 220): „De presbyters en diakenen zullen zorg dragen dat in alle kerken ארנגליון דמשורישא aanwezig is en gelezen wordt. De presbyters moesten, zoo mogelijk, het Evangelie lezen en niet de diakenen.” Maar wat beteekent het woord? „Een

Afgezien van dit kolophon scheen het aanvankelijk onmogelijk van een nieuwe bladzijde één woord te lezen. Met behulp van vergrootglazen kwamen echter weldra een paar letters, vervolgens een paar woorden, en soms, na eenige uren, een zinsnede te voorschijn. Prof. Bensley werkte sedert jaren aan een nieuwe uitgaaf van Cureton en kende diens tekst bijna van buiten. Zijn leerling, Mr. Burkitt, is in Engeland een van de beste Syrische taalgeleerden. Langzamerhand werden zij gewoon aan de grammatische afwijkingen. Eenige bladzijden gaven betrekkelijk weinig moeite en zoo schreed de arbeid, die aanvankelijk hopeloos scheen, langzaam maar bestendig voort. Na een verblijf van veertig dagen, tegen den middag van den 20<sup>sten</sup> Maart, was men met de copie nagenoeg gereed en werd de terugreis aanvaard. De tenten werden opgebroken, de kameelen opgeladen, de bagage op de rijdieren geladen en, terwijl een der geleerden op een boomstam nog eenige letters ontcijferde, maande de dragoman tot meerderen spoed, ten einde nog voor den avond het nachstation te bereiken. Mrs Lewis bracht tegen haar zin den codex in het klooster terug, waarop het gezelschap, na een plechtstatig afscheid van pater Galakteon en zijne kloosterbroeders, den steilen weg afging, naar de plek, waar de kameelen wachtten.

Reeds het volgende jaar '94 verscheen de gedrukte tekst onder den titel: *The four Gospels in Syriac transcribed from the Sinaitic Palimpsest by the late Robert L. Bensley*<sup>1)</sup> *M. A. Lord Almoner's Professor of Arabic in the University of Cambridge and by J. Rendel Harris, M. A. Hon. Litt. D. Dublin Lecturer in Palaeography in the University of Cambridge and by F. Crawford Burkitt M. A. With*

---

HS. der Evangelische pericopen" beweren Bickell ea.; τα των τετραρων ευαγγελιστων ευαγγελια zegt Zahn, die hier een tegenstelling vindt met de tot dusver in de Syrische kerk gebruikelijke Evangelien-harmonie van Tatianus; of „een Evangelie der vertalers" d. i. een herzien Evangelie, volgens anderen.

1) Prof. Bensley overleed enkele dagen na zijn terugkeer.

*an Introduction by Agnes Smith Lewis* (Edited for the Syndics of the University Press. Cambridge 1894.).

Een jaar later volgde een Engelsche vertaling van Mrs. Lewis zelve (Cambridge, Maxmillan and Co. 1895). Hierop ging zij met hare zuster ten derden male naar Sinai. De vrucht van deze reis was een revisie van 98 bladzijden en een verbeterde Engelsche vertaling van het geheel, onder den titel: *Some pages of the four Gospels re-transcribed from the Sinaitic palimpsest with a translation of the whole text by Agnes Smith Lewis* (London C. J. Clay and Sons 1896). Behalve deze Engelsche verscheen ook een Duitsche vertaling van Adalbert Merx: *Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte. Uebersetzung der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift* (Berlin, Georg Reimer 1897). De laatste vertaling ontleent hare beteekenis aan de warme aanbeveling van den geleerden deskundige Prof. E. Nestle (*Theol. Lit. Zeitung* 1898 N<sup>o</sup> 16). Beide vertalingen geven mij aanleiding tot de volgende opmerkingen. Vooraf zij herinnerd dat het palimpsest in de geleerde wereld aangeduid wordt met de letters Ss (Syrus Sinaiticus), in onderscheiding van Sc, de tekst van Cureton. Het voorstel van Nestle (*Theol. Studien u. Kritiken* 1896 S. 248) om het, naar de ontdekster, „codex Ludovicus” te noemen, heeft geen bijval gevonden.

Ss. heeft onderscheidene gapingen. Geheele bladzijden en perikopen ontbreken. B.v. Matth. VI, 10—VIII, 3. XVI, 15—XVII, 11. XX, 25—XXI, 20. XXV, 21—25. 27—31. XXVIII, 7—20. Mark. I, 1—12. I, 43—II, 21. IV, 17—41. V, 26—VI, 5. XVI, 9—20. Luk. I, 16—38. V, 28—VI, 12. Joh. I, 1—24. I, 47—II, 16. IV, 37—V, 6. V, 25—46. XVIII, 32—XIX, 40. Alleen bij Matth. VI, 10—VIII, 3 maakt Mrs Lewis de opmerking dat deze bladen verloren zijn gegaan voordat Johannes de kluisenaar het HS. in 778 gebruikte.

Ten andere ontbreken geheele verzen en woorden in verzen.

B. v. in Mattheüs H. III, 10: καλόν. IV, 18: τῆς Γαλιλαίας; τὸν λεγόμενον Πέτρον. IV, 24: καὶ ἀπῆλθεν — τὴν Συρίαν. V, 18: ἢ μία κεραία. V, 25: καὶ ὁ κριτὴς τῷ ὑπηρέτῃ. V, 30. V, 44: εὐλογεῖτε — μισοῦντας <sup>1)</sup>. V, 47. VI, 5. VIII, 26: ὀλιγόπιστοι. VIII, 29: ὡδε πρὸ καιροῦ βασανίσαι ἡμᾶς. VIII, 30. IX, 1: ἐμβᾶσ εἰς τὸ πλοῖον καὶ ἦλθεν εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν. IX, 2—4: θάρσει τέκνον — αὐτῶν. IX, 10: ἐγένετο — συνανέκειντο. IX, 11: διατί μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἀμαρτωλῶν ὁ διδάσκαλος ὑμῶν. IX, 34. X, 32: ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων. XI, 5: λεπροὶ καθαρίζονται; πτωχοὶ εὐαγγελίζονται. XI, 13: καὶ ὁ νόμος. XI, 25: καὶ συνετῶν. XII, 4: πῶς εἰσῆλθεν — ἔφαγον; αὐτῷ — μόνοις. XII, 5. XII, 19: ἐν ταῖς πλατείαις. XII, 27. 28. 29: εἰσελθεῖν — διαρπάσῃ. XII, 30: ὁ μὴ — ἐστίν. XII, 47. <sup>2)</sup> XIII, 1: ἐκ τῆς οἰκίας. XIII, 12: καὶ περισσευθήσεται. XIII, 15: καὶ ἰάσομαι αὐτούς. XIV, 14. 15: ὄψιας δὲ γενομένης — παρῆλθεν ἤδη. XIV, 21. 22. XIV, 24: μέσον τῆς θαλάσσης. XVI, 2: ὄψιας — οὐρανός; <sup>3)</sup>. XVII, 21 <sup>4)</sup>. XVIII, 11 <sup>4)</sup> XIX, 9b <sup>4)</sup>. XX, 7 <sup>4)</sup>. XX, 22: καὶ — βαπτισθῆναι. XX, 23: καὶ — βαπτισθήσεσθε. XXI, 44 <sup>5)</sup>. XXIII, 14 <sup>6)</sup>. XXV, 21—25. 27b. 28—31. 35a. 36m. XXVI, 59: οἱ δὲ ἀρχιερεῖς; ψευδομαρτυρίαν. Van deze lacunes zijn verreweg de meeste niet opzettelijk maar een gevolg van den ouderdom van het palimpsest. Zij zijn bij Merx aangeduid met . . . .

