



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 6MV2 2

Period. 1944 Theologische

Harvard Divinity School



ANDOVER-HARVARD THEOLOGICAL LIBRARY

MDCCCXC

CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS

BOUGHT FROM THE FUND
GIVEN IN MEMORY OF

RUSHTON DASHWOOD BURR

Divinity School, Class of 1852

The gift of Mrs. Burr

Theologische Studiën.

TIJDSCHRIFT

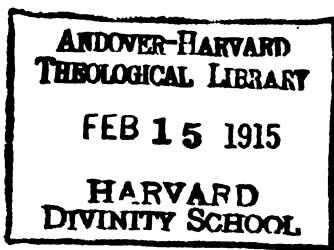
ONDER REDACTIE

VAN

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

VIERDE JAARGANG.

UTRECHT. — KEMINK & ZOON. — 1886.



H43,12A
INHOUD.

	Blz.
W. G. BRILL, Eoht atavisme en waar Christendom	1
J. J. VAN TOORENENBERGEN, Het oorspronkelijk Mozaïsche in den Pentateuch (I).	13
Boekbeoordeelingen	32
Steffens, The Preponderance of the Formal Principle of the Reformation over any Material Principle in the Theology of the Reformed Church. Grand Rapids, Mich. D. J. Doornink (1885), door F. E. Daubanton.	
J. Cramer, Hoogleraar te Utrecht, De jongste Hypothese aangaande den oorsprong der Evangelische geschiedverhalen nader toegelicht. Utrecht, C. H. E. Breijer 1885, door C. H. van Rhijn.	
C. H. Spurgeon, The treasury of David, door F. van Gheel Gildemeester.	
H. Franssen, Beoordeeling van de conjecturen op den tekst van het evangelie van Mattheüs. Utrecht, Ten Bokkel Huinink, 1885, door J. M. S. Baljon.	
G. V. Lechler. Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter mit Rücksicht auf Unterschied und Einheit in Leben und Lehre. Dritte, voll- ständig neu bearbeitete Auflage. H. Reuther, Karlsruhe und Leipzig 1885, door J. M. S. Baljon.	
A. Schlatter. Der Glaube in Neuen Testament. Leiden E. J. Brill, 1885 door J. M. S. Baljon.	
Inhoud van Tijdschriften	76
G. D. BOM, HGz., Hoe de Protestanten der drie vorige eeuwen Rome met den duivel vergeleken	81
J. H. L. ROOZEMIJER, Rom. IX : 5b	88
J. J. VAN TOORENENBERGEN, Het oorspronkelijk Mozaïsche in den Pentateuch (II)	92
Boekbeoordeelingen	109
A. Gretillat. Exposé de Théologie Systématique. Tome premier. Propé- deutique. I. Méthodologie. Neuchatel, Librairie Générale. J. Sandoz, 1885, door F. E. Daubanton.	
Adolf Wuttke. Handbuch der Christlichen Sittenlehre. Dritte verbes-	

Blz.

serte und vermehrte Auflage. Durchgesehen und durch Anmerkungen ergänzt von Ludwig Schulze. Leipzig, J. C. Heinrich'sche Buchhandlung, 1886, door F. E. Daubanton.

Dr. Friedrich Nippold. Gesammelte Vorträge und Abhandlungen Dr. Richard Rothe's aus seinen letzten lebensjahren. Elberfeld, 1886. Verlag von R. L. Friderichs (p. XV en 208), door F. E. Daubanton.

D. Theodor. Kolde. Martin Luther. I Band. Gotha 1884, door C. H. van Rhijn.

Calwer Bibellexikon. Biblisches Handwörterbuch illustriert Karlsruhe, Reuther, 1885. M. 10, door C. H. van Rhijn.

Dr. W. C. van Manen. Het Nieuwe Testament. Groningen, J. B. Wolters, 1885, door C. H. van Rhijn.

M. Noordtjz. De leer van Jezus en de Apostelen over de H. Schrift des O. Testaments. Rede, bij de overdracht van het rectoraat; den 17 December 1885. Kampen. — G. Ph. Zalsman. 1886, door G. Wildeboer.

Inhoud van Tijdschriften 164

P. J. MULLER, Malebranche en zijn Godsleer 169

H. ZEYDNER, Bijdrage tot de tekstcritiek op het O. T. 196

J. M. S. BALJON, De testamenten der XII patriarchen 208

„ Rom. IX: 5b 232

F. E. DAUBANTON, Het apokryphe boek ΣΟΦΙΑ ΙΗΣΟΥ ΤΙΟΥ ΣΙΡΑΧ en de leertype daarin vervat (I). 235

L. J. VAN RHIJN, Gedachten over eene Christelijke Theologie voor de behoefte van onzen tijd 272

C. H. VAN RHIJN, De jongste Literatuur over de schriften des Nieuwen Verbonds. De Brieven aan de Thessalonikers.

De Pastorale Brieven 282

Boekaankondiging 323

Heinrich von Zutphen, door J. Friedrich Iken, Pastor in Bremen, Halle 1836. In Commissions-Verlag von Max Niemeyer. N° 12 der Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 8°, 124 Seiten, door L. J. v. Rhijn.

Mede-getuigenis in zake het Kerkelijk Incident te Amsterdam, door J. H. Gunning Jr., 'sGravenhage W. A. Beschoor 1886, door C. H. v. Rhijn.

Inhoud van Tijdschriften 327

F. E. DAUBANTON, Het apokryphe boek ΣΟΦΙΑ ΙΗΣΟΥ ΤΙΟΥ ΣΙΡΑΧ en de leertype daarin vervat (II) 333

J. J. VAN TOORENBERGEN, Het oorspronkelijk Mozaïsche in den Pentateuch (*Slot*). 365

H. G. KLEYN, Keizer Justinianus I en de Christelijke Kerk. 383

	Blz.
J. H. L. ROOZEMEEDE , Nog eens: Rom. IX: 5b	397
Boekbeoordeeling door F. E. Daubanton	400
De taak en de methode der wijsbegeerte van den Godsdienst door Dr. T. Cannegieter, Hoogl. te Utrecht. Utrecht, B. Brugsma Az. 1886. (175 pp.)	
Kompodium der Dogmatik, von Dr. C. E. Luthardt. Siebente verbesserte und vermehrte Auflage. Leipzig, 1886. Dörffling & Franke.	
Ueber den Stand der Sittlichkeit im engeren Sinne innerhalb unseres christlichen Volkslebens. Vortrag gehalten bei der Diöcesanversammlung zu Kamenz am 13 Oktober 1885 von Lic. theol. R. Locke. Pfarrer in Schwepnitz. Leipzig. Julius Drescher's Verlag. 1886.	
Ueber die Begriffsbestimmung der Lüge im eigentlichen Sinne. Eine ethisch-theologische Studie verfasst von Lic. theol. R. Locke. Leipzig, J. Drescher's Verlag. 1886.	
Die Quintessenz der Theologie Schleiermachers. Eine kurz gefasste kritische Untersuchung, vom christlich-theistischen Standpunkte aus ange stellt von Lic. theol. R. Locke.	
Karl Immanuel Nitzsch. Von Dr. Hermens, Divisionspfarrer der Königl. 15. Division zu Köln a. Rh. Barmen, Verlag von Hugo Klein (51 p.).	
Abriss einer Geschichte der evangelischen Kirche auf dem europäischen Festlande im neunzehnten Jahrhundert, von Adolf Zahn, Doctor der Theologie. Stuttgart, Verlag der J. B. Metzlerschen Buchhandl. 1886.	
Theologischer Jahresbericht. Unter mitwirkung von Böhringer, Dreyer, Furrer, Hasenclever, Holtzmann, Kind, Lüdemann, Marbach, Nippold, Seyerlen, Siegfried, Werner, herausgegeben von R. A. Lipsius. Fünfter Band enthaltend die Literatur des Jahres 1885. Leipzig. 1886. Georg Reichardt. Verlag (X en 566 p.).	
Inhoud van Tijdschriften	429
F. E. DAUBANTON , Het apokryphe boek ΣΟΦΙΑ ΙΗΣΟΥ ΤΙΟΥ ΣΙΡΑΧ en de leertype daarin vervat (III)	433
G. J. WEYLAND , Compilatie- en Omwerkings-Hypothesen toe gepast op de Apokalypse van Johannes	454
W. FRANCKEN , Az., Aan den Weleerw. Heer Da. L. J. van Rhijn, Em. Predikant te Doetinchem	471
Boekbeoordeeling	476
J. Th. de Visser. Hosea, de man des geestes. Proeve van psychologische Schriftbeschouwing. Utrecht, C. H. E. Breijer, 1886, door J. J. P. Valetou Jr.	
Inhoud van Tijdschriften	482

Echt atavisme en waar Christendom.

Er is een woord in gebruik gekomen, voortgevloeid uit eene zekere beschouwing, welke zelve eene nadere beschouwing verdient en behoeft. Ik bedoel het woord atavisme. De geleerden, welke dit woord in gebruik gebracht hebben, gaan uit van de leer, dat alle eigenheden bij den individu, hetzij dier of mensch, van de ouders geërfd zijn. Is het nu, dat in het nageslacht van het eerste, tweede of verder lid zekere eigenheid ontbreekt, en komt deze in een later lid weder voor den dag, zoodat de nazaat in die eigenheid op een der meer verwijderde voorvaderen gelijk, dan spreekt men van atavisme.

Zoo kan het zijn, zeggen de geleerden, dat de naneven eigenheden vertoonen, die te huis behoorden bij ver verwijderde voorouders, welke eenmaal leefden in een' toestand, dien wij thans gansch en al te boven zijn.

Wat wij van deze beschouwing ook toegeeft, in ons oog kunnen diergelijke zich openbarende eigenheden van een vroeger geslacht de waardij van den naneef nimmer verhoogen. Immers, al wat in den mensch overgenomen is, al wat, terwijl het vroeger voorhanden was, later aan hem herhaald wordt, is niet oorspronkelijk, het behoort niet aan hem in het bijzonder, veeleer behoort hij daarmede aan eenen vroegeren toestand; hij is in zoo verre niet vrij, en men moge voor het overige denken, zoo als men wil, vrijheid, oorspronkelijkheid, zal toch iedereen als eene hooge onderscheiding, ja, als de hoogste volkomenheid in een zedelijk wezen erkennen.

Iets overgeërfd te hebben van ouders of wel van den een' of ander' der voorvaderen, laat dezen zoo voortreffelijk geweest zijn als men zich hen voorstellen wil, strekt toch nimmer tot verhooging van de beteekenis van een' mensch. Misschien kan het hem zekere beminnelijkheid bijzetten, maar, vermits het buiten zijne verdienste omgaat, zoo kan het zijne waarde nimmer doen stijgen; integendeel, het doet hem als een lijdelijk voorwerp voorkomen, terwijl slechts een vrij handelende persoon waardeering verdient.

Hoe veel te meer zal het tot vermindering van onze waardeering strekken, zoo wij in een' mensch eigenheden van een' dier terugvinden. Dat zoo iets voorkomen kan, moeten wij gelooven naar de algemeen geldende leer, dat de mensch het voortbrengsel is eener ontwikkeling uit dierlijken staat.

Ik ben niet van zins deze leer te gaan bestrijden. In het midden latend, of de mensch zich uit het dier ontwikkeld heeft, beweert ik, dat de mensch zich nog steeds uit het dier te verheffen, uit het dierlijke, ja! uit al wat hij bloot van zijne vaderen overgehouden mag hebben, los te maken heeft. Hij zij uit het dier ontwikkeld, al of niet, nog steeds is hij dier en daarbij een samenweefsel van in de laatste plaats van zijne ouders overgeërfde eigenheden. Maar aan dien staat, aan den invloed van dien toestand heeft hij zich te onttrekken door niet te blijven waar hij staat, door af te schudden wat hij van de vaderen overgenomen heeft, en naar hooger op te zien, opdat hij een ander kinschap erkenne, waaraan hij dank wete een nieuw oorspronkelijk schepsel te wezen en niet bloot eene nieuwe verschijning van het oude te zijn.

Men neme het woord nieuw hier niet als synoniem met nooit te voren gezien; integendeel, het nieuwe, hier bedoeld, is het eeuwig aanwezende, dat wat er steeds geweest is en in alle eeuwen aanwezig zijn zal. Dit is juist het mysterie der oneindigheid: het oude altijd nieuw, en het alomvattende overal eenig: in ieder stip van den tijd, op ieder punt van de ruimte is de Eeuwige dezelfde en toch in zich zelve volstrekt onderscheiden. Slechts het overge-

nomene, overgeërfde, niet oorspronkelijk eigene, zoo het niet vernieuwd is uit de bron van het eeuwige, noch den vrijen persoon is toegeëigend, is oud en verouderd, den waarnemer als eene geestelooze herhaling vermoeiend, en inderdaad beneden den mensch, wiens eigenaardigheid juist hierin bestaat, dat, gelijk de prediker spreekt, het eeuwige in zijn hart gelegd is.

En van die verwantschap met iets hoogers, van die betrekking tot de bronader eens eeuwigen levens getuigt zoo menige trek in ons bestaan, zoo menige niet aangeleerde eigenheid. Vanwaar dat wij de handen en den blik naar boven heffen, wanneer wij, door de macht van wereldsche bezwaren gedrukt, redding behoeven? Vanwaar dat wij op de knieën zinken, overstelpt door een geluk, dat wij aan eene genadige beschikking toeschrijven? Vanwaar dat ons oog vochtig wordt, wanneer wij van de eene of andere daad van edele zelfopoffering, wanneer wij van gemoedigd gedragen smart, van ongeschokt vertrouwen in den nood, van gelatenheid in den dood vernemen? Vanwaar dat eene moeder, die haren zoon aan de verleiding der zinnen weêrstand zou wenschen te zien bieden, hem met opgeheven vinger naar boven wijst? Dat is alles bewijs, dat wij wetenschap hebben van iets hoogers dan deze aarde; dat wij eens hoogerens bestaans gedachtig zijn; dat wij een' vader hebben in den hemel boven onze aardsche vaders, — en zulke bewegingen zou ik sporen van atavisme willen noemen, teekenen, die bewijzen, dat wij van boven stammen. Of waar zouden die denkbeelden van een hooger en beter bestaan vandaan komen? Idealen, zegt men. Alsof idealen uit het niet konden voortkomen, en de geest, die idealen dicht, niet dezelfde geest ware, die leven schept. Vanwaar eindelijk, de kunst met hare kalmte eener zalige eeuwigheid ¹⁾ (gelijk een Engelsch dichter spreekt), met hare troostrijke tranen, hare wereldverwinnende juichtonen en haar vermogen om eene schoonheid voor ons oog te tooveren, waarvoor wij in teedere bewondering wegzinken?

1) Calm of blest eternity.

Doch juist hier treedt ons de Wetenschap in den weg met de verklaring, dat wij van geene eeuwigheid iets ter wereld weten; dat eerst dan, wanneer wij, wat dan ook de inhoud van dat woord eeuwigheid zijn moge, het buiten rekening laten, dat, zeg ik, eerst dan ware wetenschap mogelijk is. En de daad bij de leer voegend, verklaren de mannen der wetenschap al die bewegingen, met eene tot in het kinderachtige toe volgehouden nauwkeurigheid en uitvoerigheid, uit ik weet niet welke zinnelijke, dierlijke beginselen.

Nu is het voorwaar klaarblijkelijk, dat wij het eeuwige, het oneindige, niet vatten kunnen. Maar iets anders is het, dit te erkennen, iets anders het in onze wetenschap buiten rekening te laten. Zoo wij de oogen sluiten, bestaat het licht niettemin. Wat wij zien en ervaren in de schepping en het leven, moet toch ergens van daan komen, en of wij nu zeggen: het komt van beneden, van een eindig, onvolkomen beginsel, of wel, het komt van boven, dat is, van het eeuwige en volmaakte, zulks maakt geen verschil: al vervolg ik de ontwikkeling van de veelkleurige, geurige bloem der schepping tot in den zwarten bodem, — wat er in die bloem te aanschouwen wordt gegeven, moet in den aanleg aanwezig zijn geweest en dus vóórbestaan hebben, zoo niet, naar onze beperktheid geoordeeld, metterdaad (*actu*), dan toch naar de kracht (*potentiâ*), en de kracht is alles: de kracht, de oorzaak, de rede of grond, de Logos, was in den aanvang. Wie meent iets gewonnen te hebben bij de voorstelling eener afleiding uit eene nietige eerste kern of cel, paait zich met onzin, en hij moge nog zoo schitterende opmerkingen maken en ontdekkingen doen op het veld der wetenschap. zijn verstand staat stil voor hetgeen de grondslag is van alle wetenschap, evenzeer als van de schepping zelve. In den kiem, de kern, de eerste cel, het protoplasma (noem het zoo als gij wilt) ligt geheel wat er later uit voortkomt; dat alles is er in van en tot alle eeuwigheid; in één woord: wanneer alles niet van en tot eeuwigheid bestond, zou er niets bestaan; worden is schijn en behoort tot de schijnwereld. — Maar hoe komt het dan, dat wij in de schepping beweging

waarnemen; dat wij iets zich zien ontwikkelen; iets uitnemender, iets althans anders zien worden, dan het was? Met andere woorden: wat is de tijd, waardoor uit één valt, wat toch in één ligt, waardoor zich in wisselende tooneelen voor doet, wat het eeuwig Wezen in eeuwige volmaking voor zich aanschouwt?

Ieder onzer, wie erkent het niet? heeft zijne gansche ontwikkeling, al zijne toekomstige handelingen en lotgevallen, binnen in zich als in een' kiem besloten. Toch komt dat alles eerst achtereenvolgens aan het licht. Dus blijkt het in het binnenste des bestaans teruggehouden te worden tot dat het door ontmoeting met de sfeer buiten en boven de in ons binnenste verborgen duisternis, als het ware tot ontploffing gekomen, in het licht treedt. Door deze opmerking komen wij tot het besluit: er is eene tegenhoudende kracht, die de voorwaarde is van de zich van lieverlede ontwikkelende schepping; schepping, zeg ik, want wat wij aan en in ons waarnemen, geschiedt in de gansche schepping. Overal nemen wij een achtereenvolgens aan het licht komen waar. — Die tegenhoudende kracht ¹⁾ nu, oorspronkelijk één met de eenige eeuwige kracht (want alle kracht, alle leven is één), meet, als het ware, hare kracht met de macht buiten en boven haar en veroorzaakt alzoo eene spanning, een moment van stilstand, een onopgeloste hinderpaal, eene ondoordringbare basis, als een muur tusschen beide. Wordt die middelmuur opgelost ²⁾; worden de banden der dingen geslaakt ³⁾, de in den ouden Tartarus gebondenen ontboeid ⁴⁾ (alles in vroeger eeuwen geijkte uitdrukking van hetzelfde denkbeeld), zoo ont-

1) In den II Br. aan de Thessal. 4, 4. 6. 7. Ὁ ἀντικείμενος, ὁ κατέχων, τὸ κατέχων.

2) In den brief aan de Ephes. wordt Christus genoemd: ὁ ποιῶν τὰ ἀμύβητα ἔν, καὶ τὸ μυστότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας.

3) Venient annis secula seris, Quibus Oceanus vincula rerum laxet (Seneca).

4) In den II Br. van Petrus (2, 4) is sprake van Engelen, die gezondigd hebben, en welke God, σειραῖς ζόφου ταρταρώσας, παρέδωκεν εἰς κρίσιν τετηρημένους.

staat de lichtwereld, de kleurrijke natuur. De betrekking tusschen de beiden, afgeschaduw'd in die van Zoon en Vader, is de liefde zelve, in zooverre de Zoon zich den Vader overgeeft, en de Vader hem te gemoet komt. Maar in zooverre de tegenhoudende macht zich zelve zoekt, eigen ontwerpen smeedt, het gedeeltelijke als het geheel wil laten gelden en het geenszins als slechts aan het geheel ondergeschikt erkent, — in zóó verre is de betrekking die van partij tegen partij, in haat en toorn ontstoken. Toch kan de tegenhoudende macht, wegens de oorspronkelijke eenheid, niets, ook het minste niet, tegen het oorspronkelijk bestek verrichten. En de mensch, in de mate, waarin hij zijn eigen bestaan, in strijd met het hooger bestaan, handhaaft, niet beseffende dat hij naar ziel en lichaam een onderdeel is van hooger vorm en omvattender kring, aan welks heerlijke volmaking al het zijne dienstbaar moet woen, — in dezelfde mate lijdt hij pijn, en smaakt den dood, en wanneer hij het hem gegunde leven tot eigen zin en lust misbruikt, dan begaat hij zonde. Maar ook hier geldt, dat niets geschiedt, dan hetgeen de ééne macht Gods te voren vastgesteld heeft. De Zoon, heet het, is in de wereld gegeven; Hij maakte de twee tot één; met Hem is, in weerwil van alle schuld en van alle lijden en sterven de wereld vol van God en rein van smet. In Hem ingeplant, zijn wij overgeplaatst in den hemel des Vaders, die geene zonde aanziet, en geene zonde ziet, waar wij zonde zien en bedrijven.

Deze beschouwing is geene nieuwigheid. Trouwens, hoe zou zij anders in de aloude woorden, die wij aanhaalden, uitdrukking hebben kunnen vinden? Ware zij eene nieuwigheid, zoo zou zij geenerlei waarde hebben. De waarheid is geen verzinsel, op een zeker tijdstip gevonden en waarmede voor den vinder eenige verdienste verbonden zou zijn. Des menschen taak tegenover haar bestaat in niets anders dan in erkennen. Is hier iets van eigen vinding, zoo is het slechts leugen en bedrog. Inderdaad, in de taal der godsdiensten, in mythen en philosophemata, is die beschouwing van ouds uitgesproken. Om alleen met een woord aan Egypte en

Griekenland te herinneren, stelt de Egyptische leer al of niet eene betrekking tusschen God en menschen door geen' dood te verbreken, en waar zulk eene betrekking gesteld wordt, bestaat daar niet de erkentenis van eene hoogere wereld, tot welke de mensch terugkeert, en is hiermede niet alles gezegd? En waar Homerus de helden uit Zeus geboren ¹⁾ noemt, en door Zeus gevoed ²⁾, onderscheidt hij ze niet van de menschelijke natuur; integendeel, maar hij onderscheidt ze slechts van die menschen, voor wie de muur der scheiding tusschen God en mensch niet is opgelost, en die dus tot de grondstoffen, hout en steen ³⁾, behooren. Een Grieksch dichter, door den Apostel Paulus, sprekende te Athene op den Areopagus, aangehaald, noemt den mensch van Gods geslachte ⁴⁾, en Pindarus zegt: Eén is de afkomst van menschen en Goden: beider levensadem is uit ééne moeder ⁵⁾.

Onze geleerden zien de vindingen der godsdiensten nog steeds aan als zoovele oorkonden van de ontoereikendheid der menschelijke rede en kennis in vroeger dagen. Zij verklaren, zoo het heet, de mythen als beeldspraak en inkleeding van waargenomen natuurverschijnselen, alsof het natuurlijke noodig had in beeldspraak teruggegeven te worden, en alsof niet juist de natuur voor den mensch in de oudheid het beeld ware van het ware zijn, zoodat waar hunne mythologen natuurvoorwerpen noemen, zij datgene bedoelen waarvan de natuur het symbool is.

Ook de godsdienst der Israëlieten, welke met alle mythen, om het mogelijk misbruik, gebroken en de wijsheid der Egyptenaren, in welke hun wetgever ingewijd was, afgezworen heeft, — ook de godsdienst der Israëlieten erkent de beschouwing, welke ik in onvoldoende trekken gepoogd heb te

1) Διογενείς. 2) Διοτρεφεύς. 3) ἄρξ και πέτρα.

4) Τοῦ (Θεοῦ) γὰρ και γένος ἴσμεν. Hand. d. Ap. 17, 28.

5) Ἐν ἀνδρῶν, ἔν θεῶν· γένος ἔκ
Μιᾶς δὲ πνέομεν.

Ματρὸς ἀμφοτέροισι. (Nemea, Carm. VI).

schetsen; zij is de sleutel van de taal hunner psalmdichters en profeten, die geen nieuwe eigen vinding, maar de aloude openbare geheimenis verkondigden. Mag men dan het vonnis der onwetendheid over het oude Israël strijken en beweren dat zij geene onsterfelijkheid hebben gekend? Ja, voorzeker: geene onsterfelijkheid in den vagen zin, waarin men haar in onzen tijd aanneemt of ook ontkent. Maar de enkele mensch onvergankelijk deel van een grooter geheel, van een eeuwig volk van gestorvenen, die allen Gode leven, — het is niets dan gemis aan inzicht dit geloof aan de oudste Israëlieten te willen ontzeggen.

En het Christendom? Zou men meenen, dat dit aan zulke denkbeelden vreemd is? Dan sla men maar het Evangelie van Johannes op, hetwelk slechts daarom als niet authentiek wordt aangemerkt, omdat men de daarin vervatte denkbeelden niet begrepen, ze niet als oorspronkelijk erkend en van ik weet niet welke wijsgeerige verzinsels heeft willen afleiden.

Dat zijn mysterien, zegt men. Het is waar, maar mysterien zijn geene onbegrijpelijkheden: het zijn leerstellingen, in welke men kan ingewijd worden, en Paulus verlangt en onderstelt, dat zijne navolgers mannen zijn, die in de mysterien zijn ingewijd.

En zoo men de heilleer niet als in fysieke werkelijkheden bestaande, noch als één en hetzelfde met het onloochenbare wezen der natuur en der schepping erkent, — wat geeft men er voor in de plaats, en wat heeft men er mede verkregen?

Wat men er voor in de plaats geeft? Afgetrokken bespiegelingen, redeneeringen aan menschelijke toestanden en beweeggronden ontleend. Men kant zich aan tegen hetgeen men bij het spreken over God als naturalisme en anthropomorphisme wraakt, en toch laat men God als een mensch dingen verrichten, die hem uit de gis vallen, en verordeningen maken, die overtreden worden; men laat Hem bij zich zelve overleggen hoe goed te maken wat verdorven was, en een plan beramen, hetwelk slechts ten deele doel treft, en hoezeer het in eene gebeurtenis op het gebied der geschiedenis bestaat, niettemin het willen en handelen van Hem, het

eeuwig onveranderlijke Opperwezen, bepaalt. Onze begrippen en instellingen van recht zijn afschaduwing van den eeuwigen, goddelijken kosmos. Zoo wij nu Jezus' zending voorstellen als de uitvoering van eene bij God bestaande juridische idee eener eerst nog te bewerken voldoening, dan maken wij tot de schaduw van eene schaduw wat openbaring is van kosmische werkelijkheid.

Geen wonder, dat de eenigszins wijsgeerig denkenden weigeren zulke stellingen aan te nemen, en dat zulk een leer het voorwerp van minachting en spot is geworden. Met het ware intusschen laat zich niet spotten, Wie het erkent, heeft het lief. Wie meent, dat men met het Evangelie ja met God zelve spotten kan, vergist zich. Het voorwerp, waarmede men onder die benamingen spot, is niets dan een domme voorstelling, welke de spotter zich gevormd heeft, een spotbeeld in zijn brein ontworpen, en zoo hij er mede spot, drijft hij, zonder het te weten, den spot met zich zelve. God laat zich evenmin bespotten, als ontkennen: wie Hem meent te ontkennen, ontkent niets dan den onzin van zijne eigen hersenen, en in zoover doet hij wel, ja beter dan zij, die hunne onzinnige voorstelling als God vereeren: want zij aanbidden een' afgod.

Intusschen is het zóó ver gekomen, dat onze eeuw in zorgwekkende mate van godsdienst verstoken is en bij de meeste vroegere tijden in godsdienstigheid achterstaat. Het Christendom, dit is de meening van velen, heeft zich overleefd. En anderen, die het Christendom meenen te waardeeren, en het, ten einde de maatschappij te verbeteren, in den Staat willen invoeren, worden de oorzaak eener onrust en verwarring, voor welke ten minste de oude wereld, daar zij de geestelijke en de wereldlijke orde niet scheidde, behoed was.

Gij wilt, dit mag men den laatstgenoemden toevoegen, gij wilt het Christendom in den Staat invoeren; dus is uw Christendom een ander dan het ware: een stel van leeringen en plichten, hoe zuiver en voortreffelijk en voor de maatschappij aanbevelenswaardig ook, levert toch niets op dan eene menschelijke maatschappelijke ordening, en het Christen-

dom is de erkentenis der eeuwige kracht Gods, niet door menschen in maatschappij of wereld te brengen, maar in de wereld gegeven. Dit verkondigt de Schrift, waar hij zegt dat Gods Zoon onder ons woning heeft en de wereldsche, de aardsche en onderaardsche machten met zich opwaarts voert, en alzoo de gansche wereld volmaakt voor Gods aanzicht stelt. Dit te gelooven, de wereld als met God verzoend te aanschouwen, in weerwil van alle onvolkomenheid, zonde, lijden en dood; volkomen getroost alles, zoo als het is, en zich zelve, zoo als men is, aan God over te geven, dat is het werk van den Christen. Daarentegen, zich moeite te geven om het werk van den eeuwigen en tot nu toe werkenden God, alsof het falen kon, door bijzondere diensten voort te helpen, is eene vrucht van ongeloof, en volslagen onbekendheid met het wezen der godsdienst. Zij, die gelooven, zijn stil en nederig; zij schreeuwen niet op de straten; in hun blijmoedig en menschlievend Godsvertrouwen vervullen zij zonder ophef hunne maatschappelijke plichten en brengen zodoende elk op hunnen post door hun goed voorbeeld dat te weeg, wat die anderen door in het groot te werken meenen uit te richten en slechts averechts bewerken. Juist omdat de godsdienst der ware aanbidder niet iets bijzonders is, maar de geloovige beschouwing en behandeling van alle dingen, daarom dienen zij de menschelijke zaken met gewone eerlijke wereldlijke middelen, terwijl die drijvers, de goddelijke en de wereldlijke orde scheidende, en de menschen in de zulken, die leden van hun vermeend Godsrijk zijn, en anderen, die tot de gedoemde wereld behooren, onderscheidende, alsof er geene algemeene goddelijke orde bestond, eene bijzondere geestelijke orde van zaken willen stichten, terwijl zij toch geene andere dan wereldsche, menschelijke middelen en werktuigen ter hunner beschikking hebben.

Bij die onderscheiding vinden trots en wereldzin hunne rekening. Immers plaatst men zich zelve daarbij aan de zijde dergenen, die de waarheid huldigen en over den medemensch een veroordeelend vonnis mogen vellen. En wat de keuze der middelen betreft, alle middelen zijn ten slotte goed,

wanneer men zich als uitvoerders van een recht, hooger dan het recht, beschouwt. Bij de drijvers, hier bedoeld, heet men Christen, wanneer men het Christendom op hunne wijze opvat, dat is, het ganschelijk misduidt; Christen kan men bij hen niet zijn, tenzij het u aan inwijding, soms helaas! aan wijding ontbreke. Voorzeker, inwijding in de geheimenis mag niemand vorderen; maar dit behoeft het geval ook niet te zijn. Er is een ander merkteeken van den waren Christen, en dat is de liefde. Maar deze is het juist, die bij de valsche belijders niet schijnt gevorderd te worden, daar zij slechts oppervlakkige toetreding tot onbegrepen stellingen vorderen. Zoo blijkt het, dat het er bij hen slechts op aan komt, eene wereldsche partij bijeen te brengen en, als een opgeraapt leger, zonder keuze van bekwaam of onbekwaam, op het gebied van den burgerstaat ten strijde te voeren.

Wordt zulk een Christendom door geleerden en ongeleerden om strijd dood verklaard, beter verdient het niet. Het ware Christendom daarentegen sterft nooit. Het is geen godsdienst in dien zin, waarin men van godsdiensten in het meervoud spreken kan; het is niet, zooals men in het begin dezer eeuw zoo gaarne zeide, de beste, de troostrijkste en dus de aanbevelenswaardigste, de door onze rede best gekeurde der godsdiensten, de doelmatigste leer- en opvoedingsmethode voor de menschheid. Neen! het Christendom is niets anders dan de erkentenis van het alomvattend feit der wereld, door God geschapen en door God vervuld, en mitsdien het geloof aan een' God, die de wereld weder tot zich neemt, alle schuld opheft en alle ellende voor eeuwig goed maakt. Het begrip van het Christendom valt samen met dat van het Woord Gods en het Woord Gods is zijn scheppingswerk, waarvan wij menschen wel mede de werktuigen zijn, maar waar wij, op ons zelve, niets toe of af kunnen doen. Voor wie het Christendom begrijpt, is hetzelfde niet aan te nemen evenmin mogelijk, als het feit van het fysieke licht en leven niet te erkennen: want inderdaad Christus is het licht der wereld, en het licht der wereld is Christus.

Eerst in zooverre zulk eene leer aangenomen wordt, zal

onze maatschappij niet langer in wijding en inwijding bij het oude heidendom verre achterstaan. Zoo zulk een tijd ooit komt, zal er wederom kracht ten goede bestaan, kracht om den boozen en dwazen ontzag in te boezemen, bereidheid om de zwakken te steunen, bekwaamheid om de behoeftigen te sterken; dan zal de maatschappij van krank, dat zij is, wederom redelijk gezond worden. Maar zal die tijd ooit komen? Zal niet aan de ééne zijde de valsche godsdienst zich al meer en meer doen gelden, en aan den anderen kant de loochening van allen godsdienst en daarmede ten slotte volstreckte onmenschelijkheid zich al meer en meer verbreiden? Geen nood! Kortstondig is het leven van iederen mensch, en het lijden is spoedig geleden. De aarde zelve is als elke bodem van weggelegd leven aan den ondergang gewijd, of laten wij liever zeggen, voor den opgang tot het hoogere leven bestemd. De tegenhoudende kracht, door welke de verschijnselen zich op hare oppervlakte ontwikkelen, heeft hare bepaalde mate; is de voorraad op het punt van uitgeput te zijn, staat de laatste brandstof opgeleverd te worden, dan vertoont zich, in het ontzaggelijk groote, wat, in het kleine geschiedende, de voorwaarde is van licht en leven op hare oppervlakte; wat nu op den bodem der aarde dood schijnt, roert zich en leeft, en daar zij nu duister is, zal zij dan geene zon meer behoeven.

W. G. BRILL.

Het oorspronkelijk Mozaïsche in den Pentateuch.

EEN REFERAAT.

De Redactie van de Theologische Studiën heeft mij de gelegenheid open gesteld om in haar Tijdschrift verslag te geven van den inhoud der voortgezette Studiën over de „vijf Boeken van Mozes” van Dr. F. Delitzsch, voorkomende in de Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben van Dr. Luthardt (jaargang 1882), welke de geleerde schrijver als een vervolg wil beschouwd hebben op de bekende reeks van opstellen, in dat Tijdschrift vroeger verschenen en onder mijn toezicht door den Heer Stutterheim vertaald en afzonderlijk uitgegeven. Wederom heeft deze, in zijne stille landgemeente met zooveel vrucht werkzame Evangeliedienaar mij de behulpzame hand daarbij geboden, waarvoor ik hem mijn vernieuwden dank toebreng.

Het dunkt mij der moeite wel waard te zijn dat hier te lande gehoord wordt wat een zoo bij uitnemendheid deskundige als Prof. Delitzsch in te brengen heeft met betrekking tot de hier vooral met het gezag van een geleerde als Dr. Kuenen zich aanbevelende, bijna schreef ik: zich opleggende beschouwing van de geschiedenis van de oud-testamentische Schriften, waarmede de geschiedenis van de Openbaring zoo nauw verbonden is. Met de moderne methode van het kritisch onderzoek staat eene naturalistische beschouwing van den oud-testamentischen godsdienst in nauw verband, volgens welke het ethisch monotheïsme zich ontwikkeld zou hebben

uit eenen oorspronkelijk ook aan Israël eigen natuurdienst, zonder dat van eene Goddelijke tusschenkomst, bepaaldelijk door den dienst van Mozes, m. a. w. zonder dat van openbaring in den strengen zin van het woord langer sprake mag zijn, en aan deze voorstelling wordt niet zelden de maatstaf ter beoordeeling van de onderscheidene vraagstukken ontleend. Zoo b. v. wordt aan den profeet Joël zijne plaats als een der oudste profeten nu ontzegd, op grond dat in den tijd der Koningen niet mag worden aangenomen een eerdienst als die bij hem voorkomt en waarin het bestaan van de Mozaïsche Wet ondersteld wordt. Met deze methode, en in het algemeen, wanneer niet uit de voorliggende bronnen de geschiedenis wordt opgemaakt, maar naar de grondlijnen eener aprioristische constructie, komt men natuurlijk zeer ver, en ofschoon een der eerste voorstanders van de hypothese van Vatke en Graf — ik bedoel Prof. Reuss te Straatsburg — haar afwijst, de consequente gevolgtrekking laat zich in den weg der nieuwe methode niet zonder gelukkige, maar daarom nog niet gerechtigde, willekeur afwijzen, dat ook „de godsdienst van Jesus”, zoo als het in het modern spraakgebruik heet, aan denzelfden stam der evolutie is gewassen. Immers Jesus zelf en zijne Apostelen hebben van geen hooger oorsprong voor hunne leer willen weten dan dien, welken aan de Wet van Mozes en de Profeten volgens de oud-testamentische oorkonden moet worden toegekend. „Wat wij gevaarlijk achten in de heerschende wijze van voorstelling der israëlitische letterkundige geschiedenis is niet het historisch-kritisch onderzoek of zijne resultaten als zoodanig”, zegt Graaf von Baudissin met recht, „maar de methode, naar welke en de strekking, met welke men veelal daarbij te werk gaat.” 1)

Met te meer ingenomenheid maak ik van de geschonken vrijheid gebruik, omdat ik daarbij gelegenheid vind, op de onbillijkheid en ondankbaarheid te wijzen van sommige beoordeelaars, die hebben getracht de waarde dezer „Kritische

1) Der heutige Stand der alttestamentlichen Wissenschaft. (Giessen, 1884.)

Studiën" in de schaduw te plaatsen door den eisch te stellen, dat de handhaving van de overgeleverde beschouwing der israëlitische gewijde letterkunde moet zijn beproefd om recht te hebben tot het maken van bezwaren tegen de thans heerschende opvatting, of dat ten minste eene volledige oplossing van alle de op verklaring wachtende vraagstukken daarmede moest gepaard gaan. Hoe? zou eene beschouwing en beoordeeling van de détails, waarop eene hypothese gebouwd wordt, op zich zelve geen recht en geen waarde hebben? Het: „alles of niets!" is een zeer onwetenschappelijke eisch en ik denk, dat mannen als Delitzsch, Dillmann, Strack, Schultz, von Baudissin en König zich door dit, alleen in ons land door jongere recensenten gegeven verdict niet zullen laten terughouden om voort te gaan met het toetsen en schiften van beweringen, die in hunne schatting nog niet als resultaten mogen worden aangemerkt, en alzoo mede te werken tot het verkrijgen van een hechten grondslag voor de geschiedenis van „Israëls Godsdienst." Met meer recht zou men misschien den eisch kunnen stellen aan de zoo grif medestemmende volgers van de Straatsburgsche en Leidsche Critici, voor zoover zij den supra-natureelen oorsprong van „de woorden, aan Israëel toebetrouwd", niet willen verloochenen, dat zij niet alleen zich zelve, maar ook ons, die hen niet lichtelijk wenschen te veroordeelen, rekenschap gaven van hunne opvatting van de openbaringsgeschiedenis.

Voortzetting van „Kritische Studiën" heeft van geheel anderen kant groote ongunst, indien maar niet verdachtmaking, te wachten. Het wordt toch zelfs in „universitair" onderwijs als het summum bonum voor Kerk en Theologie aangeprezen, dat men zich houdt buiten de historische kritiek en eenvoudig dogmatisch het gezag der heilige Schriften, als Schriften, met het praedikaat van onfeilbaarheid vaststelt, tot gepraedestineerd uitgangspunt voor al het theologisch onderzoek. Tegen zulk een dogmatisme is met vrucht niets in te brengen. Die niet inziet dat aldus, waarlijk niet eenvoudig maar met sophistische kunst, de zoogenoemde grondslag der theologie niets anders is dan een betoog, dat

hangt aan eene overdrachtelijke wijs van spreken („de Schrift is Gods Woord”), welke zeker een betrekkelijk recht heeft, t. w. in het gewone godsdienstig spraakgebruik, maar die nooit het recht geven kan om in het wetenschappelijk onderzoek eene onderscheiding te veronachtzamen, die door de feiten geboden wordt. Deze onderscheiding werd bij de oude Dogmatici niet met bewustheid en in absoluten zin afgewezen, maar zij werd zelden gebezigd, daar men tegen roomsche en onroomsche bestrijders het vruchtbaarst e concessis op grond van „de Schrift” stand houden kon. Nu dit getijde is voorbijgegaan moet ook het bakken worden verzet en mogen wij niet anders dan, ons stellende op het terrein der onloochenbare feiten, het Woord Gods, dat zich zelf door Gods Geest als waarheid handhaaft in den historischen gang van zijne mededeeling nagaan en aan den onderzoeker aanwijzen. In dat werk zal de Godgeleerde van gereformeerde belijdenis zich discipel betoonen van Kalvijn en Beza, van Piscator, Musculus en van onze oude Bijbelvertalers, van wie naar waarheid heeft kunnen gezegd worden, dat zij met kritischen tact te werk gingen en b. v. hier en daar boven de letter der codices de conjectuur van geleerde uitleggers hebben verkozen ¹⁾.

De bedoelde opstellen, van welke hier eenig verslag gegeven wordt, behelzen meer dan met de strekking van dit referaat overeenkomt. De geleerde schrijver treedt in eene breede grammatische behandeling van den tekst der Mozaïsche stukken in den Pentateuch, die hij ter beschouwing gekozen

1) L. C. Valckenaer, in *Oratione: De critica emendatrice*, in *Libris Sacris N. T. a literatoribus, quos vocant, non adhibenda*. Wat deze geleerde in 1745 zijnen tijdgenooten verwijtend toeriep, behoorde thans niet meer met recht en reden te kunnen worden gezegd: „Zou dan inderdaad de leer des christendoms op zoo zwakke pijlers rusten, dat de fundamenten van den godsdienst zouden kunnen worden uitgerukt of geschud door ieder gebruik van het ontleedmes der kritiek. Helaas! Een waan, door allerlei middelen aangeblazen, heeft de geesten van velen als een pestwind beroerd, als waren de beoefenaars der kritiek natuurlijk geneigd om aan de heilige Schrift en den godsdienst te kort te doen.”

heeft, en daaraan voegt hij, zooals bij de bespreking van den hoogepriesterlijken zegen (Num. VI : 22—27), belangrijke opmerkingen toe over den oratorischen vorm en den rythmus, de dogmatische beteekenis en het liturgisch gebruik van dat oude gedenkstuk. Deze en dergelijke uitweidingen laten wij nu rusten en bepalen ons achtervolgens bij hetgeen in historisch-kritisch opzicht belangrijks gezegd wordt over:

- I. den hoogepriesterlijken Zegen (Num. VI : 22—27);
- II de Signaal-woorden (Num. X : 33—36);
- III den Dekaloog in Exodus en Deuteronomium;
- IV. het citaat uit het Boek der oorlogen (Num. XXI : 14, 15);
- V. het Lied van de Bron (Num. XXI : 17, 18).