Ten derde geeft Ss op vele plaatsen andere lezingen dan onze Recepta. Ik heb de voornaamsten hieronder geregistreerd en aan den voet der bladzijde o. a. genoteerd wanneer de vertaling van Lewis van die van Merx verschilt. De meest essentieele afwijkingen van onze Rec. zijn gecursiveverd.

Matth. I, 16: Jakob verwekte Jozef, Jozef, *met wien de maagd Maria verloofd was*, verwekte Jezus.

1) Ook Tischendorf en Westcott-Hort laten dezen woorden weg.

2) Bij Tischendorf tusschen [ ], Westcott-Hort laat het vs. geheel weg.

3) Zoowel vs. 3 als deze woorden van vs. 2 staan bij Tischendorf en Westcott-Hort tusschen [ ].

4) Ontbreekt bij Tischendorf en Westcott-Hort.

5) Ontbreekt bij Tischendorf en staat bij Westcott-Hort tusschen [ ].

6) Ontbreekt bij Tischendorf.

I, 21: Zij zal *u* echter een zoon baren.

I, 25: En zij baarde *hem* een zoon en hij noemde zijn naam Jezus <sup>1)</sup>).

II, 6: En ook gij Bethlehem van Judéa *zijt niet te gering voor de koningen der Joden* <sup>2)</sup>,

II, 22: Maar toen Jozef hoorde dat Archelaüs koning was <sup>3)</sup>,

III, 3: Deze is het, over wien in Jesaja, den Profleet geschreven is, die gezegd heeft: Bereidt den (of) een weg voor den Heer <sup>4)</sup>).

---

1) Matth 1, 16. 21. 25 heeft ook volgens Mrs Lewis de meest merkwaardige afwijkingen. Stond de afwijking in vs. 16 op zichzelf dan zouden wij aan een fout van een afschrijver kunnen denken maar het woordje „u” in vs. 21 en „hem” in vs. 25 met weglating van de woorden *καὶ οὐκ ἐγέννησεν αὐτὴν ἕως οὗ* bewijst duidelijk „that the statement in vs. 16 is an intentional one.” Rendel Harris e. a. verwierpen de lezing als ketterach; Conybeare e. a. betoogden op verschillende gronden hare mogelijkheid. „I would simply point out, what has already often been noticed, that the word „begat” (*ἐγέννησεν*) in this genealogy is used in a purely conventional sense, for we are told in vs. 8 that Joram begat his own great grandson Osia; and in vs. 12 that the childless Juchonia of Jer. 22, 30 begat Shealtael and that this consideration will cover „to thee” in vs. 21 and „to him” in vs. 25. We know also from Matth. 13, 55, Luk. 2, 48, that our Lourd was conventionally, that is, legally and socially, though not actually, the son of Joseph. We have therefore no need to adopt the ingenious and plausible suggestion first made by Mrs. Gibson, and afterwards quite independently of her, by Dr. Zahn, that the Syriac translator may have had before him a Greek MS., in which the word *ἐγέννησε*, as applied to Mary, was misunderstood by him as being applied to Joseph, Mr. Allen and Dr. Rahlfs have pointed out that the minuscule 846 of the Farrar group must be a descendant of such a Greek MS, for it contains the reading *ἰωσήφ ἡ μηστειθέσσα παρθένος μαριαμ ἐγέννησεν ἰησοῦν τὸν λεγόμενον χριστόν*. So also does 556 Greg. (= 526 Scr.) of the same group. I am not, however, inclined to adopt it, because it implies a mistake of the translator, and because, as has often been pointed out, the statement that „Joseph begat Jesus” is the only logical ground for the incorporation of his genealogy in the Evangelist’s narrative. We must either prove, beyond a doubt, that some part of this introductory chapter is a later addition to the Gospel, or we must reconcile it with its context by taking it in a purely conventional sense” — Aldus Mrs. Lewis in „Some pages of the four Gospels” 1896. p. XI. XII.

2) Lewis: art not the least of the kings of Judah.

3) Sa. laat τῆς Ἰουδαίας weg.

4) Het overige ontbreekt.

III, 5: Toen kwamen tot hem de bewoners van Jeruzalem en geheel Judéa en van den ganschen oever aan *gene zijde* van de Jordaan.

III, 16: en hij zag den geest Gods, die afkwam in *de gestalte*<sup>1)</sup> van een duif en op hem *bleef*.

III, 17: *Gij zijt* mijn zoon, en mijn geliefde, *gij*, aan wien ik welgevallen gevonden heb.

IV, 11: Toen verwijderde zich de verzoeker van hem *voor een tijd*<sup>2)</sup> en de Engelen naderden en dienden Jezus<sup>3)</sup>.

V, 34: *Gij persoonlijk* zult niet zweren<sup>4)</sup>,

VI, 1: En doe uwe gerechtigheid niet voor de menschen<sup>5)</sup>,

VIII, 5: Hierop naderde hem een bevelhebber over *duizend*<sup>6)</sup>

IX, 20: veertien jaren<sup>7)</sup>

IX, 28: Ja, onze Heer, wij gelooven<sup>8)</sup>.

X, 3: in plaats van Lebbeüs heeft Ss. Judas, de zoon van Jakobus.

X, 23: zoodra zij u in dit vlek vervolgen, vliedt daaruit naar een *ander*, en *wanneer zij in het andere u vervolgen, vliedt naar een ander*<sup>9)</sup>,

X, 35: Want ik ben gekomen om te verdeelen, *den zoon* tegen zijn vader

XI, 2: zond zijne jongeren

XI, 17: en wij hebben u doodenklacht gehouden en *gij hebt niet op de borst geslagen*;

XVI, 13: Wat zeggen de menschen van mij, namelijk *wie is deze Zoon des menschen?*

1) Woordelijk: in de gelijkenis, in het beeld van (*ὁμοίωμα*).

2) Vgl. Luk. 4, 13: *ἄχρι καιροῦ*, hetgeen veronderstelt dat de verzoeker later teruggekeerd is.

3) Woordelijk: dienden Jezus voortdurend.

4) Lewis: Swear not at all.

5) *Προσέχρηστος* ontbreekt.

6) Zoo ook vs. 8. 13.

7) Lewis: twelve years.