I.

De Hoogepriesterlijke Zegen.

Num. VI : 22—27.

Tot eene uitvoerige en veelzijdige bespreking van den hoogepriesterlijken Zegen vindt men gereede aanleiding in het ongenoegzame, ook zelfs van de exegetische behandeling, welke hij bij de commentatoren en zelfs in de Midrasch der oude Synagoge vond. Delitzsch wenscht nu een stoot te geven tot grondiger beschouwing en op eenige moeilijkheden in te gaan, die hierbij in aanmerking moeten komen.

Vooreerst de plaats, welke de hoogepriesterlijke Zegen in de Thora inneemt.

Het vierde boek van Mozes verplaatst ons uit de eerste maand van het tweede jaar na den uittocht (den tijd, die in Leviticus aangegeven werd) in het begin der tweede maand van dat jaar, en wij vinden in de Hoofdst. I—X bericht aangaande voorbereidende maatregelen voor de verdere reis, met de z. g. Signaalwoorden (X : 35, 36) als een eigenaardig besluit. Eerst (H. I—IV) eene monsterring van de wapendragenden, daarna de regeling van het legerkamp en de

monsterring en dienstordening der Leviten, en tot ditzelfde bestek behoort nog de korte melding van het bevel tot het verwijderen van de onreinen uit het leger (H. V : 1—4). Doch daarop in H. V : 5—10 eene wet, hoe een vrijwillig erkend bedrog goed te maken, met nog eene bepaling omtrent de bestemming van gaven voor het heiligdom. Deze bepalingen hebben geen verband met de maatregelen bij het opbreken van het leger, evenmin als de wet omtrent het Godsoordeel over de van echtbreuk verdachte vrouw (H. V : 11, vgg.) met de genoemde boetedoening. Hierop volgt dan de wet voor de Nazireërs (H. VI : 1—21), alweder zonder verband met het voorafgaande, en eindelijk wordt aan deze Nazirinzetting het voorschrift toegevoegd van den hoogepriesterlijken Zegen (H. VI : 22—27). Alle deze stukken vallen voor onze oogen uiteen en schijnen zonder eenig vast plan aaneengesnoerd.

Daarbij komt dat alle deze onsamenhangende stukken hetzelfde coloriet, het elohistische, gelijk men gewoon is te zeggen, vertoonen. Het is alles de taal van den Priester-codex: er heeft dus geene inlassching van elders ontleende stukken plaats. Dit verschijnsel bevestigt de meening dat deze wetten op elkander volgen naar de tijdsorde, waarin zij gegeven zijn, bij onderscheiden gelegenheden, hier niet nader vermeld. Iets dergelijks zien wij in de wet van de na-paaschviering (H. IX : 1—14), eene elohistische toevoeging (novelle) bij de paasch-wet van Exodus. Deze vergunning wordt daar vermeld als 't ware op de plaats, waar het gebod desaan-gaande het eerst in werking trad.

Volgt men deze aanwijzing omtrent de opeenvolging der wetten naar den tijd van hare invoering, dan beschouwt men de Thora als de verzameling van wetsbepalingen, ontstaan langs den historischen weg der wording van het recht in Israël, eene beschouwing, lijnrecht in strijd met de thans heerschende theorie, volgens welke de Priester-codex een product is uit den tijd na de Ballingschap met eene doorloopende verdichting, die ten doel heeft aan wetten van late dagteekening een merk te geven van oud-mozaische herkomst.

Wellhausen geeft toe dat een verschijnsel als wij hier voor ons hebben slechts verklaard wordt door aan te nemen dat de inrichting van den Priester-codex eene synchronistische is, maar toch zegt hij (Die composition des Hexateuchs in de Jahrb. für D. Th. 1877, S. 445): „Het is moeielijk te rijmen, dat de schrijver (van Q) reeds dadelijk bij de eerste uitgave van zijn werk iets opzettelijk op de verkeerde plaats zou gesteld hebben om oijns te betalen aan een historisch beloop dat zeker de wetgevende werkzaamheid van den werkelijken Mozes moet hebben bepaald.” Men ziet uit dit voorbeeld, hoe de hypothese van een verdichten priester-codex telkens nieuwe hypothesen noodig maakt.

Bij Kayser (Das vorexilische Buch der Urgesch. Israëls, 1874, S. 80) vinden wij de opmerking dat het wegens de plaatsing van dezen zegen twijfelachtig is of hij wel tot de Elohims-oorkonde behoort. Deze bedenking vervalt wanneer men mag aannemen dat hij juist geplaatst is waar hij behoort, en evenzoo vervalt de opmerking van Wellhausen, dat men den Priesterzegen achter Lev. IX : 22, waar een zoo plechtig zegenen van het volk door Aäron vermeld wordt, verwacht zou hebben, wanneer de formuleering van den zegen behoorde tot een later tijdpunt. Was de onsamenhangende opeenvolging der wetten, van Num. V : 5 af, slechts de vrucht van overleg, dan, zeker, zou het louter moedwil zijn geweest de formule van den Priesterzegen uit het verhaal van Aärons eersten Priesterdienst weg te laten.

Doch nog in een ander opzicht komt de nieuwe theorie met den Priesterzegen in conflict. De formule luidt volstrekt niet elohistisch, maar Num. VI : 22—27 moet immers als priester-wet elohistisch zijn. Volgens Delitzsch (zie de Kritische Studien, bl. 127) is de stijl van den Jahvist eigen aan de oude gedenkstukken der echt Mozaische wetgeving (zooals b. v. aan den Dekaloog) en is deze type door den Deuteronomist gevolgd, en hij acht, in overeenstemming met Knobel, het jahvistisch karakter van den Priesterzegen onbetwifelbaar. Doch de meening van Knobel, dat in een jahvistisch stuk zou kunnen gesproken worden van „Aäron

en zijne zonen" als van het priesterlijk geslacht *κατ' ἔξοχην*, mag volgens de thans heerschende beschouwing niet worden aangenomen, want de onderscheiding tusschen Priesters en Leviten is zóó weinig van Mozes afkomstig, dat zelfs, gelijk beweerd wordt, Deuteronomium daar nog niets van weet. Ezechiël zal haar hebben gesteld als iets voor de toekomst bestemd en de Priester-codex zal er den stempel op hebben gezet, door het te doen voorkomen alsof het onderscheid reeds van Mozes en Aäron afkomstig was. In Deuteronomium, d. i. sedert de hervorming van Josia, treedt „een huis van Levi" als priesterstam op: „een huis van Aäron" is eerst geboren met de pretensiën van de zonen van Zadok, de Priesters van Jeruzalem in later tijd.

Laat ons aan Delitzsch zelven het woord gunnen zooals hij zich hierover uitlaat:

„Wanneer de dingen zich alzoo hebben toegedragen, dan spreekt het van zelf, dat Num. 6 : 22 v.v. niet kan zijn geschreven door eenen Jahvist, die vóór de Ballingschap, laat staan, vóór Deuteronomium leefde. Integendeel wat hier door de pen van eenen Elohist staat opgeteekend als een Goddelijk bevel, door Mozes aan Aäron en diens zonen gegeven, alles, zoowel inkleeding als inhoud, is dan van zeer jeugdige dagteekening en een godsdienstig gebruik wordt dan tegelijk met het voorrecht der Aäronieten eenvoudig terug verplaatst naar den Mozaïschen tijd. Doch wij blijven nog altijd het hoofd schudden bij deze reconstructie der geschiedenis van het Israëlitische priesterdom. Het pragmatisme, dat zij levert, is gekocht voor offers, die ons moreel al te zwaar vallen; toch zouden wij ze moeten brengen, indien het nieuwe licht helder licht was en niet, zooals bij den Priesterzegen, gekleurd en verduisterd door allerlei dingen, die historisch onbegrijpelijk mogen heeten."

„In Deut. 10 : 8 wordt zonder nauwkeurige tijdsopgave vermeld, dat God den stam Levi afzonderde tot eene drievoudige werkzaamheid: 1. de Ark des Verbonds van Jahve te dragen; 2. te naderen voor Jahve om Hem te dienen; 3. in zijnen naam den Zegen te geven. De beide eerste ambtsverrichtingen worden elders niet enkel aan de Priesters, maar ook aan de eenvoudig z. g. Leviten toegekend en vermeld als door deze laatsten verricht. Wordt er echter van den Zegen gesproken, die een bestanddeel vormt van den

eerdienst, dan zijn het altijd de Priesters, die zegenen ¹⁾. Wordt in Deut. 21 : 5 gezegd, dat God de Priesters, de zonen van Levi, heeft uitverkoren om Hem te dienen en in zijnen naam te zegenen, dan mag dit gelden als eene nadere bepaling van wat in Deut. 10 : 8 gezegd was. Het is aan de priesterlijke Leviten, dat het voorrecht verleend wordt om in Jehova's naam te zegenen, al danken dezen hunnen naam minder aan hunne afkomst dan aan hun ambt. Dientengevolge zijn het in 2 Kron. 30 : 27 de levitische Priesters, die opstaan en het volk zegenen. Dezelfde kroniekschrijver zegt 1 Kron. 23 : 13, in overeenstemming met Lev. 9 : 22, Num. 6 : 23, dat God Aäron en diens nakomelingen heeft uitverkoren om Hem te dienen en in zijnen naam te zegenen. Hij zegt dit met de woorden van Deuteronomium en is zich van geen onderscheid bewust tusschen levitische Priesters en de Priesters, zonen van Aäron. Dit zoude toch zeer vreemd zijn, wanneer de beperking van het priesterschap tot de zonen van Aäron iets nieuws ware, dat eerst na de Ballingschap was opgekomen. Ook Maleachi noemt Levi als den stamvader der Priesters (2 : 4—7) terwijl hij zwijgt van Aäron. En toch is hij de laatste Profeet, wiens boek zonder tegenspraak het best geplaatst wordt in den tijd tusschen Nehemia's eerste en tweede verblijf te Jeruzalem. „Het is wel zeer opmerkelijk”, zegt Giesebrecht, „dat in Maleachi de Leviet en de Priester identisch zijn” ²⁾. Ongetwijfeld! Doch Giesebrecht acht zich daardoor verplicht om dezen Profeet vóór Esra te plaatsen en dus alvorens het elohistisch wetboek ingevoerd werd. Wij daarentegen maken hieruit de gevolgtrekking, dat een zich aansluiten aan Deuteronomium tijdens het bestaan van de elohistische Thora zeer goed bestaan kon, terwijl wij het eenvoudige onbegrijpelijk vinden, dat aan de priesterschap een nieuw wetboek als Mozaïsch zoude hebben kunnen worden geëtrooieerd in eenen tijd, toen zij het profaan en wederstrevig karakter droeg, dat zich in het boek van Maleachi afspiegelt. Het wordt door Maleachi noch beweerd noch ontkend, dat de toenmalige Priesters zonen waren van Aäron. Hetzelfde geldt ook van de zonen van Zadok bij Ezechiël.

1) Zie Curtiss, *Levitical Priests* (1877) bladz. 18—21 en: *De Sacerdotii Aäronitici origine* (1878) bladz. 8.

2) Deze uitdrukking van Giesebrecht in de *Theologische L. Z.*, 1880, kol. 179, doet aan eene dergelijke denken van Wellhausen, die het in zijne *Geschichte Israëls*, bladz. 153, zeer vreemd vindt, dat Ezechiël geen Hoogepriester kent. Voorzeker hoogst bevreemdend, bijaldien Ezechiëls nieuwe Thora den overgang moet vormen tot den Priestercodex.

Hij zegt niet dat zij geen afstammelingen van Aäron zijn. Waar er in de geschiedenis van den tijd der Koningen van Israëlitische Priesters sprake is, nergens worden wij gedwongen te denken aan menschen, die geen afstammelingen zijn van Aäron. Is het dan zoo ongelooftlijk, dat Aäron de eerste Priester was, door Mozes aangesteld, en dat het priesterschap voor de toekomst aan zijn geslacht verbonden werd? Is het niet veel waarschijnlijker, dat de priesterlijke voorrechten in verloop van tijd ook op Leviten overgingen, die niet van Aäron afstamden, dan dat deze door eene genealogische verdichting eerst in veel lateren tijd tot de Aäronieten beperkt werden? Wij houden de roeping van Aäron en zijne zonen voor een feit, dat tijdens den uittocht heeft plaats gehad. Dat de wetgeving van den eeredienst begon met de instelling van eenen priester-adel laat zich verklaren als eene nawerking van Egypte. De elohistische zegswijze der Thora is naar onze meening die der Priesters, en deze is door verschillende handen op verschillende tijden te boek gesteld, opklimmende tot de dagen van Mozes. Alzoo mag de priesterlijke Zegen-zelf evenals het raam, waarin hij voorkomt, voor overoud worden gehouden."

Niet minder dan deze opmerkingen verdient het onze aandacht wat Delitzsch in het midden brengt, wanneer hij den Priesterzegen in verband met den Psalmbundel beschouwt.

„Dat de Priesterzegen van vóór Davids tijd dagteekent, kan uit den Psalmbundel bewezen worden. Zeker niet, wanneer de Lagarde gelijk heeft, dat ons van David even min als van Mozes met zekerheid een regel is overgebleven ¹⁾. Doch er zijn ten minste eenige Psalmen, die zelfs eenen zoo sceptischen en scherpzinnigen beoordeelaar als Hitzig gedwongen hebben om ze te houden voor Davids werk, omdat zoowel inhoud als taal voor David en niets tegen hem pleit. Deze Psalmen nu, die als van David afkómstig moeten gehouden worden, hebben een woord mede te spreken in de kritiek op den Pentateuch ²⁾. Reeds een Psalm als de zestiende is bewijs genoeg, dat godsdienst, die bestaat in eene innige overgave des harten aan den eenigen levenden God, niet eerst de vrucht is geweest van de latere profetie, maar dat zoowel het godsdienstig lied als de profetie de Thora tot grondslag hebben, en dat beiden dit

1) Zoo luiden zijne woorden in *Orientalia* II (1880), bladz. 28.

2) Vergel. Bredenkamp, *Gesetz und Propheten* (1880), bladz. 20.

bedoelen, dat men hare eischen tot eene zaak des harten make, terwijl zij aan elke slechts uiterlijke opvolging der geboden alle waarde ontzeggen. Ook Psalm 19 in alle drie zijne deelen houdt Hitzig voor van David afkomstig; de tweede heift, zegt hij, is in elk geval zeer oud. Riehm wijst op Psalm 18 : 23. 31 tegenover hen, die mochten beweren, dat de lof der Wet eenen lateren tijd verraadt. Zijn echter de 6 × 2 lofspraken op de Thora van David afkomstig, dan volgt hieruit, dat reeds toenmaals de Thora eene vaste gedaante moet gehad hebben, die aan alle Israëlieten bekend was; want David spreekt van eene bekende oorkonde. Ook de lange reeks van synoniemen toont aan, dat de Thora in dien tijd eene rijken inhoud bezat ¹⁾. Tot deze Psa'men, die slechts mateloze twijfelzucht aan David ontzeggen kan behooren ook het Murgeliëd, Ps. 3 en het Avondlied, Ps 4, die beiden den stempel dragen van den tijd der vervolging door Absalom. Geheel overeenkomstig met wat er in 1 Sam. 30 : 6 bericht wordt, zoekt David daar de moedelozen en wanhopenden in zijne omgeving tot kalmte te stemmen."

„Moge nu de eisch: „offert offers van gerechtigheid” beteekenen, dat men gerechtigheid moet offeren in plaats van stoffelijke offeranden, of dat men met de rechte gezindheid moet offeren; in elk geval ontmoeten wij hier reeds de ideëele voorstelling der offers, later door de Profeten ontwikkeld, waarbij zij voorgesteld worden als zinnebeelden van geestelijke toewijding naar den maatstaf, die eens door Samuël werd aangegeven, volgens 1 Sam. 15 : 22 v.v. Dienovereenkomstig is het voor mij aan geen twijfel onderhevig of de verzuchting: „Verhef (נָסָה = נָשָׂא) het licht uws aangezichts over ons”, in Ps. 4 : 7, is een weerklink op den Mozaischen Priesterzegen, waarvan hier de tweede en de derde spreuk in éene bede worden samengevat. Nog worden ook elders parallelen gevonden van de tweede spreuk יְהוָה יִרְאֶה פְּנֵי יְהוָה, zooals o. a. in Ps. 31 : 17; 44 : 4; 80 : 4, 8, 20; 89 : 16, en ook in Ps. 67 : 2 vindt men den weerklink op de tweede spreuk en tevens op de eerste, doch (אֵל) נָשָׂא פְּנֵי עַל (אֵל), dat met de derde spreuk parallel en met יְהוָה der eerste is samengesmolten, komt in de geheele literatuur van het Oude Testament nergens elders voor dan in Ps. 4 : 7. Ter loops maken wij er opmerkzaam op, dat onder de punten van aanraking tusschen Psalm 90 en het Lied en den Zegen van Mozes, Deut. 32 : 33,

1) Volgens Kautsch: Derivate des Stammes צָרַק (1881), blad. 14, is Deut. 4 : 8 een weerklink van Ps. 19 : 10.

en met Deuteronomium in het algemeen, ook לְמַאֲרֵי סִרְיָה, in vers 8, doet denken aan een weerklink op den Priesterzegen. Immers de dichter van dezen Mozes-Psalm, mocht hij ook Mozes zelf niet zijn, heeft toch zeker gedachten en uitdrukkingen aan gedeelten ontleend, die hem voor Mozaïsch golden, om aan het gebed een Mozaïsch karakter te geven."

II.

De Signaalwoorden van Mozes.

Num. 10 : 33—36.

Op den Mozaïschen Priesterzegen in Num. 6 : 22—27 laat Delitzsch volgen de Signaalwoorden van Mozes, d. w. z. de woorden, waarmede Mozes als legeraanvoerder Israëls het teeken gaf om het legerkamp op te breken of op te slaan. Even als in het vorige, beschouwen wij hier ook alleen den geschiedkundigen samenhang, waarin deze Signaalwoorden voorkomen.

De inleiding is in vs. 33 v.v. aldus: „Zoo togen zij drie dagreizen van den berg des Heeren, en de ark des Verbonds des Heeren reisde voor hun aangezicht drie dagreizen, om voor hen eene rustplaats uit te speuren. En de wolk des Heeren was des daags over hen, als zij uit het leger verreisden." Bij deze woorden wijst de geleerde schrijver al dadelijk op moeielijkheden, die niet te miskennen zijn. Laat ons hooren:

„Vreemd is het herhalen van de woorden הָרְדָה שְׁלֵשָׁת יָמִים. Het driedaagsche van den marsch is ongetwijfeld alzoo bedoeld, dat men gedurende deze drie dagen wel nu en dan uitrustte, maar slechts om den marsch zonder langdurig oponthoud voort te zetten. Ware het nu de bedoeling van vs. 33^b, dat de ark des Verbonds het volk vooruittrok op dezen marsch van drie dagen, dan zoude men הָרְדָה שְׁלֵשָׁת יָמִים verwachten met een terugwijzend lidwoord. Gelijk de woorden nu luiden, willen zij volgens den eersten indruk zeggen, dat de ark op dit eind weegs van drie dagen altijd een afstand van drie dagen vooruit was. De Midrasch, die in den Jeruzalemschen

Targum gevolgd wordt, weet ook hieraan een mouw te passen. Deze tocht van den berg der Wetgeving, zegt zij, ging in het tweede jaar sedert den uittocht in eene rechte lijn naar de woestijn Paran en wel naar datzelfde Kades-Barnea in het zuiden van Kanaän ¹⁾, van waar het volk werd teruggeslagen, om gedurende tientallen van jaren in de woestijn te vertoeven. De Midrasch is van oordeel, dat de met de ark verbondene Schechina het volk drie dagen vooruit was en onophoudelijk naar Kades heensnelde, van waaruit de intocht in Kanaän had moeten volgen. ²⁾ Nöldeke schijnt zich den gang van zaken evenzoo te denken; want hij meent, dat het al den schijn heeft alsof de verhaler zich de ark niet als gedragen voorstelde, maar dat zij zich op wonderbare wijze van zelf voortbewoog ³⁾. Op die manier worden de wonderen zonder noodzakelijkheid vormenigvuldigd, en terecht is opgemerkt: wanneer de ark het leger drie dagreizen ver vooruitging, dan ware zij als gids onbruikbaar, dewijl niemand haar zien kon. ⁴⁾ In Joz. 3 : 4 wordt aan het volk bevolen, zich tweeduizend ellen van de ark verwijderd te houden; maar een afstand van drie dagreizen is eene tusschenruimte, die alle gemeenschap tusschen de ark en het leger verbreekt. Alzoo moeten de drie dagen uit de beide helften van het vers voor dezelfde gehouden worden. Men kan de gissing wagen, dat er tusschen Num. 10 : 33a en 11 : 1 een gedeelte is ingevoegd, waarin in algemeene bewoordingen gesproken werd over het optrekken der ark met Israël en over Mozes' handelwijze daarbij; zoodat dan het herhaalde יָמִים שְׁלֹשָׁה דָּרָךְ de knoop is, waarmede dit toevoegsel hier is bevestigd. ⁵⁾ Naast de ark des Verbonds van Jahve wordt „de wolk van Jahve” genoemd. Wolk en Ark moeten gedacht worden als in eene wederkeerige betrekking te staan. Verhief de Wolk zich, dan was dit het teeken, dat de Ark en met haar het volk zich in beweging moesten stellen. Stond de Wolk stil, dan maakte ook de Ark halt; hare dragers zetteden haar neder en het volk wist daaruit, dat het zijn legerkamp moest opslaan.

1) Zie Wetsteins uitwijding over Kadesch in des schrijvers Genesis (1872), bladz. 574.

2) Sifre op Num. 10 : 33 en elders.

3) Untersuchungen zur kritik der A. T. (1869) bladz. 74.

4) Wellhausen, Composition des Hexateuch, II, bladz. 568.

5) Inmiddels is het station, dat na drie dagen bereikt wordt, niet Tabera (dit is slechts eene tusschen in gelegen plaats), maar volgens Num. 33 : 16 Kibroth hataawa: Num. 11 : 4 v.v.

„Het opbreken van den Sinaï in de richting der woestijn Paran is reeds verbaald in het elohistische stuk Num. 10 : 11—28, dat tot den Priester-codex behoort. Reeds dit doet het vermoeden oprijzen, dat het aan eene andere bron ontleende woorden zullen zijn, waarmede in vs. 33 en 34 wordt teruggekeerd tot wat er in vs. 11 gezegd is.”

Op taalkundige gronden wordt dit gevoelen bevestigd. Bepaaldelijk wijst D. aan, dat de uitdrukking: „Ark des Verbonds des Heeren” jahvistisch-deuteronomisch is, terwijl de naam der ark in den Priester-codex is: „Ark der getuigenis.” Dat de schrijver der Kronieken hierin, gelijk in andere opzichten Deuteronomium volgt, strekt tot bevestiging van het vroeger opgemerkte, dat namelijk de Priester-codex met alle zijne eigenheden geen afbreuk gedaan heeft aan het gezag van Deuteronomium, en dat men dus in den tijd van dien schrijver niets wist van een principieëlen strijd tusschen de beide Wetboeken.

Er is echter een bewijs in den inhoud van den tekst zelve, dat de hand, die Num. 10 : 11—28 schreef, niet Num. 10 : 33 kan hebben geschreven, hetwelk de schrijver dus in het licht stelt:

„Volgens Num. I—IV (dat tot den Priester-codex behoort) had het legerkamp van Israël een vierkant te vormen en drie van de twaalf stammen (Manasse en Ephraïm elk als een stam gerekend) moesten gezamenlijk éene zijde van dat vierkant uitmaken. In het middelpunt staat de Tabernakel (met de ark onder de leiding der Kahathieten en het oppertoezicht van Eleazar, volgens Num. 3 : 31). Rondom dit centrum vormt de stam Levi een kleiner vierkant binnen het grootere van het legerkamp; zoodat het heiligdom omgeven wordt ten zuiden door de Kahathieten, ten Oosten door Mozes, Aäron en diens zonen, ten Westen door de afstammelingen van Gerson en ten Noorden door die van Merari. Bij het vervoeren hebben volgens Num. 4 : 4—6 de Kahathieten de ark te dragen, nadat deze te voren door Aäron en diens zonen gewikkeld is in de Parochet, vervolgens in de bekleeding van Tachaschvellen (Statenvert.: dassenvellen) en eindelijk nog bedekt met een purperblauw kleed. In dit alles is geen tegenspraak te vinden met Num. 10 : 33. Doch Num-

2 : 17 wordt voorgeschreven, dat de rangschikking van het legerkamp ook van kracht zal zijn bij de regeling van den marsch. Het vierkant breekt aldus op: Juda het eerst en met hem Issaschar en Zebulon, dan volgt de banier van Ruben met Simeon en Gad, vervolgens komen de Leviten en daarachter de banieren van Ephraïm en Dan. Hiermede is niet in tegenspraak als er in Num. 10 : 11—28 staat, dat, na den aftocht van Juda's banier met Issaschar en Zebulon, de Gersonieten en Merarieten zich aansluiten als dragers van den afgebroken Tabernakel en alzoo het eigenlijke midden van den trein door de Kahathieten ingenomen wordt, achter de banier van Ruben. De regeling van de Leviten in het centrum van den leger-trein is in 't bijzonder alzoo bepaald, opdat de Gersonieten en Merarieten reeds den Tabernakel kunnen hebben opgeslagen, wanneer de Kahathieten aankomen om er de heilige voorwerpen in te plaatsen. De ark, gedragen door de Kahathieten, beslaat juist het midden, met de banieren van Juda en Ruben voor haar en die van Ephraïm en Dan achter haar. In Num. 10 : 33 daarentegen trekt de ark des Verbonds op aan de spits van het geheele volk. Is dat niet in strijd met de regeling van het legerkamp en den marsch in hoofdstuk II? Keil loopt daarover heen. „Het vooroptrekken der ark voor het geheele leger”, zegt hij, „is wel in hoofdstuk II niet vermeld, maar dit niet vermelden is evenmin een bewijs voor tegenspraak of verschil tusschen de oorkonden onderling, als de splitsing van de afdelingen der Leviten het is, die evenzoo in Num. 2 : 17 niet vermeld wordt, maar in Num. 10 : 11—28 voorkomt.” Gelijk het echter in Num. 2 : 17 in het algemeen geregeld is, zoo trekken ook in Num. 10 : 17, 21 de Leviten op in het midden der stammen (echter niet als éene massa). Hier is alzoo geen spoor van tegenstrijdigheid. Daarentegen trekt de ark in Num. 10 : 33 geheel Israëel vooruit; maar volgens Num. 10 : 21 verg. 3 : 31 bevindt zij zich midden tusschen de zes stammen, die haar voorafgaan, en de zes, die haar volgen. Zij trekt alzoo niet op לְפָנֵי יְהוָה maar de banier van Juda trekt רִאשֹׁנָה (Num. 2 : 9). De dissonant is onloochenbaar. Wil men hem oplossen, dan dient men vooraf te erkennen dat hij bestaat.”

De pogingen om deze tegenspraak te verwijderen, die in de Haggada der oude Synagoge zijn bewaard gebleven, worden als vruchteloos afgewezen: 1°. dat er twee arken des Verbonds zullen geweest zijn, eene, door Bezaleël vervaardigd

en met goud overtrokken, die de Thora borg, en eene van hout, waarin de stukken bewaard werden van de verbrijzelde tafelen (Deut. X : 1); 2°. dat het optrekken van de ark, voor het volk uit, eene uitzondering zou geweest zijn bij dezen geforceerden marsch en wederom bij den overtocht over den Jordaan; 3°. dat het optrekken van de ark, voor het leger uit, zoude hebben plaats gehad in oorlogstijd. Tegen dit laatste expediënt, dat het aannemelijkste zoude zijn, wordt opgemerkt, dat hier, blijkens het verband tusschen vs. 32 en 33, zeer zeker gesproken wordt van het gebeurde in het tweede, en niet van het gebeurde in het veertigste jaar na den uittocht. In het algemeen wordt de onderstelling omtrent hetgeen met de ark in oorlogstijd zou hebben plaats gehad, wederlegd met verwijzing naar het verhaal van Jericho's verovering (Joz. VI), hetwelk de eenige plaats is, die hier in aanmerking zou kunnen komen. Alleen bij den overtocht over de Jordaan gaat de ark, als hier in Num. X : 33, voor „het aangezicht van Israël" 1). Dáar nu was het geen krijgsbedrijf.

Wij hebben alzoo volgens Delitzsch twee berichten vóór ons, die op Israëls tocht uit Egypte naar Kanaän betrekking hebben. Volgens het eene trok de ark aan de spits der twaalf stammen en volgens het andere ging zij tusschen de twee eerste en de beide laatste der vier banieren. De verhouding, waarin deze twee berichten tot elkander staan, het eerste jahvistisch en het tweede elohistisch, kan verzeleken worden met de verhouding van het beeld des Tabernakels, geteekend door den Jahvist, en dat van den Elohist, waarvan gehandeld is in de Kritische Studiën over de vijf boeken van Mozes (bladz. 19). Even als daar bij den Tabernakel, geeft D. hier volmondig toe, dat er een verschil is, maar gelijk dáar houdt hij ook hier vast,

1) Onder de קָהֵן אֵלִי, die volgens Num. 31 : 6 Pinehas als veldpriester moet medenemen, kan de ark moeilijk begrepen worden (alzo de Midrasch); zij zoude wel genoemd zijn: maar haar mede te voeren kon nooit de taak zijn van een enkel persoon. Keil verstaat, evenals Knobel, onder קָהֵן אֵלִי de trompetten der priesters en vat de ך van תְּרֻמַּת זֵרֶה op als ter verklaring. Ik versta daaronder de priesterlijke gewaden (rok, gordel en tulband).

dat dit verschil voortkomt uit verscheidenheid van overlevering. Edoch, op dezen grond aan te nemen dat het geheele bericht van den Priestercodex betreffende de regeling van het legerkamp en den marsch eene verdichting zijn zoude, met priesterlijke bedoeling gemaakt, dat acht hij niet slechts zedelijk onmogelijk, maar ook onbegrijpelijk uit een literarisch en een historisch oogpunt. Hieromtrent hooren wij hem nader:

„Reeds bij den Tabernakel moeten wij naar de van Reuss en Graf uitgegane beschouwing de ongelooflijkste dingen gelooven. Immers gesteld, dat de naamlooze schrijver van den Priestercodex het centraliseeren van den eeredienst had willen bevorderen door het ideaal van een centraal-heiligdom naar den tijd van Mozes terug te verplaatsen, waartoe dienden dan toch de kleine bijzonderheden aangaande het bouwen en regelen van den Tabernakel, die toch voor den tijd des schrijvers nutteloos en doelloos waren? Zulk eene doellooze verdichting zoude louter moedwil zijn, die met alle waarheidsliefde den spot drijft. En nu zelfs eene compleete regeling van legerkamp en marsch! Men behoeft het voorwaar! niet vreemd te vinden, dat de latere geschiedenis daaromtrent niets tot bevestiging bevat. Immers alle deze voorschriften raken alleen den tocht van Egypte naar Kanaän, die althans eenig was in de geschiedenis van het geheele volk. Waartoe zoude die uitvoerigheid van namen en bijzonderheden dienen, als er alleen gezegd moest worden, dat de Tabernakel het middelpunt des volks was, zoowel bij het betrekken van het legerkamp als gedurende den tocht? Zou dit alles niets anders zijn dan een kunstmatige nevel, die dienen moest om een waas van heiligheid te verspreiden over den na de Ballingschap opgebouwd tempel met zijne priester-ordeningen? Het is waar, het latere Jodendom heeft menige wet van jongeren datum gesanctioneerd door haar af te leiden van Mozes en andere mannen van gezag uit de oudheid. Nooit echter hebben de Joden de Haggada op eene lijn geplaatst met de Halacha. En toch zouden zij zich in den tijd na de Ballingschap eene grootendeels Haggadische Thora hebben laten aanleunen als Mozaïsch, historisch en naar Goddelijk recht verplichtend, ofschoon zij als product der fantasie niet te vergelijken zoude zijn met alles wat de Midrasch later geleverd heeft! — Wij meenen te mogen en te moeten aannemen, dat de elohistische regeling van het legerkamp en den marsch niet minder op overle-

vering berust dan het jahvistisch verhaal van de ark, die aan de spits van Israël ging. Beide berichten staan hier naast elkander, zonder dat men er de verschillpunten uit verwijderd heeft. Naar de meening van den redactor zijn zij niet met elkander in strijd. Dat de Ark toog „voor hun aangezicht” mag volgens het elohistisch bericht zóo worden verstaan, dat zij het middelpunt en het hoogtepunt tevens van den trein uitmaakte” 1).

Delitzsch meent recht te hebben tot de vraag: „Wat zou eene twijfelzieke kritiek er tegen kunnen inbrengen wanneer Ewald (Jahrb. V, bl. 217) de signaalwoorden noemt: „De woorden van de overoude oproeping van Mozes”? Laat het boek van den Jahvist, door welks bemiddeling zij in den Pentateuch zijn opgekomen, volgens de nieuwere beschouwing, een werk zijn uit den tijd der middelste Koningen, de berichtgever heeft ze toch aan de overlevering ontleend, en al zou men toegeven dat de zegen van Mozes in Deut. 33 en het gebed van Mozes in Psalm 90 niet onmiddellijk van Mozes zijn (ofschoon er bij den zegen, volgens D., veel meer vóór dan tegen en bij den Psalm niets tegen die afkomst spreekt), de aanrakingspunten van die beide oude gedenkstukken met de Signaalwoorden eischen altoos eene aandachtige overweging. In Deut. 33 : 17 en Psalm 90 : 13 vindt hij zulke punten. Hij vindt ze insgelijks in de van David afkomstige Psalmen (Psalm 3 : 8; 6 : 5; 7 : 7, vg.). Hij beroept zich ook op Psalm 68, die met eene omschrijving begint van het eerste Signaalwoord, en in ieder geval getuigt van de hooge oudheid van dit laatste. Immers acht hij in zijn Commentarie op Habakuk (1843), bl. 122, be-

1) „Reeds van oude tijden af heeft men het episodisch karakter gekend van de beide verzen 35 en 36 en in het algemeen van hetgeen hier verhaald wordt omtrent de Wolk eu de Ark. Dit werd aangewezen door het tusschen zekere insluitings-teekens (simmanjolith) te zetten. Hiervan geeft Baer: *תְּקִיף דִּסְפָסֶר וְדִקְוֵרָא*, S. 4, deze reden: dat de beide verzen 35 en 36 een boek op zich zelf vormen. Dit was ook het gevoelen van Rabbi Jehuda, den heilige, rangschikker van de Mischa-Schabbath 116a.”

wezen te hebben dat het gebed van dien Profeet vol is van herinneringen uit Psalm 68. Deze Psalm is dus van vóór de ballingschap, ja, uit vs. 28 dunkt hem met zekerheid te blijken dat hij vóór de scheuring van het Rijk gedicht werd. Zulk eene herinnering aan de Signaalwoorden is ook Psalm 132: 8, in welk lied een tijd verondersteld is, waarin het Davidische koningschap nog bestond en de ark des Verbonds nog aanwezig was.

Is nu de Mozaïsche afkomst van de twee Signaalwoorden niet te loochenen, dan mag daaruit worden afgeleid, dat er de waarheid en de beteekenis in ligt van hetgeen Hosea zegt (H. 12: 14): „Door een Profeet heeft Jahve Israël uit Egypte gevoerd en door een Profeet werd het gehoed.” Het zijn woorden van den leidsman van het volk, dat op weg was naar het verhevenste doel, het volk van bijzondere religieuse wijding en bestemming. Wat Israël is, dat is het door Jahve's bijstand en dat het Jahve in zijn midden heeft, daarin is Israëls grootheid en behoud. Deze God is voor Mozes niet maar voorwerp eener voorstelling, maar hij heeft ondervonden dat Hij leeft. Hij staat tot den Almachtige in nauwe, persoonlijke betrekking en spreekt met Hem in het gevoel van diepe afhankelijkheid en van stoutmoedige vertrouwelijkheid tevens. Die dubbele spreuk getuigt van een verheven bewustzijn, van een krachtigen geest des gebeds en te gelijk van eene intuïtieve en ideëele wijze van denken, welke den oorsprong beseft en erkent van alles wat is en geschiedt en alzoo den waren dichter kenmerkt. Wij hooren hier den zoon van Amram en Jochebet, den man, in wiens ziel de beide groote ideën zijn saamgesmolten: „Israël is een verheven volk en Jahveh's is de heerlijkheid.”

(Wordt vervolgd.)

Amsterdam, Sept. 1885.

J. J. VAN TOEBENENBERGEN.

Boekbeoordeelingen.

The Preponderance of the Formal Principle of the Reformation over any Material Principle in the Theology of the Reformed Church. Grand Rapids, Mich. D. J. Doornink (1885).

Met een „Inaugural Address” over bovenstaand thema aanvaarde Dr. N. M. Steffens eene leerstoel van „didactische en polemische Theologie” — deze wel wat geantiqueerde naam is in het nieuwe Amerika nog in zwang — aan het „Western Seminary of the Reformed Church of America.” Ik wil den lezers van de „Theologische Studiën” een kort verslag van deze redevoering geven, en haar, in hoofdzaken, beoordeelen. ’t Kan mede dienen om ons te zeggen hoe het tegenswoordig aan gene zijde van den Oceaan met de beoefening van de Dogmatiek staat.

Er is veel goeds in deze rede. De stijl is helder en flink. De taal is eenvoudig en waar. Gij gevoelt terstond: Steffens voedt warme liefde voor zijn leervak. Hij zal haar bij anderen wekken. Dogmatiek te doceeren is geen last hem opgelegd. ’t Is de lust van zijn leven. Dit enthousiasme doet u weldadig aan. Bovendien bespreekt Steffens een belangrijk onderwerp. En al kan men niet zeggen dat hij een bepaald materieel dogmatisch stuk behandelt — ziehier ten minste eene rede, die niet alleen tot het bloot formeele begrensd is. Ten onzent kregen wij, in den laatsten tijd, schier niets dan Oraties over de „dit” en de „dat” der Dogmatiek. ’t Waren

altemaal formeele quaesties, die, wyl het verband met het encyklopaedisch geheel tóch niet dieper opgevat werd, ons weinig verder brachten. Zóó werd de paradoxale verzuchting gewettigd: „Geef mij Dogmatiek, materieele Dogmatiek! Zoekt gij een onderwerp en kunt gij er geen vinden? Oreer dan over de Engelen b. v. of — over den duivel. Indien wij maar niet weér met enkel formeele beschouwingen afgescheept worden!” O tempora! O mores! Waar zijn de dagen toen Scholten „de vitando in Jesu Christi historia interpretanda Docetismo” te Franeker, „de religione Christiana suae ipsa divinitatis in animo humano vindice” te Leiden, toen van Oosterzee „De Scepticismo, hodiernis theologis caute vitando”, te Utrecht, oreerden — om nu van nog levenden niet te spreken! Laat ik echter niet afdwalen bij het zich vermenigvuldigen der gedachten in mij. — Met al hare goede eigenschappen heeft Steffens oratie ook hare gebreken. Zij is echt „amerikaansch”, „van zessen klaar”, maar nu en dan bijster oppervlakkig. Over vele moeilijkheden meent de redenaar te zegevieren door eene naïeve gedachte-wending, door eene, niet altijd gemotiveerde, „mise en demeure”, door een machtspreuk, door een woord, door een klank. Zoo nu en dan leeft hij op te vriendschappelijken voet met *petitiones principii*. — Wij vinden in deze rede meer dan de titel belooft. Zulk eene verrassing is zelden ten goede. Bldz. 1—14 zijn aan het eigenlijk onderwerp gewijd. Bldz. 14—24 bevatten een mozaiek van vraagstukken en omstandigheden, die niet allen even onmiddellijk, met de hoofdzaak in verband staan.

Steffens acht zijn onderwerp „het overwicht van het formeele principie der Reformatie over welk materieel beginsel ook,” „in zich zelf zeer gewichtig en dubbel belangwekkend in onze dagen, omdat het gevaar loopt van veronachtzaamd of vergeten te worden” ¹⁾).

1) Ik merk op dat, zoo dit in Amerika het geval is, wij ons in geheel anderen toestand bevinden. De uiterste rechterzijde kwam en komt met zeldzame drukte voor het formeele beginsel op. Men maakt er eene

Het formeele beginsel, door alle kerken der Reformatie gehuldigd, luidt: „De eenige bron van de goddelijke waarheid is de Bijbel.” Al aanstonds vraag ik den hoogl. of Artikel II onzer Geloofsbelijdenis dan ten onrechte spreekt van de twee middelen, door welke wij God kennen? Van één materieel beginsel der Reformatie, zegt Steffens, kunnen wij niet gewagen. Zulk een beginsel heeft de Luthersche Kerk wél in de leer van de rechtvaardigmaking door het geloof. Luther's uitspraken over den Kanon, zijn oordeel over den brief van Jakobus, bewijzen dat hij één materieel grondbeginsel heeft, dat met gezach over alles heerscht (p. 8). Geheel anders staat het in de Gereformeerde Kerk. Wanneer wij vragen „wat was het materieele beginsel van het Calvinisme?” ontfangen wij niet een, door allen erkend, antwoord. Sommigen beweren dat de Gereformeerde Kerk in het geheel geen materieel beginsel heeft. Met dit radikalisme van Rudelbach en Goebel ¹⁾ gaat onze Schrijver toch niet mede. Zeer verstandig merkt hij op: „We do not doubt however that our Reformers were governed by a material principle. They could not very well do without one. They were led to acknowledge the sole authority of the Holy Scriptures, by the subject matter contained in them, brought home to their minds and hearts, by the working of the Holy Spirit. It is the testimony of this Spirit, whereby they were assured of the Sovereignty of the Bible, in matters of Faith. And there is no doubt, but Christ, the center of Revelation, was also the great center of their system” (p. 9). Intusschen kunnen

„machine de guerre” van. Men bewijst aldus, der grondige, eerlijke wetenschap slechte diensten. De leuze: „De Bijbel van A. tot Z. onfeilbaar” werd het Schibboleth in een standaard geschreven, waarom men allerlei heterogene bestanddeelen vereenigt. Door deze leuze worden die verschillende elementen bijéengehouden, zolang den tevoren uitgedachten, langzaam voorbereiden, en met veel takt onderhouden, strijd aangeblazen wordt. Slechts een materieel principie echter, tot inhoud eener levende geloofs-overtuiging geworden, verbindt op den duur.

1) Rudelbach: „Reformation, Lutherthum und Union.” Goebel: „Die Eigenthümlichkeit der lutherischen und der reformirten Kirche.”

wij niet zeggen, beweert nl. Steffens, dat er in de werken der meest invloedrijke theologen ééne gemeenschappelijke waarheid is, die bij allen zóózeer en zóódanig op den voorgrond treedt, dat zij het materieele beginsel onzer gereformeerde theologie genoemd kan worden. Op dit beweren komen wij aan het slot onzer beoordeeling terug. Hier zit de *cardo quaestionis*. De schrijver verheugt zich dat het zóó is. Door ons formeel beginsel, zegt hij, gebonden om de geheele waarheid Gods lief te hebben, zijn wij de meest vrije kerk in het Christendom. Wij zijt u vrij ten opzichte van welk materieel beginsel ook, door wien ook vooropgesteld. Hoe groote waarde de gereformeerde vaders ook aan hunne geloofsbelijdenis hechtten, het feit dat zij b.v. verklaarden (*Confessio Basileënsis*, 1534): „Alle deze geloofsartikelen blijven onderworpen aan het oordeel van de Heilige Schrift, aan welke alleen wij gehoorzaamheid verschuldigd zijn” — bewijst juist dat in de theologie der Gereformeerde Kerk het formeele beginsel over welk materieele ook heerscht. Daarom ook onderzocht de Synode van Antwerpen (1566) in zake de geloofsbelijdenis of er niets „à changer ou à amender” was. De dordtsche Synode veroordeelde de Arminianen geenszins omdat zij eene leer predikten die van de Geloofsbelijdenis afweek, maar zij onderzocht nauwkeurig of de Arminianen al dan niet in overeenstemming met de Heilige Schriften waren. Zie ik wél dan is Steffens op dit punt moeielijk van eenzijdigheid vrij te pleiten. Hij noemt gereformeerd wat algemeen protestantsch is. Dit staat in verband met zijne meening dat de Reformatie geen materieel principie heeft. Lezen wij niet in de luthersche *Confessio Augustana* (praef. p. 6): *Offerrimus — — nostram confessionem, cuiusmodi doctrinam ex scripturis sanctis, et puro verbo Dei, hactenus illi (concionatores) — — tractaverint*”? Lezen wij niet in de luthersche *Articuli Smalcaldici* (p. 308) „*Regulam habemus, ut videlicet verbum Dei condat articulos fidei, et praeterea nemo, ne Angelus quidem*”? Lezen wij niet in de luthersche *Formula Concordiae*: „*Credimus — — unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata, omnesque doctores*

aestimari et iudicari oporteat, (wat is dit anders dan de regel die men te Dordt, volgens Steffens, op de Arminianen toepaste?) nullam omnino aliam esse, quam Prophetica et Apostolica scripta cum V. tum N. T. — Reliqua vero sive Patrum sive Neotericorum scripta, quocunque veniant nomine, sacris literis nequaquam sunt aequiparanda”?

Komen wij tot het tweede gedeelte der oratie. Wat Steffens in het midden brengt over de verhouding tusschen de Wijsbegeerte en de Godgeleerdheid (het moet weér worden: *Philosophia ancilla Theologiae!* — ijdel teruggrijpen op verleden toestanden!) is verbazend practisch en onbeduidend. Wij gaan het stilzwijgend voorbij. „In onzen tijd”, heet het dan verder, „die bij uitnemendheid op het altaar der kritiek offert, trekt de systematische Theologie niet de aandacht die zij verdient.” Van harte stemmen wij met deze verklaring van Dr. Steffens in. Wanneer de kritiek vergeet dat zij middel is, en zich als doel geeft, wordt zij feitelijk middel zonder doel, eene beweging zonder punt van aankomst, een bloot *γυμναστικὸς* werken van den geest! Welke houding moeten wij tegenover de kritiek in acht nemen, vraagt Steffens, al verder. Moeten wij er alleen tegen protesteeren? Verre van daar! Ons formeel beginsel noodigt ons tot philologische kritiek, in plaats van haar te verwerpen. Het zoeken naar den besten tekst is ons een punt van eer en een dure plicht. Maar de „hoogere kritiek” dan? „Ons formeel beginsel dooft den historischen zin niet in ons. Wij begeeren op eene soliede historische basis te staan.” Uitnemend opgemerkt! Vol verwachting hooren wij den Schrijver dit verklaren. Hij zal dus de eerlyke, rustige, naar waarheid zoekende, kritiek, die kritiek, die in merg en been positief is, aan het werk en aan het woord laten. Toont zij duidelijk aan dat deze of gene dogmatische stelling op onvoldoend onderzoek opgebouwd werd, dan zal de dogmaticus haar wijzigen, ja, haar des noods laten vallen. Verder dus! „Maar wanneer de hoogere kritiek tot willekeurige reconstructie der geschiedenis vervalt, wanneer zij ons uitnoodigt om de pyramide van haar grondslag te rukken, en

op haar toppunt te doen rusten (foei, wat een opzet!) — dan willen wij aan zulk een dwaas pogen niet meê doen!" Natuurlijk niet! Wie pyramides op haar toppunt wil zetten is gek! „Wanneer zij ons leert om in de profeten vijanden van de ceremonieele wet te zien, om de priesters en levieten als huichelachtige formalisten te veroordeelen, „dan”, zegt Steffens, „stellen wij tegenover deze dwaze kritiek eene verstandige”? . . . neen . . . „dan protesteeren wij tegen zulk een radicalisme en planten onze banier, de volstreckte autoriteit der Heilige Schrift, en dat wél in het belang der bijbelsche waarheid.” In gemoede vraag ik: wat hebben wij aan al die groote woorden, aan dat sic et non, dat ja en neen, dat geven en nemen? Dit onverholen uitgesproken apriorisme ontneeft alle waarde, immers alle ernst, aan die moedige uitspraak: „Wij begeeren op eene soliede historische basis te staan”. Dat coquetteeren met de kritiek — ik houd het in de eerste plaats met alle ernst mij zelf, maar dan ook mijnen geestverwanten voor! — moet uit hebben. De wetenschappelijke orthodoxie vinde haar schande niet in een halfslachtig gekritiseer! Wil, durft men, wij men moet, kritiek oefenen? Best. Maar dan zij het geen kritiek met den remschoen. Dan moge zij alles, alles onderzoeken wat zij maar kan, ook het kritiekste. Wil men dat niet — dan buige men, met Dr Kuyper, voor wat hij „het mysterie” noemt.

Schrijver vermeldt ook met een enkel woord de aanraking van de Dogmatiek met de Natuurwetenschappen. Zóó overschrijdt hij op aanmerkelijke wijze het gebied door zijn onderwerp aangegeven. Wat hij zegt heeft niet veel om 't lijf. Niet al wat hij zegt kan ik rijmen met zijne conclusie. Maar er is veel waars in zijn besluit: „Let them” (nl. de natuuronderzoekers) „be sovereign in their own sphere, doing all they can to extend the domain of our knowledge of nature, and let us gratefully accept the well-ascertained results of their research. But as soon as they expect us to give up our Christian Theism, and especially the doctrines of Creation and Providence, as we find them in the Bible (wat

bedoelt Steffens hier? Wanneer een geoloog mij zegt en op goede wetenschappelijke gronden aantoont dat de aardkorst lange perioden van vorming doormaakte en dat dus de scheppingsdagen van Genesis met de wetenschap niet overeenbrengen zijn, spreekt hij dan „de leer van de Schepping, zooals wij die in den Bijbel vinden” tegen?) let us beware of them as enemies (?) whose aim (?) it is to rob us of our treasures „more precious than gold, and much fine gold” (p. 19.) De nawerking van de evolutionistische school op godgeleerd gebied vindt Dr. Steffens o. a. in de leer van de volstreckte herstelling aller dingen. Wie, in zijne natuurphilosophie, Darwin volgt, zal noodzakelijk de voorstelling van een ἀποκαταστασις των παντων aankleven. Krachtens ons formeel beginsel vragen wij echter niet of eenige leer logisch, poëtisch, óns sympathetisch is, maar alleen, of zij al dan niet in den Bijbel gevonden wordt. Hier vooral had Steffens zich vollediger en daardoor duidelijker moeten verklaren. Neemt hij ál of niet de Copernicaansche waereldbeschouwing aan? Indien ja — dan is hij in flagrante tegenspraak met zijn beginsel zooals hij het formuleert. Voor het overige moet de eenige vraag zijn of eene leer waar is. Ook Steffens zal erkennen dat de orthodoxe dogmatiek leeringen opneemt, die niet in den Bijbel te vinden zijn, indien zij maar in harmonie met het daar gegevene blijken.

Een ander verschijnsel in onzen tijd is de voortdurende vraag naar eene revisie van de kerkelijke belijdenisschriften. Sommige orthodoxen willen hier niet van hooren. De vastigheid der Kerk, meenen zij, wordt verwrilt wanneer men iets in de belijdenisschriften verandert. En Steffens? Voorzeker, zegt hij, indien men met revisie dit bedoelt, dat sommige waarheden uit de belijdenisschriften ophielden waarheden te zijn . . . dan verheffen wij onze stem tegen zulk eene revisie. Want, heet het verder, wij belijden van harte, met de Kerk der reformatie, al de groote leerstukken die in hare formulieren uitgedrukt zijn. Verstaat men echter onder revisie eene andere formuleering der belijdenis, die meer in overeenstemming is met de taal van onzen tijd; de

eliminatie van bestanddeelen die in een openbaar Credo niet op hunne plaats zijn (wil Steffens wat Vinet bedoelde met eene „confession religieuse” in tegenstelling met eene „confession théologique”); of de toevoeging van zulke waarheden, die later bleken in de Heilige Schrift vervat te zijn, dan is het de plicht en het voorrecht van de Kerk, om hare belijdenisschriften te herzien, niet slechts éénmaal, maar van tijd tot tijd zelfs. Ons formeel beginsel noodigt ons daartoe uit, ja dringt er ons toe. Bij het vele nuchtere en goede dat Dr. Steffens ons hier geeft, is er toch ook wéer een loven en bieden dat ons ongeduld opwekt. Ik vraag den schrijver: Is het, krachtens het formeele beginsel der Reformatie, aan eene wettige vertegenwoordiging van de Kerk vergund om over de belijdenisschriften eene kritiek te oefenen, gelijk ten onzent b. v. Prof. Doedes over de Nederlandsche Geloofsbelijdenis en den Heidelbergschen Katechismus uitbracht? ¹⁾ Indien niet . . . wat hebben wij dan aan Steffens' phrasen? Dán wordt die heele revisie eene ijdele vertooning. Indien wél . . . waartoe dan al die beperkingen, door den schrijver gesteld? Eene revisie, eene ernstige, gaat zoowel over de stof als over den vorm. Mogen wij artikel 36 onzer geloofsbelijdenis herzien, niet slechts wat den vorm betreft, maar ook zeer zeker wat den inhoud aanbelangt? Zegt Steffens: „neen”, dan maakt zijn krypto-katholicisme alle verdere gedachtewisseling onnut. Zegt hij: „dit is wél vergund” — dan kan hij die woorden „verstaat men onder eene revisie . . . dat sommige waarheden der belijdenisschriften ophielden waarheden te zijn” (men lette hier or de *petitio principii*) — „dan verheffen wij onze stem tegen zulk eene revisie” wel voor zich houden.

Een laatste punt van behandeling! Men ziet het: het tweede deel dezer Oratie is een bonte staal-kaart. „Zou

1) De Nederlandsche Geloofsbelijdenis en de Heidelbergsche Catechismus, als belijdenisschriften der Nederlandsche Hervormde Kerk in de negentiende eeuw, getoetst en beoordeeld door Dr. J. L. Doedes. Utrecht, Kemink en Zoon, 1880.

het niet beter zijn om alle Credo's en Confessies ter zijde te laten en ons theologisch systeem uit de Heilige Schrift alléén op te bouwen? Beck bewandelde dezen weg. Oppervlakkig bezien, schijnt deze methode aan het formeel beginsel der Reformatie, zijn ware plaats te geven. Zij laat de historische ontwikkeling dáár. Zij gaat onmiddelijk tot de bron. Dit is haar kracht. Dit is ook hare zwakheid. Waarom zouden wij niet ons voordeel doen met wat onze voorgangers vonden? Erkenden zij niet hetzelfde formeele beginsel als wij? Aanvaardden wij hunne resultaten niet onder benefice van inventaris? Toetsen wij ze niet aan het formeele beginsel der Reformatie, dat in de erkenning van het hoogste gezach des Bijbels in geloofszaken bestaat? De juistheid van deze opmerking zal ieder erkennen, die oog heeft voor historische ontwikkeling.

Ten laatste kom ik tot dat gewichtig punt uit het eerste deel dezer rede, dat ik reeds aanstipte, terug. Der gereformeerde dogmatiek alle materieel principie te ontzeggen, komt Steffens à priori onwaarschijnlijk en historisch onbewezen voor. Veeleer gewaagt hij van meer dan één materieel beginsel. En over deze allen saam handhaaft hij het overwicht van het formeel principie. Onder deze beginselen, zegt hij voorts, is er niet één, dat zóózeer op den voorgrond treedt dat het den naam van hét materieel beginsel zou kunnen dragen. „Sommigen willen dat de Souvereiniteit Gods, anderen dat de Verlossing door genade alleen; weer anderen dat de leer van God, het materieel beginsel der Reformatie is.” Ik geloof dat voortgezette bestudeering van de gereformeerde Theologie onzen schrijver tot een beter inzicht zal brengen, hem nopen zal om van de vermelden meeningen déze aan te nemen, géne te verwerpen. Willen sommigen dat: „Verlossing door genade alleen” hét beginsel der Reformatie is — hunne zienswijze werd door nauwkeuriger onderzoeking niet de juiste bevonden. Verlossing door genade alleen is het gemeengoed van Lutheranen en Gereformeerden. Maar eerst hier treedt het karakteristieke van elk der twee Kerken op den voorgrond: waar de Lutheraan

vraagt: „Hoe word ik door genade alleen verlost”, en de Gereformeerde: „Wie verlost mij door genade alleen?” Het eigenaardige van den gereformeerden leertype is op theologisch gebied in nauweren zin te vinden. Wie nu in de Godsleer het stoflijk beginsel der Reformatie begroet verwacht den vrucht met den boom, de leer met het organisch princip. De Godsleer bekleedt eene gewichtige plaats in het systeem der Gereformeerden. De leer van God bij een Zwingli, bij een Calvijn, getuigen dit op voldoende wijze. Maar het eigenlijk beginsel is binnen, is onder, het groote gebied der Godsleer opgesloten. Dit beginsel is dat van Gods volstreckte souvereiniteit. Ten onzent werd dit door Dr. Scholten meesterlijk aangewezen ¹⁾. Toch meen ik, en hoop later deze meening, data oportunitata, historisch te adstrueeren, dat wij beter doen, met dit beginsel concreter te vertolken. Gods volstreckte Souvereiniteit is het materieele beginsel der Reformatie. Er kleeft iets formeels aan dit zeggen. Op welk gebied kenbaar geworden, is deze Souvereiniteit het beginsel onzer Theologie? Wat sluit deze Souvereiniteit in? Wat wrocht en wat werkt zij? Het antwoord op deze vraag toont ons God, die krachtens zijne Souvereiniteit den zondaar verkiest, roept, rechtvaardigt, herschept, heiligt — eindelijk verheerlijkt: God, de eenige bewerkende oorzaak des eeuwigen levens in den geloovige en aller momenten van dit leven — ziedaar het materieele princip der Hervorming. Dit princip beheerscht, bepaalt, bezielt heel de gereformeerde Theologie en alle deelen dezer Theologie. Dit beginsel vinden wij niet alleen hier of daar in de gereformeerde Theologie, maar door heel de gereformeerde Theologie uitgedrukt. Evenals iedere machtige beweging op geestelijk gebied had ook de Reformatie, één, háár, materieel princip. Wie doordenkt zal erkennen dat het stellen van een vormelijk beginsel, zonder

1) De Leer der Hervormde Kerk in hare grondbeginselen etc, cf. Beoordeling van het werk van Dr. J. H. Scholten door D. Chantepie de la Saussaye. Tweede druk, bezorgd, en met eene voorrede voorzien door Dr. J. J. P. Valeton Jr. Utrecht, Kemink en Zoon, 1885.

dat eenig stoffelijk daar toe dringt, reine willekeur is. Gij zegt: „De Heilige Schrift is mijn formeel beginsel.” Eilieve: waarom is zij dat? Een concreet belang, eene materieele waarheid kan alleen het antwoord zijn op deze vraag. Maar daarmede is dan tevens gestaafd dat het formeel beginsel slechts secundair, eigenlijk geen beginsel, en er dus maar één beginsel — een materieel is.

Zwolle, Januari 1886.

F. E. DAUBANTON.

De jongste Hypothese aangaande den oorsprong der Evangelische Geschiedverhalen nader toegelicht door Dr. J. CRAMER, Hoogleraar te Utrecht. Utrecht C. H. E. Breyer 1885.

De vooruitgang, dien David Friedrich Strausz voor zich zelve vindiceerde was, dat de mythische verklaring van de Evangelische geschiedenis tot dus ver noch zuiver noch in haar geheelen omvang was toegepast. Niet zuiver, want de natuurlijke verklaring vond nog altijd een plaats naast haar; niet in haar geheelen omvang, want de mythische verklaring werd tot dus ver alleen toegepast op het O. V. en enkele bijzaken van het Nieuwe.

Ik geloof, dat Prof. Loman een zoodanigen vooruitgang ook voor zich zal vindiceeren. Zelfs na de onderzoekingen van de Tubinger school bleef het oorspronkelijke Christendom met een sluier omgeven, en het beeld van Jezus, dat de moderneren uit de Synoptici geconstrueerd hebben, beantwoordt niet aan de historische realiteit. Dr. Loman verwacht dan ook alleen resultaat van een zuiverder toepassing van de symbolische verklaring, die niet tot het 4^e Evangelie beperkt blijft, maar zich, meer consequent, ook over de Synoptici uitstrekt.

Tegen deze nieuwste verklaring van de Evangelische geschiedenis heeft Prof. Cramer andermaal de pen opgevat. In zijn inaugureele oratie had hij zijn bezwaren meer objectief geponeerd; de tegenspraak van zijn Amsterdamschen ambtgenoot noopte hem echter ¹⁾ ze scherper te formuleeren en

1) De zoogenaamde symbolische opvatting der Evangelische geschiedenis en hare jongste bestrijding in de inaugureele oratie van Dr. J. Cramer. Amsterdam.

breeder te ontwikkelen. Dit doet hij in de brochure, waarvan wij den titel reeds noemden, en die wij bij onze lezers wenschen in te leiden en aan te bevelen. Een beknopt overzicht van den inhoud moge menigeen opwekken deze zaakrijke verhandeling te lezen en te bestudeeren.

In het eerste hoofdstuk toont Dr. Cramer het nauwe verband aan, dat er bestaat tusschen de symbolische opvatting van de Evangelische geschiedenis en de ontkenning van de authenticiteit van de brieven van Paulus. Loman noemde dit verband niet zoo „innig”; Cramer bewijst, dat de echtheid van een der Paulinische brieven, met name van den brief aan de Galatiërs, de symbolische opvatting veroordeelt. Is deze brief authentiek — Loman heeft de onechtheid wel gesteld maar niet bewezen — dan volgt hieruit, dat er binnen een tiental jaren na Jezus' dood reeds Apostelen waren, die met Jezus hadden omgegaan en Hem als den Christus, den Zoon van God verkondigden, en gemeenten, die in Jezus als den Christus, den Zoon van God, geloofden, hetgeen in strijd is met Loman's beweren, dat de combinatie van het galileesche menscheids-evangelie met de jammerlijke tragoedie van Golgotha niet te begrijpen is als de natuurlijke vrucht van een enkel menschenleven, maar een langdurig voorbereidingsproces veronderstelt in een om zoo te zeggen praehistorisch tijdvak.

Het tweede bezwaar tegen de symbolische opvatting ontleent Dr. Cramer aan het doel, dat de Synoptici hadden. Zij wilden geschiedenis geven, geloofden aan de waarheid van hetgeen zij verhaalden, en al waren zij als geschiedschrijvers kinderen van hun tijd, al heeft elk Evangelie zijn eigen kleur overeenkomstig de persoonlijkheid, de eigenaardige geestesrichting van den schrijver, al laat zelfs het preciese in hun voorstelling van de feiten te wenschen over — dit historisch doel der Evangelisten sluit symbolvorming uit. „Men kan niet met bewustheid — hierop valt bij het begrip symbool de nadruk — gedachten kleeden in den vorm van geschiedverhalen, en dan tevens

gelooven dat aan die verhalen historische feiten ten grondslag liggen." 1)

Het derde hoofdstuk handelt over *symboolvorming*. Prof. Cramer verzoekt zijn ambtgenoot den godsdienst te noemen, die met symboliek is begonnen, en met hare hulp binnen een zoo kort tijdsverloop, zonder noemenswaardige aansluiting aan het verleden, een beeld heeft geschapen met zooveel plastische kunst, dat het door het nageslacht eenstemmig voor historie werd gehouden. Het voorbeeld, dat Dr. Loman kiest ten bewijze, dat het symbolisme ook in de Synoptici „met handen te grijpen is”, Matth. 16, 13 vlg., is niet gelukkig. Deze proef is mislukt. 2) Daarenboven Dr Loman zoekt een steun voor zijne opvatting in de allegoristen van den ouden tijd. Ten onrechte. Philo e. a. allegoriseerden op den bodem der historie, zochten het symbool in de historie. Zij verdichtten niet. Hebben de Evangelisten de verhalen verdicht, dan zijn zij grooter geweest dan Jezus zelf, en niet alleen zij, maar ook de schrijvers, wier geschriften wij in de Evangeliën voor ons hebben — de Markus-hypothese lacht Cramer het meest toe — en die wel hetzelfde karakter zullen gedragen hebben als onze Synoptici. Wij moeten dus de symboolvorming vroeger zoeken. Waar? In de volkskringen? Niet waarschijnlijk, want de gedachten zijn hiertoe te rijk en te schoon, en de eerste Christenen waren voor het grootste gedeelte eenvoudige en onbeschaafde mensen. „Of is het waarschijnlijk,” „dat er onder hen zooveel talentvolle dichters zijn opgestaan? Waarschijnlijk, dat die vele schepingen, in verschillende, van elkander onafhankelijke kringen ontstaan, een Christusbeeld vormen, dat bij al de verscheidenheid zijner trekken, ons door zijne eenheid treft? Waarschijnlijk, dat alleen de gedachte: Jezus is de Christus! — terwijl men zoo goed als niets van dien Jezus wist — in staat was, hart, verstand en phantasie zoo wondervol te treffen en te bezielen? Waarschijnlijk, dat men een Christus

) Blz. 26.

2) Blz. 34 vv.

verdichtte, en tegelijkertijd in hem geloofde, als den door God gezonden Zaligmaker, door wiens woorden en werken, door wiens persoonlijk leven men zich de verlossing zag aangebracht?"¹⁾ Immers, een van de grootste bezwaren tegen de beschouwing van het 4^e Evangelie als een historisch drama blijft, dat men denzelfden schrijver een Christus-beeld laat scheppen, die van het geloof in den historischen Christus de zaligheid afhankelijk maakt.

Het vierde hoofdstuk is getiteld: Johannes de Dooper en Jezus. Hierin toont Dr. Cramer aan, dat de hypothese Loman ons voor het groote raadsel stelt „hoe Israël er toe heeft kunnen komen om Johannes den Dooper, den man van het Réveil, te vervangen door Jezus van Nazaret, den Galileeschen agitator, den gekruisten demagoog.”

Ten vijfde betoogt Dr. Cramer, dat men bij de behandeling der Evangelische geschiedverhalen zuiver historisch moet te werk gaan, de wetten der historische kritiek moet toepassen maar met aanneming van de door Dr Loman ontkende mogelijkheid van het wonder; - - terwijl hij ten laatste de verhouding in het licht stelt, die er bestaan moet tusschen de Theologische Wetenschap en de Kerk. De Wetenschap zij vrij in haar onderzoek maar eerbiedige de Kerk als de bewaarster en kweekster van dat Christelijk idealisme des geloofs, waaraan zij zelve in waarheid behoefte heeft, en wederkeerig erkenne de Kerk de zelfstandigheid der Wetenschap en het recht om hare dogmen te controleeren. „Wederzijdsche contrôle is hier noodzakelijk, evenals de wederzijdsche contrôle van verstand en hart”²⁾.

Uit dit overzicht zal men, naar ik mij vlei, den indruk ontvangen, dat de verhandeling van Prof. Cramer zich aanbeveelt door groote helderheid en wetenschappelijken ernst. De inhoud is zaakrijk, de gedachtengang logisch, de toon bij uitstek human. De brochure is van het begin tot het einde een exempel van polemieek. Enkele opmerkingen mogen den

1) Blz. 42 vv.

2) Bladz. 75.

geachten auteur in de overtuiging versterken, dat ik zijn betoog in waarheid heb ingedacht.

Ten bewijze, dat ook de Synoptici door het symbolisme beheerscht worden, beroept Dr. Loman zich op de bekende pericope, Matth. 16, 13 vv., den overgang tot het beslissende deel van Jezus' leven, den ingang tot het heilig mysterie Zijns lijdens. Helder en overtuigend heeft Dr. Cramer aangetoond, dat dit voorbeeld al zeer ongelukkig gekozen is en dat, wanneer men hier het symbolisme met handen wil grijpen, men grijpt in de ledige ruimte. Aan hetgeen Dr. Cramer tegen Dr. Loman heeft ingebracht zou ik nog iets willen toevoegen, dat door de uitleggers, bij de verklaring van deze pericope, in den regel uit het oog wordt verloren. Ik bedoel dit: De tijdgenooten van Jezus hielden den Heer ook voor Elia en Jeremia. Dit is niet zonder beteekenis. Of was het alleen omdat men aan de wederkomst van beide Godsmannen geloofde en meende, dat zij in Jezus op aarde verschenen waren. Ik geloof het niet. De oorzaak ligt dieper. Stellen wij ons beide Profeten een oogenblik voor den geest. Elia was de ijveraar voor de eer van zijn God, de boetprofeet, die met krachtige hand de toestanden aangreep en den afval van God en Zijn dienst met woord en daad trachtte tegen te gaan. Jeremia was een meer conservatieve natuur. Hij jammerde en weeklaagde over zijn volk maar legde zich bij de toestanden neder, aanvaardde die en ging met zijn volk in ballingschap. Deze contrasten nu vinden wij in Jezus terug, in Jezus vereenigd. Met al de kracht Zijner persoonlijkheid trad hij op tegen het bederf van Zijn tijd, tegen de zonden en misslagen van oversten en volk — denk aan de tempelreiniging — maar hij aanvaardde ook de toestanden, voor zoover hij daarin de leiding Zijns vaders herkende, voorspelde den ondergang van stad en tempel, maakte zich niet los van den Joodschen eeredienst en verklaarde, dat Hij gekomen was niet om de wet en de profeten te ontbinden, maar om die te vervullen. Dat men nu Jezus juist met deze Godsmannen vereenzelvigde was ook omdat de wijze van Zijn op-

treden aan die van beiden herinnerde, maar dan hebben wij hier ook een fijn psychologisch bewijs voor de realiteit van Jezus' persoon en het karakter van Zijn werkzaamheid. In de namen Elia en Jeremia ligt een deel, en wel een belangrijk deel van Jezus' leven en werkzaamheid opgesloten.

Het doel van Dr. Cramer's verhandeling is de handhaving van het historisch karakter der Evangelische geschiedverhalen, maar dit doel is tevens middel tot iets anders, iets hoogers. Een van de bezwaren, die tegen Loman worden ingebracht is, dat hij met geen enkel woord zegt wat dan toch in de Evangelische geschiedenis werkelijkheid is. Dr. Loman beweert, dat niet alles symbool is, wat wij omtrent Jezus gezegd vinden, dat wij tusschen symbool en werkelijkheid niet hebben te kiezen, daar in de Evangelische geschiedenis symbool en werkelijkheid dooreengemengd zijn, maar als wij in aanmerking nemen zegt Cramer, dat het de moderne opvatting van de Evangelische geschiedenis is waartegen Dr. Loman te velde trekt, en dat hij zelfs plaatsen als Matth. 16, 13—18, die niets wonderbaars of bovennatuurlijks bevatten, symbolisch verklaart, dan kan het niet bijster veel zijn, dat hij in de Evangelische geschiedenis voor werkelijkheid houdt ¹⁾. Voor zoover Loman zijn hypothese heeft geformuleerd heeft Dr. Cramer ze dan ook, naar ik met bescheidenheid meen, afdoende wederlegd, en hiermede tevens de betrouwbaarheid gehandhaafd van de Evangelische geschiedenis als kenbron van het leven van Jezus. Maar de beteekenis van zijn arbeid reikt verder. Omnium consensu constat, dat eigenlijk alleen datgene tot het Christendom behoort wat in Christus aanwezig was. Zijn de Evangelische geschiedverhalen symbolen, waaraan geen historische feiten ten grondslag liggen, dan ontzinkt ons het recht en de mogelijkheid van het geven eener specifieke bepaling van het wezen des Christendoms en van den inhoud van ons Christelijk geloof. Dit gevoelde Cramer, en daarom heeft hij door zijn apologie beide, de Theo-

1) Cramer. Blz. 50 v.

logen en de gemeente aan zich verplicht. Toch zij mij hier een vraag vergund. Het is deze: welke zijn de grenzen van symbool en werkelijkheid. Niet weinige predikers, zoowel orthodoxe als moderne, plegen naar hartelust te symboliseeren. Ik geloof niet, dat Prof. Cramer dit zal afkeuren, want ook de Evangelisten schreven om te stichten ¹⁾, maar welke zijn de grenzen, waarbinnen wij ons hebben te bewegen? — Elke nieuwe verklaring van de Evangelische geschiedenis is een vrucht van haar tijd; ook die van Loman. Deze geleerde is radicaal, lofwaardig consequent. De Heer Tal beweerde eenige jaren geleden, dat de zedeleer van het Evangelie aan den Talmud ontleend, dus niet oorspronkelijk is ²⁾; Dr. Loman gaat een schrede verder. Hij ontkent de oorspronkelijkheid van het Christendom, zooals wij het in zijn wereldhistorische beteekenis kennen, en noemt het de vrucht van een huwelijk van het Jodendom en de Grieksch-Romeinsche beschaving. „Van den Joodschen kant kwam het groote kapitaal der ethisch-religieuse en profetische literatuur en historische overlevering omtrent het vrome maar altijd geplaagde volk, dat zich Gods Zoon wist (Jesaja XLII en LIII). Van den Grieksch-Romeinschen kant kwam de vormkracht der kunst, der wetgeving en der wetenschap, het organiseerend talent en de virtuositeit van het abstracte denken. Israël leverde de stof, de Grieksch-Romeinsche beschaving den vorm. De moeder was een Israëlitische maagd, de vader de geest der menschheid zoo als die leefde in het zich realiseerende ideaal van Romeinsche wereldmacht en Grieksch-Romeinsch humanisme . . . ³⁾. Zoo spreekt Loman. Zijn woord stemt tot ernst en prikkelt tot onderzoek, want, als ik wél zie, is hier het punt, waar wij den Amsterdamschen Hoogleraar ontmoeten. Wat is het oorspronkelijke in het Christendom? Wat was in Jezus in waarheid nieuw? Die vragen dringen zich met klem en kracht aan ons op vooral sedert de punten van

1) Cramer. Rede. Blz. 13.

2) In den bekenden strijd tusschen hem en Prof. Oort.

3) Gids. 1884. Februari. Blz. 290.

aanraking en overeenkomst tusschen het Christendom en de andere godsdiensten menigvuldiger en merkwaardiger werden. Maar ik mag in deze belangrijke quaestie thans niet ingaan. Het zij genoeg haar geponoord te hebben. Zij is het betekenisvolle vraagstuk, dat in consequentmoderne kringen aan de orde is en in onze kringen aan de orde komt.

C. H. VAN REIJN.

EEN BELANGRIJKE ARBEID VOLTOOID.

The treasury of David, by C. H. SPURGEON.

„And now the colossal work is done” — zoo schrijft Mr. Spurgeon in de voorrede voor het zevende of laatste deel der practische uitlegging van al de psalmen, die onder den titel „de schatkamer van David”, onder zijne redactie uitgegeven is. Een kijkje in de werkzaamheid van Spurgeon is, geloof ik, wel in staat om ook den ijverigsten te verbazen. Pas is dit reusachtige werk voltooid, of in de voorrede zegt hij hoe hem de gedachte met weemoed vervult, dat hij nooit weer zulk een rijk onderwerp ter bewerking zal kunnen vinden. „Repos ailleurs!”

Vijf en twintig jaren zijn aan dezen arbeid besteed. De voorrede vóór het eerste deel is gedateerd December 1860, en dit afscheidswoord dat vóór het laatste deel staat, draagt de dagteekening van October 1885. Toch — 't zij in het voorbijgaan opgemerkt, (en zeg dit bij gelegenheid eens aan een Duitschen uitgever!) — toch draagt dit deel nog het jaartal 1886 niet! Van het eerste deel is nu reeds het drie en twintigste duizendtal in den handel, en van het zesde zijn reeds acht oplagen verschenen; voor een werk van dezen omvang en prijs (f 5.— per deel) is dit debiet niet onaanzienlijk. — Mr. Spurgeon heeft helpers gehad, en hij erkent dankbaar de hulp van sommigen hunner, die hij bij name noemt. Voor één persoon was dit werk ook al te groot in omvang. Want na de eigene uitlegging van den psalm, volgt altijd een uittreksel uit het merkwaardigste dat de

beste schrijvers er over gegeven hebben; en hun aantal is niet gering. In dit laatste deel worden de namen van niet minder dan vijfhonderd schrijvers uit vele landen en verschillende eeuwen opgenoemd, met verwijzing naar de bladzijde waar zij geciteerd zijn; de meesten meer dan ééns. Wij treffen op deze lijst de namen aan bv. van Euthymius Zigabenus, en — van Benjamin Disraeli, Earl of Beaconsfield; — het deugdelijkste uit de latijnsche commentaren van mannen als Venema, Le Blanc, Lorinus, Gerhohus, Musculus, Martin Geier, Mollerus, Simon de Muis, en vele, vele anderen. — Om deze opmerkingen en uitleggingen te verzamelen is geen moeite gespaard. Wat het Britsch museum, wat Lambeth-palace, wat Dr. William's museum, wat Sion college bevatte is nagelezen; geëxcerpeerd o. a. door de heeren Keys en Henson, en uit een groot getal van deze excerpten het beste saamgelezen door Spurgeon zelf, die van dit werk zegt dat hij niet veel anders gedaan heeft dan den arbeid van anderen gedirigeerd en geredigeerd. Dat mag van die tweede rubriek en de quaintsayings (zooveel als adversaria, bij ieder vers te gebruiken) waarheid zijn; de geheele waarheid is het zekerlijk niet. Er behoort een reusachtige werkzaamheid toe om dit alles zóó na te lezen en saam te lezen, en uit veel goeds het beste te kiezen. Maar de homileet is vooral in zijne kracht als hij is in de rubriek: „Hints to the village preacher;” — en aan dezen dorpspredikant worden dan wenken gegeven, die waarlijk niet alléén aan een dorpspredikant een weg wijzen.

De zwakke zijde van dezen practischen commentaar is de kritiek; toch zou de afwezigheid van eene deugd wel eene kracht kunnen blijken. Spurgeon zou het liefst alle psalmen aan David toeschrijven; nu kan dat moeielijk; maar op zijn minst maakt het een vreemden indruk als men hem bv. over de psalmen van Asaf hoort. — „Er zijn uitleggers, die het er voor houden dat David dezen psalm wel geschreven heeft, en dat hij aan Asaf was opgedragen als deze aan de beurt kwam om opperzangmeester te zijn; — maar, schoon ons eigen hart wel geneigd zou wezen hun gelijk te geven; --

een feit blijft een feit, en niet tegen te spreken is dat (2 Chron. XXIX, 30) Hiskia de Levieten beval den Heer te loven met de woorden van David en van Asaf, den ziener." — „Doch", zegt Spurgeon, „dit is nu nog niet anders dan wat wij op ander gebied ook soms waarnemen. Menigmaal ziet men met het bloote oog voor één ster aan, wat aan het gewapende oog blijkt twee sterren te zijn, en zóó zijn de psalmen van David hier die van Asaf evenzeer!"

Doch wij keeren tot het homiletische deel van het werk terug.

Zeer waarschijnlijk dat de gebruiker van deze verzameling op zijne beurt doet wat de redacteur met de massa bouwstof tot dezen arbeid ook zelf heeft gedaan; — en er veel van ongebruikt laat. Buitendien blijken homiletische „wenken" nog lang niet voor ieder geschikt. Als een uitlegger zelf zijn psalm geëxegetiseerd heeft, dan heeft hij „gezicht" in allerlei onderwerpen; en een eukel woord is dan vaak voldoende om voor hem een onderdeel eener leerrede te ver- tegenwoordigen; en ook hier blijkt dat men zelf een weinig geest moet hebben om eens anders geest te verstaan. Maar bij het doorzien van deze wenken, heeft schrijver dezer aankondiging op nieuw gelegenheid gehad om de grootheid op te merken van Spurgeon als homileet; en kwam het hem wederom voor dat deze grootheid vooral in zijne groote eenvoudigheid uitkomt. De zucht naar symmetrie speelt hem geen parten; zij doet hem niet een nieuw „onderdeel" maken van 't geen eigenlijk slechts een losse gedachte is; en ook nooit komt hij er toe om iets te verzwijgen, dewijl zijn hoofddeel reeds genoeg onderdeelen heeft. — Achter het laatste deel staat een index van 1815 (zegge achttienhonderd vijftien) preeken, door hem uitgegeven; wie zal verwachten dat er geen enkele zwakke leerrede onder is? Maar wie Spurgeon's preeken uit een homiletisch oogpunt bestudeerd heeft, weet dat hij bijna altijd de analytische methode gevolgd heeft; en dat hij daarin sterk is. Dat blijkt ook uit deze schetsen, waar wij ten slotte nog een blik op slaan.

Ik kies die over Ps. LXXII, 1: (O God! geef den koning

Uwe rechten, en Uwe gerechtigheid den zoon des konings).
Het gebed der oude kerk nu verhoord.

I. Onzes Heeren *titels*. 1. Koning, naar zijne goddelijke natuur. 2. Koningszoon, naar zijne beide naturen. Zoo zien wij zijne aangeborene en zijne afgeleide (?) macht. — II. Onzes Heeren *authoriteit*: rechten. 1. Om zijn volk te regeeren. 2. Om de wereld te regeeren ten gunste van zijn volk. 3. Om de menschen te oordeelen. 4. Om de duivelen te oordeelen. — III. Onzes Heeren *karakter*; Hij is rechtvaardig, in zijn oordeelen en zijn straffen. Rechtvaardig, jegens God en de menschen. — IV. Ons getrouw gebed, want het vraagt om de rechtvaardigste regeering over ons zelve en over het heelal.

Als op een schetscollege deze schets onder handen genomen wordt, — zal misschien iemand (die zelf nog nooit geprekeerd heeft) er groote fouten in ontdekken; stellig fouten wat de „symmetrie” betreft. Maar de homileet Spurgeon toont dat homiletiek geen „kunstjes” zijn; wel een kunst, een wetenschap en een deugd. Men mag bedenkingen hebben tegen de „ouderwetsche” manier van verdeelen en onderverdeelen; — een goed gedachte schets helpt den hoorder toch niet weinig.

Ook schetsen van anderen nam Spurgeon in dit werk op. Zie er hier een van Ds. Haynes, van Stafford, over Ps. CXXV, 2. (Rondom Jeruzalem zijn bergen; alzoo is de Heer rondom Zijn volk, van nu aan tot in der eeuwigheid). De heiligen, omringd door oneindige liefde. I. *De stad en de gordel*, of de symbolen afzonderlijk. 1. Jeruzalem, als beeld van het volk Gods: evenals deze stad is dit volk van ouds gekozen; bijzonder geëerd; teeder bemind; een heiligdom Gods. 2. De gordel van bergen, als een beeld van Jehova. Zijne sterkte. Zijne Alzijdigheid. Een wachter bij dag en bij nacht. II. *De stad in den gordel*, of de symbolen in betrekking tot elkander beschouwd. 1. Verrukkelijke omgeving. Het uitzicht uit de vensters. (De Heer „rondom”). Om verloren te gaan moet men door God henenbreken. Geruste slaap en veilige arbeid. —

2. Machtige omtuining; zij sluit in: Gods raadsbesluit; Satan's schrik en verslagenheid. — En deze gordel van bergen is onbewegelijk.

Dit is een bijzonder uitgewerkte schets. Lang niet allen zijn zoo uitgebreid. Maar op sommige verzen is meer dan één schets aangegeven; en de „village preacher” voor wien ze bedoeld zijn zal er stellig geen pons asinorum in vinden; evenmin als hij die ze zelfstandig gebruikt. En dat is de éénige wijze waarop men van zulke wenken gebruik maken mag. The treasury of David is eigenlijk in het Engelsch en voor de psalmen wat Lange's Bibelwerk voor het gansche O. en N. T. wil zijn. Men zal bij Lange meer, veel meer wetenschappelijke behandeling der inleidingsvraagstukken vinden. Maar bij Spurgeon gemakkelijker en dikwijls dieper exegese. De rubriek „extracts from the whole range of literature” wordt bij Lange gemist; — en — uitgezonderd die gedeelten die door wijlen Prof. van Oosterzee bewerkt zijn, — staat het homiletisch gedeelte bij Spurgeon hooger. Nu het voltooid is, zal het stellig in nog wijderen kring zijn weg vinden; het worde ook hier door menigen ambtgenoot met vrucht geraadpleegd, en door vele leden der gemeente met zegen gebruikt.

den Haag, 5 Jan. '86.

F. VAN GHEEL GILDERMEESTER.

H. FRANSSEN. *Beoordeeling van de conjecturen op den tekst van het evangelie van Mattheüs.* Utrecht, Ten Bokkel Huinink, 1885.

Dr. Franssen deed een goed werk, toen hij in zijn academisch proefschrift de conjecturen op het evangelie van Mattheüs beoordeelde. De tekst van het eerste evangelie is reeds dikwijls bewerkt, maar er zijn nog vele duistere plaatsen overgebleven. Tal van moeilijkheden moet nog weggenomen worden. De exegeten hebben in den loop der eeuwen veel, wij zouden bijna zeggen alles gedaan, wat mogelijk was om de duisternis, welke op vele plaatsen heerschte, weg te nemen. Maar hunne krachten zijn dikwijls tekort geschoten. De critici moeten hen te hulp komen en het onverstaanbare trachten duidelijk te maken.