8) Ss. heeft in plaats van Jezus herhaaldelijk onze Heer: Matth. 8, 14. 18. 23. 25. 34. 9, 3. 19 e.e.

9) Een interpolatie, reeds bekend uit Codex Bezae.

XVIII, 17: Zoo zeg het aan de *synagoge* en wanneer hij ook de *synagoge* niet hoort,

XIX, 17: Wat vraagt gij mij over het goede? want een is de goede; wanneer gij echter tot leven wilt komen, houd de geboden <sup>1)</sup>).

XX, 12: die den last des daags *in de hitte* gedragen hebben.

XXIV, 40: Alsdan zullen twee *in het gebergte* zijn <sup>2)</sup>,

XXV, 1: en zijn uitgegaan den bruidegom en de *bruid* te gemoet.

XXVI, 22: Toch niet ik, mijn Heer?

XXVI, 25: Dat ben ik toch niet, mijn Meester?

XXVI, 27, 28: *Neemt*, drinkt allen daaruit, dit is mijn bloed, het nieuwe Verbond <sup>3)</sup>,

XXVII, 16, 17: Jezus bar Abba <sup>4)</sup>.

XXVII, 24: rein ben ik van dit bloed; gij weet (het).

XXVII, 56: en Maria, de dochter van Jakobus, en de *moeder van Jozef* <sup>5)</sup>).

Mark. III, 21: En als zijne *broeders* het hoorden,

VI, 14: want zijn *verstand* was hem wel bekend <sup>6)</sup>,

VI, 20: en hij *lette op hem* . . . en hij hoorde hem *vriendelijk* aan <sup>7)</sup>.

VI, 30: en verhaalde hem alles wat hij <sup>8)</sup> gedaan en geleerd had.

VI, 48: en wilde hen *overbrengen*.

VI, 52: daar hun hart *blind* was.

1) God is weggelaten. Ook Tischendorf laat het in de Sept. en Oct. weg.

2) Lewis: in the field. This word is elsewhere translated „mountain.”

3) Of: een nieuw Verbond.

4) Een lezing, reeds bekend uit onderscheidene Minuskels en vertalingen.

5) Vgl. Mark, 15, 40. De lezing „Jozef” was reeds uit enkele getuigen bekend.

6) Nog liever: zijn wijsheid. Lewis vertaalt: for his fame was well — known (unter him).

7) Lewis: and heard him gladly.

8) NL. Johannes.

VI, 54: En toen *hij* uit het schip gegaan *was*, terzelfder ure als (zoodra) zij hem herkend hadden,

VIII, 12: Daar zij hem verzochten, werd hij *in den geest toornig* en sprak:

VIII, 17: uw hart is *blind*.

VIII, 32: en vrij uit zal hij het woord spreken;

VIII, 38: diens zal de zoon des *mans* zich schamen, zoodra hij komt in de heerlijkheid van zijn Vader en de heilige Engelen.

X, 19: Gij zult niet dooden; gij zult niet echtbreken;

X, 23: Hoe bezwaarlijk zullen zij, die *op hunne bezittingen vertrouwen*, het Koninkrijk Gods ingaan!

XI, 10: Gezegend het Koninkrijk, *dat komt, dat van onzen vader David, vrede in de hoogte!*

XI, 19: En *telkens* wanneer het avond werd, *placht hij* buiten de stad te gaan <sup>1)</sup>.

XIII, 12: en *zonen* zullen tegen *vaders* opstaan en hen dooden <sup>2)</sup>.

XIV, 5: en zij morden over haar *onder elkander* <sup>3)</sup>.

XIV, 8: Want dit wat zij gedaan heeft, ziet dat heeft zij gedaan als om mij te begraven en zij heeft te voren mijn lichaam gezalfd.

XIV, 19: en zeiden tot hem, een ieder van hen: toch niet ik?

XIV, 22: neemt, dit mijn lichaam <sup>4)</sup>,

XIV, 24: dit is mijn bloed van het verbond, van het nieuwe <sup>5)</sup>,

XIV, 37: Simon, gij hebt geslapen; gij hebt niet één uur kunnen waken <sup>6)</sup>.

XIV, 41: de ure is gekomen; *het einde is nabij*; ziet de Zoon des menschen . . .

1) Lewis: and when even came, he went out of the city.

2) Lewis: and the children shall rise up against the parents and shall cause them to be put to death.

3) Lewis: and they murmured against her in their teeth.

4) Lewis: take: this is my body.

5) Merz: So ganz genau; es bedeutet: des neuen Bundes. Lewis: This is my blood of the new testament,

6) Lewis: Simon, sleepest thou? Couldst thou not watch one hour?



XV, 40: en Maria, de dochter van Jakobus, de kleine, de moeder van *Jozef* <sup>1)</sup>, en Salome.

XV, 47: en Maria, de dochter van *Jakobus* <sup>2)</sup>,

Luk. II, 7: en legde hem in een kribbe, daar voor hen geen plaats was <sup>3)</sup>.

II, 11: want geboren is u heden een *die levend maakt* <sup>4)</sup>.

II, 25: *ontvangende* <sup>5)</sup> de bede Israëls;

II, 30: mijne oogen hebben uwe *genade* gezien,

II, 36: en ook zij was hoog bejaard en was slechts zeven *dagen* na haren maagdom met den man geweest en was het overige van haar leven in weduwenstaat (gebleven), vier en tachtig jaren.

II, 41: en zijne *verwanten* gingen . . .

II, 49: Hebt gij niet geweten dat het mij betaamde, bij mijnen Vader te zijn?

III, 22: in de gelijkheid van het lichaam van een duif . . . gij zijt mijn zoon en mijn geliefde, gij, aan wien ik welgevallen gevonden heb.

IV, 29: om hem *op te hangen* <sup>6)</sup>.

IV, 44: en hij predikte in de synagogen van *Judéa* <sup>7)</sup>.

V, 7: en zij wenkten hunne gezellen die op andere *schepen* waren.

V, 19: en lieten hem af met zijn bed in het midden voor Jezus <sup>8)</sup>.

VI, 23: Verheugt u te dezer *ure*,

1) De lezing „Jozef” was reeds uit enkele vertalingen bekend.

2) De lezing „Jakobus” was reeds uit enkele vertalingen bekend.

3) Ontbreekt het woord hetwelk in de Rec. is overgezet met *καταλύμα* d. i. huis of vertrek bij een gastvriend (Mark. 14, 14. Luk. 22, 11.) Voor „herberg” heeft Lukas *πανδοκίον* (10, 34).

4) Aldus woordelijk. Herhaaldelijk heeft Ss voor ons redden (*σώζειν*) „levend maken.”

5) Merx: d. i. aannemende of verwachtende.

6) d. i. *κατακρημάσαι*. De Rec. heeft *κατακρημνίσαι*.

7) Een lezing, reeds bekend uit N B O L Q E e. a.

8) *Δὲ τῶν κεράμων* (door de tegelen) ontbreekt. Het is bepaald een Westersch toevoegsel, daar een Oostersch huis geen tegelen heeft (Merx).