De kritiek op den tekst der boeken des N. V. is in den jongsten tijd met rassche schreden vooruitgegaan. Onze tijd is bij uitnemendheid een kritische tijd. Men begroet met minder uitgenomenheid uitvoerige commentaren, waarin gewoonlijk herhaald wordt wat vroeger reeds goed gezegd is en weinig nieuws gegeven wordt, dan korte opstellen, waarin de critici hunne aandacht aan bepaalde zaken wijden. Ook Dr. Franssen begreep dit. Hij wenschte zich bezig te houden met de tekstkritiek van de boeken des N. V. en schreef zijne „Beoordeeling enz.”

De verhandeling van Dr. Franssen munt op vele plaatsen door korthed en bondigheid uit, eigenschappen welke voor ieder kritisch opstel vereischten zijn. Franssen stelt zich gewoonlijk niet tevreden met hetgeen de verzamelaars van conjecturen hem aangaande anderen mededeelen, maar neemt

de bronnen zelven ter hand. In de Grieksche grammatica is hij goed thuis. Hij laat zich door de commentatoren niet verschalken, wanneer zij ongeoorloofde dingen voorstellen, maar wijst met vastheid den weg, welken men gaan moet. Lofwaardig is het gebruik, dat hij van de LXX maakt ter verklaring of opheldering van het N. T. isch spraakgebruik. Dr. Franssen voegt de daad bij het woord. Hij erkent niet alleen volmondig het recht der kritiek, maar past haar ook toe. Verschillende plaatsen worden door de kritische conjectuur verbeterd. De behandeling van plaatsēn als 1 : 18, 4 : 15, 7 : 19, 8 : 9, 16 : 11, 19 : 24, 24 : 38, 28 : 7 scheen ons meer of min gelukkig toe. Het zal niet aan Dr. Franssen liggen, wanneer men voortaan over de moeilijkheid in *ἐὐρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου* (1 : 18) heenglijdt. De onechtheid van 7 : 19 werd bl. 39—41 duidelijk uiteengezet. Wie onbevooroordeeld het gezegde bij 8 : 9 leest, zal toestemmen, dat niet *εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν*, maar *εἰμι ἐπ' ἐξουσίας* daar op zijne plaats is.

Mijne aanmerkingen, die ik als bewijs van mijne belangstelling in het werk van Dr. Franssen hem in overweging geef, zijn de volgende. De titel „Beoordeeling enz.” kwam mij niet juist voor. Geeft men eene beoordeeling van de conjecturen, welke op den tekst van het evangelie van Mattheüs gemaakt zijn, dan moet men zich zelven van het maken van conjecturen onthouden. Doet men dit niet, dan geeft men meer dan men belooft. Dr. Franssen evenwel sloeg eene enkele maal zelf eene conjectuur voor. Bl. 56 van zijn proefschrift gist hij, dat 9 : 26 *διεβήτιμ, μένοι* de echte tekst is. Hij had dus eenen anderen titel moeten kiezen, b. v. dezen: De tekst van het evangelie van Mattheüs als voorwerp van de conjecturaalkritiek beschouwd. De schrijver zou dan in het midden gelaten hebben of de conjecturen van hem zelven of van een ander waren.

Van meer belang is de opmerking, dat Dr. Franssen zijn proefschrift met de helft had kunnen verminderen, zonder dat het in waarde gedaald was. Ja m. i. zou zijn arbeid er bij gewonnen hebben, wanneer hij niet rijp en groen aan

de markt gebracht had. Vele gissingen zijn de moeite der bespreking niet waardig. De schrijver had vooral bij corrupte en duistere plaatsen moeten stilstaan. Zijn streven had moeten zijn, inzonderheid die gissingen te bespreken, van welke hij verwachten kon, dat zij nog door den een of ander voor zijne rekening zouden genomen worden. De veranderingen 1 : 8, 11 voorgesteld, zijn vruchten van de harmonistiek. Wij zouden ze zonder schade in de dissertatie van Dr. Franssen kunnen missen. Het gevoelen van Jongeneel 1 : 17, 21 is eene curiositeit. Dr. Franssen vermeldt telkens de vergissingen van Bowyer, Dr. Van Manen en Dr. V. d. Sande Bakhuyzen in hunne opgaven. Dit is onnoodig. Franssen moest niet eene beoordeeling van de werken van Bowyer, Dr. Van Manen en Dr. V. d. Sande Bakhuyzen geven, maar zelf eene keus uit de conjecturen doen en dezen beoordeelen. Mij kwam voor, dat de schrijver de volgende plaatsen had kunnen voorbijgaan 1 : 8, 1 : 11, 1 : 17, 1 : 21, 2 : 1, 2 : 23, 3 : 3, 3 : 7, 3 : 11, 4 : 6, 5 : 10, 5 : 13, 5 : 32, 5 : 39, 8 : 17, 8 : 28, 8 : 30, 8 : 31, 9 : 16, 10 : 2, 10 : 5, 10 : 18, 10 : 25, 10 : 31, 12, 12 : 20, 12 : 48, 17 : 24, 21 : 7, 22 : 13, 23 : 14, 24 : 15, 26 : 29, 26 : 47, 26 : 60, 27 : 9, 27 : 16, 28 : 16.

Dr. Franssen zegt in de voorrede van zijn proefschrift, dat hij den tekst van Tischendorfs octava aan zijn onderzoek ten grondslag legt. Deze handelwijze kan mij niet behagen. Een criticus moet zelfstandig te werk gaan. Hij mag niet aan iemands leiband loopen. Mij dunkt, hij moet den tekst laten drukken, die hem toeschijnt de echte te zijn. Hoe dikwijls hebben de literatoren er al opmerkzaam op gemaakt, dat $\delta\varsigma \acute{\epsilon}\alpha\nu$ niet goed Grieksch is, en dat men $\delta\varsigma \acute{\alpha}\nu$ schrijven moet. De afschrijvers hebben dikwijls $\acute{\alpha}\nu$ en $\acute{\epsilon}\alpha\nu$ verward. Laat ons wijzer zijn dan zij. Indien Franssen zelfstandig te werk gegaan was, zou hij 5 : 19, 5 : 32 niet $\delta\varsigma \acute{\epsilon}\alpha\nu$ geschreven hebben, vooral niet 15 : 5, waar hij eerst $\delta\varsigma \acute{\alpha}\nu$ en dan weer $\delta\varsigma \acute{\epsilon}\alpha\nu$ schrijft. H. 2 : 23 is $\delta\iota\acute{\alpha} \tau\acute{\omega}\nu \pi\rho\omicron\Phi\eta\tau\acute{\omega}\nu$ blijkbaar eene conjectuur van eenen afschrijver of lezer, die met $\delta\iota\acute{\alpha} \tau\omicron\upsilon \pi\rho\omicron\Phi\eta\tau\omicron\upsilon$ geenen weg wist. Men had dus bij Franssen in

den tekst *διὰ τοῦ προφήτου* verwacht. Indien Franssen niet vooropgesteld had, Tischendorf te volgen, zou hij hebben kunnen overwegen, of hij in de vocalisatie van woorden als *Ἡσαιας* en *Ἱεροσόλυμα* niet liever Westcott-Hort ¹⁾ gevolgd zou hebben. Franssen blijft evenwel niet altijd aan zijn beginsel om den tekst van Tischendorfs octava ten grondslag te leggen getrouw. Vgl. 8 : 9, 11 : 21, 21 : 44. Soms geeft hij in het geheel geen Griekschen tekst. Zie 3 : 11, 4 : 6, 7 : 12.

Wij hebben bedenking tegen de wijze, waarop Franssen de conjecturen van anderen vermeldt. In plaats van de woorden der schrijvers aan te halen, geeft hij er een kort uittreksel van. Alleen wanneer de woorden hem niet duidelijk zijn, maakt hij eene uitzondering. Zie bl. 5 ²⁾. Deze uittreksels uit de woorden der schrijvers zijn niet bevorderlijk aan de duidelijkheid en zeker schadelijk voor de nauwkeurigheid. Zie 1 : 1. „Piscator meent, dat misschien hier en in de LXX gelezen moet worden.” Waar in de LXX? Bl. 3, 1 : 8, „Dus delenda sunt.” Waarop heeft dit „delenda sunt” betrekking? Wij kennen immers de woorden van Kuinoelj zelven niet. Bl. 3. „Fritzsche keurde dit schrappen (sic!) goed.” Welk schrappen? Bl. 18 leest men van de plaatsen, door Prof. Naber bijeengebracht. Welke plaatsen? Franssen heeft Naber geene enkele plaats laten noemen. Vreemd klinkt bl. 141 de betuiging van Franssen, dat hij wel niet op den titel „peritus iudex” aanspraak durft maken, maar toch eene „sententia” wil vormen. Wie heeft hem dien titel gegeven? Wie noodigde hem uit zijne „sententia” uit te spreken? Hoe gevaarlijk het is, zich niet stipt aan de woorden der schrijvers te houden, blijkt o. a. bl. 52—54, waar Dr. Franssen het

1) The New Testament, Appendix p. 313: „All names beginning with ἱ have received the smooth breathing. No better reason than the false association with ἱερός can be given for hesitating to write Ἱεραμίαις, Ἱεραρχίῳ, Ἱεροσόλυμα (-μαίτης), Ἱερουσαλήμ.”

2) Wij hadden dan ook bl. 81, 82 de woorden van Fritzsche zelven verwacht. Immers is de redeneering van Fritzsche over het weglaten van *καὶ* Franssen niet volkomen helder.

gevoelen van Dr. V. d. Sande Bakhuyzen niet volledig vermeldt en Franssen juist aan dat onvolledige zijn sterkste argument tegen het gevoelen van Dr. V. d. S. B. ontleent. Dr. V. d. S. B. neemt 9 : 36 de gissing van Prof. Naber (*ἡρημωμένοι* in plaats van *ἐριμμένοι*) over. Hij verklaart *ἡρημωμένοι* niet alleen door „zonder leiding”, zooals men bij Dr. Franssen zou vermoeden, maar allereerst door „verlaten”, „zonder hulp.” Wij stemmen Franssen toe, dat „zonder leiding” hier minder past. Het spreekt van zelf, dat schapen, die geen herder hebben, zonder leiding zijn. Maar „verlaten”, „zonder hulp” geeft eenen beteren zin. Ons komt voor, dat „verlaten”, „zonder hulp” zeer juist in het verband past. Vgl. vs. 37. Dr. Franssen geeft de voorkeur aan *διεβήμμένοι*. Maar aan verstrooiing van de schapen is hier niet gedacht. Jezus zeide tot zijne leerlingen: „De oogst is wel groot, maar de arbeiders zijn weinigen. Bidt dan den Heer des oogstes, dat Hij arbeiders in zijn' oogst zende” (vss. 37, 38^a). Het medelijden des Heeren met de scharen (vs. 36) werd door het gebrek, dat de menigte aan geestelijke leiding had, opgewekt. Bij Marc. (6 : 34) is nog duidelijker, dat de Heer in dit verband niet aan verstrooide schapen gedacht heeft. De schare komt daar juist van alle kanten tot Jezus samen. Jezus gaat uit, ziet de groote schare en wordt ontroerd, omdat zij als schapen zijn, die geen herder hebben. Het gebrek aan geestelijke leiding is dus de oorzaak der ontroering.

Franssen is somtijds niet alleen onduidelijk bij het vermelden van wat anderen zeggen, maar ook in zijne eigene woorden. Men moet eene enkele maal naar zijne bedoeling raden. Mij dunkt, dit geldt vooral van de behandeling van 21 : 28—31. Franssen zegt: „Een *anonymus* . . . wil hier *ἄγω* lezen. Waar leest de *anonymus* dit in vss. 28—31? Beter zou geweest zijn: Een *anonymus* stelt vs. 30 *ἄγω* in plaats van *ἐγώ* voor. Bl. 111 leest men: „Verder zijn . . . de varianten op deze lezing vele en gewichtige.” Wat is de bedoeling? Franssen had juist over *ἐγώ* gehandeld. Uit het verband zou men dus opmaken, dat hij de varianten op *ἐγώ* bedoelde. Maar wanneer men verder leest, bemerkt men, dat de varianten op vss.

28—31 bedoeld zijn. Waarom dit dan niet gezegd? Franssen zegt bl. 111: „Ewald meent, dat er oorspronkelijk ὕστερον μεταμεληθείς stond.” Nu dit staat ook vs. 29. Leest men bij Franssen verder, dan begrijpt men, dat hij bedoelt ὕστερον μεταμεληθείς in plaats van πρῶτος. Maar waarom dit niet gezegd? Bl. 111 is niet duidelijk, waar Buttmann en waar Franssen aan het woord is. Bl. 111 vindt men: „Πρῶτος zonder meer (zonder wat meer?) is ook geheel tegen den gewonen regel van duidelijke aanwijzing der personen, waarbij iets betrekkelijk onbepaalds vermeden wordt. Vgl. Matth. 25 : 14—28, Luc. 7 : 43.” Deze aanwijzing is mij niet duidelijk evenmin als de reden, waarom Matth. 25 : 14—28, Luc. 7 : 43 en later Luc. 10 : 37 aangehaald worden. Bl. 111. „Ἵστερος kan nooit goed zijn.” Mij dunkt, ὕστερος is overal goed, waar het behoort. Franssen bedoelt: Ἵστερος kan hier niet goed zijn. Bl. 112. „Ἐέν ding staat vast, nl. dat ὕστερος verreweg den voorrang heeft boven ἑσχατος, δεύτερος of πρῶτος.” Maar dit staat toch niet bij allen vast. Vgl. Tischendorf en Westcott-Hort t. d. pl. Bl. 112. „Δεύτερος en πρῶτος laten zich veel beter verklaren dan het in dit verband gebruikelijk ὕστερος.” Maar dan staat zelfs bij Dr. Franssen niet meer vast, dat ὕστερος verreweg den voorrang heeft boven δεύτερος of πρῶτος. Franssen bedoelt: Δεύτερος en πρῶτος laten zich als varianten veel beter verklaren enz. Maar waarom dit niet gezegd? Bl. 112. „Verder is ook zeker” nl. bij Franssen, niet bij anderen. Bl. 113. „Deze geeft echter geen goeden zin, daar wij de oplossing van Hieronymus, Hilarius en anderen niet kunnen aanvaarden.” Onjuist. Franssen verbindt twee gedachten, die niet bij elkander behooren. Lees: Deze geeft echter geen goeden zin. De oplossing van Hieronymus... kunnen wij niet aanvaarden. Tegen de behandeling van 21 : 28—31 hebben wij nog twee bezwaren. Bl. 111 gaat de bespreking van de varianten aan de vermelding van de conjecturen vooraf. De conjecturen evenwel zijn hier hoofdzaak. Zij moeten dus in de eerste plaats vermeld worden. Verder: wij krijgen geen resultaat. Ὁ ὕστερον (nl. μεταμεληθείς) schijnt Franssen wel wat hard

(bl. 113). Goed, dit schijnt ook ons zoo. *Οὐκ ἐποίησεν* voldoet aan Franssen nog minder (bl. 113). Zeer juist. De verbetering van Michelsen (*ὕστερον*) is volgens den schrijver ook niet correct (bl. 114). Toegegeven. „Denkt men aan eene interpolatie, gelijk ook Westcott en Hort doen, dan moet men deze tot en met *δ' Ἰησοῦς* uitstrekken, wat dan ook Lachmann wil.” *Λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς* zou na vs. 31^a (lees na de vraag van vs. 31^a) vreemd zijn. Toegestemd. Maar wat is nu de gedachte van Franssen? — Onnauwkeurigheid merkt men ook bl. 53 op, waar Franssen *οἱ ὄχλοι ἦσαν ἐσκυλμένοι καὶ ἠρημωμένοι ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα ἐστιν ἐσκυλμένα καὶ ἠρημωμένα* vertaalt door „schapen, die geen herder hebben, zijn gekweld en zonder leiding, of zonder herder, of van den herder beroofd,” en de geachte schrijver dus *οἱ ὄχλοι . . ὡσεὶ* onvertaald laat. Telkens haalt Franssen de Grieksche werkwoorden in den 1^{en} ps. enkelv. v. d. Tegenw. Tijd aan. Zoo bl. 52, 53 *ἐρημῶ* voor verwoesten, bl. 92 *ἐνδάκνω* voor inbijten of op iets bijten. Waarom schrijft Franssen niet *ἐρημοῦν* en *ἐνδάκνειν*? Bl. 53 zet Franssen *ἐρημοῦθαι* door zonder leiding over. Dit is onjuist. Niet *ἐρημοῦσθαι*, maar *ἠρημωμένος* of *ἠρημωμένοι* is zonder leiding. — De schrijver teekent bij 20 : 22 aan: „Wij moeten de 2 pers. (lees den 2^{en} pers.) Plur. hier behouden, gelijk ook Mc. 10 : 38, daar onze Heer hun beiden rechtstreeks antwoordt.” De vraag ligt voor de hand: Wie zijn die „beiden”? Beter zou geweest zijn, indien Franssen er op gewezen had, dat reeds *αἰτεῖσθε* de conjectuur van Stosch omverwerpt. Het best zou geweest zijn, indien Franssen de gissing van Stosch stilzwijgend had voorbijgegaan, daar niemand ze meer voor zijne rekening zal nemen.

De geachte schrijver meent, dat 1 : 16 de hulp der kritische conjectuur noodig is. Hij vermeldt de gissing van Dr. Ottema (De Evangelien van Mattheüs en Marcus, enz. 1865, bl. 14), die *Ἰωσὴφ τὸν ἄνδρα* uit den tekst verwijderd. Dr. Ottema zegt: „Die woorden kan Mattheüs niet geschreven hebben. Hij doet ten sterkste uitkomen, en wel blijkens vs. 25 zoo sterk mogelijk, dat Jezus niet is de zoon van Jozef. Wil hij dus met bewijzen staven, dat Jezus een afstammeling van

David is, dan moet hij volstrekt het geslachtsregister van Maria overleggen en geschreven hebben: En Jakob gewon Maria, uit welke geboren is Jezus, gezegd Christus." Franssen merkt op: „Niemand zal ontkennen, dat op deze wijze eenige groote moeilijkheden verwijderd worden. Toch zouden wij aarzelen deze ingrijpende verandering in de lezing der Hss. aan te brengen, wanneer deze zelve niet de gissing in de hand werkten." Men zou dus meenen, dat Franssen met Ottema instemt. Maar bl. 7 lezen wij: „Wij moeten.. er... voor houden, dat reeds vroeg τὸν Ἰωσήφ ingevoerd werd."

Dit is zeker eene vergissing. Franssen zal bedoelen τὸν Ἰωσήφ τὸν ἄνδρα. Hij zou anders niet hebben kunnen zeggen, dat de invoeging plaats had „waarschijnlijk wel, omdat men van een vrouw gewoonlijk geen geslachtslijst maakte." Verwijdert men alleen τὸν Ἰωσήφ uit den tekst, dan blijft de geslachtslijst van den man van Maria. Wij stemmen Dr. Ottema en Dr. Franssen toe, dat 1:16 eene moeilijkheid bevat. De geslachtslijst bewijst niet wat zij volgens Mattheüs bewijzen moet. Doch dit is voor rekening van Mattheüs. Ongeoorloofd komt mij voor τὸν Ἰωσήφ τὸν ἄνδρα voor onecht te verklaren. Gesteld, deze woorden behoorden niet in den tekst, hoe zou men er dan toe gekomen zijn, ze later in te voegen en Μαρίαν in Μαρίας te veranderen? Dat τὸν Ἰωσήφ τὸν ἄνδρα in den tekst gestaan heeft, blijkt m. i. ook uit vs. 20, waar Jozef Ἰωσήφ υἱὸς Δαυεὶδ genaamd wordt. De Davidische afstamming van Jozef moet dus in dit verband besproken zijn. — H. 1:18 is de redeneering van Franssen juist. Maar waarom vergat hij het puntige gezegde van Dr. V. d. S. B. te vermelden? Ook 1:23 had bij den naam van Dr. V. d. S. B. kunnen noemen. H. 1:20 heeft het Protev. Jacobi niets te bepalen omtrent de echtheid van γεννηθέν. Het „daarom" (bl. 10) is dus ongemotiveerd. — Wij zouden de behandeling van 2:6 gaarne anders gezien hebben. Men begrijpt bij Franssen niet goed, waar de zaak om gaat, hoe Fritzsche tot zijne conjectuur (ταῖς ἡγεμοσίαις in plaats van τοῖς ἡγεμοσίαις) komt. De zaak is deze: Micha 5:1, dat Matth. 2:6 aangehaald wordt, leest men מְבָרָךְ. Daaraan beantwoordt

ἐν τοῖς ἡγεμόσιν niet. Men zou ἐν χιλιάσιν verwacht hebben. Fritzsche wil zoo dicht mogelijk bij עֲלֵנָה komen en gist daarom ταῖς ἡγεμόσιν. Hij zocht niet iets, dat aan „sedes” (zie bl. 13), maar iets dat aan עֲלֵנָה beantwoordt. Vergis ik mij niet, dan had Franssen alius moeten redeneeren: Ταῖς ἡγεμόσιν is oorspronkelijk. De schrijver van 2:6, die klaarblijkelijk Micha 5:1 volgens den Hebreuwschen tekst voor zich had, leidde עֲלֵנָה van עֲלֵנָה in plaats van עֲלֵנָה af. — H. 2:22 verwijdert Franssen Ἡρώδου uit den tekst. Mij dunkt, zonder gegronde reden. Dr. Franssen erkent zelf, dat τοῦ πατρὸς αὐτοῦ onmisbaar is het verband is. Hoe gemakkelijk voegde de schrijver Ἡρώδου er aan toe. Niet noodig is aan te nemen, dat een lezer Ἡρώδου bijvoegde. Het verschil in de plaatsing van Ἡρώδου in de Hss. (zie Dr. Holwerda, N. Jaarb. v. Wet. Th. 1860, bl. 559) is te weinig grond voor deze meening. Men kan eene vergissing in het geheugen bij sommige afschrijvers aannemen. Zij hadden τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Ἡρώδου gelezen en schreven Ἡρώδου τοῦ πατρὸς αὐτοῦ. — H. 6:11 zag Franssen de gissing van Prof. Naber (Mnemosyne, 1881, p. 285) αἰτοῦσιν in plaats van ἐπιούσιον over het hoofd!). — H. 8:9 is ἐπ' ἐξουσίας juist. Maar de redeneering van den schrijver had duidelijker moeten zijn. Mij dunkt, hij had er vooral op moeten wijzen, dat de hoofdman zijn verzoek (vs. 8) met een beroep op zichzelf motiveert (vs. 9). De gedachten zijn de volgende: Heer! spreek een woord! Toon uwe macht! Want ook ik heb macht. Wanneer ik slechts te spreken heb, hoeveel te meer dan gij. Bij de lezing ἐπ' ἐξουσίαν daarentegen zou καὶ γὰρ niet te verstaan zijn. Hoe kon de hoofdman het verzoek aan Jezus, het beroep op zijne macht, met een beroep op zijne eigene ondergeschiktheid motiveeren? — H. 10:25 missen wij de conjectuur van Beza (τῷ δούλῳ in plaats van ὁ δούλος). — H. 12:21 is de zaak niet uitgemaakt. Wij zijn bij het einde der redeneering even ver als bij het begin. — H. 12:40 is de zaak ook niet beslist. Scholten besluit op in- en uitwendige gronden

1) Prof. Naber leest τὸν ἕρπον αἰτοῦσιν δὲς ἡμῖν σήμερον.

tot de onechtheid van vs. 40. Tot de uitwendige gronden behoort de aanhaling van Justinus Martyr. Dr. Franssen deelt uitvoerig mede, welke uitgaaf van Justinus Martyr bedoeld is, maar niet de aanhaling zelve. De lezer, die de aanhaling van Justinus Martyr mist, begrijpt het betoog van Franssen niet. Zijn resultaat is: Justinus Martyr heeft een Hs. gebruikt, waarin vs. 40 niet stond. Maar nu zijn wij nog niet gereed. De vraag ligt voor de hand: Is vs. 40 volgens Dr. Franssen echt of onecht? — H. 13 : 41 zou de schrijver de gissing van Colani (*Les croyances Messianiques* p. 128) *ὁ θεός* in plaats van *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* hebben kunnen vermelden. — H. 17 : 25 is de argumentatie tegen Dr. V. d. S. B. goed. Maar waarom wijst Franssen er niet op, dat het onderscheid tusschen inkomende rechten en belasting niet door den tekst gewettigd is en het bezwaar, dat uit dat onderscheid tegen de echtheid van *ἡ κῆνσον* voortvloeit, vervalt? *Τέλη* is belasting, tol, schatting. Dit is algemeen bekend en behoefde niet bepaald door Num. 31 : 28, 37, 41 geleerd te worden. *Κῆνος* (census) is ook belasting. — H. 17 : 27 wordt de gedachte van Prof. Naber op juiste wijze wederlegd. Maar Franssen toont niet aan, dat *ἀναβάντα* correct is. — Franssen had bij H. 18 de recensie van de Vries van Heyst (*Theol. Tijdschr.* 1881) kunnen vergelijken. — H. 19 : 4 is het betoog veel te lang. Niemand trok in twijfel, dat *καὶ εἶπεν* op God, niet op onzen Heer betrekking heeft. De geheele redeneering over de Schrift en over wat de Heilige Geest zegt had achterwege kunnen blijven.

Het lijstje drukfouten kan aanmerkelijk vermeerderd worden. Bl. 13 regel 3 v. o. *Ῥαχὴλ*, l. *Ῥαχὴλ*, bl. 14 regel 13 v. b. *Ἰουδαίας*, l. *Ἰουδαίας*, bl. 15 regel 2 v. b. *Ἡρώδου*, l. *Ἡρώδου*, bl. 15 regel 4 v. b. *διὰ*, l. *διὰ*, bl. 15 regel 7 v. o. *τῆ* l. *τῆ*, bl. 19 regel 6 v. b. *alle*, l. *allen*, bl. 20 regel 4 v. o. *Γαῖ*, l. *Γαῖ*, bl. 20 regel 3 v. o. *ὀδδν*, l. *ὀδδν*, bl. 27 regel 1 v. o. *zamenstellende*, l. *samenstellende*, bl. 32 regel 6 v. b. *Ἀβραάμ* l. *Ἀβραάμ*, bl. 44 regel 10 v. b. *ἄνθρωπος* l. *ἄνθρωπος*, bl. 45 regel 10 v. o. *dito*, bl. 61 regel 7 v. o. *ἀγγελοῦ* l. *ἀγγέλου*, bl. 61 regel 4 v. o. *πέμπω διὰ τινός*, l.

πέμπω διά τινος, bl. 62 regel 8 v. o. l. D, D*, bl. 71 regel 10 v. o. latijnsche l. Latijnsche, bl. 72 regel 6 v. o. τῆ κοιλία, l. τῆ κοιλίᾳ, bl. 72 regel 4 v. o. καρδία l. καρδίᾳ, bl. 76 regel 14 v. o. λεγοντι, l. λεγοντι, bl. 83 regel 4 v. b. hebben l. heeft, bl. 83 regel 2 v. o. of zij, l. dat zij, bl. 97 regel 3 v. b. αὐτούς l. αὐτούς, bl. 98 regel 8 v. b. δε l. δέ, bl. 100 regel 9 v. o. ἀγαθόν, l. ἀγαθόν, bl. 100 regel 11 v. o. εἷς l. εἷς, bl. 106 regel 13 v. o. τι l. τί, bl. 107 regel 9 v. b. ἀλλά l. ἀλλά, bl. 107 regel 9 v. o. is, l. zijn, bl. 111 regel 4 v. o. πρῶτος, l. πρῶτος, bl. 112 regel 3 v. o. μή l. μή, bl. 115 regel 8 v. b. 122, l. 122*, bl. 117 regel 9 v. o. καί, l. καί, bl. 118 regel 12 v. o. ἀνθρώπων, l. ἀνθρώπων, bl. 119 regel 9 v. b. αὐτὸν l. αὐτόν, bl. 120 regel 3 v. o. εἷς l. εἷς, bl. 122 regel 9 v. o. δεῖ l. δεῖ, bl. 124 regel 3 v. b. deze, l. Deze, bl. 128 regel 5 v. b. is συναχθήσονται verkeerd afgedeeled, bl. 132 regel 11 v. o. οἴδατε, l. οἴδατε, bl. 133 regel 7 v. o. τὸ μύρον, l. τὸ μύρον, bl. 149 regel 7 v. b. δέ, l. δέ.

De voortdurende afkorting van het onbepaalde lidwoord en van het bezittelijk vnw. — lees b. v. de opdracht — is niet aesthetisch. De naam Dr. V. d. S. B. wordt op drieërlei wijze geschreven. Zie bl. 121—123. Mij dunkt, dit is niet aanbevelenswaardig Franssen schrijft Michaëlis (bl. 59). Michaelis zou voldoende zijn. Daarentegen vinden wij overal Mattheus. Waarom niet Mattheüs? „Eigenlijk” en „evenwel” zou men eenige malen bij Franssen kunnen missen. Zie bl. 49, regel 2 v. o. en 54 regel 10 v. o. — Wij zouden deze opmerkingen met nog eenige kunnen vermeederen, doch laten het hierbij. Naar ons voorkomt, hebben wij voor ons doel genoeg gegeven. Dr. Franssen zij voortaan zoowel in het groote als in het kleine getrouw!

De dissertatie van Dr. Franssen zij de eersteling van eenen rijken oogst! Franssen make zich in steeds toenemende mate den doctorstitel waardig!

Nederhemert, Januari 1886.

J. M. S. BALJON.

G. V. LECHLER. *Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter mit Rücksicht auf Unterschied und Einheit in Leben und Lehre. Dritte, vollständig neu bearbeitete Auflage.* H. Reuther. Karlsruhe und Leipzig, 1885.

Lechler heeft onlangs voor de derde maal zijn boek „Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter” uitgegeven. Hij heeft getracht zijn boek, dat voor de eerste maal in 1851 en voor de tweede maal in 1857 verscheen, met het oog op den tegenwoordigen tijd om te werken. Het schijnt ons toe, dat dit hem niet geheel gelukt is. Lechlers boek was oorspronkelijk een strijdschrift tegen de Tübingers. Het heeft dit karakter van strijdschrift ook in zijne derde uitgaaf behouden, hoewel thans andere zaken dan de strijd tegen de Tübingers aan de orde zijn. Als wij S. 170 lezen: „Dr. Baur behauptet u. s. w.”, zouden wij meenen, dat Baur nog in leven was. Een nieuw boek van Lechler over den apostolischen en den z. g. na-apostolischen tijd zou ons aangenamer geweest zijn dan deze omgewerkte uitgaaf.

Wij hadden gehoopt, dat Lechlers boek bij de nieuwe uitgaaf eenen anderen titel gekregen zou hebben. Men moet toch het „Nachapostolische Zeitalter” cum grano salis opvatten. Ook wij leven nog in den na-apostolischen tijd. Men kan voortgaan van den z. g. na-apostolischen tijd te spreken, wanneer men de eerste eeuw na den apostolischen tijd bedoelt. Maar wanneer men aan een boek, dat over de eerste eeuw na den apostolischen tijd handelt, een' naam geeft, moet men zich juister uitdrukken. Baur en Ritschl hadden aan Lechler een goed voorbeeld gegeven. — Vergeleken

met de behandeling van den apostolischen tijd is de behandeling van den z. g. na-apostolischen tijd wel wat schraal uitgevallen. Van de 626 bl. zijn slechts 102 bl. aan den z. g. na-apostolischen tijd gewijd.

Lechler heeft blijkens zijn boek meer eene dogmatische dan eene kritische natuur. De schrijver openbaarde zijne dogmatische natuur b. v. in de behandeling van de verhouding van Jezus en de apostelen tot het O. V., van de leer van den doop, het avondmaal, de Christologie, de drieënheid en de H. Schrift. Waarom laat de schrijver Paulus Rom. 9 : 5^b — aangenomen, dat de plaats niet geïnterpoleerd is, zooals wij meenen — niet zeggen wat hij zegt? Rom. 9 : 5^b is sprake van *ὁ ἐπὶ πάντων*, van *θεός*, maar niet van Christus. Paulus noemt Jezus nergens *θεός*. Hoe kan dan Lechler S. 329 van Christus schrijven: „Er ist eben deshalb in vollem, d. h. in wirklichem Sinne Gott”? Ook schijnt het mij geen resultaat van onbevangen onderzoek, wanneer Lechler S. 333 zegt, dat 1 Kor. 12 : 4—6, 2 Kor. 13 : 13 „die Drieheit in Gott” geleerd wordt. Het getuigt wel van het vrome gemoed van den schrijver, maar niet van zijn’ kritischen takt, wanneer hij S. 407 tegenover de critici spreekt van de „auch von Seiten der Wissenschaft nicht ungestraft zu beseitigenden Ehrfurcht gegen Gottes heiliges Wort.” Zoo argumenteert men niet in onzen tijd. Lechler staat tegenover de schrijvers des N. V. niet vrij. Hij zou anders S. 380, 381 niet hebben kunnen opmerken, dat Paulus zich in de verwachting van de parousie des Heeren gedurende zijn geheele leven gelijk is gebleven.

Gebrek aan kritischen takt openbaart zich op vele plaatsen. In de tekstkritiek is Lechler niet altijd even goed thuis. De moeilijkheid van Hand. 2 : 9 (*Ἰουδαίαν τε*) schijnt hij S. 24 niet te gevoelen, evenmin die van Gal. 2 : 3, 4 S. 173, die van Gal. 2 : 11 S. 195 en die van Gal. 2 : 14 S. 198. De schrijver verwerpt S. 153 bij de bespreking van Gal. 6 : 13 de lezing, welke mij de echte schijnt te zijn (*περιτεμνόμενοι*), en komt daardoor m. i. tot eene onjuiste gevolgtrekking. Mij komt voor, dat de dwaalleeraars van Gal. 6 : 13 Christenen

uit de heidenen zijn. — Gebrek aan kritischen takt openbaart zich ook bij de behandeling van de quaesties op het gebied der z. g. inleidingswetenschap. Bij het evangelie van Johannes wordt Thoma's boek niet genoemd. Dat Lechler den 1^{en} brief aan de Thess. voor Paulinisch houdt, is mij goed. Maar hij had toch, al was het in eene noot, met een enkel woord van den strijd moeten gewag maken, die b. v. in ons land over de echtheid van dezen brief gevoerd is. V. Soden (Stud. und Krit. 1885) was in dit opzicht beter thuis. — Lechler behandelt de Pastoraalbrieven zeer stiefmoederlijk. Wij zochten te vergeefs naar bekendheid b. v. met het boek van H. Holtzmann evenals naar bekendheid met het artikel van O. Holtzmann, Z. f. w. Th. 1883, die daarover handelen. Wie S. 328 leest wat Lechler over den brief aan de Filip. zegt, zou niet vermoeden, dat Holsten Jahrb. f. pr. Th. 1876 de echtheid van dien brief in twijfel trok en dat o. a. Prof. Cramer (N. Bijdr. 3^e deel) haar verdedigde. Bij de behandeling van de oorspronkelijke lezers van den brief aan de Rom. (S. 109, 110) hadden wij Mangolds naam en bij de verklaring van Fil. 2:5—11 (S. 325, ff.) den naam van Weiffenbach niet mogen missen. Wat Lechler S. 579 over „De testamenten der XII patriarchen” opmerkt is niet op de hoogte van onzen tijd. Vgl. Schnapp's geschrift over „De testamenten der XII patriarschen”, in 1884 uitgekomen, die, zooals bekend is, verscheidene interpolaties in „De testamenten der XII patriarchen” aanneemt en o. a. bij Schürer (Theol. Litz. 1885, No 9) goedkeuring verwierf. — Bij eene nauwkeurige beschouwing zou de Soteriologie in den brief aan de Kol. Lechler bezwaar tegen den Paulinischen oorsprong van dezen brief hebben moeten geven. Wanneer Lechler S. 349 Kol. 1:20 enz. behandelt, laat hij de verzoening „das Weltall, was auf Erden und was in den Himmeln ist,” omvatten, alsof dit Paulinisch is. Van bekendheid met de jongste geschriften over de brieven aan de Ef. en de Kol. bemerkt men niet veel.

Lechler maakt uitvoerig van de berichten van de Hand. der Ap. gebruik. De schrijver staat vooral bij het „Apostelconvent” lang stil en vergelijkt het uitvoerig met Gal. 2

(S. 165—196). Al stemt men niet in alle bijzonderheden met den schrijver overeen, men moet toestemmen, dat hij de quaesties, die bij Hand. 15 en Gal. 2 ter sprake komen, grondig behandelt. Jammer is, dat Lechler hier het belangrijke artikel van Pfeiderer (Jahr. f. prot. Th. 1883) niet vergeleek. Pfeiderer vestigt er de aandacht op, dat men bij Gal. 2 : 6^a niet uit het oog moet verliezen, in welken gemoedstoestand de apostel ten gevolge van de Galatische tegenstanders schreef. Hij waarschuwt er voor, dat men uit den vrij heftigen toon, welken de apostel Gal. 2 : 6^a ten opzichte van de andere apostelen aanslaat, tot de verhouding van vroeger zou concluderen. M. i. heeft Lechler hier niet genoeg op gelet. De laatste geschriften over de Hand., b. v. het boekje van Jacobsen (Die Quellen der Apostelg. 1885), blijven onvermeld. — Bij Hand. 2 is de schrijver niet duidelijk en niet grondig genoeg. Evenals bij 1 Kor. 12 (S. 118) spreekt hij bij Hand. 2 (S. 23) van „Zungenreden” en van „fremde Sprachen.” Mij komt voor, dat Lechler het *λαλεῖν ἐτέραις γλώσσαις* van Hand. 2 en het *γλώσσαις λαλεῖν* van 1 Kor. 12 niet genoeg onderscheidde. Hand. 2 is aan het spreken in vreemde talen, 1 Kor. 12 aan de Glossolalie gedacht. Had Lechler slechts het artikel van wijlen Prof. Scholten (Theol. Tijdschr. 1878) over de Glossolalie gekend, dan zou hem meer licht in de duisternis zijn opgegaan. Men kan in 't algemeen zeggen, dat Lechler met de Hollandsche literatuur niet bijzonder vertrouwd is. Dit moet ons vooral verwonderen, daar Prof. V. Manen in de Jahr. f. prot. Th. onlangs over de Hollandsche exegese en kritiek van het N. T. handelde.

Lofwaardig schijnt ons, dat Lechler in de derde uitgaaf van zijne vroegere gewoonte afweek en eerst het leven, daarna de leer van den apostolischen en van den z. g. na-apostolischen tijd behandelde. Het leven gaat aan de leer vooraf. „Une nouvelle vue suppose une nouvelle vie” (Godet bij Joh. 3:3). — Uitvoerig maakt de schrijver van de *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* gebruik. Hij is hier zelfstandig in zijn oordeel. Op niet te versmaden gronden wijkt hij S. 555, 556 in de quaestie

der afhankelijkheid van de *Διδαχὴ τ. δ. α.* en den brief van Barnabas b. v. van Harnack af. Van vele bijzonderheden der *Διδαχὴ τ. δ. α.* wordt voortreffelijk gebruik gemaakt ter kenschetsing van den z. g. na-apostolischen tijd.

Het groote getal taalfouten vooral in het Grieksch is zeer stuitend. Uitdrukkingen als *ἄρωθεεις ὑῶς* (S. 551), Photius Bibliotheca . . . greca (S. 540), *apperçus* (S. 540), *την σάρσα ὑπέρ* (S. 598) moesten niet voorkomen. De Grieksche teekens neemt Lechler niet altijd in acht. De *acutus* en de *gravis* worden aanhoudend verwisseld. — Ter loops zij nog opgemerkt, dat Lechler niet uit den Schultz van 1869 (S. 224, 287), maar uit dien van 1878 had moeten aanhalen. De *Alttest. Theol.* van Schultz verscheen in 1878 „durchweg umgearbeitet.”

Nederhemert, Januari 1886.

J. M. S. BALJON.

A. SCHLATTER. *Der Glaube im Neuen Testament*. Leiden, E. J. Brill, 1885.

Het zij mij vergund, met een enkel woord de aandacht der lezers van „de Studiën” op het hier boven genoemde boek te vestigen, dat eene prijsverhandeling is, door het Haagsche Genootschap bekroond. Niet ten onrechte mocht het Haagsche Genootschap dit boek eene wezenlijke aanwinst voor de theologische wetenschap noemen. Het getuigt van veel omvattende en grondige studie en van groote zelfstandigheid. Na een inleidend woord over het historisch karakter van zijn onderzoek, spreekt Schlatter over „Der Glaube vor Jesus” en wel over het geloof in de Palestijnsche synagoge en over het geloof bij de Grieken en in de Grieksche synagoge. Het spraakgebruik van Polybius, van de LXX, van Jozefus en van Philo worden in het hoofdstuk over het geloof bij de Grieken en in de Grieksche synagoge achtereenvolgens behandeld. In het tweede deel over „Der Glaube in den Worten Jesu” spreekt Schlatter over Johannes den dooper en wijst aan, dat Johannes meer een boetprediker dan een prediker van het geloof was. Daarna staat hij stil bij het onderwijs van Jezus over het geloof volgens de berichten der synoptici en volgens de berichten van het vierde evangelie. Na afloop van dit onderzoek vergelijkt hij het onderwijs van Jezus over het geloof bij de synoptici met het onderwijs van Jezus over het geloof bij Johannes. De eenheid en het verschil worden helder in 't licht gesteld. Het derde deel draagt tot opschrift „Die neue Gemeinde der Glaubenden”. Dit deel heeft de volgende onderdeelen: „Die Glaubensstellung der apostolischen Gemeinde”, „Die Paulinische Glaubenspredigt”, „Die Palästinenser”, „Der Hebräer-

brief", „Der Glaube und die Gnosis" en „Die Resultate der apostolischen Predigt". Eenige bijlagen en een register van de behandelde plaatsen verrijken het werk.