VI, 40: Er is geen jonger die als zijn meester volmaakt is in wetenschap <sup>1)</sup>.

VII, 29: En het gansche volk en de tollenaars, die gehoord hebben <sup>2)</sup>, hebben *zich voor God* gerechtvaardigd.

IX, 37: En op *dezen dag*, toen zij van den berg afgingen,

X, 16: en die u verwerpt, die verwerpt dengene, die mij gezonden heeft, en *die mij hoort, hoort dengene, die mij gezonden heeft.*

X, 22: overgegeven en *wie kent den zoon dan de vader en wie kent den vader dan de zoon* en dien de zoon het wil openbaren.

X, 41: Martha, Martha, Maria heeft het goede deel gekozen, dat niet van haar zal weggenomen worden <sup>3)</sup>.

XII, 12, *De geest der heiligheid* echter zal u leeren . . .

XII, 15: want niet in overvloed van schatten bestaat het leven voor den mensch.

XIII, 27: wijkt van mij, want gij zijt allen daders (werkers) der *onwaarheid*.

XV, 13: en daar bracht hij zijn goed door omdat hij overdadig placht te leven *met hoeren*.

XV, 17: Toen hij tot zichzelf gekomen was <sup>4)</sup>,

XVI, 25: en zoo ook Lazarus *zijn* kwaad;

XVI, 25: en nu wordt hij hier *verzorgd* <sup>5)</sup> en gij wordt gepijnigd.

XVII, 10: wij zijn dienstknechten <sup>6)</sup>,

XVIII, 11: ik dank u, God, dat ik niet *geweest ben* <sup>7)</sup> . . .

XXIII, 34: En zij verdeelden zijne kleederen en wierpen daarover het lot <sup>8)</sup>.

1) Lewis: There is no disciple who is perfect as his master in teaching.

2) NL. die Johannes gehoorzaam geweest zijn.

3) Het verwijt aan Martha ontbreekt.

4) Woordel. tot zijn ziel.

5) Woordel. verkrijgt rust. Lewis: but now he is at rest here.

6) Ontbreekt het woord hetwelk in de Rec. is overgezet met ἀχθῆσι.

7) Lewis: I thank thee God, that I am not like the rest of men . . .

8) De woorden „Vader vergeef het hun” enz. ontbreken. Ook Westcott-Hort betwijfelen of zij wel tot den oorspronkelijken tekst van het Lukas-evangelie behooren (N. T. Notes on select readings p. 68).

XXIII, 38: En zij hadden op zijn hoofd een doornenkroon gelegd<sup>1)</sup> en een opschrift was geschreven en boven hem geplaatst: Deze is de koning der Joden.

XXIII, 48: sloegen op hunne borsten en spraken: *Wee ons, wat is ons geschied, wee ons vanwege onze zonden*<sup>2)</sup>.

XXIV, 34: Waarlijk, onze Heer is opgestaan

XXIV, 51. 52. 53: En als hij hen gezegend had<sup>3)</sup>, werd hij van hen opgeheven. En zij keerden naar Jeruzalem weder met groote blijdschap en loofden God ten allen tijd in den tempel.

Joh. I, 36: Zie, *ik zie* het lam Gods,

III, 2: Rabbi, wij weten dat gij als leeraar doór God *tot ons* gezonden zijt,

III, 5: wanneer een mensch niet geboren wordt uit *geest* en *water*,

III, 6: en wat uit geest geboren is, is geest, *daar God een levende geest is*.

IV, 22: daar de verlossing (het leven) is van *Juda* (Judéa).

IV, 25: Zie, de Messias komt, en zoodra hij komt, zal hij alle dingen *geven*.

IV, 27: en verwonderden zich dat hij met een vrouw *stond*<sup>4)</sup> en sprak.

VI, 13: de mannen nu, die van dit brood gegeten hadden, waren vijf duizend<sup>5)</sup>.

VI, 42: en wij kennen zijn vader<sup>6)</sup>,

1) Alzoo werd de doornenkroon op het hoofd des Heeren geplaatst terwijl hij aan het kruis hing. Lewis: A. similar reading is found in Cureton's MS. and in the Latin MS. De woorden van de Rec. „met Grieksche, Romeinsche en Hebreuwsche letters” ontbreken, gelijk ook in  $\alpha^{\text{ca}}$  BO\*L en enkele vertalingen.

2) Een toevoegsel, reeds bekend uit Cureton en het Evangelie van Petrus.

3) Lewis: And while he blessed them.  $\text{Προσκυνήσαντες αὐτὸν}$  van de Rec. ontbreekt, gelijk in enkele getuigen.

4) In vs. 6 is gezegd dat Jezus „zat.” De lezing van Ss veronderstelt dat Jezus in de levendigheid van het gesprek is opgestaan.

5) Een toevoegsel. Daarentegen ontbreekt de vermelding van het aantal in vs. 10.

6) Het woord „moeder” ontbreekt, gelijk ook bij Cureton.

VI, 63: de geest is wat *het lichaam* levend maakt; gij echter zegt: het lichaam is niet nut.

VII, 48. 49: Want wie van de hoofden of van de Pharisaeërs heeft in hem geloofd, behalve het gespuis, dat de wet niet kent?

VIII, 34: Wie de zonde dient, die is een slaaf <sup>1)</sup>.

VIII, 38: Ik *doe* <sup>2)</sup> wat ik gezien heb bij mijnen Vader.

VIII, 57: en heeft Abraham u gezien?

IX, 35, gelooft gij in den Zoon *des menschen* <sup>3)</sup>?

XI, 39: Martha zeide tot hem: Mijn heer wat zouden zij den steen wegnemen, want zie, hij riekt, daar hij vier dagen (heeft).

XI, 55: En het was *de avond*, dat de feesten nabij waren en velen gingen van het land op naar Jeruzalem, dat zij zich <sup>4)</sup> heiligden.

XII, 3: Maria dan nam . . . . en *goot die over het hoofd van Jezus*, als hij aanlag, en zalfde zijne voeten en droogde die met hare haren af.

XII, 31, 32: Nu is het oordeel dezer wereld, nu wordt de heerscher dezer wereld naar beneden geworpen. En ik zal, zoodra ik van de aarde zal verhoogd zijn, *ieder mensch* tot mij trekken.

XII, 48: Wie mij *vraagt* <sup>5)</sup> en mijne woorden niet aanneemt,

XIII, 26: En Jezus doopte het brood en gaf het aan Judas, den zoon van Simon, *Iskariot* <sup>6)</sup>.

XIII, 33, 34: Waar ik heenga, kunt gij niet komen, zoo heb ik ook u gezegd; maar nu geef ik u een nieuw gebod <sup>7)</sup>

1) τῆς ἀμαρτίας ontbreekt gelijk ook in enkele getuigen.

2) Niet *καλέω*, ik spreek.

3) Een *lesing*, reeds bekend uit NBD en enkele vertalingen.

4) Woordel. hunne zielen.

5) In plaats van de *lesing* van de Rec. „wie mij verwerpt.”