Indien ik eenige opmerkingen mag maken, moet ik met den titel van het boek beginnen, die m. i. niet geheel juist is. Het Haagsche Genootschap had eene verhandeling gevraagd, niet over „Der Glaube im Neuen Testament", maar over „Geloof en gelooven in de Schriften des Nieuwen Testaments" ¹⁾. Tot mijne aanmerkingen, die op den vorm van het boek betrekking hebben, behoort ook deze, dat de schrijfrant van Schlatter dikwijls het tegenovergestelde van boeiend is. Ik vrees, dat indien Schlatter, docent te Bern, zóó doceert als hij schrijft, zijne hoorders niet altijd even oplettend zullen zijn. Daarbij komt, dat de hoofdstukken veel te lang zijn. H. 8 „Die Paulinische Glaubenspre ligt" kwam mij te uitgebreid voor. Het heeft meer van eene schets van het Paulinisme dan van eene behandeling van Paulus' leer over het geloof en het gelooven. Ook H. 7 heeft de schrijver zich niet genoeg beperkt. Waartoe een zoo goed als volledig overzicht van alle plaatsen in de brieven en de Apoc., waar over geloof of gelooven gesproken wordt? Mij dunkt, in de behandeling van „Die Ausbreitung des Sprachgebrauchs" (H. 7) miste men den kritischen takt, welken de schrijver op zoovele plaatsen van zijn boek openbaart. De schrijver had uit alle plaatsen, welke hij noemt, eene keuze moeten doen en ze beter moeten rangschikken. Thans staat allerlei door elkander. Over het geheel genomen, scheen mij H. 7 een van de minst gelukkig geslaagde hoofdstukken. De ontwikkeling der gedachten is niet geleidelijk, niet genetisch genoeg. Ja de vraag kwam bij mij op, of H. 7 wel zoo volstrekt noodzakelijk geweest was. Veel van hetgeen H. 7 genoemd wordt, vindt in H. 8, 9 en 10 weder eene plaats. Mij dunkt, na eene korte uiteenzetting van de „Glaubensstellung der apostolischen Gemeinde" had Schlatter wat eerder

1) Waarom niet des Nieuwen Verbonds? Verbond is hier toch veel juister dan Testament.

tot de leer van Paulus aangaande het geloof moeten overgaan dan hij deed. — Schlatter is niet van langdradigheid vrij te pleiten. Hij heeft de gave des velen sprekens. Zinnen van 15 regels, zooals men S. 355 vindt, zijn te lang. In twee of drie regels had Schlatter hetzelfde kunnen zeggen.

Mij viel op, dat Schlatter bijna geen literatuur vermeldt. Het is alsof behalve den geeërdten schrijver nog nooit iemand over het geloof en het gelooven volgens het N. T. geschreven heeft. Vooral in eene Hollandsche prijsvraag mag men er op rekenen, dat van de Hollandsche literatuur kennis is genomen. Doch Schlatter heeft dit verzuimd. Van Werninks boek over *πίστις* en *πιστεύειν* in het N. T. (vgl. Godg. Bijdr. D. XXXIII, bl. 453, Dr. Berlage) is geen kennis genomen. Zelfs van de Duitsche literatuur, b. v. van die, welke Schöberlein (Herzogs R. E. 2. Aufl. Sub voce) vermeldt, vindt men geen spoor. Door gemis aan literatuur heeft Schlatter verzuimd zaken te behandelen, welke hij had moeten behandelen. Bekend is, dat niet allen in de verklaring van *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* eenstemmig zijn. Sommigen houden den Gen. voor eenen Gen. subj., en anderen houden den Gen. voor eenen Gen. obj. Zij, die den Gen. voor een Gen. subj. houden, gaan weder uiteen bij de beantwoording van de vraag, of met het geloof van Jezus Christus het geloof in God bedoeld wordt, zooals dat in Jezus Christus was, of het geloof in God, waarvan Jezus de bewerker was. Niet tot zijn voordeel heeft Schlatter bij de verklaring van Rom. 3:22 den comm. van V. Hengel over 't hoofd gezien — Tot mijne verwondering zag ik ook niet scherp genoeg het onderscheid aangegeven tusschen het geloof in subjectieven en het geloof in objectieven zin (het geloof als object). Bij plaatsen als 2 Kor. 1:24, 1 Tim. 3:9, 4:6, 2 Tim. 2:18, 2 Petr. 1:1 had Schlatter dit onderscheid ter sprake kunnen brengen.

In de schifting van de bronnen is Schlatter m. i. niet kritisch genoeg. S. 335 haalt hij den tweeden brief aan de Thess. en S. 342 den brief aan de Kol. als Paulinisch aan, zonder dat de echtheid van deze twee brieven ook maar een oogenblik ter sprake wordt gebracht. Hoe Schlatter over de

Johanneïsche geschriften denkt, is mij onbekend. Nergens brengt hij — al was het in een noot — de zg. inleidingsquaesties van de Johann. geschriften ter sprake.

De exegese van Schlatter is dikwijls hoogst verdienstelijk. Zij is op vele plaatsen objectief en grondig. Toch kan ik den geachten schrijver niet in alles volgen. De verklaring S. 478 van 1 Tim. 2 : 15 gegeven, komt mij vreemd voor. Achter „Kinderzeugung ist das, was das Weib selig machen wird”, zet ik een vraagteken. Ik meen, dat *διὰ* van *διὰ τῆς τεκνογονίας* beteekent onder de omstandigheid van ¹⁾.

Ik eindig met eenige taalkundige opmerkingen. Het Grieksch is niet overall even zuiver. Bl. 249—252 komen vele fouten in het Grieksch voor, vooral in de teekens. S. 261, regel 10 v. b., leze men in pl. v. *ὁ ἐὰν ἐργάσῃ, ὃ ἂν ἐργάσῃ*; S. 253, regel 16 v. b., in pl. v. *πιστὸς εὐρεθῆναι, πιστὸν εὐρεθῆναι*; S. 257, regel 2 v. b. in pl. v. *κληρονόμος γίνεσθαι, κληρονόμον γίνεσθαι*, S. 261, regel 12 v. o., in pl. v. *ἄπιστος εὐρίσκεσθαι, ἄπιστον εὐρίσκεσθαι*, S. 568, regel 12 v. o. in pl. v. *πιστὸς εἶναι, πιστὸν εἶναι*, enz. Ook meen ik, dat wij Gal. 2 : 14^a (zie S. 296) niet *ὀρθοποδοῦσιν*, maar met Prof. Naber (Mnemosyne, 1881, p. 299) *ὀρθοπολοῦσιν* moeten lezen.

Nederhemert, Januari 1886.

J. M. S. BALJON.

1) Vgl. Rom. 2 : 17, 4 : 11, 14 : 20, 2 Kor. 2 : 4, 2 Tim. 2 : 2. Gal. 4 : 13 lees ik met Dr. V. d. S. B. *ἀσθενείας*.

inhoud van Tijdschriften.

- H. Ernst Jr., Twee pendant-Leerstukken (Geloof en Vrijheid I).
W. Francken Azn., Henricus Brouwer (Geloof en Vrijheid I).
F. van Gheel Gildemeester, Genezing op het gebed (Bouwsteen II).
J. G. de Hoop Scheffer, Is Joël een apocalypticus van 't jaar 400 voor Chr.? (Theol. Tijdschr. November).
E. H. Lasonder, Gedachten over het ambt der Evangeliebediening. (Geloof en Vrijheid I).
J. C. Matthes, De Leer der twaalf Apostelen. (Stemmen uit de Vrije Gemeente XI).
H. U. Meyboom, De Leer der twaalf Apostelen. Tweede Artikel. Slot. (Theol. Tijdschr. November).
A. H. Roose, Iets over een „gemeenschappelijken bodem” voor alle „protestanten” in Nederland. (Stemmen voor Waarheid en Vrede. December).
G. W. Stemler, De Bezetenen en de Booze, volgens het N. T. (Geloof en Vrijheid I).
S. D. van Veen, Voor twee honderd jaren. Eene schets van het kerkelijke leven in de laatste helft der 17^{de} eeuw. (Stemmen voor Waarheid en Vrede. Januari).
-

Buitenlandsche Tijdschriften.

- G. Bossert, Aus Eck's Kindheitsjahren (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1885, 10, S. 529—537).
- C. Bruston, Les deux jéhovistes (Revue de théol. et de philos. 1885, 6, p. 602—637).
- H. Denifle, Die Sentenzen Abaelards und die Bearbeitung seiner Theologia vor Mitte des 12. Jhs. (Archiv. f. Litt.- u. Kirch.-Gesch. des Mittelalters I. 2 u. 3 [1885]. S. 402—469).
- Die Constitutionen des Prediger-Ordens vom Jahre 1228. (Archiv. f. Litt.- u. Kirch.-Gesch. des Mittelalters I, 2 u. 3 [1885], S. 165—227).
- A. Ebrard, Kann man von „einer reformirten Kirche“, reden? (Ref. Kirchztg. 1885, 43, S. 682—688; 44, S. 698—702).
- F. Ehrle, Beiträge zu den Biographien berühmter Scholastiker. I. Heinrich von Gent. (Archiv. f. Litt. u. Kirch.-Gesch. des Mittelalters I, 2 u. 3 [1885], S. 365—401; 507—508).
- Zur Geschichte des Schatzes, der Bibliothek und des Archivs der Päpste im XIV. Jahrh. (Archiv. f. Litt.- u. Kirch.-Gesch. des Mittelalters I, 1, [1885], S. 1—48; 2 u. 3, S. 228—364).
- St. Ehses Die Politik des Papstes Clemens' VII. bis zur Schlacht von Pavia. (Hist. Jahrbuch VI, 4, [1886], S. 557—603).
- Engelhardt, Die richtige Würdigung der alttestamentlichen Institutionen. (Beweis des Glaubens 1885, August, S. 281—291; Sept., S. 347—357; Okt., S. 381—398).
- A. M. Fairbairn, Catholicism and Apologetics — Catholicism and historical criticism (Contemporary Review 1885, Febr., p. 164—184; July, p. 36—64).
- M. Flunk, Die moderne Pentateuchkritik auf ihren wissenschaftlichen Gehalt geprüft mit besonderer Beziehung auf den Schöpfungs- u. den Sintflutbericht. (Ztschr. f. kath. Theol. IX, 4, [1885], S. 595—642).
- Fuchs, Nochmals der Pietismus und die Ritschl'sche Schule. (Ev. Kirch.-Ztg. 1885, 25, Sp. 535—540; 26, Sp. 545—552).

- J. R. Gasquet, The present position of the arguments for the existence of God. (Dublin Review 1885, July, p. 65—78).
- F. A. Gast, Origin of the Old Testament religion (Old Testament Student 1885, Oct., p. 52—61).
- H. Gebhardt, Die Zukunft des Menschensohns nach den Synoptikern. (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1885, 9, S. 449—461; 10, S. 505—522).
- Ph. Godet, Madame de Gasparin et son oeuvre (Revue chrétienne 1885, 11, p. 768—792).
- F. Godet, The person of Christ. (The Monthly Interpreter 1885, Nov., p. 1—31).
- F. Görres, Leovigild, König der Westgothen in Spanien und Septimanien (569—586), der letzte Arianerkönig. Beiträge zur spanischen Kirchengeschichte (Jahrb. f. prot. Theol. 1886, 1, S. 132—174).
- Gottschick, Der Sonntagsgottesdienst der christlichen Kirche in der Zeit. v. 2—4. Jahrh. (Ztschr. f. prakt. Theol. VII, 3 [1885], S. 214—235; 4, S. 307—321).
- Grau, Die lutherische Kirche in Amerika. (Ev. Kirch.-Ztg. 1885, 41, Sp. 869—882: 42, Sp. 889—900).
- Johann Heermann, Zur Säcularfeier seiner Geburt am 11 Okt. 1885. (Ev. Kirch.-Ztg. 1885, 41, Sp. 865—870).
- P. Hirsch, Der Neobaptismus. (Mitthlg. u. Nachr. f. d. ev. Kirche in Russland 1885, Juli u. August, S. 338—356).
- H. Holtzmann, Der Leserkreis des Römerbriefes. [Die neuesten Behandlungen dieses Themas.] (Jahrb. f. prot. Theol. 1886, 1, S. 107—131).
- Th. Hoppe, Die Kirchen Italiens (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1885, I, S. 50—56; 2, S. 102—112).
- A. Hovey, The meaning of Sheol in the Old Testament (Old Testament Student 1885, Oct., p. 49—52).
- F. Hunnius, Die 3 letzten Capitel des Buchs der Richter u. Sauls Königthum. (Mittheilg. u. Nachr. f. d. ev. Kirche in Russland. 1885, Sept. S. 406—410).
- Kobelt, Das Pfarramt als lebendiger Mittelpunkt aller Diakonie

- in der Gemeinde (Ev. Kirch.-Ztg. 1885, 43, Sp. 907—910; 44, Sp. 929—938).
- H. A. Köstlin, Der Begriff des geistlichen Amts. (Theol. Studien aus Württemberg 1885, 3, S. 165—209; 4, S. 243—252).
- A. Krauss, Die katechetische Frage (Ztschr. f. prakt. Theol. VII, 3 [1885], S. 193—284; 4, S. 289—307).
- S. Lenoir, Ange Merle. Un témoin de la Réforme aux Pays-Bas. 1482—1557. (La Chrétien évangélique 1885, 1, p. 17b—26b).
- P. Lobstein, Études sur la méthode de la dogmatique protestante (Revue de théol. et de philos. 1885, juillet, p. 376—396; sept., p. 473—498).
- W. Milligan, The resurrection of the dead 1 Cor. XV. 12—19. No. II. (The Monthly Interpreter 1885, Nov., p. 62—76).
- H. Plofs, Geschichtliches u. Ethnologisches über Knabenbesneidung. (Deutsches Archiv. f. Gesch. d. Medicin u. medic. Geographie VIII, 3, [1885], S. 312—343).
- Fr. Puaux, La responsabilité de la révocation de l'Édit de Nantes. (Revue historique 1885, Nov.—Dec., p. 241—279).
- Richter, Die socialen Wirkungen des Christentums. (Prot. Kirchtz. 1885, 14, Sp. 305—318).
- F. Sander; Die Aufhebung des Edikts von Nantes und das Potsdamer Edikt des grossen Kurfürsten vom ^{29. Oktober}/_{8. November} 1885 (Deutsch-ev. Blätter 1885, 11, p. S. 721—741).
- H. Scheffler, Glauben und Wissen. (Prot. Kirchtz. 1885, 40, Sp. 918—924).
- W. Schöpff, Die Persönlichkeit als ein menschlicher Faktor in der Arbeit der inneren Mission. (Monatsschr. f. inn. Mission VI, 1 [1886], S. 1—23).
- Th. Schott, Die Aufhebung des Ediktes von Nantes. (Allg. Ev.-Luth. Kirchtz. 1885, 40, Sp. 945—947, 41, Sp. 973—976).
- Frau von Maintenon u. die Aufhebung des Ediktes von Nantes (Ztschr. f. allg. Gesch. 1885, 11, S. 851—870).
- A. Schüz, Philosophie und Christentum [gegen E. v. Hartmann] (Beweis des Glaubens 1885, Nov., S. 401—416).

- H. Steiner, Davids Rache an den Ammonitern 2. Sam. 12, 31. (Theol. Ztschr. aus d. Schweiz 1885, 4, S. 303—305).
- A. Tanner, Die Päpste und die Juden. I. Die Juden in Portugal. II. Die Juden im Kirchenstaate. (Kath. Schweizer-Blätter 1885, 6, S. 333—351; 7, S. 408—420).
- Thomas Bywater Smithies. Ein Charakterbild aus der englisch-methodistischen Liebesthätigkeit. (Monatschr. f. inn. Mission 1885, August., S. 441—457).
- E. Vacandard, Saint Bernard et la seconde croisade (Revue des questions historiques 1885, oct., p. 398—457).
- F. Zippel, Mehr Popularität in der Predigt! (Kirchl Monatschr. 1885, 12, S. 827—853).
-

Hoe de Protestanten der drie vorige eeuwen Rome met den duivel vergeleken.

Onlangs in het bezit gekomen van eene kleine maar uiterst belangrijke collectie theologische curiositeiten, vond ik daarbij eene schakel van bijzonderheden, aantoonende hoe van 1542—1772 de Protestanten over Rome dachten en waarmede ze hetzelfde vergeleken.

De zeldzaamheid van die exemplaren noopte er mij toe om ze kortelings te beschrijven en daardoor hun bestaan aan de vergetelheid te onttrekken.

Het eerste of oudste daaronder is

*„Den Bybel, met groter neersticheyt ghecorrigeerd
Gheprent T'antwerpen bij mij Jacob van Liesvelt,
Int Jaer ons Heeren 1542 den 3 dach Junij.”* — folio.

Dit is de 6^e en laatste door van Liesveldt uitgegeven Bijbel en tevens dengene, die hem het leven heeft gekost.

Was hij reeds in de uitgave van 1534 hoe langer hoe meer van Luther's overzetting gebruik gaan maken, in 1542 waagde hij het aan den onroomschen tekst nu ook anti-Roomsche illustraties toe te voegen. De scherpste dezer was wel die bij Mattheus IV : 3, Jezus van den duivel verzocht in de woestijn. In den tekst daarbij staat „en dye tempteerder quam tot hem en sprack” en nu vindt van Liesveldt goed om die „tempteerder” voor te stellen door een staanden duivel met zeer langen monniksbaard, de monnikspij aan en de rozenkrans aan zijne zijde. Dit kon niet anders dan de woede zijner tegenpartij opwekken en hem aan de zwaarste

vervolging blootstellen. Hij werdt dan ook in 1545 onthoofd (zie *Vierschaarboek van Antwerpen* 1545) en het jaar daaraan volgende werdt zijn Bijbel van 1542 bij placcaat verboden en is sinds op den Index gebleven (*Ind. Libr. Proh. Antv.* 1570. pag. 81).

Zoowel tegenover den man als tegenover den Bijbel meende men echter de ware reden der vervolging niet te moeten aangeven en werden beiden veroordeeld hoofdzakelijk om de bekende ketterij, voorkomende in 1 Joh. 5 (De zaligheid alleen door Jezus Christus), doch dat was slechts om het ware der zaak geheim te houden, anders had men immers zijne vroegere uitgaven ook verboden, vooral die, welke nà 1534 verschenen waren en allen de bedoelde ketterij reeds bevatten.

Hierin is vermoedelijk de reden te vinden dat Le Long, v. d. Aa e. a., die over van Liesveldt hebben geschreven geen van allen de oorzaak van zijn dood juist weten aan te geven en alle eene zekere twijfelachtigheid in huu verhaal hebben — zij wisten denkelijk niet dat de illustraties van de verschillende Liesveldtsche Bijbels zoo ontzachelijk veel verschillen en dat alleen die van 1542 zooveel zinspelende prentjes tegen Rome en de Roomsche vorsten bevat.

Ook van Winghe verzwijgt de juiste reden en noemt hem, bij de Leuvensche Bijbel van 1548, een verdoemden ketter omdat hij vervalschte Bijbels drukte, maar vermijdt zeer voorzichtig elke zinspeling op figuren. De hier beschreven uitgave is van de grootste zeldzaamheid geworden en hoewel er nog een legio van Liesveldtsche Bijbels in de wandeling is, zoo komt die van 1542 bijna nooit voor.

Het 2^e voorbeeld zijn

De in 1545 door Luther's invloed uitgegeven penningen, waarvan ik er drie voor mij heb liggen en waarvan ook van Mieris drie slagen vermeld. (III. 112/13). Alle hebben deze overeenkomst dat ze aan weerszijden een dubbele figuur voorstellen.

Aan de voorzijde staat een pausselijk hoofd met den myter op en 't onderst boven gezien een duivelskop met 4 hoornen.

Aan de achterzijde een kardinaalshoofd met den hoed op en 't onderst boven gezien een zotskop met 3 bellen.

De 1^e slag, waarvan alleen zilveren exemplaren bestaan, heeft als randschriften: „Redde rationum de Luci” (geeft rekenschap, Luc. XVI : 2) en „Stulti va . . . cor. a.” (Zij zijn gek in hun hart).

De 2^e slag, waarvan ook koperen exemplaren voorkomen, heeft als randschriften: „Ecclesia perversa tenet faciem diaboli” (de kerk omgekeerd draagt 's duivels aangezicht) en „Stulti aliquando sapientes” (de gekken gelijken soms wijzen) — van deze omschriften zullen we straks eene andere lezing ontmoeten.

De 3^e slag, waarvan alleen koperen exemplaren bestaan, heeft als randschriften: „Mali cori malum ovum” (slechte raven, slechte eijeren) en „Et stulti aliquando sapite, Psalm XLIII”; dit laatste is eene fout van den graveur en moet zijn Psalm 94 : 8 (en gij dwazen wanneer zult gij verstandig worden?)

Naar het model van dezen 3^{en} slag lieten de Roomschen een gewijzigden tegenhanger maken, waarbij in hoofdzaak alleen het kardinaalshoofd in dat van Calvijn is veranderd en de omschriften door andere zijn vervangen.

Later hebben na den dood van Servet de protestantsche tegenstanders van Calvijn dezen Roomschen penning weder gewijzigd uitgegeven en wel zóó dat de zotskop onder Calvijn's hoofd op den 1^{en} aanwezig, hier is vervangen door een bisschopsmyter, zijnde dit dus eene zinspeling op de, naar hunne meening bestaande, pausachtigheid van den hervormer.

Ook zijn de omschriften weder geheel gewijzigd.

De 3^e plaats vervult een klein 4^o volksboekje, getiteld :

„Een wonderlijke nieuwe tijdinghe van het Leuen van den seer onrechtueerdighen ende Boosen Antichrist en van zijn veruaertijcke ende afgrijssetijcke traffijcken . . . Tot Rotterdam bij Jan van Ghelen 1608.”

Op den titel staat eene afbeelding van den draak volgens Openb. 12 : 3, alleen is in de middelste van de 7 koningskroonen een pausselijken mijter geschoven. — In den tekst komen 4 houtsneden voor, die veel licht werpen op de beschouwing van die dagen; de eerste behoort bij het hoofd-

stuk „Hoe een vader slapen sal met zijn dochter, waer of antichrist gheboren sal worden.”

de tweede bij dat „Hoe dat antichrist eer ende reuerentie ghedaen sal worden, met giften ende gauen te geuen.”

de derde bij dat „Hoe dat een Roonus coninck ghewoont heeft in de vermaerde stadt Jerusalem.”

de vierde bij dat „Hoe dat antichrist veel conincrijcken en lantschappen onder hem berichten sal, doende veel coninghen ter doot brenghen enz.”

Dit exemplaar is een 2^{en} druk, de eerste was bij des uitgevers vader te Antwerpen in 1566 gedrukt en door het concilie van Trente op den Index geplaatst (*Ind. Libr. Proh. Antv.* 1570. pag. 97).

Deze 2^o uitgave is echter de vertaling van eene Fransche vertaling van den eersten Hollandschen druk, zoodat ze veel met dien verschilt en nog vrij wat scherper is.

Ten vierde ontmoeten we een 24^o boekske, zamengesteld door Hermes Celosse, Predikant te Ridderkerck, onder den titel:

„Daemonium Meridianum, dat is de Antichrist geopenbaert soo klaer als de middagh: waerin getoont en aengewesen wort dat de prophecye van den Antichrist, in de H. Schrifture, hare vervullingge hebben en verkrijgen in den Paus van Romen de tweede Druck tot Dordrecht bij Abraham Andriesz. 1662.”

Hoewel dit boekje geen prentjes bevat, is het toch als het ware eene reeks van zinspelingen op den Paus als den geprofeeteerden antichrist.

Het dankt zijn ontstaan aan de bekeering van Joncker Willem van der Duyn, Dijkgrave van Ridderkerck tot de Gereformeerde Kercke, en strekte gedeeltelijk om dien heer te sterken tegen den smaad, dien hij om zijnen overgang had te lijden.

Het is de vrucht van langdurige studie, zoo in den Bijbel als in de kerkvaders en andere erkende autoriteiten. Deze 2^o druk wordt voorafgegaan door lofdichten op Celosse's werk, van Jacobus Lydius, Jacobus Rolandus, Henricus Lydius

en Arnoldus Montanus, die alle een zeer gunstig oordeel uitspreken over den geleerden inhoud van hetzelfde.

Vooral in het 7^e Capittel bespreekt hij het merck-teecken des Antichrists, naar aanleiding van den kerkvader Irenaeus, die het getal 666 ontcijfert door het woord Lateinos (Latijnen of Roomschen).

Niet minder belangrijk is het 5^e artikel, een in 1689 te Amsterdam uitgegeven boek over de lotgevallen der Hugenoten in Frankrijk.

„De lijdszaamheid en het gelove der Heiligen onder so vele sware en bittere vervolgingen . . . in Vrankrijk . . . gedrukt in 't dal Josaphats op 't eindigen der 42 maanden van het geopenbaarde beest.”

Dit uiterst zeldzame boek, waarin veel geheimzinnigs wordt ontsluit, werd door zekeren Adam Mortel aan Frans Halma te Utrecht ter uitgave gezonden; deze laatste weigerde het echter, na lezing, te drukken uit vrees van zijn goeden naam bij den Franschen Koning te bederven. Mortel heeft het toen bij H. Wetstein te Amsterdam ter perse gebracht, die het met fraale zinnebeeldige figuren heeft versierd en er eene titelprent voor heeft doen maken die, bij uitnemendheid, als kort begrip van den geheelen inhoud van het lijvige boek kan dienen. De tekening van dien titel is gemaakt naar aanleiding van Openb. 13. Het eerste beest, met de 10 hoornen, wordt hier voorgesteld door het hoofd van Lodewijk XIV met een lichaam dat geheel aan de beschrijving in de Statenvertaling voldoet. Het tweede beest, met de 2 hoornen, wordt voorgesteld door een mensch met bokkenkop, waarop een kardinaalshoed en daarin geschoven een bisschopsmyter, in de rechterhand houdt dit wezen een hostiekastje, in den linkerarm, bij wijze van speelpop een Mariabeeldje, ter rechterzijde haugt langs zijn lijf den rozenkrans, ter linkerzijde een masker aan een kettingtje, met Matth. 7: 15 en 16: „Maer wacht U van de valsche propheten, dewelcke in schaepskleederen tot U komen, maer van binnen zijn se grijpende wolven. Aen hare vruchten sult gij se kennen.”

Het handschrift van dit boek is te Poitou, door een Hon-

gaarsch leeraar der Hugenoten opgesteld, later door de vluchtenden naar Londen meëgenomen en daar door een Hollander in onze taal overgebracht, die de copy aan voornoemden Mortel heeft toegezonden. Wie die Hollander is geweest, is mij niet duidelijk mogen worden, zijn pseudoniem was Audax Philalethes; misschien zekeren Andries Pietersz., die door den heer van Doorninck onder dat pseudoniem wordt vermeld.

Ten 6^e treffen we aan, een tegen het einde der 17^e eeuw uitgegeven spel kaarten van 52 stuks, volgens den titel, die er bij is, ten spot uitgegeven op 's Paussen onfeilbaarheid: „*Nieuwe Constitutie-Kaart van 's Paussen gewaande onfeilbaarheid gestigt op dolheid en blindheid.*”

Elke kaart heeft onderaan een tweeregelig versje ter verklaring der afbeelding. De kaarten „ruiten-boer”, „ruiten-aas” en „klaveren-boer” zinspelen op den duivel-paus. „Schoppen-twee” stelt den paus voor als den minotaurus, terwijl verschillende van „klaveren” zinspelen op de verkettering van Quesnel.

Van veel meer belang echter is in de 7^e plaats:

Eene ongeveer 1706 door de Jansenisten te Utrecht uitgegeven prent.

Deze bevat eene zeer vergrootte afbeelding van den 2^{en} slag der Luther-penningen, met dezelfde Latijnsche omschriften, maar ook met eene Hollandsche vertaling er bij „De valsche Kerck, draagt 's duijvels merk” en „In wijsen schijn, veel gecken sijn.” De aanleiding tot deze uitgave was de schorsing van Petrus Coddæus als Aarts-Bisschop van Utrecht en zijne vervanging door Theodorus de Cock, die echter door de Staten werdt verbannen. Vandaar de volgende verzen, die onder en boven deze prent zijn afgedrukt.

Tegen den Paus.

„Loyola's vijnzerij houd hij zoo stevig staan,
Dat Hollandt wel ontrust, maar haast zal tegengaen.”
„Den Nederlandschen staat, zoekt geen gewetensdwang,
Maar vrede onder 't volk, dus bloeit zij eeuwen lang
En schoon het helsch gedrogt haer zegt geheel 't ontrusten,
Zij lagt met Rome's dwang en doelt op vreden's lusten.”

Tegen Th. de Cock.

„Deez' sotskap stookt de twist in 't vrije Nederlandt
 Dog werd door d' overheidt verjaagd met hoon en schand”
 „Dat deez' vrij raasd en woed op Coddens regte leer
 W'erkennen hier den staat maer geen gemijterd heer.”

De laatste of 8^e plaats wordt ingenomen door een politiek geschrift van 1772.

„*Congrès politique ou entretiens libres des puissances de l'Europe sur le bal général prochain à Londres, chez T. R. Delorme, 1772,*” 8^o. met 2 platen.

De 2^e plaat stelt de vergaderzaal der Wereld-Staten voor, zittende 24 vorsten en regenten langs de wanden der zaal en aan de middentafel den paus en den sultan, verbeeldende den strijd tusschen het kruis en de halve maan.

De 1^e plaat echter betreft meer het bedoelde onderwerp en geeft ons de balzaal van Europa te zien, waarin enkele vorsten eene quadrille dansen met allerlei geestelijke heeren en zusters, terwijl tal van duivels de rollen van dansmeester en muzikanten vervullen. Uit de corridor stroomt eene menigte toe, die allen met dit gezelschap willen mededansen.

Aan weerszijden zijn groote nissen aangebracht; die ter linkerzijde vertoont een bosch, waarin Calvijn alleen wandelt met den Bijbel onder den arm; die ter rechterzijde daarentegen stelt de hel voor, ter eenerzijde van de poort staat de dood, ter anderzijde een zwijn met monnikspij aan, als venter van rozenkranzen; voor het midden staat een Spaansch geestelijke met het vaandel van „Nuestra Senora d'Atocha”, terwijl boven aan de nis het Pausselijk wapen (de sleutels met den myter) prijkt, met de Grieksche spreuk: „ευχα πειλα.”

Acht uitingen dus van éénen geest, die door drie eeuwen heen heeft geheerscht bij zoo verschillende partijen. Waar zóó Gereformeerden, Lutherschen, Walen en Jansenisten allen uit één mond spreken daar moet hun begrip toch wel vast geworteld zijn geweest!

Amsterdam.

G. D. Bom, HGz.

ROM. IX : 5^b.

Dat de gemeente des Nieuwen Verbonds den Christus belijdt als haren Heer en haren God, berust evenmin op een enkelen tekst, als de aanbedding van God als den drie-eenigen God op een enkele schriftuitspraak berust. Zoo ontvalt haar dus niet de grond des geloofs, indien van een enkelen tekst mocht worden aangetoond, dat dáár niet de Godheid des Heilands geleerd wordt. Geheel Zijne persoonlijkheid, de plaats die Hij inneemt, en de eischen die Hij stelt, wijzen Hem aan als eenswezend met den Vader; al had geen der Apostelen Hem ooit met den Godsnaam genoemd, ze zou toch niet anders kunnen, dan zich aanbeddend voor Hem buigen.

Deze grond voor haar geloof, die ze in de persoonlijkheid haars Heeren bezit, neemt echter niet weg, dat het voor de gemeente, die, voor zoover zij tot vol beseft gekomen is van hetgeen het geloof in Jezus als den Christus insluit, Hem als den Godmensch belijdt, toch hooge waarde heeft, in de Apostolische Schriften de bewijzen te vinden, dat ook 's Heeren eerste gezanten Hem met den Godsnaam hebben genoemd. Van daar dan, dat het niet onverschillig kan heeten, of wij in den hierboven genoemden tekst met recht aan Jezus hebben te denken bij de benaming: *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Θεός, εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας*. of dat wij, met nieuwere exegeten, achter het voorafgaande *σάρκα* een punt hebben te plaatsen, en deze woorden moeten opvatten als eene op zich zelve staande lofzegging Gods.

Zoo kort mogelijk, en daarom uitsluitend mij tot de hoofd-

zaken bepalend, wensch ik in deze regelen eene poging te wagen om het goed recht der oude verklaring te staven.

Een eerste argument levert de rangschikking der woorden op. Niemand zou aan eene andere verklaring denken, zoo niet dogmatische bezwaren hem terughielden van te erkennen, dat Paulus zulk een naam aan Christus geeft. Wie louter op de taalkundige constructie let, zal moeten toegeven, dat de oude verklaring verreweg de meest nabijliggende is.

Ten andere, de doxologie Gods zou hier evenzeer een vreemden vorm hebben, als in den samenhang misplaatst zijn. Wat den vorm aangaat: overal vindt men, dat de lofzegging aan den naam vooraf gaat. Bij de LXX is dat de constante vorm der doxologiën, gelijk het ook in den aard der zaak ligt. Wie zich tot het uiten van een lofzegging gedrongen voelt, begint met die lofzegging zelve, en omschrijft eerst daarna den persoon, wien die lofzegging geldt. En wat den samenhang betreft: er was hier voor Paulus hoegenaamd geene aanleiding tot eene doxologie. Van het eerste vers van dit Hoofdstuk af is hij bezig zijne diepe smart uit te spreken over Israëls verwerping van den Messias. Al wat hij in vs. 4 en vs. 5^a van Israëls voorrechten opsomt, dient om die diepe smart, die hij vs. 1—3 geuit had, te motiveeren. Zóóveel was hun geschonken... en zulk gebruik hebben zij nu van die voorrechten gemaakt! Terwijl de Heidenen den Redder geloovig aannemen, keert het volk zich van Hem af, dat door alle Gods voorafgaande genadebetooningen op het geloovig ontvangen van den Messias was voorbereid. Hoe zou nu hierachter eene doxologie passen? Het bewogen gemoed des Apostels zou hem veeleer een smartkreet, dan een lofzegging hebben doen uiten. Of zal men de lofzegging opvatten, alsof er stond: nochtans is God, die boven alles is, te prijzen tot in eeuwigheid? Maar ten eerste wordt dit „nochtans” willekeurig ingeschoven; het zou op eenigerlei wijze in den grondtekst moeten aangeduid zijn. Ten andere: wat kon bij mogelijkheid, zelfs met zulk een „nochtans” tot deze lofzegging aanleiding geven?

Eindelijk: het voorafgegane τὸ κατὰ σάρκα zou dan geheel

overtollig en misplaatst zijn; het zou daarbij de antithese missen, die elk lezer na deze uitdrukking verwacht. „Van welke zijn de verbonden... van welke zijn de vaderen, uit welchen de Christus is, voor zooveel het vleesch aangaat...” wie voelt niet, dat hierop nog wat volgen moet? Als Christus, voor zooveel het vleesch aangaat, gezegd wordt uit Israël te zijn, dan moet hier immers volgen, wat Hij dan is niet naar 't geen het vleesch aangaat? Zoo Paulus geene tegenstelling in den zin gehad had, waarom zou hij dan achter *ὁ Χριστὸς* geschreven hebben *τὸ κατὰ σάρκα*? Dit had dan veilig kunnen weggelaten worden, ja meer! het staat hier dan volstrekt ongemotiveerd.

Bij de oude verklaring daarentegen past alles uitnemend in elkander. De optelling der voorrechten Israels stijgt tot de vermelding, dat uit dit Israel niet slechts al die voorloopige Godstolken zijn, maar ook, voor zooveel het vleesch aangaat, de Christus, Hij, die naar het diepst van zijn wezen noch uit Israel, noch uit de menschheid kon zijn, Hij die God is boven al, te prijzen tot in eeuwigheid! Zoo ongepast die woorden hier zouden staan als eene lofverheffing Gods, zoo volkomen gepast zijn zij als de aanduiding, dat aan Israel het allerhoogste gegeven is, wat geschonken kon worden, namelijk de zelfmededeeling Gods door de vleeschwording Zijns Zoons.

Al ware het, — wat geenszins zoo is, — dat Paulus slechts op deze ééne plaats de Godheid van Christus had uitgesproken, dan gaf dit nog geen grond, om, waar het tekstverband zoo duidelijk spreekt, naar eene andere verklaring te zoeken. Waar zou dat heen voeren? Zoo zou men dan ook wel voor *λύτρον ἀντι πολλων* in Mt. XX: 28 eene andere beteekenis kunnen zoeken, omdat de Heer op geene andere plaats zóó duidelijk als dáár, van Zijn dood als van het brengen van een losprijs spreekt. Met welke namen Paulus elders den Christus moge noemen, hier noemt hij Hem: God boven al, te prijzen in der eeuwigheid. En met wat hij elders van Christus uitspreekt en aan Hem toeschrijft, staat dit in de volkomenste harmonie.

Moest het in 't belang eener onbevengene exegetische geschiedenis, — wij zouden dezen tekst voor de belijdenis van de Godheid onzes Heeren even goed kunnen missen, als wij voor ons geloof aan de drievuldigheid Gods 1 Joh. V : 7 kunnen missen. Maar juist die onbevengene exegetische doet ons m. i. hier ontwijfelbaar eene uitspraak zien, waarin Paulus klaar en duidelijk den hoogen Godsnaam geeft aan Hem, in Wien zijne ziel den Christus heeft begroet. Juist die onbevengene exegetische geeft ons het recht, in deze uitspraak een grond te meer te zien voor onze aanbeddende verheerlijking van den Zoon des Vaders, in Wien de volheid der Godheid lichamenlijk woont.

Arnhem, Jan. 1886.

J. H. L. ROOZEMELJER.

Het oorspronkelijk Mozaische in den Pentateuch.

EEN BEFERAAT.

III.

De Dekaloog in Exodus en Deuteronomium.

In de eerste plaats beschouwt Delitzsch den Dekaloog (dien hij met de Gereformeerden naar de wijze der Hellenisten leest en indeelt) volgens Deuteronomium en hij doet opmerken, dat de „Tien Geboden” in gedachte en uitdrukking zich door niets onderscheiden van den vorm en den toon der Deuteronomische vermaningen, onder welke zij voorkomen. De eigenaardige drangreden in het gebod voor den Sabbath (Deut. V : 15) in haar onderscheid van die, welke Exod. XX : 11 gelezen wordt, versterkt den indruk daarvan. De tekst van Exodus behoort echter zonder twijfel ten grondslag van het kritisch onderzoek gelegd te worden, omdat daar de oorspronkelijke vorm van den Dekaloog in menig opzicht schijnt bewaard te zijn. De Dekaloog van Exodus is bestanddeel van het Verbondsboek (Exod. XXIV : 7) en dit behoort tot het werk van den Jahvist. Nu stemt Deuteronomium doorgaans in de recapitulatie van de geschiedenis overeen met de overlevering van dit laatstgenoemde en het zijn de wetten van het Verbondsboek, welke in Deuteronomium herhaald en ontwikkeld worden. Het zal dus ook wel zeker de Dekaloog van het Verbondsboek zijn, welke in Deuteronomium is ingevlochten

in de tweede inleiding op den codex legum (H. XII—XXVI, verg. Deut. I : 6—IV : 40 en H. V : 1—XI : 32). Dit vermoeden wordt door den schrijver in bijzonderheden nagegaan en zijn taalkundig onderzoek (waarvan een gedetailleerd verslag buiten ons bestek ligt) leidt tot de meest verrassende uitkomsten. De Dekaloog van Exod. XX luidt als behoorde hij tot het werk van den jahvistischen Deuteronomist, en hij vertoont daarentegen geen opmerkingwaardig punt van aanraking met den Elohist. Over het eigenaardig verschil tusschen Exodus en Deuteronomium met betrekking tot het Sabbathsgebod wordt straks afzonderlijk gehandeld.

Deze overeenkomst van den stijl des Dekaloogs met den stijl van het jahvistisch geschiedboek en diens bronnen, volgens sommigen (Wellhausen, *Gesch. Israëls*, I, 375) afkomstig uit den vóór-assyrischen tijd van het gedeelde rijk, en tevens met den stijl van Deuteronomium, dat zich daaraan sluit en in 622 onder Josia eene macht is geworden, die den cultus en de latere schrijvers beheerscht, is van groot belang en Delitzsch stelt zich vóór, de vraag te beantwoorden hoe dit verschijnsel te verklaren zij. Vooraf echter brengt hij de stelling, welke de nieuwe kritiek tegenover den Dekaloog inneemt, ter sprake. Volgens Smend (*Studiën u. Kritiken*, 1876, S, 641) kan niemand betwijfelen dat de Dekaloog van Mozes afkomstig is. Minder stellig spreekt daarover evenwel Graaf von Baudissin (*Theol. Literaturz*; 1876, No. 18), doch hij erkent dat Mozes toch eenige wetten moet hebben gegeven, welke hem in de overlevering den naam van Wetgever hebben doen verwerven, en daar het nu hoogst onwaarschijnlijk is dat de door hem gegeven wetten spoorloos zullen verdwenen zijn, zoo ligt het in ieder geval voor de hand om bepaaldelijk in het ethische gedeelte der Thora, dus in den Dekaloog, een oorspronkelijk mozaïsch bestanddeel van de wetgeving te zoeken. Doch wordt in dien geest iets toegestemd, Graf heeft zich weder dus laten hooren (*Die geschichtl. Bücher des A. T.*, 1866, S. 28): „De twee steenen tafelen waren niet bestemd voor algemeen gebruik; wat zij behelsden werd door het geheugen bewaard, en het-

geen later is opgeteekend (Ex. XX) met de herhaling daarvan (Deut. V) schijnt veeleer eene omschrijving en uitbreiding te zijn." Vooral achten sommigen (de Goeje, H. Schultz) de drangreden voor het Sabbathsgeslacht, welke aan de schepping ontleend is, een later toevoegsel; ook het verbod van den beeldendienst wekt ernstig bedenken. Nöldeke kan maar niet gelooven (Untersuchungen, 1869, S. 51) dat die korte spreuken zonder eenige verklaring van Mozes zouden zijn. Lemme (Die religions-gesch. Bedeutung d. Dek. 1880, S. 7) stemt met de meesten toe, dat de Dekaloog het uitgangspunt is voor de geschiedenis van Israëls godsdienst, maar ook hij beweert dat het een vruchteloos pogen is de oorspronkelijke echt mozaïsche kern uit de tegenwoordige „Tien Geboden" hervoort te brengen: hij beroept zich op de mislukte proef van Ernst Meier (1846).

Hooren wij den schrijver zelve, naar aanleiding van deze beschouwingen.