6) Hier heet de vader van Judas, Iskariot, een *lesing*, reeds bekend uit NBC en andere HSS. en vertalingen.

7) Een verandering in de punctuatie en versindeeling geeft dezen, ontegensprekelijk beteren zin. De woorden *καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους* ontbreken en zijn ook overbodig. Misschien zijn zij een dwaling van het oog.

dat gij elkander liefhebt, gelijk ik u liefgehad heb, want daaraan . . . .

XIII, 37: Waarom kan ik u niet volgen? Nu zal ik mijne ziel voor u zetten.

XIII, 38: Voorwaar ik zeg u: voor de haan *tweemaal* zal kraaien, zult gij mij driemaal verloochenen.

XV, 2: Iedere *wijnstok* die in mij geen vruchten draagt,

XVII, 11: *Mijn* heilige Vader, *neem*, bewaar ze in Uwen naam.

XVII, 14: gelijk ik van de wereld niet ben <sup>1)</sup>.

XVII, 23: gelijk gij mij, Vader, liefgehad hebt *en wat gij mij gegeven hebt*.

XVIII, 13. 24. 14. 15. 19—23. 16—18. 25—31 <sup>2)</sup>.

XVIII, 23: Jezus antwoordde hem: Ik heb wel gesproken; waarom hebt gij mij geslagen? <sup>3)</sup>.

XX, 16: Toen zeide Jezus tot haar: Maria. En zij *herkende hem* en zeide tot hem: Rabbuli <sup>4)</sup> en *liep hem tegemoet om hem aan te raken* <sup>5)</sup>.

XX, 27: Toen sprak hij tot Thomas: Steek uw vinger uit en zie mijne handen en leg uwe hand op mijne zijde en gij zult niet ongeloovig zijn.

XXI, 7: Toen sprak de jonger, die Jezus liefhad, tot Simon: Deze is onze Heer. Toen nu Simon hoorde dat het onze Heer was, nam hij het opperkleed, sloeg het om zijne heupen en stortte zich in zee *en zwom en kwam (aan), daar zij niet ver van het droge waren* <sup>5)</sup>.

Zooals blijkt uit de aantekeningen aan den voet der bladzijde zijn enkele van deze lezingen reeds van elders bekend. De meeste zijn nieuw. Verscheidene geven zelfs den indruk

1) *Es* laat deze woorden weg.

2) Tengevolge van deze transpositie wordt niet *Annas* maar *Kajafas* de Hoogepriester, die Jezus verhoorde, en wordt het verhaal van de verloochening van Petrus een aaneengeschaald geheel.

3) Het overige ontbreekt.

4) *Z. v.a.* Rabbuni, mijn Meester.

5) Een aanschouwelijk toevoegsel, hetwelk in de *Rec.* ontbreekt.

van oorspronkelijkheid. Daarentegen wijzen pleonasmen en uitweidingen op een vermoedelijk jongeren oorsprong; het herhaald, opvallend gebruik van „onze Heer” voor Jezus is misschien een opzettelijke verandering van den vromen Syrischen vertaler. De deskundigen zijn ijverig bezig met de verhouding te bepalen van het palimpsest tot den tekst van Cureton en het Diatessaron van Tatianus. Volgens Merx dateert het HS. van  $\pm$  400; volgens Rendel Harris en Burkitt uit de laatste helft van de vierde of uit het begin van de vijfde eeuw. De tekst is zeer na verwant aan die van Tatianus' Evangeliën-harmonie. Een duplicaat van Cureton is het niet. Het is veel ouder. Ss. veronderstelt een gansch anderen Griekschen tekst (Nestle)<sup>1)</sup>. Dies diem docet. Wij zullen wel doen met de verdere onderzoekingen af te wachten, in het bijzonder het tweede gedeelte van het boek van Merx, waarin deze geleerde in bijzonderheden zal aantoonen dat het palimpsest is een vertaling. Te dien aanzien zijn de geleerden eenstemmig. Ss. is niet oorspronkelijk maar berust op een Grieksch origineel uit de tweede eeuw. Hieraan dankt de vondst hare hooge beteekenis. Zij bewijst opnieuw dat de Uncialen  $\alpha$ B niet het onbepaalde vertrouwen verdienen, hetwelk Tischendorf e. a. ze toekenden; beiden zijn trouwens niet ouder dan de 4<sup>de</sup> eeuw. Door de ontdekking van de dames Lewis en Gibson zijn wij veel dichter gekomen bij het oorspronkelijke *κρύψμα*. Wij hebben nu de Evangeliën, zooals de Christenen die lazen ongeveer 200, misschien nog eenige decenniën vroeger.

---

1) Theol. Lit. Zeitung 1894, No. 25.

C. H. VAN RHIJN.

## Boekaankondigingen.

---

*De veronderstelling der Theologie. Redevoering uitgesproken 25 Maart 1898, door Dr. J. J. P. VALETON Jr., Rector Magnificus der Rijks-Universiteit te Utrecht. Utrecht 1898. Stoom Boek- en Steendrukkerij „de Industrie.” J. van Druten.*

Deze rectorale redevoering is eene kalme indenking van de waarheid: „het Woord is vleesch geworden en heeft onder ons gewoond.” Daarom is zij ook eene kloeke poging tot handhaving van het bepaald theologiesch moment in onze wetenschap der Godgeleerdheid.

*De Nederlandsche Hervormde Kerk van den tegenwoordigen tijd, door Dr. H. G. KLEYN, in leven Hoogleraar te Utrecht. Uit het Hoogduitsch vertaald door Dr. P. J. KROMSIGT, Predikant te Wierden. Uitgegeven van wege het Comité ter verspreiding van de beginselen der Confessioneele Vereeniging. Sneek. J. Campen. 1898.*

Voor eenige jaren schreef Dr. Kleyn in de „Evangelisch Reformirte Blätter” eene reeks artikelen over „Die Niederländisch-reformirte Kirche der Gegenwart”. Deze, veelszins uitmuntende, proeve van „histoire contemporaine” werd door Dr. P. J. Kromsigt, Predikant te Wierden in goed Nederlandsch vertaald en met eene inhoudsopgave voorzien. 't Boekske zal zijn weg vinden!

*La Bible Française de Calvin. Livres des Saintes Ecritures traduits ou révisés par le Réformateur tirés de ses oeuvres et accompagnés de variantes d'autres versions du 16<sup>e</sup> siècle par EDOUARD REUSS. Tome Second. Livres du Nouveau Testament. Brunswick et Berlin C. A. Schwetschke et Fils. 1897.*

Het tweede deel van Calvijn's Franschen Bijbel liet zich ná het eerste niet te lang wachten. De Evangeliën (Matthieu etc. — van het „St" vóór den eigennaam schijnt Calvijn hier niet te willen weten) zijn gegeven naar den text der Bijbeluitgave 1546, met aanwijzing van de varianten in andere Bijbel-edities en in de commentaren. Eveneens worden bij de Acta en de Brieven de varianten geregeld vermeld. Het opschrift „Epitre aux Ebrieux" (p. 713—720) maakt plaats voor „Epitre aux Hébreux (p. 721—746). De „Deuxième Epitre de Pierre" ontbreekt niet, maar slechts ééne „Epitre de Jean" vinden we. En de Apocalypse is afwezig. Is daaruit allerlei afteleiden in zake het kritiesch standpunt van den reformator, die ook — lippis et tonsoribus notum — de Apocalypse niet in commentaar behandelde? Wat daarvan zij: één ding moeten wij niet uit het oog verliezen, dat Calvijn nl. in de Institutie de Openbaring, op dezelfde wijze aanhaalt als de andere kanonieke boeken. — Met veel vlijt zijn onder den text de varianten aangebracht. Mag men met Lobstein (Theol. Litt. Z. 1898 N<sup>o</sup> 15) uit de gewichtigste van die varianten wijzigingen, nuanceeringen van Calvijns theologiesch denken opspeuren? In ieder geval acht ik dat alleen hyperkritiek breed uitmeten zal dat *μονογενής*, in Johannes' Evangelie, nú eens vertaald wordt „seul nay", dan weér „seul engendré", „seul issu" of „unique". Onze strenge, consequente, methode bij vertalen gevolgd, was niet die van den hervormer. Deze vergunt zich zelf veel meer dan wij, formeele vrijheden. — Wie de vertaling uit taalkundig oogpunt beschouwt, om den ontwikkelingsgang van het Fransch te bespieden, erkent dat het tijdvak van Calvijn het Richteren-



tijdvak der fransche orthographie was. Niemand die hier terugwenschend ziet op wat achter hem ligt.

*Morale Chrétienne* par JULES BOVON docteur en théologie, professeur à la Faculté de théologie de l'Eglise évangélique libre du canton de Vaud. 2 Tomes. Lausanne, Georges Bridel & C<sup>ie</sup> Editeurs. 1897.

Gewijd „à la mémoire de Alexandre Vinet” verscheen in 1897 Bovon's „Morale Chrétienne”. Zij zet de kroon op zijne breed aangelegde „Etude sur l'oeuvre de la Rédemption”. Van dat „Oeuvre” beschouwt zij „les conséquences pratiques”. Na de inleiding (I. p. 1—56) komt het systeem dat in drie boeken wordt voorgedragen. Livre Premier: Le Principe de la vie chrétienne (I. p. 71—297). Livre Second: l'Épreuve de la vie chrétienne (I. p. 303—II. p. 162). Livre Troisième: Les Fruits de la vie chrétienne (II. p. 163—447). Deze Ethiek onderscheidt zich door rijkdom van stof, door helderheid van uiteenzetting, door frischheid van gedachte, door warmte van bezieling.

*Practische Theologie. Een handboek voor jeugdige Godgeleerden* door J. J. VAN OOSTERZEE. 2 Deelen. Tweede, volgens het eigene exemplaar van wijlen den auteur herziene en vermeerderde druk. Utrecht, Kemink en Zoon. 1895—1898.

Meer dan twintig jaar is het geleden sedert Prof. van Oosterzee zijne „Practische Theologie” in 't licht gaf. 't Is een gelukkig teeken des tijds dat de firma Kemink en Zoon tot een tweeden druk moest besluiten. Deze druk is een „herziene en vermeerderde.” Wij danken hem aan de goede zorgen van Ds. P. C. van Oosterzee. Het eigene, met wit papier doorschotene exemplaar van zijn vader, met de daarin door dezen eigenhandig aangebrachte bijvoegingen en wijzi-

gingen, legde de zoon ten grondslag aan zijnen arbeid van herzien en vermeerderen. Voorts vermeldde hij zelf, in hoofdzaak, wat de latere litteratuur ten beste gaf. Aan de vierkante haakjes herkent men zijn bijvoegselen. In zijnen bibliographischen arbeid werd hij voorgelicht door de Hoogll. Kruyf en van Leeuwen. Een „Naamregister”, door hem opgesteld — ware het uitvoeriger! — vergemakkelijkt het gebruik van dit werk. Wordt van Oosterzee's „Practische Theologie” in haar nieuw gewaad, wat zij voor duizenden in haar eerste gestalte was en bleef: een bron van leering, stichting en bemoediging!

*De Souterliedekens. Bijdrage tot de geschiedenis der oudste Nederlandsche Psalmberijming* door D. F. SCHEURLEER. Met 24 gefacsimileerde Titelbladen. Boekhandel en Drukkerij voorheen E. J. Brill. Leiden 1898.

Met genoeg rust het oog op eene uitgave zóó keurig, zoo soliede als „de Souterliedekens” waarmee de firma voorheen E. J. Brill haar ouden, goeden naam eerde. De nota „Hiervan zijn gedrukt 100 exemplaren” is lakoniesch-veelzeggend. Na eene „Inleiding” (blz. 5—8) die ons, hoewel dit niet beoogd werd, een blik gunt op de ijverige werkzaamheid van den heer D. F. Scheurleur „des zoekens” niet licht „moede”, komt (blz. 9—22) een kort maar zaakrijk opstel „De oudste Nederlandsche Psalmberijming.” De „Bibliografische Aanteekeningen” (blz. 23—80) geven hoogst interessante ophelderingen over de vier-en-twintig uitstekend geslaagde gefacsimileerde titelbladen.

*Amsterdam.*

F. E. DAUBANTON.

## Nieuwe Uitgaven aan de Redactie toegezonden.

---

Het bankroet van Religie en Christendom in de Moderne Maatschappij, door Dr. H. W. Ph. E. van den Bergh van Eysinga. (Schrijver van „Levensbeschouwing”, „Studies” enz.) Zutphen, Firma J. H. A. Wansleven & Zoon.

Mohammed, de Profeet der Arabieren, door Jakob Eigenman, Herv. Pred. te Dordrecht. Amsterdam, Holl. Stoomdrukkerij en Uitgeversmaatsch. 1898.

De roeping onzer Kerk tegenover Israël. Referaat gehouden op het Kerkelijk Congres te Amsterdam door Dr. J. H. Gunning JHz. Predikant te Utrecht. Nijmegen, P. J. Milborn.

Theologischer Jahresbericht. Herausgegeben von Dr. H. Holtzmann, Professor in Strassburg, Elsass und Dr. G. Krüger, Professor in Giessen. Siebenzehnter Band enthaltend die Literatur der Jahres 1897. Erste—Dritte Abtheilung. Berlin und Braunschweig 1898. C. A. Schwetschke und Sohn.

De Nederlandsche Hervormde Kerk van den tegenwoordigen tijd door Dr. H. G. Kleyn, in leven Hoogleraar te Utrecht. Uit het Hoogduitsch vertaald door Dr. P. J. Kromsigt, Predikant te Wierden. Uitgegeven van wege het Comité ter verspreiding van de beginselen der Confessioneele Vereeniging. Sneek, J. Campen. 1898.