„In al deze beschouwingen zie ik de uitwerking eener twijfelzucht, die geene grenzen kent. Is de Dekaloog, het fundament der Sinaïtische hoofdwetten, niet van Mozes afkomstig, dan verzinkt het begin der mozaïsche wetgeving in de dikste duisternis en het bestaan van Israël, het volk van de geschiedenis des heils, wordt onverklaarbaar. Neemt men echter de mozaïsche afkomst van den Dekaloog aan, dan is het reeds op zichzelf onwaarschijnlijk, dat deze Dekaloog nog geenen vasten vorm zal gehad hebben in den tijd van den Deuteronomist, alzoo in eenen tijd, die den bloei van het profetisme achter zich en de slotkatastrophe van Israëls volksleven vóór zich had. Geeft Deuteronomium den Dekaloog niet juist zoo terug gelijk hij in Exodus staat, dan volgt hieruit volstrekt niet, dat zijn vorm in dien tijd nog niet vast stond. Met een tweevoudig בְּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֱלֹהֵי דָוִד, dat de Deuteronomist in het vierde en vijfde gebod laat invloeien (Deut. 5. 12, 16), verwijst hij zelf naar de oude grondwet, die hier als bekend wordt verondersteld. Hij herhaalt haar echter niet letterlijk, maar geeft haar vrij terug. Immers וְזָכַרְתָּ (in Deut. 5: 15), dat aan de dienstbaarheid in Egypte herinnert, toont hoezeer de subjectiviteit van den spreker bij deze reproductie betrokken is; want dezelfde reden wordt met dezelfde woorden herhaald in Deut. 24: 18, 22. In het algemeen is het de

gewoonte der Bijbelschrijvers om den inhoud der overlevering terug te geven en aan te halen zonder zich slaafs te binden. Vergelijkt men Gen. 24 : 47 met Gen. 24 : 22 v.v., dan wijkt het resumeerend verhaal, dat op het gebeurde terugwijst, af van het bericht der gebeurtenis zelve. Het is meer dan een werktuigelijk namaaksel. Zelfs gedachten, die als refrein gebruikt worden in op zichzelf staande gedeelten, komen gewoonlijk niet letterlijk overeen (verg. bijv. Jes. 2 : 17 met 2 : 11 en Ps. 24 : 9 met 24 : 7).¹⁾ Het is de gewoonte der bijbelsche historiographie²⁾, om de woorden van personen, die in het geschiedverhaal voorkomen, vrij te reproduceeren, als waren zij bij die gelegenheid alzoo gesproken. De Bijbel komt daarin overeen met de klassieke historiebeschrijving.³⁾ Deze vrijheid is zóozeer vaste gewoonte, dat zelfs hetgeen men als oorkonde gebruikt niet eenvoudig wordt overgeschreven, maar nog den stempel draagt der subjectiviteit van den geschiedschrijver. Cicero's derde redevoering tegen Catilina bevat een schrijven van Lentulus aan Catilina; Sallustius deelt ook dezen brief mede in zijn geschrift over Catilina's samenzwering; doch niet in den vorm eener oorkonde, maar in vrijen vorm. Keizer Claudius had eene redevoering gehouden over het recht der Galliërs op romeinsche eereposten. Deze rede is op eene metalen tafel gegrift en voor ons bewaard gebleven. Wanneer nu een Tacitus in het elfde boek zijner *Annales* deze redevoering in den loop van zijn geschiedverhaal invlecht, zonder zich gebonden te achten aan de woorden op het genoemde monument, dan zal men toch moeten nalaten, om uit de afwijkingen van den Dekalooq in Deuteronomium van dien uit het Verbondsboek af te leiden, dat de Dekalooq ten tijde van den Deuteronomist nog geen vorm had, die in eene oorkonde was vastgesteld."

Uiterst belangrijk is wat Delitzsch opmerkt ter beantwoording van de vraag hoe, indien het verbod van beeldenvereering uit Mozes' tijd afkomstig is, Jerobeam de zinnebeeldige vereering van Jahve heeft kunnen invoeren. Hij draagt daartoe eerst zijne beschouwing omtrent den eeredienst van Jerobeam voor.

1) Zie Fr. Delitzsch: Commentar zu den Psalmen I. 336.

2) Zie Fr. Delitzsch: Commentar zu Jesaja bladz. XVI.

3) Zie Nipperdey: *Opuscula* (1877) bladz. 411 (Von der antiken Historiographie).

„1. Men zegt, de vereering van God onder het beeld van een stier was niets nieuws, maar een oude, overgeleverde, semitische vorm van eeredienst ¹⁾, welke Jerobeam niet voor het eerst invoerde, maar slechts van staatswege bekrachtigde. Robertson Smith heeft zelfs getracht waarschijnlijk te maken, dat niet enkel stieren-dienst maar dierenvereering in het algemeen (animal worship) onder de Semieten gebruikelijk was ²⁾. Er is echter geen overtuigend bewijs voor geleverd, dat door de Semieten dieren vereerd zijn, anders dan als attributen, symbolen of belichaming van deze of gene Godheid.

„Wanneer de Babyloniërs en Assyriërs Nineb en Nergal afbeeldden als gevleugelde stieren met een menschenhoofd, en de stier het gebruikelijke emblema was van Baäl ³⁾, dan is dit nog geen eigenlijke dierencultus. Nergens bevat de Koran aanduidingen dat deze soort van heidendom in zwang zoude geweest zijn bij de Arabieren vóór den Islam. Waar zijn de bewijzen, dat onder Israël de vereering van God onder het beeld van den stier in gemeen gebruik was? Indien אַבְרָהָם יִצְחָק in Gen. 49:24 en Jes. 1:24 de „stier Jakobs” moest beteekenen (het wil echter zeggen: „de Sterke van Jakob”), dan nóg zoude deze naam van Jahve op gelijke lijn staan met andere aan de dieren ontleende uitdrukkingen, waarmede gezegd wordt dat Hij is de almachtige rechter en beschermer. In figuurlijke spreekwijzen komt God ook voor als leeuw, beer of luipaard en dergelijken. Wij beschouwen het gouden kalf in Exod. XXXII als eene nawerking van egyptischen invloed en kunnen ons daarvoor beroepen op Ezechiël 23:8, 19.

„2. Men geeft tegenwoordig Vatke gelijk, als hij beweert, dat Elia en Elisa, wanneer zij tegen den Baälsdienst ijverden, voor den Jahve van Bethel en Dan optraden, welke Jahve onder het beeld van eenen stier vereerd werd, en dat deze eerdienst eerst door Hosea verworpen werd, maar nog niet door Amos. ⁴⁾ De feitelijke toestand is echter deze: De scheuring van het rijk wordt, daar zij als eene Goddelijke beschikking tot stand kwam, door de Profeten

1) Zoo hijv. Siegfried in de verhandeling: Götterglaube und Gottesglaube im Volke Israël.-Protestantische K. Z. 1882. Sp. 33.

2) Robertson Smith in zijne verhandeling: „Animal worship and animal tribes among the Arabs and in the Old Testament”, in het IX^{de} deel van het Journal of Philology.

3) Zie von Baudissin: Baäl, in de Real-Encyclopädie, bladz. 33 vv.

4) Zie Wellhausen: Geschichte Israëls I. 297 vv.

van beide koninkrijken eenstemmig beschouwd als een rechtens bestaand providentieel feit. Dientengevolge kunnen zij niet anders dan zich ook jegens den afzonderlijken eeredienst in het losgescheurde rijk lijdelijk gedragen. Zij dulden hem als het minste van twee kwaden, in vergelijking met den dienst van Baäl en Astarte. Bestaat er echter van hünne zijde éene enkele uitdrukking, waaruit blijken zoude, dat de stierenbeelden van Bethel en Dan bij hen goedkeuring vonden? Vermeldt alleen Hosea de beide עֲגֻלִּים, dan is dit hieruit verklaarbaar, dat deze vereering van Jahve onder een beeld allengs een stuitender vorm aannam, hoe meer het noordelijk rijk ten ondergang neigde. Hij beschouwt ze als „corpora delicti”, die mede der verwoesting van het Koninkrijk zijn prijs gegeven, aan welks val zij mede schuld hebben.

„Evenals het volk vóór eenige maanden Egypte verlaten had, toen het zich door Aäron het beeld van een gouden kalf liet maken, om dien God gedurig zichtbaar voor zich te hebben, onder wiens geleide en bescherming het wilde optrekken, zoo was ook Jerobeam, toen hij als Koning der tien stammen den kalverendienst invoerde, juist uit Egypte teruggekeerd, waar hij bij Sesonchis I gastvrijheid en bescherming gevonden had. Zoude dat iets toevalligs zijn en zou ook dit louter een toeval wezen, dat Ephraïm en Manasse zoo gaarne dezen nieuwen eeredienst aannamen, zij, de voornaamste stammen van het noordelijk rijk, die gesproten waren uit het zaad eener egyptische priestersdochter? Daarbij komt nog, dat, hoe men ook over de koningswet in Deuteronomium moge denken, in ieder geval uit Deut. 17 : 16 blijkt, dat een heimwee naar Egypte zelfs in de dagen der Koningen nog niet uitgestorven was.

„Maar is het denkbaar, dat reeds toen het verbod van beelden in den Dekaloog aanwezig was, volgens hetwelk deze voorstelling van Jahve onder het beeld van een dier toch duidelijk werd veroordeeld? Of moeten wij met Hermann Schultz e. a. het aanmerken als later aan de Wet toegevoegd met het oog op den eeredienst van Jerobeam? Wij maken deze gevolgtrekking niet. Tot welke conclusiën zouden wij wel komen, indien wij eens op dezelfde wijze de Bijbelsche oorkonden gingen beoordeelen naar de middeleeuwsche vereering van Maria, de engelen en de beelden; eene vereering, met die oorkonden zoo geheel in strijd?

„Ook met betrekking tot de Thora bestond er reeds vroeg eene soort van nitlegging (Jer. 8 : 8), die de kunst verstond van uit wit zwart en van ja neen te maken. Immers nog onlangs heeft Lemme

aangewezen hoe Jerobeam zich onttrekken kon aan het oordeel der verwerping van den Dekaloog. Volgens de opvatting van dezen geleerde is het verbod van beelden niet gericht tegen de vereering van Jahve onder een beeld, maar tegen elke vereering van de natuurkrachten onder de zinnebeeldige gestalten van een mensch of dier ¹⁾. Jerobeam kon zich ook wel helpen met het verhaal van het gouden kalf, als de groote zonde, waartoe Israël van den Mozaïschen tijd vervallen was. Toèn was het Israëls leuze: „Dit zijn uwe Goden, die u uit Egypteland hebben opgevoerd (אֱלֹהֵי מִצְרָיִם).” Al kon ook Aäron zijn geweten daarmede tot zwijgen brengen, dat de afgod een beeld van Jahve was (Exod. 32 : 15), zoo was toch de gezindheid des harten bij het volk en waren hunne woorden zelfs bepaald polytheïstisch. Jerobeam kon derhalve zeggen: Met de beelden, die ik te Bethel en te Dan heb opgericht, is het geheel iets anders.”

Als een niet zonder roekeloosheid te versmaden getuigenis der israëlitische oudheid in betrekking tot deze en dergelijke vragen, bepaalt Delitzsch ons bij hetgeen in sommige der oudste Psalmen als blijken, dat de Dichters met de geboden van den Dekaloog vertrouwd waren, voorkomt. Hij meent in zijn Kommentaar op de Psalmen bewezen te hebben, dat Pss. 77, 78 en 81 onderling nauw verwant en van Azaf zijn en dat het noemen van het geheele volk met den naam van stammen uit het Noorden aan de liederen een noord-palestijnsch karakter verleent. „Is het nu niet opmerkelijk,” zoo vraagt hij, „dat in Psalm 81 het 10^e vs. de verkorte teruggave is van het eerste en het tweede Gebod? Dit, in verband met het vroeger opgemerkte ontrent de overeenkomst van den tekst van Exodus met het jahvistische koloriet, is zeker een getuigenis te meer voor de oudheid van de eerste der tien geboden, niet te veronachtzamen waar uit den aard der zaak gronden van waarschijnlijkheid in aanmerking moeten komen.

Onder de oude davidische Psalmen: 8, 18 en 19 heeft elke in het bijzonder iets te zeggen bij het vraagstuk van den

1) Lemme: Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Dekalogs, bladz. 43.

Pentateuch, en wat de oudheid van den Dekaloog en het Verbondsboek aangaat, hebben wij vooral te letten op Pss. 15, 16 en 24. In laatstgenoemden Psalm vernemen wij in den aanhef een weerklank op Exod. XIX : 5, gewijzigd naar Deut. XXXIII : 16, en vs. 4, bij de beschrijving van hen, die waardig zijn het heiligdom te betreden, wijst op het verbod van het derde Gebod. In den 15^{en} zijn een tal van weerklanken en betrekkingen op den Pentateuch en zijne wetten. De hoofdgedachte van Ps. 16 zelve is aan de Wetgeving ontleend, en bij vs. 4 kan men slechts met opzet niet aan Exod. XXIII : 13 en aan Hoofdst. XX : 3 denken. Daarbij wil Delitzsch in het oog gehouden hebben dat in den „zeer ouden” Ps. 19 (Hitzig) eene geopenbaarde Thora erkend wordt en dat deze daar voorkomt als eene bekende oorkonde, welker zesvoudige naam (קִרְתָּהּ, benaming van den Dekaloog in Exod. XXV : 16) op een veelvoudigen rijkdom van inhoud wijst. Ware het in dit betoog niet bepaaldelijk te doen om den Dekaloog en de lijst, waarin die gezet is, de Schrijver zou ook van andere latere wetten in den Priestercodez dergelijke aanwijzing kunnen doen. Hij wijst alleen op Ps. XV : 4 bij Lev. V : 4; XXVII : 10, 33.

Op het gebod aangaande den Sabbath hebben wij nog in het bijzonder de aandacht te vestigen. In de eerste plaats mag het ons niet ontgaan dat Deuteronomium (H. V : 12: „Gelijk als de Heere uw God u geboden heeft”) eene reeds bestaande wet in herinnering brengt. Dat Exod. XX : 9, 20 daar bedoeld wordt lijdt geen tegenspraak. En toch luiden de woorden van Exodus zelf geheel Deuteronomisch: b.v. אָמַרְתָּ לְעַמְּךָ; en vooral: אֲשֶׁר בְּשַׁבְּתֶיךָ (וַתִּרְדָּ) hetwelk wel twintig maal in Deuteronomium en nergens elders in den Pentateuch gelezen wordt. Hebben wij dit met Lemme aan te merken als een bewijs te meer, dat de woorden van Jahve zich allengs naar de behoeften van eene gezeten bevolking gevoegd hebben? Het is niet onmogelijk, maar men mag het niet als zeker stellen. Althans hier is het niet uit af te leiden, dat in het vierde Gebod van: „uwe poorten” gesproken wordt. Toen de wetgeving bij Sinai aanving, was Israël wel een

reizend- maar daarom nog geen eigenlijk nomaden-volk. Het leefde in tenten, maar provisioneel, en toen het den Dekaloog en andere grondwetten ontving werd het intrekken in Kanaän als op handen beschouwd.

Men zou misschien met meer recht kunnen beweren, dat de verbinding van het gebod voor den Sabbath met den Sabbath der Schepping (Exod. XX: 11) van lateren oorsprong is. Dit heeft men ook werkelijk (Nöldeke, Graf, Wellhausen en Kuenen in de Hist. Crit. Onderz. I, 1, bl. 163) aangenomen. Men zegt nu met Lemme en Dillman, die in zijne nieuwe bewerking van Knobel's Kommentaar diens gevoelen weder-spreekt, volgens hetwelk de oudere wetgevers den Sabbath op de Scheppingsweek vestigden, dat indien de Deuteronomist het zoo bevonden had als het nu in Exodus wordt gelezen, hij dan geen anderen grond voor het vieren van den Sabbath zou hebben vermeld. Doch Delitzsch merkt terecht op, dat zulk een „indien—dan” niets bewijst. Veel meer afdoende is dat in de twee verzen, die hier in aanmerking komen, de grootste onafhankelijkheid bij den Deuteronomist valt op te merken. Daarenboven zegt men ten onrechte, dat bij hem in de plaats van de verbinding met de scheppingsweek, welke in Exodus voorkomt, een andere grond voor het Sabbath-gebod wordt vermeld. Deuteronomium geeft geen stelling (met פִּי), waarin de grond van de instelling van den Sabbath aangegeven wordt, maar eenvoudig wordt op de onderhouding van de Sabbath-viering aangedrongen als op een plicht, en deze wordt aangedrongen door de herinnering aan de verlossing uit Egypte, welke Israël tot dankbaarheid leiden moest en het vooral bereid moest maken om den dienstknecht en der dienstmaagd den wekelijkschen rustdag te gunnen. Zoo kon met het oog op Egypte het gebod besloten worden met de woorden: „Daarom gebiedt u de Heer uw God, dat gij den Sabbathdag houden zult.” Zulk eene herinnering aan Egypte gaat door het geheele Deuteronomium heen als eene altijd frissche opwekking tot plichtvervulling, en het is dus geen wonder dat de spreker in dat boek den eigenlijken grond van het gebod liggen liet

om met deze herinnering aan zijn volk den plicht der menselijkheid jegens de dienstharen in te scherpen.

Overigens behoeft het Scheppingsbericht van Gen. I nog niet als woordelijk aanwezig te worden ondersteld bij de teboekstelling van het gebod in Exodus. Er is zelfs een onderscheid in de gebezigde woordvormen, hetwelk het tegendeel zou doen onderstellen (Gen. II: 2 וַיִּשְׁבֹּר; Ex. XX: 11 וַיִּכְרֹ, verg. H. XXXI: 17). De overlevering aangaande het Scheppingswerk, welke in Gen. I vasten vorm verkreeg, is ouder dan Davids tijd, zooals uit Ps. 8 blijkt. Hoe dit alles ook zij, Exod. XX: 11 vormt, volgens Delitzsch, geen wanklank in de harmonie van het jahvistisch-deuteronomisch karakter, hetwelk den Dekaloog ook in den tekst van Exodus eigen is. Deze heeft niets, dat elohistisch zou mogen heeten. Dus komt de geleerde schrijver weder op de vraag terug: „Hoe moeten wij deze verrassende bevinding verklaren, dat de Dekaloog niet slechts, zooals hij in Deuteronomium is wedergegeven, maar zooals ook de ongetwijfeld oudere tekst in het Verbondsboek van Exodus luidt, door en door jahvistisch-deuteronomisch is?”

Delitzsch onderstelt dat Wellhausen's opvatting van den Dekaloog in Exodus als een mixtum compositum, door terugvloeiing uit Deut. V naar Exod. XX (onder de hand van den Jahvist of van den laatsten Redactor?) weinig bevredigen kan. Hij meent dat er aan het „uiteenrafelen” van den Pentateuch, hetwelk nu eene heerschende gewoonte is, bij dergelijke operatiën, waarmede men van alles alles maken kan, geen einde komt. De wijziging, die het gevoelen van W. bij Dillman gevonden heeft, geeft hem aanleiding om het vóór en tegen in de zifting en ontleding van den tekst van Exodus als een toonbeeld van eene uiterst fijne, maar tevens willekeurige operatie te doen kennen. Ik geef dit liefst met de eigen woorden van mijn auteur:

„Het op zich zelf niet noodzakelijk מְבִירוֹ עֲבָרִים,” zegt Dillman tegen W., „schijnt op Exod. 13: 4, 14 terug te slaan en moet niet uit Deuteronomium zijn genomen, waar het anders menigvuldiger

voorkomt." Wij houden dit voor een oorspronkelijk bestanddeel van den Dekaloog. Volstrekt noodzakelijk is het zeker niet, maar dat in de voorafgaande motiveering van het eerste Gebod, het verbod van afgoderij, de uitleiding uit Egypte bepaaldelijk als verlossing wordt gekenschetst, krachtens welke Israël zijnen God tot dienst verplicht is, dat ligt hierbij zoo voor de hand, dat het vermoeden dat de aangehaalde woorden er later zijn ingeschoven, althans zakelijk geen grond hoegenaamd heeft.

„Over בְּשַׁעֲרֶיךָ in het Sabbathsgebod („en de vreemdeling, die in uwe poorten is") is Dillmann het met Wellhausen eens. Het komt ook hem voor, dat het er uit Deuteronomium is ingekomen, maar alsdan bezwaarlijk door R (den redactor van den Pentateuch), doch door eene latere hand, misschien wel in plaats van het oorspronkelijke בְּתוֹכֶךָ. Dillmann geeft toe, dat de LXX, die hier *ὁ προσήλυτος ὁ παροικῶν ἐν σοί* vertaalt, voor deze lezing niet als getuige kan gelden. Zij vertaalt evenzoo in Deut. 5 : 14, waar de oorspronkelijkheid van בְּשַׁעֲרֶיךָ buiten kijf is en van de lezing בְּתוֹכֶךָ geen sprake zijn kan. ¹⁾ Maakt men evenwel geene aanmerkingen op het toevoegsel aan het vijfde gebod: „opdat gij lang leeft in het land, dat Jahve uw God u geven zal," hetwelk toch geheel Deuteronomisch klinkt: dan zal ook wel אֲשֶׁר בְּשַׁעֲרֶיךָ, dat slechts eenmaal in den Dekaloog voorkomt, bij het woord: vreemdeling oorspronkelijk kunnen zijn. Immers het tiende gebod veronderstelt reeds het bezit van huizen en alzoo geen nomadische maar eene gevestigde woning. De geheele Dekaloog richt zich van den beginne af niet tot het volk in den tusschentoestand van zijn verblijf in de woestijn, maar veronderstelt dat het gevestigd zal zijn in het land der belofte.

„Het is een bewijs voor de kritische scherpzinnigheid van Wellhausen, dat hij vooral het woord לְאַהֲבֵי (hun, die Mij liefhebben) „opmerkelijk" vindt in de motiveering van het derde gebod. Juist dit לְאַהֲבֵי echter verdedigt Dillmann als oorspronkelijk, omdat het vereischt wordt door לְשִׂנְאֵי, dat er tegenover staat. Hij meent dat de Deuteronomist den text van Exodus commentarieert, door dit עַל-בָּנִים וְעַל-שִׁלְשִׁים te veranderen in עַל-בָּנִים עַל-שִׁלְשִׁים. Heeft men

1) De LXX zegt elders niet *ὁ προσήλυτος ὁ παροικῶν ἐν σοί*, maar *προσγιγνώμενος*, *προσελθών* en meestal *προσκείμενος*. Het heeft bijna den schijn alsof zij „de poort" door het gebruiken van *παροικῶν* wilde dekken.

echter slechts dit eene toegegeven, dat לְאִזְרָיִל een bestanddeel is van den tekst, die bestond vóór Deuteronomium, dan geeft men ook toe dat de geheele Dekaloog van den beginne af aan Deuteronomisch klinkt. Immers dat de mensch Gode niet enkel eerbied, maar liefde en wel wederliefde schuldig is, spreekt Deuteronomium niet slechts uit in 7 : 9, in aansluiting bij den Dekaloog, maar het is de groote ethische gedachte, waarin het leeft en zich beweegt (Deut. 6:15; 10:12; 11:1, 13, 22; 13:4; 19:9; 30:6, 16, 20). Deze gedachte wordt nergens elders in den Pentateuch gevonden. Nergens wordt zij daar weder gehoord in navolging van Deuteronomium. Zelfs bij Ezechiël ontbreekt zoowel het begrip als het woord. Enkel in den Dekaloog van het Verbondsboek komt deze gedachte voor het eerst voor, en wel als eene bron, die in Deuteronomium tot een stroom is geworden. In Leviticus wordt het gebod geformuleerd van den naaste lief te hebben; maar de eisch van God lief te hebben, door onzen Heer aangewezen als het grootste aller geboden, is eigen aan Deuteronomium en, wat zijnen grondslag betreft, afkomstig uit den Dekaloog.

„Bij eene werktuigelijke scheiding der bronnen en eene onwillekeurige, indien ook al niet principiële gelijkstelling van de codificatie en redactie met het ontstaan en de eerste formulering is inderdaad de hypothese van „terugstreaming” de eenige uitweg. Doch zelfs als men aanneemt dat de Priester-codex na de Ballingschap ontstaan is, dan blijft het toch eene verkeerde onderstelling, dat alle terugslag van zijn inhoud op gedeelten der Schrift van vóór de Ballingschap, latere interpolatie zou zijn. Aangenomen ook, dat het boek Deuteronomium niet lang vóór het achttiende jaar van Josia vervaardigd is, toen het aan het licht kwam, dan is het nog eene valsche onderstelling, dat alle aanrakingspunten met Deuteronomium in gedeelten der Schrift, die vóór Josia bestonden, zulke interpolatie zou moeten wezen. De eerste onderstelling is valsch, omdat de inhoud der elohistische Thora niet even oud is als hare codificatie en eindredactie in den Priester-codex. De tweede onderstelling is ook verkeerd, omdat de inhoud van het boek Deuteronomium niet volstrekt even oud is als zijne verschijning in den tegenwoordigen vorm.

„In N^o. X en XI van de „Kritische studiën op den Pentateuch” heb ik willig toegegeven, dat Deuteronomium, gelijk wij het bezitten, een werk is uit één stuk en van éenen stempel, maar tevens heb ik als betrouwbaar bevonden wat het boek van zichzelf zegt,

namelijk, dat hetgeen hier wordt wedergegeven in substantie van Mozes afkomstig is. Bij de bewijzen, aldaar ontleend aan den Codex legum, komt nog de Dekaloog. Hij is als het ware de oorspronkelijke bron, waaruit de taal en beschouwing van Deuteronomium gevloeid zijn. Is de Dekaloog mozaïsch, dan is de jahvistisch-deuteronomische stijl die van Mozes, gelijk wij reeds in de vorige reeks dezer Studiën hebben uitgesproken. De uitkomsten van het analytisch onderzoek aangaande het ontstaan van den Pentateuch kunnen daarin geene verandering teweeg brengen. Voor zooverre die uitkomsten voor de kritiek van een voortgezet onderzoek stand houden, zullen zij ons onderrichten hoe de mozaïsche type trapsgewijze ontwikkeld is; maar de grondslag, door Mozes-zelfen gelegd, zal onbewegelijk dezelfde blijven.”

Het vertoog over den Decalogus was geschreven toen Wellhausen's Opstel: *Israël in de Encyclopaedia Britannica*, XIII, 396, aan den schrijver bekend werd. Wellhausen brengt daar onder vier hoofdpunten de gronden bijeen, op welke hij den Dekaloog zijne aanspraken ontzegt als authentiek document van het Mozaïsme, d. w. z. van den vorm van Israëls Godsdienst, gelijk hij door den Dekaloog zoude ontstaan zijn. Ik neem die punten hier kortelijk op.

1. „Volgens Exod. XXXIV waren het geheel andere geboden, die op de twee tafelen stonden.” Want immers de „tien geboden” konden niet staan op de twee steenen tafelen aldaar vermeld. Daaromtrent zie men de hieronder opgenomen aantekening ¹).

1) Het zij vergund hier als van ter zijde het oog te vestigen op de nauwgezetheid, waarmede Delitzsch Wellhausen en Reuss narekent met welk recht zij het ongerijmd achten, dat de Dekaloog van Exod. XX op de twee steenen tafelen zou geschreven zijn. „Laatstgenoemde geleerde zegt in de *Introduction* op het 1^e deel van zijne Bijbelvertaling (p. 66): „Die tekst bestaat uit 620 letters. Bij het tegenwoordige quadraatschrift zoude deze tekst ten minste eene oppervlakte vereischt hebben van anderhalven vierkanten meter; als men nog de randen en de ruimte tusschen de regels buiten rekening laat en zich het schrift doorlopend denkt, zonder scheiding der woorden; ook al wordt er voor elke letter als geringste oppervlakte

2. „Het verbod der beelden was gedurende het oudere tijdperk geheel onbekend. Mozes-zelf richtte, gelijk verhaald wordt, eene koperen slang op, die tot in den tijd van Hiskia in Jeruzalem werd aangebeden als een beeld van Jahve.” Maar waar staat ergens geschreven, vraagt Delitzsch, dat de Nechuschtan van 2 Kon. 18:4 beschouwd werd als een beeld van Jahve? Waar zijn de bewijzen, dat vóór de scheuring van het rijk of daarna in het koninkrijk Juda, Jahve ooit onder een beeld is vereerd geworden?

3. „In den geheel universeelen moraalcodex, door den Dekaloog als Israëls grondwet geschetst, is er niets van te bespeuren, dat de Godsdienst van Jahve in zijne oudere fasen van ontwikkeling waarlijk ook een nationaal karakter

vijfentwintig vierkante centimeters berekend. Neemt men echter de vormen der oude letters in aanmerking, dan is deze ruimte volstrekt ontoereikend. Nu berekene men het gewicht van zulke tafelen en houde daarbij in het oog de hoogte van den Sinai en de krachten van iemand, die tachtig jaren oud is!” In eene noot herinnert hij zich echter, dat volgens Exod. 32:15 de tafelen op beide zijden beschreven waren en zegt: „gewis zoude daardoor de oppervlakte, er voor benodigd, kleiner worden, maar de tafelen moesten er ook dikker om zijn.”

„Deze opmerkingen gaan uit van eene scheeve veronderstelling. Tafelen, die bestemd zijn om in het openbaar te worden ten toon gesteld mogen letters vereischen van 25 vierkante centimeters oppervlakte, ofschoon ook dit te veel is, de tafelen des Verbonds waren niet bestemd om den Dekaloog ten toon te stellen, maar om hem als oorkonde te bewaren.

„Doch aangenomen, dat elke letter dooreen gerekend eene vlakke van vijfentwintig vierkante centimeters besloeg, dat is voor de oppervlakte van de geheele tafel eene ruimte van $620 \times 25 = 15000$ vierkante centimeters of $1\frac{1}{2}$ vierkanten meter. De tafelen moeten echter gedacht worden als aan beide zijden beschreven. Daardoor wordt de vereischte ruimte aanmerkelijk verkleind. Ware deze te denken als enkel aan de voorzijde beschreven, dan moest de lange kant van $1\frac{1}{2}$ meter en de korte van 1 meter zijn. (Zij zal toch wel geen vierkant maar eenen rechthoek gevormd hebben). Nu is eene grootte van $\frac{1}{4}$ vierkanten meter voldoende, met de langste zijde van 1 meter en de kortste van $\frac{1}{4}$ meter.

„Buitensporig is het evenwel voor elke afzonderlijke letter eene oppervlakte te berekenen van 25 vierkante centimeters. De offertafel van Marseille, zoo als zij bewaard gebleven is, vormt een trapezium, welks langste zijde 69 centimeters bedraagt en de kortste 35. Op eene oppervlakte van nog geen vollen vierkanten meter, of liever van iets meer dan $\frac{1}{4}$ vierkanten meter, bevat zij meer dan 800 letters, waarvan elke slechts iets meer beslaat dan

gehad heeft. De geheele reeks van hoofdpersonen in Israëls Godsdienst gedurende den tijd der Richteren en der Koningen — van Debora af, die Joëls sluipmoord prijst, tot David toe, die de kriegsgevangenen laat in stukken zagen en verbranden — maakt het moeilijk te gelooven, dat die Godsdienst van den beginne af aan een specifiek-zedelijk karakter gehad heeft." Antwoord: Het gebod לא תִּרְצֹחַ heeft evenmin iets te maken met het dooden in den oorlog (דָּרַג) als met het ter dood brengen volgens de uitspraak van den strafrechter (דָּרַשׁ). Een wreed oorlogsgebruik bewijst volstrekt niets tegen het te gelijker tijd aanwezig zijn van dit gebod. Kwamen niet David en Achab onder den vloek van het te hebben overtreden, de eerste door zijn misdrijf tegen Uria,

één vierkanten centimeter. Hierbij is nog in aanmerking te nemen, dat de letters tamelijk ver van elkander af staan.

„Het Siloah-opschrift beslaat eenen rechthoek, waarvan de langste zijde 70 centimeter en de kortste 35 centimeters bedragen ¹⁾. Oorspronkelijk bevatte het op zijne zes regels 210 of 220 letters ²⁾. Berekent men hiernaar de oppervlakte van de tafelen des Verbonds, dan zouden deze bijna driemaal zoo groot zijn. De langste zijde zoude dan 105 centimeters en de kortste 70 centimeters moeten bedragen. Op deze wijze blijft de berekening nog verre beneden den 1/2, meter van Reuss. Ook vergeleken met de gedektekenen in spijkerschrift blijkt zij overdreven te zijn.

„In eenen heuvel van Balawát, ten Oosten van Mosul, heeft Rassam eenen deurvleugel opgegraven, die met de schatten van Pergamus kan wedijveren en vol is van historische basreliefs uit den tijd van Salmanassar II. In dienzelfden heuvel vond hij ook eenen tempel begraven van Asurnasirpal, gelijk aan dien, welken hij reeds in Nimrud ontdekt had. Op een vierkant van pleister stond een altaar met vijf trappen en in de nabijheid eene marmere kist met zwaren deksel, waarin zich twee tafelen van albast bevonden met gelijkkluidende opschriften, terwijl eene derde tafel met hetzelfde opschrift boven op het altaar lag. Het vinden van deze tafelen maakte in Mosul en in den geheelen omtrek een groot opzien en met de snelheid van het licht werd het gerucht verspreid, dat de tafelen der Wet van Mozes gevonden waren. Niet geringe moeilijkheden kwamen er voor den ontdekker voort uit de geweldige opwinding, welke zich van de bevolking daar ter plaatse had meester gemaakt.

„Deze albasten tafelen zijn 22 centimeters breed en 32 lang, gelijk Friedrich

1) Zie Guthe in het Hoogduitsche Palestina-Zeitschrift, 1881, blads. 267.

2) Zie Kantsch in genoemd tijdschrift, 1881, blads. 101.

de laatste door dat tegen Naboth? Dit vermeende bewijs tegen de oudheid van den Dekaloog is in ieder opzicht een drogreden.

4. „Het is meer dan twijfelachtig, dat het gestrengede monotheïsme, hetwelk de Dekaloog doorlopend onderstelt in zijne algemeen-menschelijke voorschriften van zedelijkheid, den grondslag zoude gevormd hebben van den volksgodsdienst. Het ontwikkelde zich eerst daaruit toen het volk zijn staatkundig verval tegemoet ging. Van toen af bevestigt het monotheïsme zijnen invloed op het volk op eene kunstmatige wijze door het denkbeeld van een verbond, dat door den God des heelals alleen met Israël zoude gesloten zijn in het begin der volkshistorie.” Dit bezwaar bevat inderdaad de

Delitzsch, die zelf de maat van het origineel genomen heeft, mij mededeelde. Zij zijn op de voor- en achterzijde beschreven en bevatten op 49 regels schrift in het geheel 570 teekens. Hij gaf mij ook de beschrijving van een ander assyrisch gedenkteeken, welke ik hier met zijne eigene woorden laat volgen. „De steenen tafel van koning Ramán-mirári, gevonden in Assyrië (Kileh Schergat) en openbaar gemaakt als IV R. 44, 45, munt uit door bijzonder schoone en tevens groote figuren van spijkerschrift en zal zoo wat (ik geef de maat naar mijn geheugen op) 30 centimeters breed zijn, 52 lang en 5 dik. Hij is tamelijk zwaar, maar toch wel te dragen. Zijn totaal-indruk is die van een wel groot, maar geen lomp boek. De schriftteekens zijn bijna 1 centimeter lang en vaak tot $2\frac{1}{2}$ centimeter breed. Ook hier zijn de voor- en achterzijde beschreven. De voorkant bevat 36 regels schrift, de achterkant 44. Telt men de schriftteekens bij elkander (d. w. z. niet de afzonderlijke spijkers, maar de teekens, die eene lettergreep vormen, vaak uit de samenstelling van vele spijkers, aldus de ideogrammata), dan zijn er ongeveer 360 schriftteekens op de voorzijde en ongeveer 500 voor de achterzijde; voor de geheele steenen tafel aldus in een rond getal 860 schriftteekens.”

„De albasten tafelen van Balawát komen mij voor eene zeer passende analogie te vormen met de tafelen des Verbonds. Het Bijbelsch bericht geeft slechts in het algemeen de stof op als אֲבָנֵי יְהוָה, maar bevat geenerlei bepaling van maat. Om de grootte eenigzins te willen berekenen naar de Ark des Verbonds, die $2\frac{1}{2}$ el lang en $1\frac{1}{2}$ breed was, dat zoude eene dwaasheid zijn; want de grootte der Ark was geregeld naar de evenredigheid van maat in het heilige der heiligen en naar den verzoendeksel met de Cherubs daar boven op. Het schrift is niet te denken als er op ingegraveerd (חֲרָטוּ) Exod. 32:16) met den beitel, maar met de graveernaald (עָבַד Job 19:24). De diepte van het schrift zal wel gering zijn geweest, evenals bij den steen van Mesa en bij de bronzen tafelen der klassieke oudheid. Dat echter de

hoofdgedachte van geheel de moderne constructie der geschiedenis. Zij behandelt de geschiedenis van Jahve's openbaring naar het schema van Darwin's theorie. Wat zoude er van worden, vraagt Delitzsch, indien men op dezelfde wijze de geschiedenis der christenheid eens ging gebruiken, om op dergelijke wijze eene slotsom te verkrijgen aangaande de oorkonden en den oorsprong des christendoms? Om slechts één voorbeeld te geven: heeft het niet al den schijn, dat de brieven van Paulus naar den eersten tijd van het christendom verplaatst zijn, maar inderdaad eerst vele eeuwen later geschreven, omdat de christelijke leer van de rechtvaardigheid door het geloof eerst in den hervormingstijd aan het licht is gekomen?

(*Wordt vervolgd.* ¹⁾)

Amsterdam, Sept. 1885.

J. J. VAN TOORENENBERGEN.

twee tafelen geene steenblokken waren, wordt aangeduid door hunnen naam לוחות, waaruit blijkt dat zij niet zeer dik waren.

„De twee tafelen heeten Gods werk en hun schrift het schrift Gods (Exod. 32 : 15 vv. verg. 31 : 18); evenzoo ook het schrift der herstelde tafelen (Exod. 34 : 1), ofschoon Exod. 34 : 27 vv. schijnt te zeggen, dat Mozes den Goddelijken schrijver tot werktuig diende. Doch het is onbeslist wat het onderwerp is van רִיבֹהוּ. Volgens het bevelende כָּתוּב־לָךְ in Exod 34 : 27a schijnt wel is waar Mozes het subject te zijn, evenals in Exod. 24 : 4 (Kayser, Wellhausen), volgens Deut. 10 : 2, 4 daarentegen Jahve-zelf (Keil, Dillmann).

„In elk geval is het schrijven van God te denken als op de eene of andere wijze geschied door eene middelloorzaak, en wel zeker is Mozes' ziel de werkplaats geweest, waarin de Godsgedachten van den Dekaloog onder woorden gebracht zijn. De menselijke woorden, waarin Gods openbaring zich hier uitgedrukt heeft, zijn Mozes' woorden. Heeft nu de Dekaloog op eenigerlei wijze te gelden als een authentiek document der wetgeving op den Sinai, dan zal men zich door hem eeniger mate eene voorstelling kunnen vormen van Mozes' denk- en spreekwijze.”

1) Erratum. — In het vorig opstel (bl. 30 noot) staat: Simmanijoth, voor: Simmanijoth, en: Mischaa voor: Mischna.

EENE NIEUWE DOGMATIEK IN 't FRANSCH.

Exposé de Théologie Systématique par A. GRE-
TILLAT, Professeur de Théologie à la faculté
indépendante de Neuchatel. Tome premier.
Propédeutique. I. Méthodologie. Neuchatel,
Librairie Générale. J. Sandoz, 1885.

Na gedurende vijftien jaar zijne hoogleeraarsstoel voor de systematische theologie bekleed te hebben, besloot Prof. A. Gre- tillat te Neuchatel tot de uitgave van een „Exposé de Théo- logie Systématique” waarvan de eerste tomus thands vóór ons ligt. De schrijver verklaart van dit werk „het zal in hoofdzaak de saamvatting van mijn mondelijk onderwijs wezen” (p. 2). De series lectionum der, van den staat onafhankelijke, theologische faculteit te Neuchatel bericht ons dat de Hoogl. Gre- tillat in eenen driejarigen cyklus behandelt: *a.* Inleiding tot de systematische theologie (Propaedeutiek) en Dogmatiek; *b.* Christelijke Ethiek; *c.* Bijbelsche Theologie. De „Propae- deutiek” bevat drie afdeelingen. 1. Methodologie, 2. Apolo- getiek, 3. Kanoniek. De Methodologie wordt in dit kloek boekdeel (285 p.) uitéengezet. Zooals men ziet bouwt de heer G. op breedten grondslag. Nam ZHGl. zijn bestek niet wat ál te ruim? Een overzicht van deze Methodologie zal ons het antwoord op deze vraag gemakkelijk maken.

„Indien de Godgeleerdheid de wetenschap is, die het christelijk feit tot voorwerp heeft, dan is de Methodologie der godgeleerde wetenschappen de wetenschap van deze weten- schap” (p. 12). 'k Wilde zoo gaarne eerst geheel objectief refereeren, zonder dadelijk met kritiek te berde te komen. Maar: „principiis obsta.” Deze definitie van de Godgeleerd-

heid komt mij te nauw voor. De Theologie is „de wetenschap van het christelijk feit.” Zie ons daar tot het gebied der geschiedenis, der geschiedenis alléén, bepaald. Mag de wetenschap van het christelijk feit ook over God, over de Engelen enz. enz., handelen? Zoo ja — dan verbreekt de inhoud terstond het enge kader der definitie. Zoo neen — dan wordt de Godgeleerdheid, Godsdienstwetenschap van het Christendom ¹⁾. Die eenheid „theologie” wordt nu zonder nadere verklaring vervangen door de veelheid „theologische wetenschappen.” Voor „wetenschappen” had G. liever „leervakken” moeten zeggen, en aantoonen, hoe die eenheid zich in eene veelheid ontplooit. Eindelijk is „de Methodologie der theologische wetenschappen, de wetenschap van deze wetenschap” (nl. van de Theologie in het algemeen), dan is hare plaats niet in het kader der „Systematische Theologie.” Zij is immers de wetenschap van alle theologische leervakken, en niet alleen van de systematischen? Wij komen op dit punt later terug. Hier schuilt o. i. de fout in de inrichting van dit belangrijk werk.

In plaats van zijne stelling nu duchtig te adstrueeren, gaat G. terstond tot eene quaestie over die daar als een steen op zijn weg geworpen wordt: „Maar is de Godgeleerdheid, zooals wij haar definieerden, haar en haar voorwerp, wel inderdaad eene wetenschap? Kan zij eene wetenschap zijn?” Zóó gesteld, is die vraag naief. Zegt gij eenmaal dat de Godgeleerdheid de wetenschap van een feit is, dan zal zelfs de hardnekkigste positivist moeten erkennen dat zij eene wetenschap kan zijn, dat zij eene wetenschap is. Er schuilt echter iets anders achter deze woorden. „Kan er eenige betrekking, moet er niet volstrekte tegenspraak zijn tusschen deze termen: wetenschap en geloof? Vereenigen wij niet het tegenstrijdige in deze uitdrukking: wetenschap

1) Cf. wat de bepaling van het object der Godgeleerdheid betreft: Gunning: Het ethisch beginsel der Theologie, p. 24; Valetton Sr.: Studiën VII: p. 262; Cramer: Kerk en Theologie, Rede (1876) p. 34; Doedes, Encyclopedie p. 13, en ons opstel „Ter inleiding tot de Encyklopaedie der Theologie, Theol. Stud. II, p. 15—39.

des geloofs"? Nu — dit is eene belangrijke quaestie waaraan de schrijver terecht eenige bladzijden wijdt (p. 12—22).