Vorträge der theologischen Konferenz zu Giessen. 14 Folge. Die neuen Funde auf dem Gebiete der ältesten Kirchengeschichte. (1889—1898). Von Gustav Krüger, Professor der Theologie in Giessen. Giessen J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung. 1898.

„De God Jakobs” door C. Van Proostdij. Predikant te Leiden. Leiden, D. Donner. 1898.

Didericus Camphuysen. Proefschrift door L. A. Bademaker. Gouda. Koch en Knuttel. 1898.

De veronderstelling der Theologie. Redevoering uitgesproken 25 Maart 1898, door Dr. J. J. P. Valetton Jr., Rector Magnificus der Rijks-Universiteit te Utrecht. Utrecht, 1898. Stoom Boek- en Steendrukkerij „de Industrie” J. van Druten.

Eene Halve Eeuw, 1848—1898. Historisch Gedenkboek, uitgegeven door het Nieuws van den Dag bij de inhuldiging van Koningin Wilhelmina. 2 Deelen. Amsterdam J. L. Beyers en J. Funke, 1898. 2e onveranderde uitgave.

Troffel en Zwaard. Tweemaandelijksch Tijdschrift. Uitgegeven door en onder redactie van het Comité tot verspreiding van de beginselen der Confessioneele Vereeniging met medewerking van andere godgeleerden. 4e en 5e Aflevering. Utrecht, J. Bijleveld. 1898.

Novum Testamentum Graece et Germanice. Das Neue Testament griechisch und deutsch. Der griechische Text mit abweichenden Lesarten aus Handschriften und Ausgaben, der deutsche nach der durchgesehenen Ausgabe von Luthers Uebersetzung verglichen mit Luthers letzter Ausgabe von 1545. Stuttgart. Privilegierte Württembergische Bibelanstalt. 1898.

Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto. Stuttgart. Privilegierte Württembergische Bibelanstalt. 1898.

## INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

---

- G. Aalbers, De hooge zelfbewustheid van Jezus Matth. XI, 27 (Geloof en Vrijheid XXXII, 5).
- N. Adriani, Het Lindu-meer (Mededeelingen vanwege het Ned. Zendinggenootschap XLII, 1, 2).
- N. Adriani, Iets over de talen der To Sada en der To Wadu (Mededeelingen vanwege het Nederl. Zendinggenootschap XLII, 1, 2).
- „Bekeerde Priesters” I. Dr. Ch. Chiniquy (met 2 portretten, handteekeninge n afbeelding zijner medaille) (Marnix I, 2, 3).
- H. P. Berlage, 2 Kor. 5: 14—17 (Theol. Tijdschrift XXXII, 4).
- J. D. Bierens de Haan, De norm der Waarheid is in ons zelf (Geloof en Vrijheid XXXII, 5).
- A. W. Bronsveld, De zegepraal van 't Christendom in 't Romeinsche rijk (Stemmen voor Waarheid en Vrede, October).
- J. R. Callenbach, De betrekking van de Moederkerk tot en haar invloed op de Indische kerken (Stemmen voor Waarheid en Vrede, September).
- J. W. Chevallier, Amsterdamsche burgemeesters en predikanten uit den patriotten tijd (Ons Tijdschrift III, 6).
- A. Doorn, Origenes als exegeet (Tijdschr. voor Gereform. Theologie VI, 1).
- J. J. L. Duyvendak, De gelijkenis van het zuurdeeg (Een vaste Burg is onze God XVI, 5).
- Eene ontzettende beschuldiging. Open brief van de Redactie aan den Roomschen Aartsbisschop van Utrecht (Marnix I, 1).
- H. van Eijck van Heslinga, De rede en het geloof tegenover Gods Woord (III). (Troffel en Zwaard I, 4, 5).
- N. A. de Gaaij Fortman, Het catechetisch onderwijs in de 16<sup>e</sup> en 17<sup>e</sup> eeuwen (Tijdschr. voor Gereform. Theologie VI, 1).
- K. P. C. A. Gramberg, Besprekingen van den Lutherschen Katechismus (Een vaste Burg is onze God XVI, 4).
- F. A. Hoefler, Een onuitgegeven brief van Maarten Luther. (Archief voor Nederl. Kerkgeschiedenis VII, 2).

- Ph. J. Hoedemaker, Kerk en Staat in Israël (Troffel en Zwaard I, 4, 5).
- G. Keizer, De Parijsche school (Tijdschrift voor Gereform. Theologie VI, 1).
- L. Knappert, De eischen voor eene Germaansche godenleer (Theol. Tijdschrift XXXII, 4).
- Alb. C. Kruyt, Van Paloppo naar Posso (Mededeelingen vanwege het Nederl. Zendinggenootschap XLII, 1, 2).
- E. A. van Langeraad, De kerkelijke bijeenkomst te 's Gravenhage Mei 1579 (Navorscher XLVIII, 6).
- W. Mallinckrodt, Polycarpus en zijn brief aan de Philippiaërs (Geloof en Vrijheid XXXII, 5).
- W. C. Van Manen, Uit den strijd over de Hoofdbrieven I (Theol. Tijdschrift XXXII, 4).
- H. U. Meijboom, De spreuken van Sextus (Theol. Tijdschrift XXXII, 5).
- W. Meijer, Een theologische roman uit de 17<sup>de</sup> eeuw (Archief voor Nederl. Kerkgeschiedenis VII, 2).
- W. van Oosterwijk Bruijn, De vrienden van Isaäc Da Costa (Ons Tijdschrift III, 7).
- S. De Pausen, door henzelfen geschilderd, naar Napoleon Roussel (Marnix I, 1).
- H. C. Rogge, Gerard Listrius (Archief voor Nederl. Kerkgeschiedenis VII, 2).
- H. C. Rogge, Latijnsche gedichten van Jacobus Arminius (Archief voor Nederl. Kerkgeschiedenis VII, 2).
- G. Schläger, Das Wort *κυριος* in seiner Beziehung auf Gotte oder Jesus Christus (Theol. Tijdschrift XXXII, 5).
- G. H. Wagenaar, De ondergang der Grieksch-Romeinsche beschaving (Troffel en Zwaard I, 4, 5).
- D. J. M. Wüstenhoff, De priory van Galilaea nabij Monnikendam (Archief voor Nederl. Kerkgeschiedenis VII, 2).

---

### Buitenlandsche Tijdschriften.

- J. A. Beet, Difficult passages in Romans. V: Faith and peace with God (Expositor July 1898 p. 62—73).
- J. A. Beet, Difficult passages in Romans. II: Through our Lord Jesus Christ (Expositor aug. 1898, p. 143—158).