Vervolgens deelt G. zijne Methodologie in drieën: 1. De betrekking der Theologie tot de andere wetenschappen (p. 22—200). 2. De betrekking der systematische theologie tot de andere theologische vakken (p. 200—270). 3. De onderlinge betrekking der deelen van de systematische theologie (p. 274—287).

I. Het eerste „artikel” beslaat, gelijk men ziet, twee derden van 't geheele boek. En toch is dit artikel een hors-d'oeuvre, een hoogst belangrijk, met veel zakenkennis en met gloed geschreven, maar niettemin een hors-d'oeuvre. 't Werk dient ter inleiding tot de „systematische Godgeleerdheid.” De betrekking van de Theologie in het algemeen tot de overige menschelijke wetenschappen behoort alzoo, strikt genomen, hier niet te huis. Zij dient reeds vast te staan. Door die algemeene, diepgaande, problemen, op wier oplossing heel het gebouw van Encyklopaedie en Methodologie rust, in de inleiding tot de systematische godgeleerdheid te verwerken, overdrijft men taak en roeping der zoogenaamde prolegomena. Men maakt ze tot een, zij het zeer interessant, receptaculum van allerlei dingen, maar verstoort alzoo het instituut onzer wetenschap, die, meer dan eenig andere, aan grondige, heldere, scherpe, indeelingen en verdeelingen behoefte heeft. Voorzeker! Alles raakt aan alles. Maar de man die zijne stof meester is, weet zich juiste grenzen af te bakenen. Hij neemt dus den „weg der wetenschap” in het algemeen, de theorie van het kenvermogen, niet op in zijne inleiding tot de systematische godgeleerdheid. Laat ons, onder dit voorbehoud, nagaan en zooveel mogelijk, dankbaar, waardeeren wat de Hoogl. ons biedt.

Het eerste hoofdstuk bespreekt „de wetenschappelijke methode in 't algemeen” (p. 23—166). Door drie oorspronkelijke kennis-factoren verkrijgen wij al onze wetenschap: door de zinnelijke waarneming, door de rede, en door den „inwendigen zin” (sens intime), in het N. T. *vous* geheeten (p. 25). Den *vous* onderscheidt G. van de „logische rede.”

Zijn criterium is de zedelijke klaarblijkelijkheid (*évidence morale*). „De *vous* is niet het geweten, noch het *πνευμα*, noch de wil.” „Le *vous* est cette faculté d'intuition immédiate des choses qui ne sont ni de nature sensible, ni d'essence purement rationnelle. Le *vous*, ce que nous appelons le sens intime, est en l'homme, l'organe aperceptif de l'invisible, du fait moral, du divin” (p. 26). De zintuigen hebben het phaenomenon, de rede heeft het theorema, de *vous* heeft het nooumenon tot voorwerp. Met de drie kennis-factoren, de drie kennis-objecten, komen overeen de drie kategoriën, waarin die factoren werken en die objecten zich bevinden: de kategoriën nl. van de uitgebreidheid, van het ware, van het zedelijk goede (p. 28). Maar nu — 't wordt er niet duidelijker op, vind ik — maakt de *vous* zich niet onmiddelijk van het nooumenon meester. Tusschen den inwendigen zin en zijn voorwerp staat het getuigenis (*témoignage*) „eene onmiddelijke bevestiging wier bewerker hier nog niet ter zake doet” (p. 27). Reeds in ons dagelijksch leven speelt het getuigenis een groote rol, bij het verkrijgen van onze kennis. Steeds zal het zedelijk bestanddeel de waarde van het getuigenis bepalen. Door getuigenis b. v. weet ik, die nog nimmer Europaas grenzen overschreed, dat New-York, dat Jerusalem, er is. Hoe komt het dat ik daar zeker van ben? Niet door mijne zintuigen, niet door mijne rede, maar door mijn geloof in de getuigen (p. 29). De zintuigen alzo nemen waar, de rede induceert en deduceert, de inwendige zin gelooft. Door deze drie werkzaamheden ontstaat geheel onze kennis. Ter verdediging van deze stelling bestrijdt G. de monistische theoriën van de menschelijke natuur volgens welke slechts één der genoemde factoren in ons verkrijgen van kennis werkzaam zou zijn: het positivisme, het idealisme, het subjectivisme. Met deze richtingen stemmen overeen het materialisme, het pantheïsme, het mysticisme. Het positivisme leidt alle kennis af uit de zinnelijke waarneming; het idealisme uit de noodzakelijke evoluties der idee; het mysticisme uit de bestaanstoestanden van den inwendigen zin.

Eene kritiek van het positivisme neemt p. 42 tot p. 61

in beslag. Baco, Locke, Condillac, Helvetius, A. Comte, Littré, en hunne theoriën, passeeren de revue. G. maakt hier ruim gebruik van de Pressensé's jongste werk „Les Origines” ¹⁾. Wie de beoordeeling van het positivisme in dit boek — waar zij volkomen op haar plaats is — las, vindt bij den neuchatelschen hoogleeraar weinig nieuws. De positivistische methode, zegt Gretillat, tracht, op godgeleerd gebied vasten voet te krijgen in de theologie van Ritschl ²⁾. Vervolgens levert G. eene kritiek van het idealisme (p. 63—102). Hij onderzoekt „of de rede alleen voldoende is om ons nuttige(!) kundigheden te verschaffen, of dat de medewerking der beide andere kennisfactoren noodzakelijk is.” Wij worden op Descartes gewezen. „Zijn „cogito ergo sum” komt, eigenaardig toegepast, in Rothe's systeem terug. Voor Rothe, evenals voor Descartes, is het uitgangspunt van de dialektische werkzaamheid het volstrekt eenvoudig zelfbewustzijn, dát bewustzijn, zeggen we, dat ledig, nog geheel zonder eenige hoedanigheid, en vrij van alle bepaling is” (p. 68). G. splitst dan zijn onderzoek van deze methode in tweeën: a. De idealistische methode in zich zelf of uit logisch oogpunt beschouwd. Hier geeft hij zeer juist het onderscheid tusschen Fichte's volstrekt idealisme en de stoute speculatie van den christen-wijsgeer Rothe aan. „Il y a eu sans doute et il y a encore des idéalistes monomanes, tout prêts à faire fi du réel et à s'enfoncer, comme Fichte, dans leur Moi, tout à coup substitué à l'univers. Le théologien Rothe ne fut pas de ceux-là, et il comptait bien n'en être jamais. Si durant tout le mouvement dialectique auquel il se livre, il s'interdit de „jeter aucun regard de travers” du côté des faits, c'est uniquement pour assurer la sincérité de son opéra-

1) De Oorsprongen. Het probleem der kennis. Het kosmologisch probleem. Het anthropologisch probleem. De oorsprong van de Moraal en van den Godsdienst. In het Nederlandsch vertaald door Lic. Theol. F. E. Daubanton. Utrecht, Kemink & Zoon, 1885.

2) Wie een juiste voorstelling wil hebben van Ritschl's theologie leze het uitnemend opstel van Prof. P. D. Ch. de la Saussaye. Theol. Stud. II: p. 250—293.

tion, et de peur d'introduire subrepticement dans les moyens de sa démonstration l'objet même qui est à démontrer." Maar ook de schaduwkant van zulk eene bespiegeling, die niet op voorafgaande waarneming berust, wordt aangetoond: „L'intention fut louable; mais nous en avons l'intime conviction, l'illusion fut à la hauteur de l'ambition. Nous n'aurons garde d'affirmer toutefois que la méthode idéaliste soit pour tous les cas stérile et fallacieuse” (p. 75)... qui croirait que Rothe a tiré cinq volumes intitulés „Christliche Ethik” de prémisses et d'une méthode que nous venons de déclarer absolument inertes et non viables!” (p. 81). Overigens bedriegt Rothe zich zelf wanneer hij een dubbel uitgangspunt aanneemt; het eene (het zelfbewustzijn) voor de wijsgeerige, het andere ('t Godsbesef) voor de theologische bespiegeling. Deze theologische praemisse, meent G. met Biedermann, komt er plotseling, als uit een pistool geschoten, bij. In de tweede plaats beoordeelt G. de idealistische methode in hare gevolgen. Deze zijn: *a.* ontologische, *b.* zedelijke (p. 93—102). Dit gedeelte van het werk wordt besloten met eene „kritiek van de gemengd speculatieve methode of de ongenoegzaamheid van het oorspronkelijk zedelijke gegeven tot de bespiegelende constructie van het heelaal” (p. 102—123). De terminus a quo dezer bespiegeling is van ethischen aart. In de plaats van het cartesiaansche „cogito ergo sum” stelt men met Maine de Biran „ik wil, dus ik ben.” Ziehier in een paar woorden des schrijvers, zoowel waardeerende als afkeurende kritiek over deze speculatie: „La prémisses morale: telle est donc la force et la vérité du Kantisme et sa supériorité sur toutes les philosophies idéalistes qui sont procédées de Descartes. Sa faiblesse en revanche, commune d'ailleurs à toute l'école moraliste issue de lui, c'est d'avoir réduit la religion au rôle de ressource subsidiaire bonne à résoudre cas échéant, les antithèses et les antinomies que présente l'univers actuel” (p. 106). Eene uitvoerige beschouwing van Secretan's „Philosophie de la liberté”, maakt den hoofdinhoud van deze § uit, waarop G. aldus concludeert: „Noch de zuiver idealistische methode, zooals wij haar bij Rothe vonden, noch de

gemengd-idealistische, die Secretan op het begrijpen van het volstreckte en van de waereld trachtte toetepassen, beantwoordt aan het requisitum eener ware wetenschap, eener ware wijsbegeerte; hoeveel minder aan dat van de Godgeleerdheid. De eenige wetenschappen, die zich op zuivere redeneering mogen beroepen, en daar wél bij varen, zijn de logika en de matheses" (p. 122). De derde of laatste der monistische methode is het subjectivisme (p. 123—155). „De kennis van het voorwerpelijke, van het niet-ik, wordt teruggebracht tot de beschrijving van het onderwerpelijk „ik", dat aldus bewerker, voorwerp en bron van de algemeene kennis wordt." Als vertegenwoordiger van deze methode beschouwt G. Schleiermacher. Het *πρωτον ψευδος* in de methode van den vader der nieuwere godgeleerdheid „consiste à faire du fait subjectif de conscience, la mesure de l'objet qu'il est nécessaire et obligatoire de connaître, à transformer, comme cela avait déjà lieu dans la méthode idéaliste, une des facultés du moi, la conscience subjective, qui n'est, ne peut et ne doit être qu'un instrument de connaissance, un objet suffisant de connaissance; car l'état subjectif peut donner l'excitation nécessaire à la recherche de la vérité générale; il peut et doit servir de point de départ à la recherche scientifique; il peut être et il est souvent le reflet, l'image imparfaite de l'objet, une minime partie de l'objet; mais il n'est pas l'objet, il n'est pas l'être universel. Encore ici, c'est l'oeil qui se regarde lui-même pour voir clair."

Na deze uitvoerige, hoogst belangrijke, onderzoekingen gaat G. — en wij verlangen er naar: deze Methodologie gelijkt tot nu toe te veel op een repertorium philosophico-criticum — thetisch te werk. De eerste eisch, door eene goede methode aan iedere wetenschap gesteld, is dat zij beginne met zich meester te maken van het feit, zooals eene volledige en onpartijdige waarneming het ons kennen doet: „dit is de bewarende, beschrijvende of empirische werkzaamheid der wetenschap" (p. 155) ¹⁾. Daarna begint de synthese

1) Cf. Oyzoomer: Het wezen der kennis p. 175; Theol. Stud. II. p. 8—11.

tische arbeid. Eerst moeten wij kennen, dán begrijpen. Eerst vragen wij „wat is er?” Dan: „hoe en waarom is het bestaande?” De ware wetenschappelijke methode is dus empirisch-synthetisch. Deze methode veronderstelt de saamwerking van ten minste twee, dikwijls van alle drie, onzer kennisfactoren. Men lette daartoe op de hiërarchie der wetenschappen. Eerst vinden wij de natuurkundige, dan de wijsgeerige wetenschappen wier hoogste punt de Metaphysika is. § 1 handelt over de methode van de natuurwetenschappen. § 2 over die der wijsgeerige wetenschappen. Terstond boven de physische natuur staat de zedelijke wereld. Haar middenpunt hier op aarde is de mensch. Haar terrein is de eerste schepping. Haar toppunt is God. Haar agens is de bewuste, vrije, wil, die zich in de geschiedenis verwezenlijkt. De methode der wijsbegeerte is, evenals die van de natuurwetenschappen, in de eerste plaats empirisch. Maar niet de zintuigen, de „innerlijke zin” neemt hier waar, en dat niet door zinnelijke waarneming, noch door redeneering, maar door geloof, („foi” — mag ik hier verklarend vertalen: door geloofsaanschouwing?) Het noodzakelijk uitgangspunt van alle wijsgeerig werk is een daad van geloof. De tweede werkzaamheid des geestes is synthetisch. Het „waarom” der dingen wordt opgespoord. Zoekt de natuurwetenschap echter naar de uitwerkende oorzaken (*causes efficientes*), de wijsbegeerte vraagt naar de eindoorzaken (*causes finales*). Hier de aetiologische, daar de teleologische kategorie.

In een tweede hoofdstuk wordt de „identiteit van de theologische met de algemeen wetenschappelijke methode” betoogd. § 1 is aan het bijzonder voorwerp der theologische wetenschap gewijd (p. 163—174). De vraag waarop de Theologie het antwoord geeft is deze: „Wat moet de mensch doen om zalig te worden?” Daartoe onderzoekt zij de historische en bijzondere openbaringen die, hetzij op de voorbereiding, hetzij op de verwezenlijking van het Heil in de menschheid betrekking hebben” (p. 168). Is er geen „Heil” dan is er ook geene Theologie. Is dit Heil niet een feit, een bovennatuurlijk feit, dan heeft de Godgeleerdheid geen bestaans-

reden. De betooging nu dat het Christendom een feit, een bovennatuurlijk feit is, draagt G. aan de Apologetiek op. Thands redeneert hij alleen e concessis en vraagt: „Dit feit gegeven zijnde, hoedanig zal de wetenschap er van zijn? Dit feit miskend of ontkend zijnde, wat zal dán het lot der Theologie wezen?” Ware het Christendom niet een feit maar eene idee, dan zou deze idee steeds door de dialektische rede omgevormd kunnen worden, en de Theologie zich niet van eenige idealistische wijsbegeerte onderscheiden. Erkent men dat het Christendom een feit is, maar een bloot natuurlijk, dat uit andere feiten resulteert, dan heeft de Theologie, als bijzondere wetenschap, haar bestaansreden verloren. De wijsbegeerte der geschiedenis kan gevoegelijk haar werk overnemen. Het Christendom dient zich echter bij ons aan als een feit, als een bovennatuurlijk feit (Rom. 1 : 16, 2 Cor. 5 : 17). Deze getuigenis wordt én door de persoonlijke ervaring der Christenen én door de geschiedenis der Kerk bevestigd. Van dit feit nu maakt de theologische gedachte zich meester, zoodat wij steeds twee bestanddeelen voor oogen hebben: een essentieel bestanddeel, het feit, een betrekkelijk bestanddeel, de leer van dit feit. In § 2 handelt onze schrijver over de rol van de verschillende vermogens des menschen in den theologischen arbeid. Veel waars, en goeds, en schoons wordt ons in deze ontwikkeling, die een bijbelsch en psychologisch karakter draagt, ten beste gegeven. In détailpunten kunnen wij natuurlijk niet treden. De vermogens door G. opgenoemd en beschouwd zijn: *a.* het geloof (p. 175—184), *b.* de rede (p. 184—194), *c.* de zinnen (p. 194—196). Hij resumeert dit caput als volgt: „Terwijl de Godgeleerdheid door hare methode en haar doeleinde, dat geheel praktisch is, aan alle andere wetenschap gelijk is, verschilt zij er alleen van — even als de andere wetenschappen onderling — door haar voorwerp” (p. 199).

II. Artikel twee (p. 200—274) beweegt zich geheel op het gebied der Encyklopaedie: „Over de betrekking tusschen de systematische Theologie en de overige theologische vakken.” Wederom is de opzet buiten passende mate breed. De alge-

meene beschouwingen bevatten eerst eene „kritiek van de encyklopaedische theoriën, die voortvloeien uit mystieke opvattingen van het christelijk feit.” Dit alles in eene inleiding tot de systematiek! Wat verstaat G. al zoo onder die „mystieke opvattingen?” Heel wat! „Nous appliquons la dénomination de mysticisme à toutes les conceptions qui tiennent le Christianisme pour un fait également surnaturel et normatif dans tout le cours et à toutes les époques de sa réalisation; et nous réunissons sous cette appellation la théorie du catholicisme romain, qui attribue l'autorité canonique à la tradition; celle de certaines églises protestantes qui attribue cette même autorité aux symboles ecclésiastiques et celle enfin des églises ou des théologiens qui assignent un rôle analogue aux déterminations actuelles de la conscience chrétienne, soit collective, soit individuelle. (Quakers, Irvingiens etc.)” (p. 201). Nu wordt bijzonderlijk de invloed van deze mystieke richtingen op de behandeling van de Encyklopaedie nagegaan. De trichotomie kwam op, trots de oude tetratomie. In zijne „Kurze Darstellung” verdeelde Schleiermacher de Theologie onder drie rubrieken: Philosophische, Historische, Praktische Theologie. Men kan, zegt G., de wijze waarop S. de Theologie behandelt, niet beter karakteriseeren dan door te zeggen: „Alle criterium ontbreekt”(?) De idee wordt geheel en al met het feit vereenzelvigd (p. 205). Rothe's definitie van de Theologie wordt even vermeld, en ook Hagenbach valt onder het oordeel: „De invloed van Schleiermacher verraadt zich ook hier door de plaats aan de systematische Godgeleerdheid toegevoegd. Zij komt ná de historische theologie, daar zij, evenals bij de twee voorgaande schrijvers als eene afdeeling, de laatste der dogmengeschiedenis, behandeld wordt” (p. 207). Dit oordeel schijnt mij onbillijk toe. Wat de hoogl. eigenlijk bedoelt wordt duidelijk uit deze woorden: „C'est ce même point de vue, devenu général d'une façon plus ou moins inconsciente, qui a donné naissance aux dénominations usuelles de dogmatique luthérienne et de dogmatique réformée; elles supposent toutes les deux que l'objet de la systématisation est, non pas la donnée chrétienne primitive, telle que le sujet la

conçoit, mais telle ou telle forme particulière, telle manifestation historique et collective de la conscience chrétienne." Wat zal ik tot dit alles zeggen? In deze aankondiging mag ik niet tot eene principieele bespreking dezer dingen overgaan. Ik verwijs naar wat ik in deze „Theologische Studiën" schreef ¹⁾. Is de heer G. dan zoo naief dat hij meent als enkeling, tegenover dat „oorspronkelijk christelijk feit" te staan, zonder op de schouders van voorgangers gedragen, zonder door omgeving, door overlevering, door kerkelijk milieu, door honderd historisch geworden omstandigheden, mede bepaald te worden? Zal dan zijne Dogmatiek dit „inconvenient", van het confessioneel bepaald zijn van de Dogmatiek, inconvenient „dat reeds sedert eeuwen voortduurt" wegnemen, en Lutherschen en Hervormden vereenigen — altijd zonder zich in algemeenheden te verloopen? 't Zal wel niet gebeuren. Maar voor den hoogl. is het te hopen. Anders blijkt dit kanonschot: „La conséquence la plus fâcheuse de ce rapport de subordination attaché à la Théologie systématique à l'égard de la Théologie historique, est d'aliéner les droits de la science, de compromettre la recherche impartiale et désintéressée du vrai; de laisser limiter et primer d'avance les droits du sujet par une autorité de fait d'ailleurs toute locale et temporaire, celle des symboles de l'Eglise dont l'individu fait partie" (p. 208) — een noodschot met los kruit te zijn. Hoe de Ekklesiologie van den hoogl. er toch wel uit ziet?

Bij de uitwerking van zijn encyklopaedisch schema gaat G., aan zijne gestelde beginselen getrouw, over het geheel met veel nauwkeurigheid te werk. Het Christendom is een feit. Dit feit heeft eene geschiedenis achter zich. Zijne authentieke wezenlijkheid (essence authentique) vinden wij bij zijn eerste optreden. Om dat eerste optreden van het feit te leeren kennen, maken wij gebruik van de boeken des N. T. voorzooverre zij de toets eener gezonde historische kritiek kunnen doorstaan. Wij behandelen deze bronnen eerst analytisch, dan synthetisch. Zoo verkrijgen wij: a. Exegetische

1) III. 36—45; 177—191.

Theologie, *b.* Systematische Theologie. Het Christelijk feit heeft vervolgens eene geschiedenis gehad, en de voorstanders van het christelijk princip trachten zijnen invloed op hunne tijdgenooten te verzekeren: *c.* Historische, *d.* Praktische Theologie.

In een eerste hoofdstuk worden nu ingedeeld de theologische leervakken, die betrekking hebben op het oorspronkelijk feit des Christendoms en op de documenten aangaande dit feit. § 1. Analytische Studiën. Zij loopen zoowel over de documenten van het Jehovisme als van het Christendom. Onder Jehovisme verstaat G. „den normalen godsdienst des O. V. (Mosaismus en Prophetismus). Daar tegenover staat het Judaïsme. 'k Geloof niet dat men deze terminologie zal overnemen. 't Is beter van Israëlitisme en Judaïsme te spreken — beide perioden in het godsdienstig leven naar de tijdvakken van het staatkundig bestaan des volks noemend. Daar G. óók het onderzoek naar de O.-T.ische bronnen in de Exegetische theologie opneemt, is het duidelijk dat zijne benaming van deze leervakken — als die betrekking hebben op het oorspronkelijk feit des Christendoms — te nauw is. Daar G. éérst de Exegese, daarna de Systematiek behandelt, hadden in den titel van dit hoofdstuk de „documenten aangaande het christelijk feit” vóór het christelijk feit zélf vermeld moeten worden. Of, indien G. de volgorde van den titel wil handhaven dan moet hij met de Dogmatik beginnen. Zegt men: „Maar dit gaat toch niet aan?” Ik antwoord: inderdaad het zou dwaas wezen. En denkt men dan wat verder door, waarom dit dwaas zou zijn, zoo wordt men ten laatste bij de verhouding tusschen de historische en de systematische theologie bepaald, die door G. m. i. niet juist opgevat werd. En eindelijk! Ook weér hier wordt de kritiek vóór de exegese geplaatst. Dit mag niet. Ten minste zeker niet voor de interne kritiek, wat G. zelf later (p. 221) erkent. Kritiek is eerst mogelijk en vruchtbaar wanneer het werk der exegese afgeloopen is ¹⁾. In eene „section préliminaire”

1) Cf. Theol. Stud. II. p. 106, 107.

wordt nu over de bijbelsche kritiek gesproken. De hoogl. vraagt: *a.* Welke documenten moeten aan de bijbelsche kritiek onderworpen worden? *b.* Welk is de bevoegdheid van dit leervak? *c.* Wat zijn er de voornaamste indeelingen van? A. In tegenstelling met het onlangs ten onzent door den Hoogl. van Manen geuite gevoelen, dat de theoloog met den kanon des N. T. als zoodanig niets te maken heeft, zegt G. met echt wetenschappelijke niet-vooringenomenheid: „Niemand inderdaad kan tegenspreken — alle dogmatische quaestie dáár-gelaten — dat het boekdeel „de Bijbel”, zooals het door de eeuwen aan de hedendaagsche kerk overgeleverd werd, een concreet feit is. De Bijbel heeft zijne geschiedenis gehad. De deelen, die hem saamstellen, zijn in ieder geval door gemeenschappelijke lotgevallen aan elkaër verbonden, en hebben, ieder voor zich, bijgebracht tot den invloed door dit boek in de waereld uitgeoefend” (p. 216). B. Wat de competentie der kritiek betreft, uit G. zich op eene wijze die den onbevangen man van wetenschap kennen doet. „Zij erkent in de traditioneele verzameling der bijbelsche geschriften geen providentieelen kanon, en stelt zich met betrekking tot ieder dezer geschriften, evenals met betrekking tot de verzameling zelf, alleen en eenvoudig de vraag naar ouderdom en authenticiteit” (p. 217). G. eischt zelfs niet dat de criticus een bijbelsch geloovige zij: „wij zien niet in dat eerlijkheid aan scherpzinnigheid gepaard, ongenoegzaam zou zijn, en dat men den christelijken geest moet hebben, om over quaesties van datum en van authenticiteit te beslissen” (p. 219). Terwijl er door theologen van de rechterzij wel eens met de kritiek wordt gesold zegt G. kort en krachtig: „De kritiek dezen naam waardig, werpt omver indien het moet, en bouwt op indien het moet” (222).

Bizonder leerrijk is de onderafdeeling over „de Exegese” (p. 225—238), waarin ons menige frissche, diepe, opmerking geboden wordt. „L'exégète doit contenir un philologue, et la première qualité de l'exégèse est d'être, selon les expressions consacrées: grammaticale-historique. Mais ce n'est là, à vrai dire, que la condition préliminaire, quoique indispen-

sable, d'une semblable étude, qui réduite à ces proportions, aurait peu d'intérêt et de valeur pour l'Eglise. Maints commentateurs s'y sont trompés, en Allemagne surtout, et passent pour des exégètes, sans être autre chose que d'excellents philologues. Nous pensons ici surtout à l'indispensable commentaire de Meyer sur le N. T." (p. 227). Wie heeft vooral dit laatste niet menigmaal gevoeld, en erkent niet dat G. de juiste uitdrukking voor 't verschijnsel vond?

Paragraaf twee voert ons reeds tot de synthetische Studiën. A. De Bijbel-Theologie. In tegenspraak met Hagenbach, die dit leervak onder de Dogmen-geschiedenis begrijpt, geeft G. het eene afzonderlijke plaats in zijn encyclopaedisch schema. Het vormt den overgang tusschen de exegese en de systematische Godgeleerdheid. Zie hier hoe G. de Bijbel-Theologie definieert. „Zij is de geschiedenis der dogmata(?) van het Jehovisme en van het Christendom binnen de grenzen der bijbelsche litteratuur" (p. 239). Zij heeft dus wezenlijk een historisch karakter. In korte trekken gaat G. de geschiedenis van dit, nog jonge, leervak (Gabler 1787) na. Hij wijst op de nauwe betrekking tusschen de kritiek en de Bijbel-Theologie. „Il est évident que si M. Wellhausen et son école sont dans le vrai en ce qui concerne la date de la composition du Pentateuque, la Theologie de l'A. T. est à refaire. Nous ne devons pas méconnaître cependant que la critique elle-même, si elle est impartiale, recevra avec profit, quoique en retour et sous forme de fortes présomptions, les leçons de la Théologie biblique, et nous aurons le droit de dire à notre tour, qui si Bähr, l'auteur de la symbolique du culte mosaïque, a raison, Wellhausen a tort" (p. 243).

Onder B. wordt de systematische Godgeleerdheid beschouwd. De bijbelsche leer wordt in de synthetische geheelheid harer bestanddeelen voorgedragen. De Propaedeutica baant tot dit werk den weg. Zij verdeelt zich in Apologetiek en Kanoniek. De Apologetiek begint met het „fait central" des Christendoms in het licht te stellen. Dit is het beschrijvend gedeelte der Apologetiek. G. bestrijdt en hen die de Apologetiek

onnoodig achten, èn hen die, à priori, bewijzen willen wat het Christendom moet zijn. (Kaftan). Op de beschrijvende Apologetiek volgt de „apologétique défensive.”

De veronderstelling van de systematische Godgeleerdheid is „la croyance à un plan de l'oeuvre du salut, issu de la σοφια του θεου, et se réalisant en vue d'un τελος, cause finale de toutes les manifestations particulières du θελημαζ divin dans l'histoire du monde et du Royaume de Dieu” (p. 253). Haar voorwerp is: het geheel der christelijke gegevens in de oorspronkelijke documenten van het Christendom vervat. Interessante opmerkingen geeft G. in de afdeeling: „Betrekking van den dogmaticus tot het kerkelijk geheel waarvan hij deel uitmaakt en tot zijne eigene subjectiviteit.” Hij stelt eerst, tamelijk naief, dit beginsel dat „nóch de Theologie in 't algemeen, nóch de systematische in 't bijzonder, geroepen is om een conflict met de kerk te scheppen of te onderhouden” (p. 259). Nu, dit is een waarheid als een koe. „De theologische faculteit moet de voedster niet de mededingster van de kerk zijn.” Dit is eene tweede waarheid van gelijke kracht. De systematische theologie, in 't bijzonder, zich het dichtst bij de bron bevindend, moet de kerk voeden. Daar nu Theologie den theoloog veronderstelt is de „individualité scientifique l'intermédiaire obligé de la révélation écrite et primitive et d'une vie d'église saine et complète (p. 259). Toch blijft de betrekking tusschen den dogmaticus en de kerk, die hij dient, van teederen aart „indien die kerk eene geloofsbelijdenis heeft.” Ik vraag: waar en wat is eene kerk zonder belijdenis? De kerk kan de rechten der wetenschap, binnen de perken door het ontzacht voor de openbaring bepaald, niet erkennen. In dit geval zal de theoloog zijn kerk in waarheid dienen door eenen gemotiveerden tegenstand tegen enghartigheid en vooroordeel. 't Kan ook gebeuren dat de theoloog die grenzen overschrijdt. In dit geval moet de kerk hare rechten handhaven . . . „et nous soutenons”, voegt G. hier aan toe, „que la cause du libéralisme restant intacte en cette affaire, elle en a toujours le droit parce qu'elle en a toujours le devoir” (p. 269). Veel verstandiger dan die

uitval tegen het confessioneel bepaald zijn van de Dogmatiek waar wij reeds op wezen, is des Hoogl. uitspraak in zake de betrekking van den dogmaticus tot de kerk: „Exiger du théologien, du dogmaticien en particulier, cette indépendance, cette neutralité absolue, cette puissance d'abstraction qui ferait de lui le représentant autorisé de la vérité toute nue, ce serait lui supposer des qualités — ou des défauts — qui le sépareraient du commun de ses semblables” (p. 260).

Hoofdstuk twee handelt over „de theologische leervakken die betrekking hebben op de achtereenvolgende verwezenlijkingen van het christelijk feit” (p. 262—274). Zoowel aan het verleden als aan het heden hebben wij hier te denken. Van daar § 1 historische; § 2 praktische Theologie. G. spreekt tegen eene afzonderlijke behandeling van de Dogmen-historie. Hij wil haar, óf in de Kerkgeschiedenis óf in de Dogmatiek opnemen. Dit voorstel, zoo maar klakkeloos ter tafel gebracht, zal wel door zeer weinigen gesteund, misschien wel, in onzen tijd, door allen, en terecht, verworpen worden. Evenmin zal men, naar ik meen, vrede hebben met de wijze waarop onze S. de praktika en de historische Theologie coördineert. De praktika moet niet naar de kategorie van den tijd ingedeeld worden, maar naar haar wezen en naar de vermogens die zij in den dienaar der kerk tot werkzaamheid roept. — Oorspronkelijk is G's. verdeeling van de praktische Godgeleerdheid. A. Theorie der opbouw van de kerk: Eukodomek. De S. merkt op dat dit woord „van zijne fabricatie” is. Ik merkt op dat men liefst zoo spaarzaam mogelijk moet zijn met het uitdenken van termini technici. B. Theorie van de uitbreiding van de kerk of van de zending: „Aliéutique.” (Al hebben de Fransch-sprekenden wat moeite met de „h” zoo geeft hun dit nog geen recht om den spiritus asper te negeren). C. Theorie van de verdediging van de bijzondere kerk waar ik toe behoer: Polemieek. — De „Eukodomek” wordt verdeeld in: a. Liturgiek; b. Theologia pastoralis.

G. resumeert eindelijk: „De Encyclopaedie der theologische wetenschappen (hier wijkt de eenheid onzer wetenschap voor de veelheid der leervakken — wat fout is) begrijpt alzoo

vier hoofdvakken: Exegese, Systematiek, Historische Theologie, Praktische Theologie; een voorafgaand en gemengd vak: de gewijde Kritiek, of algemeene en bijzondere Inleiding op de boeken des O. en N. V., en eene hulpwetenschap, die evenzoo een gemengd karakter draagt, en den overgang vormt, tusschen de Exegese en de Systematiek: de Bijbel-Theologie" (p. 273—274). Dit résumé is met één de kritiek van G's. encyklopaedische indeeling. Hij heeft het organisme onzer wetenschap niet diep genoeg en niet natuurlijk genoeg opgevat. De Theologie is niet steeds, niet consequent, als eene eenheid beschouwd. De te enge bepaling van haar voorwerp (het christelijk feit) gaf daar mede aanleiding toe. Uit een zeker onbewust conservatisme verwerpt G. de trichotomie, zich ál te licht van eene indeeling afmakende, die o. i. de eenig wijsgeerige, d. i. met het object der wetenschap en met de geestelijke vermogens van haren beoefenaar overeenstemmende is: waarnemen, indenken, handelen ¹⁾. G. splitst nu het geheel in vieren, maar tusschen die vier hoofd-deelen staan twee „heimathlose": de Kritiek en de Bijbel-Theologie, die nu euphemistisch als hulpvakken betiteld worden. De hagenbachsche tetratomie is „à prendre ou à laisser."

III. Het laatste artikel, tevens het kortste, handelt over „de wederzijdsche betrekking tusschen de deelen van de systematische Godgeleerdheid." Eerst eene historische herinnering over de opvatting van het organisme der Systematiek. De namen van Danaeus, Calixtus, Rothe, Beck, teekenen den beoefenaar van ons leervak Grétilat's gedachtegang. De Hoogl. beslist voor de onderscheiding en gesepareerde behandeling van Dogmatiek en Ethiek, naar het onderscheid dat er is tusschen déze factoren „Gods genade" en „'s menschen vrijheid" (p. 281). Met veel instemming las ik wat Grétilat schrijft over het object van beide leervakken, daar dit in alle hoofdzaken volkomen overéénkomt met wat ik in mijne studie over de Inrichting der Wijsgeerige Godgeleerd-

1) Cf. Theol. Stud. II. p. 88—94.

heid ontwikkelde ¹⁾. „Om helder de grenzen tusschen de beide leervakken af te bakenen, zullen wij tot de Dogmatiek ieder zuiver en eenvoudig objectief feit brengen, dat zonder eenige medewerking en zonder tusschenkomst van den menschelijken factor verwezenlijkt werd . . . de toekomstige feiten behooren ook tot deze categorie. Overal daarentegen waar wij de tegenwoordigheid en de werkzaamheid van den menschelijken factor waarnemen, hoe gering die ook zijn moge . . . daar begint voor ons de taak der Ethiek” (p. 281—282). „Het voorwerp der Dogmatiek is of zal zijn; het voorwerp der Ethiek is dat wat moet of moest zijn” (p. 284). Eene opgave van de onderverdeeling der Dogmatiek en der Ethiek besluit eindelijk deze Methodologie. Door een „Index bibliographique” achter het werk gevoegd bewees de Hoogl. zeker aan velen een goeden dienst.

Wanneer wij nu ons eindoordeel over dit nieuwe handboek der Systematische Theologie, voor zooverre het tot nog toe vóór ons ligt, in 't kort saamvatten, dan zij hartelijke waardeering ons eerste woord. G. heeft iets te zeggen. Niet te vergeefs doceerde hij gedurende vijftien jaren een theologisch leervak dat zijne volle, warme, liefde blijkt te hebben. En al geeft hij nu niet altijd iets nieuws — oppervlakkige Athener, die juist dát vraagt! — zijne opvatting en voorstelling der dingen is altijd frisch, dikwijls oorspronkelijk, niet zelden diep, steeds helder. Jongere theologen kunnen veel, zeer veel, uit dit werk leeren. Zie hier een flink, pittig, collegedictaat, door den docent zelf in druk gegeven. Het boek zij dan ook den studenten in Nederland hartelijk ter bestudeering aanbevolen, dát deel en de volgenden, die wij met belangstelling tegemoet zien.

In de tweede plaats heb ik een niet gering bezwaar te opperen. G. vergeet te veel het melanchthoniaansche „non multa sed multum.” In deze Methodologie worden allerlei dingen behandeld die te ver van het onderwerp affiggen om tot de inleiding op de systematische Godgeleerdheid gerekend

1) Theol. Stud. III. p. 96—115.

te worden. Nu wachten wij nog eene Apologetiek en eene Kanoniek! Voorwaar 't schijnt wel dat de prolegomena, aan wie sommigen in onzen tijd consilium abeundi wilden geven, den heer Gretillat als hun wreker aanstelden met opdracht: „bereid ons eene plaats voor zes!” 't Gevaar dreigt dat het werk des Hoogl. gelijken gaat op een doctorskoetsjen door drie trospaarden van de artillerie getrokken.

Zwolle, Maart 1886.

F. E. DAUBANTON.

Handbuch der Christlichen Sittenlehre von
ADOLF WUTTKE. Dritte verbesserte und
vermehrte Auflage. Durchgesehen und durch
Anmerkungen ergänzt von LUDWIG SCHULZE.
Leipzig, J. C. Heinrich'sche Buchhand-
lung, 1886.

Al wie de Ethiek beoefent zal met ingenomenheid de „derde verbeterde en vermeerderde uitgave” van Wuttke's bekend werk begroeten. Dat dit flinke, soliede boek thands in de derde oplage verschijnt pleit voor Duitschlands theologische waereld. In 1861—1862 zag de eerste uitgave het licht, door een tweede, veel verbeterde, in 1864 en 1865 gevolgd. Na den dood des schrijvers — 12 April 1870 — verscheen, in 1874 en 1875, eene derde uitgave, die nu door Schulze verbeterd en vermeerderd werd.

Wuttke, der „Union” toegedaan, was zelf van harte Lutheraan. Zijne persoonlijkheid, eene krachtige, origineele, spiegelt zich in zijn uitnemend, massief, werk af. Hoe véél-omvattende kennis den schrijver van de, door het Haagsche Genootschap bekroonde, verhandeling „over de Kosmogoniën der heidensche volken, vóór den tijd van Jezus en zijne Apostelen” (1850) ten dienste stond, bewijst zijne „Geschiedenis des Heidendoms” (1852—1853).

Laat ons in deze aankondiging een beknopt overzicht van het werk geven.

De degelijke „Inleiding” vormt het waardig voorportaal tot het hechte gebouw (p. 1—247 van het I^e deel). Het begrip van de Ethiek — Wuttke noemt haar liever „Sittenlehre” — en hare plaats in het encyclopaedisch geheel wordt vastgesteld. Al dadelijk worden wij gewezen op die groote tegenstelling — die in dit handboek zoo sterk op den voorgrond treedt en er geheel de inrichting van beheerscht — tusschen het zedelijk-goede en het zedelijk-kwade. Dán wordt de wetenschappelijke behandeling van de zedeleer besproken. Ten derde wordt de geschiedenis dezer wetenschap en die van het zedelijk bewustzijn in het algemeen geteekend (p. 17—242). Dit historisch overzicht is vooral van groote waardij. Ik ken geen handboek van de Ethiek waarin de geschiedenis van het leervak, zóó volledig, zóó rijk, zóó frisch, zóó helder geteekend wordt als in deze voortreffelijke „Zedeleer.” Hoe arm steekt daar b. v. het magere schetsjen in Heppe's Ethiek bij af! Wuttke heeft de verschillende systemen, richtingen en scholen ingedacht, dóórgemaakt; hij kent ze à fond; hij leert ze aan U kennen door een treffend citaat, door een gemeenlijk zeer billijk en rechtvaardig, steeds met redenen omkleed, oordeel. Er is hier veel, zeer veel te leeren. Wuttke, die zijn stof volkomen beheerscht, eischt heel wat van uwe receptiviteit. Maar uwe inspanning wordt rijkelijk beloond. Wie — al ware het slechts alleen deze geschiedenis van de zedeleer — in het Nederlandsch vertaalt bewijst, vooral den jongeren theologen ten onzent, een waren dienst.

't Systeem-zelf wordt in drieën verdeeld. „De theologisch-christelijke zedeleer heeft in onderscheiding van de wijsgeerige, eene geschiedkundige veronderstelling, de verlossing n.l., die in Christus is. De verlossing echter veronderstelt de zonde van wier macht zij den mensch bevrijdt; en de zonde veronderstelt de zedelijke idee, waar zij de praktische ontkenning van is. De erkenning van de, op de volbrachte verlossing rustende, christelijke zedelijkheid veronderstelt alzoo de erkenning van den zedelijken toestand des nog niet ver-

losten mensch, en deze weër de erkenning van dat ideale bestaan, waar de mensch zich in de zonde van afwendde. Zoo verkrijgen wij:

I. Het zedelijke, op zich zelf, zonder betrekking tot de zonde, het zedelijke in zijne ideale gestalte, het oorspronkelijk zedelijk, dát wat God, als de Heilige, wil.

II. De afval van het waarachtig zedelijke, de zonde, als schuldvolle verkeering van de zedelijke idee in de werkelijkheid, dat, wat de mensch, als de onheilige, wil.

III. Het zedelijke in zijne hernieuwing door de verlossing, de wedergeboorte van de zedelijke waarheid uit het zondig verderf, dat, wat God, als de genadige, en de mensch, als de boetvaardige, wil." (Wie deze opschriften der hoofddeelen schoon gestileerd vindt, houdt er een vreemd idee van stijl op na!)

„Deze drie gestalten van het zedelijke bestaan voor de menschheid niet nevens, maar na elkander, maken eene zedelijke geschiedenis der menschheid uit. De eerste is prae-historisch. De tweede is het wezen der geschiedenis van de menschheid tot op Christus. De derde is het wezen van die geschiedenis, welke van Christus uitgaat, en verwezenlijkt wordt in wie Christus toebehooren" (p. 242).

I. Na in zijne inleiding over het begrip en het wezen des zedelijken (p. 242—252), over de verhouding van het zedelijke tot den godsdienst (p. 252—257) en over de wetenschappelijke rangschikking van de zedeleer gesproken te hebben (p. 257—264) — Wuttke verwerpt in de theologische Ethiek de trilogie: leer van de zedelijke goederen, van de deugden, van de plichten — behandelt de S. in een „Erster Abschnitt", „het zedelijk subject" a. „het éénevoudig, zedelijk subject: de mensch" (p. 265—292), b. „de maatschappij, als zedelijk subject" (p. 292—294). Deze tweede afdeeling is niet veel meer dan eene aantekening over een onderwerp dat Wuttke zelf „buitengewoon gewichtig" noemt (p. 292). De „Zweiter Abschnitt" beschouwt: „God als den grond en het Oerbeeld des zedelijken levens en den Wetgever." a. De openbaring van den goddelijken wil aan de menschen (p.