- F. Blass, Philologische Mitarbeit a. Neuen Testament (N. kirchl. Z. 1898, 7, S. 513—527).
- H. Bois, L'essence du christianisme (Rev. de théol. et des quest. rel. 1898, 4 p. 491—538).
- E. Bröse, Der descensus ad inferos Eph. 4 : 8—10 (N. kirchl. Z. 1898, 6, S. 447—455).
- A. E. Burn, Neue Texte zur Geschichte d. apost. Symbols (Z. f. Kirchengesch. XIX, 2, 1898, S. 179—190).
- P. Cersoy, Quelques remarques sur les Logia de Benhesa (Rev. bibl. 1898, 3, p. 415—420).
- T. K. Cheyne, The promise of sleep and two other passages (Expositor aug. 1898, p. 81—86).
- J. Dräseke, Johanneische Bedenken (N. kirchl. Z. 1898, S. 579—604).
- R. Ehlers, Zur Goethes Christentum (Prot. Monatshft. 1898, 6, S. 203—207).
- J. Ehni, Ursprung u. Entwicklung der Religion (Stud. u. Krit. 1898, 4, S. 581—648).
- W. Engelhardt, Jesus als Schriftgelehrter (N. kirchl. Z. 1898, 6, S. 427—446).
- D. F. Estes, The authority of scripture (Biblioth. Sacra july 1898, p. 414—443).
- A. Fornerod, La vie chrétienne et le surnaturel (Rev. de théol. et de phil. 1898, 4, p. 318—334).
- L. Gilard, Le sainteté de Jésus ou l'homme normal. II (Rev. de théol. et de phil. 1898, 4, p. 349—373).
- Grimm, Wissenschaft u. wissenschaftliche Methode (Prot. Monatshft. 1898, 7, S. 243—251).
- L. Hackspill, L'oeuvre exégétique de M Scholz. (Rev. bibl. 1898, 370—394).
- H. Hayman, The book of Enoch in reference to the New Testament and early christian antiquity (Biblical World july 1898, p. 37—46).
- J. Herzog, Abwehr v. Sören Kierkegaards „Angriff auf die Christenheit“ (Z. f. Theol. u. Kirche 1898, 4, S. 271—340).
- F. Hommel, Inscriftl. Glossen u. Exkurse z. Genesis u. d. Propheten (N. kirchl. Z. 1898, 7, S. 528—539).
- L. Kelber, Noch einmal das protestantische Christudrama u. d. Kritik (N. kirchl. Z. 1898, 8, S. 654—660).
- Ch. J. Klumker, Die Bekehrung des Paulus (Z. f. wissensch. Theol. 1898, 3, S. 335—364).

- Th. Krücke, Die Entstehung u. Bedeutung v. Calvins „Unterricht i. d. christlichen Religion“ (Ref. Kztg. 1898, 28, S. 220—222; 29, S. 228—230).
- Kühl, Über Philipper 2, 12. 13 (Stud. u. Krit. 1898, 4, S. 557—581).
- P. Lange, Bibelinschriften Luthers u. anderer Reformatoren (N. kirchl. Z. 1898, S. 627—653).
- F. Latendorf, Melancthoniana in Mecklenburg (Stud. u. Krit. 1898, 4, S. 681—685).
- S. T. Lowrie, Dr. Theodor Zahn's history of sunday (Presb. and Ref. Rev. July 1898, p. 384—410).
- J. Méritan., L'eccelesilogie de l'épître aux Éphésiens (Rev. bibl. 1898, 3, p. 343—369).
- E. Michaud, Catéchisme sur la trinité, d'après les Pères (Rev. int. de théol. juill-sept. 1898, p. 519—552).
- W. M. Ramsay, A historical commentary on the epistle to the Galatians. Cont. (Expositor July 1898, p. 17—32).
- P. Schmiedel, Der Name „Menschensohn“ u. d. Messiasbewusstsein Jesu (Prot. Monatshft. 1898, 7, S. 252—267).
- F. W. Schubart, Johann Arndt (N. kirchl. Z. 1898, 6, S. 456—472).
- D. Tissot, Encyclopédie théologique de Schleiermacher. II (Rev. de théol. et de phil. 1898, 4, p. 335—348).
- P. Volz, Die Ehegeschichte Hosea's (Z. f. wissensch. Theol. 1898, 3, S. 321—335).
- G. Vos, The modern hypothesis and recent criticism of the early prophets. III: Jesaiah (Presb. and Ref. Rev. July 1898, p. 411—437).
- Wahle, Paulus erster Brief a. d. Korinther (N. Kirchl. Z. 1898, 7, S. 540—553).
- G. Wahle, Paulus erster Brief a. d. Korinther. Schluss (N. kirchl. Z. 1898, 8, S. 605—626).
- J. H. Wilkinson, Were Matthew and Zacchaeus the same person (Expositor July p. 37—42).
- J. K. Zenner, Der erste Teil d. Buches d. Weisheit (Z. f. kathol. Theol. 1898, 3, S. 417—431).



**De Geschiedenissen des Bijbels voor huis-  
gezin en School. Met toelichtingen en ver-  
klaringen in den tekst. Naar het Hoog-  
duitsch. Ing. f 3.25. Geb. f 3.60.**

Dit boek geeft de Bijbelsche geschiedenissen in Bijbelsche woorden. Hier en daar is er een woord van verklaring aan toegevoegd. Het is een boek voor het huisgezin, geschikt voor ouders, die hunnen kinderen nog onderwijs uit den Bijbel geven. Met een enkel woord is menige Bijbelplaats hier opgehelderd.

Voorts kan het dienen ter voorbereiding van onderwijzers en onderwijzeressen van Zondagsscholen en Christelijke dagcholen. De ophelderende verklaringen zijn tusschen den tekst doch met eene andere letter ingelascht, zoodat zij als bijvoegingen gemakkelijk te herkennen zijn. Uitvoerig zijn de beschrijvingen der Joodsche secten en van het leven en den arbeid der apostelen, inzonderheid van Paulus.

De behandeling der stof en hare splitsing is uiterst geleidelijk. Nog bouwt de schrijver uit de Schrift, de overleveringen en geschiedschrijvers een volledig stel levensverhalen der 12 apostelen op, dat tegelijk van de vier opgaven van de namen der apostelen een alleszins goede en aannemelijke verklaring geeft en ze tot eenheid brengt.

Een duidelijke letter en goede verdeeling vergemakkelijken het overzicht.

De uitgevers hebben voor een netten en stevigen band gezorgd.

*Chr. Schoolblad.*

Met ingenomenheid hebben wij kennis genomen van dit boek. In 295 bladzijden behandelt het de gansche Bijbelsche geschiedenis, welke in de woorden der Schrift gegeven wordt, dat o. i. verreweg de voorkeur verdient boven het overbrengen in onze bewoordingen. Tusschen en na den tekst staan duidelijk verklarende opmerkingen in korte woorden. Schoon is het wat over de 12 apostelen gegeven wordt, niet minder een schets van Paulus en zijne zendingsreizen. Ouders, schaft u dit boek voor uwe kinderen aan; gij geeft hun wat uitnemends. Het doet denken aan de Bijbelsche geschiedenissen van Zahn, door wijlen Groen van Prinsterer behandeld. De uitvoering is ook zeer net; wij ontvingen het in eenvoudigen, maar keurigen linnen band.

*De N. Sprokkelaar.*