302—312). *b.* Het wezen van de zedelijke wet als van Gods wil (p. 312—336). „Het object waar het zedelijk handelen betrekking op heeft” wordt in den „Dritter Abschnitt” beschouwd, de „zedelijke beweeggrond” in een vierden (p. 346—358). Hier volgt dan natuurlijker wijze „het zedelijke handelen” op, en wel, *a.* het zedelijk handelen in zich zelf, en naar zijne inwendige onderscheidingen (p. 359—381), *b.* het zedelijk handelen naar zijne onderscheidingen ten opzichte van de verschillende voorwerpen (p. 382—420). Eindelijk wordt over „de vrucht des zedelijken levens als zedelijk doel” gesproken (p. 420—461). Bij al den rijkdom, dien Wuttke ons biedt, voegt Schulze zijne uitnemende en uitvoerige aantekeningen (p. 462—516) op dit deel, en straks ook op de beide andere hoofddeelen.

II. In het tweede Hoofddeel handelt Wuttke allereerst over het „Wezen en den oorsprong van de zonde” (p. 1—20, van het II^e deel), om dán God tegenover den zondigen mensch te beschouwen. „Der Sünde gegenüber kann sich der heilige Gott nur schlechthin verneinend verhalten; aber da die Sünde an der von Gott geschaffenen und insofern guten Persönlichkeit haftet, Gott aber das von ihm geschaffene liebend erhält, so wird zwar die Sünde an der Person aber nicht die Person selbst von Gott verneint . . . Gott lässt das Böse zu, weil er den Menschen frei geschaffen, also aus Gerechtigkeit gegen seine Geschöpfe” (p. 20—26). Eene derde afdeeling handelt over „het zedelijk bewustzijn in den toestand van zonde” (p. 26—32); eene vierde over „der Sittliche Gegenstand (p. 32—35); eene vijfde over „den sündlichen Beweggrund” (p. 25—39). Breeder wordt „het zondig handelen” ontwikkeld (p. 40—67) en bij uitnemendheid leerzaam is de zevende „Abschnitt” over „de vrucht der zonde” (p. 67—151).

III. Het derde Hoofddeel dat „het zedelijk leven in zijne hernieuwing door de verlossing” omvat, wijst ons eerst op „God als den Verlossenden en zijn heiligen wil aangaande de verlostten” (p. 153—179). „In Beziehung auf die aus der Sünde zum Heil berufene Menschheit erscheint Gott als der Gnädige, welcher in liebender Barmherzigkeit die Sünde und

las aus ihr folgende Uebel durch die in der Menschheit sich vollbringende Erlösung überwindet jedem, der sie annimt, die Gemeinschaft mit Gott und darin die sittliche Freiheit widergiebt und in der Menschheit die geschichtliche Entwicklung des Reiches Gottes verwirklicht." Na God, den Verlosser, wordt ons de verlostte mensch geteekend (p. 179—194) eerst de enkeling, dan „de christelijke maatschappij als zedelijk subject." Dan wordt weér „het voorwerp van de zedelijke handeling" (p. 195—199) ontwikkeld, en, naar dezelfde volgorde als in het tweede hoofddeel, in een „Vierter Abschnitt" de zedelijke beweeggrond (p. 199—212), in een vijfden „het zedelijk handelen van den Christen" onderzocht (p. 212—364). Gelijk men ziet wordt aan het bepaald praktische gedeelte onzer wetenschap con amore, veel aandacht gewijd, wat ook uit de zesde afdeling „het doel en de vrucht des zedelijken levens, het zedelijk goed, en des Christens verhouding daaromtrent" blijkt (p. 364—544).

Ziedaar in vogelvucht dit omvangrijke en betekenissenvolle werk. 't Is wat de Franschen noemen „un ouvrage substantiel." Schleyermacher en Rothe waren genieën en het is altijd gevaarlijk, onbillijk, onverstandig om uitstekende mannen met genialen te vergelijken. Gij verdiept u in Schleyermacher's Ethiek. De stoutheid van Rothe's speculatie kan u doen duizelen. Wuttke, zijn stof geheel meester, echt man van wetenschap, steeds aan de eerste bronnen puttend, helder denker, in zijn leven geliefd en ervaren docent, onderwijst u. Zijne kracht ligt niet zoo zeer in het formeele als in het materieele — maar dit is toch ook het voornaamste. Wuttke's expositie is strenger, systematischer, dan die van den bijbelsch-psychologisch getinten Harless. Wij weten altijd waar Wuttke het eigenlijk over heeft, wat hij bedoelt. Duitsch is zijn werk, vol eruditie. Duister is het niet. De heldere, scherpe begripsbepalingen verspreiden een gewenscht licht over de tentoongestelde schatten. Met dit ál is er iets eentonigs in dit boek. De hoofdverdeling geeft daar aanleiding toe. „Het zedelijke" is het voorwerp dat altijd weér, in verschillende verhoudingen, in onderscheiden sferen en toestanden, onder

ons oog wordt gebracht. Is eene zekere monotonie echter niet de noodzakelijke weërgade van strikte orde?

Ik besluit deze aankondiging met den wensch dat dit meester-werk voor steeds meer beoefenaars der Ethiek een vertrouwd vriend worde.

Zwolle, Maart 1886.

F. E. DAUBANTON.

*Gesammelte Vorträge und Abhandlungen
Dr. Richard Rothe's aus seinen letzten
lebensjahren.* Eingeleitet von Dr. FRIED-
RICH NIPPOLD. Elberfeld, 1886. Verlag
von R. L. Friderichs (p. XV en 208).

In Duitschland, ook wel in Nederland, zullen velen bovengemelde verzameling met belangstelling ter hand nemen. 't Was eene goede gedachte van Dr. F. Nippold om deze „Voordrachten en Verhandelingen” in één boek te vereenigen. De uitgever Friderichs te Elberfeld koos voor dit werk, bij kloek formaat, goed papier en duidelijk lettertype. De wijze waarop Rothe, in deze „ephemeriden”, mannen van betekenis beschouwt, grondbeginselen indenkt, ontwikkelt, en op concrete omstandigheden toepast; raad geeft en vóórlicht in gewichtige oogenblikken, die thands reeds in het verleden liggen, wettigt ten volle Nippold's plan om deze stukken uit hunne diaspora saam te lezen. Rothe treedt hier in zijne volle kracht, in zijns levens rijpheid vóór ons. Veel huiselijk leed ging reeds over zijn denkend hoofd heen. Door de beproeving, die op hem kwam, aan de sponde zijner lijdende gade — zeven moeilijke jaren lang! — werd Rothe gelouterd. En hij werd bevestigd in zijn christelijk geloof, dat zich, bij kinderlijken eenvoud, door al de diepte en kracht des mannelijken leeftijds onderscheidt. Na den dood zijner vrouw wordt Rothe's kracht als die der arenden vernieuwd en komt den levenstoestanden van zijn volk in Kerk en School en

Staat ten beste. Deze stukken zijn alle ná die gebeurtenis geschreven. Zij doen ons den denker, die „naar stilte niet naar stil-zitten verlangde”, in al de grondigheid zijns geestes, in al de veerkracht zijns geloofs, in al de liefde zijns harten kennen.

Wat den tekst dezer „voordrachten en verhandelingen” betreft — Nippold volgt steeds dien der eerste uitgaven, dien hij onveranderd weêrgeeft. In den „Anhang” vinden wij ten eerste het nog niet uitgegeven stuk „Rothe's Gutachten im badischen Oberkirchenrat über die Anklage gegen Kirchenrat Schenkel wegen seiner Schrift über „das Charakterbild Jesu”; ten tweede eene interessante studie van Nippold: „Rothe und Novalis.”

Deze zeven voordrachten behooren op onderscheiden terrein te huis. De minst theologische, als ik het zoo eens mag zeggen, is de tweede: „Novalis als religiöser dichter” (p. 64—83). Vijf anderen werden bepaald met het oog op kerkelijke toestanden gehouden. Zóó dat heldere, flinke opstel: „Zur Orientirung über die gegenwärtige Aufgabe der deutsch-evangelischen Kirche” (p. 1—63). Dit stuk werd reeds (1862) in het „Alg. Kirchl. Zeits.” I, II, opgenomen. „Toen wij dit opstel lazen”, zegt een geleerd vereerder van Rothe, „was het als vielen ons schellen van de oogen, daar hij ons de schriften opende; als werden plotseling onze oogen niet meer gehouden, als zagen wij den Christus, die ook door ónze eeuw heengaat.” De derde studie in deze uitgave werd, als openingsrede, in de heidelbergsche Protestantenvereeniging uitgesproken (p. 83—92). De vierde is eene nabetrachting over de debatten in den Protestantenvond. Men leest dit „Zur Debatte über den Protestantenverein” in het, reeds vermelde tijdschrift 1864. Ook met het oog op ónze toestanden beveel ik de rede „durch welche Mittel können die der Kirche entfremdeten Glieder ihr wieder gewonnen werden”? van harte aan. Van historisch-dogmatische beteekenis is de „Geschichtlicher Blick auf die Lehre von der Person Christi” (p. 148—169).

Gedachtig aan het „ex uno disce omnes” bringe ik de lezers van ons tijdschrift met één dezer verhandelingen nader

in kennis. Die over „Das Bedürfnis der Theilnahme an den wissenschaftlich-theologischen Arbeiten der Gegenwart für den praktischen Geistlichen“, tot een mijner lievelingsvakken, de Methodologie, behoorend, trekt mij zeer aan. Dan — het stuk is reeds meer dan twintig jaar oud. In 1866 verscheen het in 't Allg. Kirch. Zeitschrift. 'k Geef dus liever verslag van „Rothe's Gutachten im badischen Oberkirchenrat über die Anklage gegen Kirchenrat Schenkel wegen seiner Schrift über „Das Charakterbild Jesu.“

Daniel Schenkel, leerling van de Wette, hoogleeraar te Heidelberg, schrijver van „Das Wesen des Protestantismus“ ¹⁾, talentvol partijhoofd, rusteloos agitator, ijverig bestrijder van het Ultramontanisme, hartelijk vriend der Union, vurig voorstander van den Protestantenbond, is onzen lezers bekend. Zijn grootste werk is de „Christliche Dogmatik vom standpunkte des Gewissens aus dargestellt“ ²⁾, zijn bekendste „Das Charakterbild Jesu“ ³⁾. Dit boek werd door vele orthodoxen scherp en heftig aangevallen. Wij begrijpen zulks volkomen. Naar het Markus-Evangelie — volgens hem het oudste — wil Schenkel een waarlijk menschelijk beeld van den Zaligmaker teekenen. Hij schroomt echter niet om te verklaren dat Jezus zich zelf als „den Christus“ voorstelde uit zuivere accomodatie aan de begrippen zijner tijdgenoten. Schenkel heeft met het bovennatuurlijke kort en goed gebroken. Hij cijfert alle wonderen weg. De verklaring die hij van enkelen geeft, van de bovennatuurlijke genezingen b. v., doet ons aan het rationalisme van Dr. Paulus denken.

Wat voor advies gaf Rothe nu, toen Schenkel naar aanleiding van dit werk aangeklaagd werd? In de allereerste plaats verklaart hij — de onpartijdigheid van zijn oordeel zal er te meer uit blijken — dat hij met het werk van zijnen amptgenoot niet instemt. „Es hat gar nicht meinen Beifall“ (p. 182). Wel heeft Schenkel's doel „om een inderdaad

1) 1e uitg. 1846, 2e 1862.

2) Wiesbaden 1858—1859.

3) Wiesbaden 1864.

historisch beeld van het leven des Verlossers" te geven Rothe's volle sympathie. Maar deze proeve strijdt tegen zijne persoonlijke overtuiging. Nóch in deze behandeling van het bovennatuurlijke, nóch in die van het wonder, nóch in die van het vierde Evangelie kan Rothe zich vinden. „Mir ist das Uebernatürliche und das Wunder, im strengsten Sinne des Wortes, so wenig ein Gegenstand der Skepsis und so wenig etwas Irrationelles, dass ich mir vielmehr ohne dasselbe eine eigentlich so zu nennende Offenbarung gar nicht zu denken weiss, und von allen das Neue Testament betreffenden kritischen Fragen bin ich in keiner entschiedener als in der wegen des 4 Evangeliums, das mir ganz unzweifelhaft eine Schrift des Apostels Johannes ist" (p. 182—183). De „Oberkirchenrat" ontkenne dan ook zeer bepaald alle solidariteit met de uitspraken die in het geïncrimineerde „Charakterbild" voorkomen. Hij erkent vervolgens het recht van hen, die zich over dit boek bij het hooger kerkbestuur beklagden. „Jedes Glied unserer Landeskirche hat meines Erachtens das Recht, wenn es das Thun und Lassen eines ihrer Diener ordnungswidrig findet, gegen denselben bei der Kirchenbehörde klagbar zu werden und einen entsprechende Antrag zu stellen" (p. 183). En al heeft hij nu eenige aanmerkingen op de formuleering van den aanklacht, Rothe raadt het hooger bestuur toch om in deze zaak advies te geven. Moet dit lichaam ook handelend optreden, en aan de groothertoglijke regeering den schrijver van „Das Charakterbild Jesu" voordragen tot ontslag uit zijne betrekking als „Direktor des Prediger-Seminars und Universitäts-prediger"? Wij hebben hier dus met het ingewikkeld kerkrechtelijk vraagstuk van de verhouding tusschen den Godgeleerde en de Belijdeniskerk te doen.

Rothe verklaart al dadelijk dat hij zich „dankbaar en volkomen aansluit bij de glas-heldere deductie van praelaet Holtzmann." Al hoorden wij nu verder niets meer, dan wisten wij toch reeds genoeg. Schenkel zal gehandhaafd worden. Intusschen — de wetgeving der Badensche Kerk laat ons in den steek! „Nach der in unserer Landeskirche bestehenden

Gesetzgebung fehlt es im vorliegenden Falle an einem gesetzlichen Anhaltspunkt, um gegen Kirchenrat Schenkel wegen seines fraglichen Buches mit einer amtlichen Massregel vorzuschreiten." 't Ging in Baden al gelijk het in zeker ander land gaat. Der reglementen-tal is legio. Zij wielen en wemelen, zij warrelen en dwarrelen, guitig stoeiend, dooréén. Wanneer gij ze leest, wordt het u groen en geel voor de oogen, en draaiërig om hart en maagstreek. En wanneer gij in ernstige gevallen dat jus constitutum toepassen wilt — eilacy, dan krijgt gij een klankrijk effect, als sloeg men met een pook op den rug van een bultigen dromedaris. De Oberkirchenrat zou dus de aanklagers met een kluitjen in 't riet sturen, om bloot formeele redenen afwijzen kunnen, en zeggen, wij hebben geen wet om deze zaak te beslechten. Maar dft vindt Rothe infra dignitatem. Hij meent „dass die hohe Behörde auch auf das Materielle des an sie gebrachten. Antrages mit aller Offenheit einzugehen haben wird" (p. 184).

Dus krijgen wij hier feitelijk een beroep op een jus constituendum.

Eerst dan de casus-positie! Schenkel is door een aanzienlijk deel van „de geestelijkheid" der landskerk heftig aangevallen. De klagers hebben zoo openlijk mogelijk verklaard dat hij door zijne dwaalleeringen der Kerk ergernis gegeven heeft. Zij beweren dat hij daarom niet meer in staat is om eenig ampt in die Kerk te bekleeden en jongelieden tot den dienst van de Kerk voor te bereiden. Welken raad wacht men nu van Rothe? Ik zou zeggen: Wel, men onderzoek de aanklacht, ernstig, eerlijk, onpartijdig. Blijkt de aanklacht gegrond: heeft Schenkel inderdaad het kerkelijk bewustzijn — dat wij uit de Belijdenisschriften, bij het licht der geschiedenis, in zijne essentiele bestanddeelen, leeren kennen — beleedigd, dan, ja dan hebbe het Recht zijn loop. ('t Kan zijn dat menig lezer, met een „Et tu Brute!" zich van mij, als ook al niet liberaal, afwende. 't Zou me spijten. Gebeteren kan ik het niet. En bloemetjens buiten zetten, die de mijnen niet zijn, stuit me tegen den borst.)

Keeren wij tot Rothe terug. De groote man roept uit:

„Wenn dies nicht eine Verletzung der ~~Amts~~ ~~ehre~~ ist, so weiss ich nicht, was man so nennen will. Wird da die vorgesetzte Kirchenbehörde des Angegriffenen, eben der gegenüber er so behandeld wird, nicht ausdrücklich einzutreten haben zum Schutz seiner amtlichen Ehre?“ etc. (p. 134). Met alle respect, met allen eerbied, dien ik voor den diepzinnigen christen-wijsgeer voede, merk ik op dat wij zóó uit den rechten koers geraken. De rechter van instructie mag niet zijn onderzoek laten varen, om het werk van den advocaat ter hand te nemen. Recht is recht! Niet door protectie, maar bij het onbedriegelijk licht van het recht treedt de onschuld aan den dag.

Volkomen stem ik in met wat Rothe vervolgens zegt. Daar de evangelische gemeenten in het land verontrust zijn door eene zaak die zij niet wetenschappelijk beoordeelen kunnen, verlangen zij terecht dat het hooger kerkbestuur openlijk verklare of het die ongerustheid gewettigd acht of niet (p. 185). Eindelijk is de Oberkirchenrat het aan zijne eigene waardigheid en roeping verschuldigd om, als kerk-regeering, de zaak in handen te nemen. „Denn hier haben wir es nicht mit einer lokalen Krisis zu thun: sondern was in Frage steht, das sind die allgemeinsten und letzten Gegensätze, die in der Gegenwart sich im Schoss der evangelischen Kirche Deutschlands neberhaupt bekämpfen, es ist die Frage: ob Ueberlieferung oder ob geschichtliche Fortentwicklung im Christenthum? eine Frage, die meiner innigsten Ueberzeugung nach nur ein anderer Ausdruck für die Frage ist, ob katholisches oder ob protestantisches Christenthum?“ (p. 186). Rothe gaat op dit punt dieper in. „Ich meine aber mit ihr nicht das Schenkel'sche Buch, über das ich ein Urteil schon abgegeben habe, sondern das Vorgehen der Petenten gegen den Verfasser desselben.“ Vele bezwaren in de aanklacht vermeld berusten op misverstand. Ten deele is dit aan Schenkel, ten deele aan zijne beschuldigers, die zich niet in zijnen gedachtekring verplaatsten en daardoor het „verba valent usu“ vergaten, te wijten. De groote fout echter van dit acte-stuk is „den gegenwärtigen Thatbestand in

der Theologie und der Kirche überhaupt einfach zu ignorieren; zu thun, als lebten wir niet in der Gegenwart, als schrieben wir 1764, niet 1864, als hätte es in unserer Christenheit seit einem Jahrhundert keine geistige Entwicklung gegeben, wenigstens keine Entwicklung des Christenthums, sondern nur eine Arbeit an der Zerstörung desselben, und kein Werk des in der Geschichte wirksamen Christus inmitten seiner Christenheit, — so dass alles, was sich seither in der christlichen Welt geändert, für den gläubigen Christen niet da sei" (p. 187). Intusschen heeft eene ontzachtelijke ontwikkeling op het gebied des geestelijken levens plaats gegrepen. Onze begrippen en voorstellingen zijn niet meer die, waarvoor vroegere tijden zich de feiten der goddelijke openbaring duidelijk trachten te maken. De taal, waarin de kerkelijke dogmata uitgedrukt zijn, moet in die van onze tijdgenoten overgezet worden. Op christologisch terrein is dit vooral noodzakelijk. „Die thatsächliche Person und Geschichte Jesu aus den auf uns gekommenen Geschichtsquellen mittelst der kritischen Erforschung derselben zu erheben, wurde daher ein Hauptbemühen, und gerade unsere Gegenwart empfindet es immer bewusstvoller, dass ihr dringendstes religiöses Bedürfniss eben in diesem Punkte liegt" (p. 188). Natuurlijk dat in dit gewichtig werk ook de misstappen velen waren. Feilbaar is de mensch. „Darüber murren, hiesse Gottes heilige Weltordnung anklagen, derzufolge die Erkenntniss der Wahrheit niet anders gefunden werden kann, als auf die Gefahr hin zu irren" (p. 189). De beschuldigers van Schenkel hebben geen oog voor het reuzenwerk der nieuwe Theologie. Zij verwijten den hedendaagschen godgeleerden, dat hij de heilsfeiten niet met hetzelfde oog als de mannen van de 16^e eeuw beziet. Hun aanklacht geldt niet alleen Schenkel's resultaten maar ook zijne methode: die van het vrije wetenschappelijk onderzoek. Zij beroepen zich tegen Schenkel op Belijdenis en Schrift. De wijze waarop zij het doen toont dat zij den stand van de vraagstukken niet begrijpen. Zij zien de bezwaren niet ééns in: hoe zouden zij dan recht hebben om de oplossing, die Schenkel er van geeft, als

valsch te veroordeelen? Rothe maakt, van de aanklagers, aangeklaagden. Zij bedriegen zich aangaande den werkelijken stand der dingen. Zij begrijpen de behoeften der heden-daagsche christenheid niet. Er is voor hen geen werk van den Heer in ónze dagen. En toch zijn zij leidlieden van gemeenten! „Die Abhülfe für die Uebel, welche die Kirche drücken, suchen die Petenten in der Geltendmachung unserer Bekenntnisse als Gesetz, indem sie vergessen, dass sie in einer früheren Zeit nur deshalb als Gesetz geltend gemacht werden konnten, weil sie die damals wirklich herrschende Ueberzeugung der Kirchengenossen aussprachen, wovon heute das gerade Gegenteil statfindet” (p. 192). Wat zou er van de kerk komen, indien zij naar de beginselen dezer petitionarissen bestuurd werd? Een klein hoopjen versteenende ultra-conservatieven! Zij verloor alle aanraking met, allen invloed op de waereld! Heur dienaars, als studenten niet in de gróote problemen onzer eeuw ingeleid, zouden eene vreemde taal tot hunne tijdgenoten spreken. Kostelijke woorden geeft Rothe ten beste, woorden, die wij Nederlanders in 1886 ook wel ter harte mogen nemen: „Heutzutage frommt es dem Diener der Kirche nicht, im Stande der theologischen Unschuld zu bleiben. Unsere Gemeinden wollen auch keine Pfarrer, die vor jedem neologischen Luftzuge behütet worden sind. Sie wissen es wohl, dass es viel zu fragen und zu bedenken giebt in den Angelegenheiten unseres christlichen Glaubens, und deshalb wollen sie zu Pfarrern Männer, die sich redlich und herzlich, ohne kleingläubige Sehen abgearbeitet haben und fort nach Kräften abarbeiten, um das bestmögliche Verständnis der grossen Thatsachen unseres christlichen Glaubens, und die aus ihrer vollen eigenen und selbsterworbenen Ueberzeugung von demselben lehren, ohne ängstliche Rücksicht darauf, sich um keinen Preis mit der kirchlichen Ueberlieferung in widerspruch zu setzen. Solchen Männern vertrauen sie sich am liebsten an als Führern zu Christo” (p. 194). En zie hier dan, wat het geding in quaestie betreft, Rothe's besluit: „Aus den voranstehenden Bemerkungen wird das hochverehrliche Kollegium

entnehmen, dass ich nicht im entferntesten besorge, es werde einem vielverdienten Manne auch nur ein Haar krümmen lassen deshalb, weil er sich redlich bemüht hat, dazu mit-zuhelfen, dass wir den Herrn Christus besser verstehen lernen, als die christenheit der vergangenen Jahrhunderte ihn verstanden hat und verstehen konnte, und wie ich mir den Inhalt des auf die Eingabe zu erlassenden Bescheides, seinen wesentlichen Punkten nach, vorstelle" (p. 195).

Ik gaf uitvoerig rekenschap van dit advies. 'k Meende mijnen lezers een dienst te bewijzen door hen met Rothe's houding in eene zaak van praktisch kerkrecht bekend te maken. Men bewondert ook weêr hfer dat vaste geloof, dat de vrije, kritische wetenschap niet schroomt, maar tot haar heenvoert; dien machtigen, véélmvattenden geest, die zoo uitgebreid terrein beheerscht, de verschillende stroomingen, door de gedachte, als tot elkaer brengt, om dán van de toekomst te spellen. Voor Rothe is Christus' geest bij uitnemendheid eene eeuwige, in de gemeente steeds werkzame energie. Christus is hem Koning op ieder gebied, ook op dat van de vrije wetenschap. Deze dient Hem. Zij bevordert het komen van Zijn Rijk. Zij is een teeken dat Christus Rijk komende is. En toch! Na lezing en overdenking van dit stuk gevoel ik mij niet geheel voldaan. Wanneer ik iets van Rothe lees, word ik gewoonlijk, in den goeden zin des woords, gesticht. Dit is thands niet het geval. Wellicht merkt iemand op: „hoe wilt gij stichting verwachten van een kerkrechtelijk relaas?" Ik antwoord: „Zeer wél!" Ook in zulke stukken kan de beschouwing van de eeuwige waarheid mij opbouwen en bevestigen in het geloof. Maar in dit opstel — 'k kan het niet zachter uitdrukken — spreekt eene wetenschappelijke hoogheid, een geestes-aristokratisme die u onaangenaam aandoen. Voor het moeielijk vraagstuk naar de verhouding tusschen de Kerk en den haar dienenden theoloog, heeft Rothe, in dit „Gutachten" de oplossing niet gevonden. De rechten der vrije wetenschap worden voorzeker met vlag en wimpel gehandhaafd. Die der Kerk worden veronachtzaamd. Men krijgt inderdaad medelijden met die

arme „Petenten”, wien de les zoo duchtig gelezen wordt. En dat ten bate der wetenschap, als wier vertegenwoordiger de — theologice — tamelijk karakterlooze Schenkel optreedt. De wensch komt bij u op om dezen roerigen restaurateur van het rationalisme de pin eens op de neus te zetten. Moet dan de belijdende gemeente — opdat de wetenschap vrij zij — het maar lijdelijk dragen dat allerlei poetspasserijen van een droogstoppelig rationalisme opgekookt en haar voorgezet worden, door haar eigen, officieele, dienaren? Dat kan niet. Dat mag niet. De betrekking te bepalen tusschen de Kerk, die eene belijdenis moet hebben, en den kerkelijken theoloog — die als man van wetenschap vrij moet zijn, maar door hartgrondige instemming met die belijdenis verbonden — is een zeer delicaat werk. Opdat er eene juiste verhouding tusschen beiden ontsta is het vóór alles noodig dat de belijdenisschriften van geantiqueerde documenten weér actueele uitdrukkingen worden van den godsdienstig-zedelijken toestand der thands levende gemeente; dat die belijdenisschriften zoo min mogelijk met theologische bagage bezwaard, maar zoo zuiver mogelijk eenig en alleenlijk uitdrukking zijn van der christenen eenigen troost beide in leven en in sterven; dat de theoloog, in dienst der kerk eerlijk, onbewimpeld, algeheel, zonder dat ongelukkig haspelen met wat men deftiglijk „gravamina” noemt, met die belijdenis instemme, en voorts vrij zij. Dán alleen zullen partijhoofden in de gemeente niet meer kunnen repristineeren, nóch ruw met het verleden breken; dán alleen zal de theologie onder de leiding des H. G. de gemeente waarlijk dienen door haar voor te lichten; dán alleen zal de belijdende gemeente den medebelijdenden theoloog waarlijk vertrouwen ¹⁾.

Zwolle, Maart 1886.

F. E. DAUBANTON.

1) Cf. Theol. Stud. III, p. 130—134, 187—191.

Martin Luther. Eine Biographie von D.
THEODOR. KOLDE, ordentl. Professor an
der Universität Erlangen. I Band. Gotha
1884 ¹⁾).

Een goede biografie te geven, is niet gemakkelijk. Wanneer de schilder een heerlijk vergezicht teekent, het juiste licht-effect aanbrengt, aan zijn gestalten uitdrukking weet te geven, wekt zijn kunst onze bewondering. En zoo de biograaf tot in het kleinste aan de historie getrouw is, de nevenfiguren in de rechte verhouding tot den hoofdpersoon plaatst en door levendigheid van voorstelling iets van zijn geestdrift ook aan zijn lezers weet mede te deelen ziet, dan wordt ook de biograaf kunstenaar en is zijn geschrift een kunstgewrocht.

De moeielijkheden aan het geven van een goede biografie verbonden, vermeerderen waar het een leven geldt als dat van Maarten Luther, den grootsten hervormer van Duitschland, den held van zijn eeuw, den Apostel Gods ²⁾. Maar laat ik liever vragen: is een nieuwe levensbeschrijving van Luther gerechtvaardigd na de voortreffelijke biografie o. a. van August Baur ³⁾ en het ook door de portretten en facsimilé's zoo interessante werk van Julius Köstlin ⁴⁾? Laten wij zien.

1) Prijs f 3,90. 2) Melanchton.

3) Maarten Luther in zijn leven en ontwikkeling geschetst door August Baur. Predikant te Sontheim. Uit het Hoogduitsch vertaald door Dr. J. Hartog. Uitgegeven in de Godgel. Bibliotheek. Utrecht, Kemink & Zoon. 1879.

4) Luthers Leben. Mit authentischen Illustrationen: 59 Abbildungen im Text und 6 Beilagen. Leipzig, 1882. In 1875 verscheen de groote uitgave „Martin Luther, sein Leben und seine Schriften“, 2 Bände.

Dr. Kolde, Hoogleeraar te Erlangen, is ontegenzeggelijk een bekwaam man. Door menig opstel in het „Zeitschrift für Kirchengeschichte” heeft hij zich als een duchtig historicus doen kennen; door meer dan een geschrift over het tijdperk der Reformatie is de roem van zijn naam ook buiten zijn vaderland verbreed. In zijn geschrift „Luther's Stellung zu Concil und Kirche bis zum Wormser Reichstag” ¹⁾ beschreef hij hoe niet de breuk met het Pausdom maar de verwerping van het bindend gezag van een oecumenisch concilie, met name van dat van Constanz, het principieële punt was, dat Luther in botsing bracht met de R. C. hiërarchie. „Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann von Staupitz” ²⁾ is een rijpe vrucht van volhardende bronnenstudie, een onbeschreven blad uit de geschiedenis der Hervorming, een onderzoek naar het ontstaan en de lotgevallen van de beroemde orde, waarvan Luther lid en Johann von Staupitz het hoofd was. Zijn verhandeling „Friedrich der Weise und die Anfänge der Reformation” ³⁾ is een onpartijdige en op bronnenstudie gegronde karakteristiek van den vorst, die veel voor de zaak der Hervorming over had, maar toch het verwijt van dubbelhartigheid niet kon ontgaan, in zoover hij aan den eenen kant Luther onder zijn bescherming nam, zijn opzending naar Rome verhinderde, hem op den Wartburg een veilig „Patmos” bereidde, terwijl hij aan den anderen kant nog ten jare 1522 ijverig zorgde voor de vermeerdering zijner Reliquien, en zijn vroomheid over 't algemeen het karakter droeg eener „mittelalterlicher Devotion.” Het resultaat van Kolde's onderzoek is, dat het gedrag van Frederik bepaald werd behalve door zijn voorliefde voor de Witten-

1) Gütersloh. 1876. Bertelsmann.

2) Ein Beitrag zur Ordens- und Reformationsgeschichte nach meistens ungedruckten Quellen. Gotha, 1879. F. A. Perthes.

3) Eine Kirchengeschichtliche Skizze mit archivalischen Beiträgen. Erlangen. 1881. Deichert.

bergsche Hoogeschool en haar bloei door een gevoel van rechtvaardigheid en een staatkundig motief. Frederik kon niet dulden, dat Luther weerloos in de macht zijner vijanden viel en uit een politiek oogpunt was het niet wenschelijk, dat de zaak van den Hervormer, die zoo nauw met de staatkunde samenhang, te Rome, dus niet op Duitschen bodem beslecht werd. In een lijvig boekdeel, *Analecta Lutherana* ¹⁾, gaf Kolde een aantal tot dusver onuitgegeven brieven van, aan en over Luther, voor onze kennis van het uitwendig en inwendig leven des Hervormers van onschatbare waarde. Om deze uitgave zoo compleet mogelijk te maken, bracht Kolde zeven maanden door in de beste Duitsche en Zwitsersche bibliotheken en strekte hij zijn onderzoekingen zelfs tot Engeland uit... Voeg hierbij dat deze geleerde niet slechts een oog heeft voor het verleden maar ook voor de praktijk van het heden, getuige zijn onlangs verschenen studie over het „Reddingsleger” ²⁾, dan zal niemand ontkennen, dat zulk een werkkraft eerbied en bewondering afdwingt. Ja, met deze bronnenstudie voor oogen durf ik met vrijmoedigheid zeggen, dat Kolde, wilde hij de kroon zetten op zijn tienjarigen arbeid, tot de uitgave van zijn Luther-biografie verplicht was. Verdient dus de keus van het onderwerp onze onverdeelde belangstelling, de behandeling verdient om meer dan een reden lof. Een uitvoerig verslag te geven van Kolde's boek ligt niet in mijn plan; hiertoe is de levensgeschiedenis van Luther te bekend; ook is de biografie nog niet af, daar alleen het 1^o Deel het licht zag. Wilden wij den rijken inhoud kort samenvatten, wij zouden natuurlijk korter of langer stilstaan bij de hoofdmomenten van Luther's leven: zijne harde opvoeding, die den grond legde tot de pijnlijke teerheid des gewetens, zijn schooljaren te Maag-

1) Briefe und Actenstücke zur Geschichte Luthers. Zugleich ein Supplement zu den bisherigen Sammlungen seines Briefwechsels. Gotha, F. A. Perthes, 1883. 479 S.

2) Die Heilsarmee („The Salvation Army”) nach eigener Anschauung und nach ihren Schriften. Erlangen, 1885.

denburg en te Eisenach, zijn verblijf te Erfurt, zijn intrede in het klooster der Augustijnen, zijn reis naar Rome, zijn strijd tegen den afaathandel, zijn breuk met Rome, zijn optreden op den rijksdag te Worms, maar, ik herhaal, een verslag te geven is mijn doel niet. Ik beperk mij tot mijn onderwerp „Kolde over Luther” en ga het meest merkwaardige aanwijzen, dat den arbeid van den Erlanger Hoogleraar kenmerkt.

Het boek van Kolde is geen kritiek, geen apologie, maar een biografie van Luther. Het is niet een z. g. stichtelijk boek, „ter bevestiging en versterking in ons geloof”; het spreekt meer tot het verstand en de verbeelding dan tot het hart. Verscheidene biografen beschrijven Luther's studiejaren, zijn overgang tot den geestelijken stand te veel in het licht van zijn latere reformatorische werkzaamheid; dit doet Kolde niet. Hij beschrijft Luther in de verschillende gestalten, waarin hij in de geschiedenis optreedt: als student, als monnik, als priester; hij teekent hem geheel zooals hij toen was, eenvoudig, nuchter, waar; hij schetst zijn inwendig leven even meesterlijk als zijnen uitwendigen levensloop. Hoe Luther zich ontworstelde aan de knellende banden der scholastiek, der R. C. hiërarchie, hoe hij de man werd, die hij later geweest is, wordt ons helder en aanschouwelijk voorgesteld. Even verdienstelijk nu de schets is van den hoofdpersoon, even kort en zaakrijk, scherp en bondig zijn de nevenfiguren geteekend. Van Leo X zegt Kolde: „Laat het laster zijn, dat hij van de fabel van Christus zal gesproken hebben, toch bestond er tusschen dezen mensch en het Christendom geen andere betrekking dan dat hij het hoofd van de Christelijke Kerk was. Leo was van top tot teen Epikurist, ofschoon in hooger zinn dan de Epikuristen. Op de luidruchtige feestgelagen, waarvan zijn paleis weergalmd, keek hij met innig welbehagen naar de potsen en grappen, waarmede de hofhouding dezen opvolger van Petrus zocht te vermaken; Leo genoot van het leven, voor zoover zijn lichaamslijden het veroorloofde. „Seine Verschwendung kannte keine

Grenzen, und das Krämerblut der Medicäer offenbarte sich in der Gewandtheit, immer neue Hilfsquellen zu erschliessen und der devoten Christenheit um ihrer Seligheit willen neue Steuern abzupressen" ¹⁾). De karakteristiek van Dr. Eck herinnert levendig aan iemand, wiens naam in ons vaderland op veler lippen is: „In den letzten Jahren hatte er viel von sich reden machen; nicht so sehr durch seine theologischen Werke, als durch die hämische Art und Weise, wie er bald diesem, bald jenem, etwas am Zeuge flicke, noch mehr durch seine Disputationen... Der Ruhm, den er sich dabei erworben, war nicht grosz..." ²⁾). Ulrich von Hutten werd na zijn vlucht uit het klooster avonturier, legde zich op de humanistische studiën toe, en, ofschoon geen geleerde en geen groot dichter wist hij even vaardig het wapen der satyre te hanteeren als de zwakke zijden bij zijn tegenstanders te ontdekken. Von Hutten was gevat, ijdel, een man van goeden wil en goeden aanleg, half geleerde half ridder; hij had weinig te verliezen, maar dat weinige had hij, de idealist, over voor de „goddelijke vrijheid" ³⁾). Joh. Glapio was op zijn manier een vroom man, gansch niet afkeerig van een hervorming der Kerk en ook wel genegen zich daarvoor te interesseeren. Daar hij echter bespeurd had, dat men hem, den biechtvader des Keizers, te Rome de eer niet gaf, die hem toekwam, gaf hij dit aan Aleander te kennen, die oogenblikkelijk zorg droeg, dat het hof te Rome hem een beleefdheid bewees en... Glapio was content en nauwer dan ooit aan Rome verbonden ⁴⁾). — Wij zouden nog meer voorbeelden kunnen aanhalen, maar reeds genoeg: de studie, die Kolde van de karakters gemaakt heeft, de schilderachtige wijze, waarop hij ze voorstelt, verraden den kunstenaar, en ofschoon hij zijn Luther-biografie oorspronkelijk schreef voor beschaafde leeken, zal zij ook door den geleerde niet zonder vrucht worden geraadpleegd.

Dat dit inderdaad zoo is, blijkt uit een andere eigenaar-

1) S. 113.

2) S. 191.

3) S. 227.

4) S. 307.

digheid van Kolde's boek, waarop ik de aandacht vestig. Het is niet slechts een onpartijdige en objectieve biografie, maar ook, zooals wij van dit resultaat van bronnenstudie trouwens niet anders verwachtten, een correctuur van meer dan een gangbare maar onjuiste voorstelling. Laat ik om niet te uitvoerig te worden slechts één speciaal punt mogen noemen. Dat de Hoogeschool te Erfurt — gesticht, naar ik meen, althans zoo ik elders vond, in 1379, niet in 1392 (Kolde) — een der beste Deutsche Universiteiten was, staat vast. Gelegen in het hart van Deutschland, in een uiterst vruchtbare streek, opgericht door de burgerij der stad zelve, rijk begiftigd met vorstelijke privilegiën en pauselijke gunstbewijzen, overvleugelde zij weldra de andere universiteiten en werd de kweekschool van de beroemdste geleerden. Ten aanzien hiervan bestaat geen verschil maar wel ten opzichte van den geest, die aan die Hoogeschool heerschte en de leerwijze, die er gevolgd werd. Op de conciliën te Constanz en Bazel zal zij behoord hebben tot de hervormingsgezinde partij; te Erfurt zal Johann von Wesel den aflaathandel (1440 – 1460), Sebastian Weinmann de aflaatpredikers bestreden hebben, en een leermeester van Luther, Johann van Grefenstein, zal zelfs in vertrouwelijk gesprek opgekomen zijn tegen de wederrechtelijke veroordeeling van Husz. Ook in de leerwijze, beweert men, onderscheidde zich de Erfurter theologie van die der meeste Universiteiten; zij brak met de oude scholastieke voorstellingen van Thomas van Aquino en hing het Nominalisme van Willem van Occam aan. De studie van den Bijbel werd hier niet zoo verwaarloosd, als elders het geval schijnt geweest te zijn; een der belangrijkste stichtingen, het *Amplonianum*, stelde dit onderzoek nadrukkelijk tot een voorwaarde....¹⁾ Aan de Hoogeschool te Erfurt zal dus, toen Luther er studeerde, een vrijere geest geheerscht hebben dan aan een der andere Deutsche Universiteiten, en dit nu ontkent Kolde. Hij betwist niet, dat Jakob von Jüterbock hier scherpe aanklachten deed hooren tegen het

1) Zoo o. a. Aug. Baur. T. a. pl., bladz. 36 v.

bederf der Kerk, en Johann von Wesel in een aantal geschriften veel principieëler en systematischer dan later Luther den aflat en enkele belangrijke dogmata der Kerk bestreed, maar, al is het twijfelachtig of von Wesel die geschriften nog te Erfurt vervaardigd heeft, zeker is, dat zij op den geest aan de Hoogeschool geen invloed hadden. „Am Anfang des 16 Jahrhunderts scheint jede Erinnerung daran verschwunden. Gegner des Kurialismus gab es natürlich auch dort, Rufe nach Reformen würden überall laut. Es kam auch vor, dass hin und wieder jemand Zweifel darüber äuszerete, ob Hus mit Recht als Ketzer verurteilt sei, wie uns Luther dies von einem seiner Lehrer, dem uns sonst unbekanntem Johann von Grefenstein, erzählt: in das Allgemeinbewusstsein sind solche Auszerungen nicht übergegangen. Klage man auch bisweilen bitter über die Privilegien und Exemtionen der Geistlichkeit, ihre Habsucht und ihren Lebenswandel, so geschah der Achtung von der Kirche und ihren Institutionen dadurch kein Eintrag und wie anderwärts herrschten auch hier der Pabst und seine Heiligen, standen die klösterlichen Genossenschaften, deren man nicht weniger als zwölf zählte, im höchstem Ansehen. Als der Kardinal Raimond von Gurk in November 1502 und zwei Jahre später wieder in Erfurt erschien, zweifelte niemand an dem Wert der päpstlichen Gnadengaben, die er überbrachte. In feierlichem Zuge wurde er von der gesamten Universität und den Behörden der Stadt eingeholt”¹⁾. Ik geloof niet, dat hiertegen iets met grond zal kunnen worden ingebracht, vooral sedert de geleerde bibliothekaris, Dr. Weissenborn, de „Acten van de Erfurter Hoogeschool”²⁾ openbaar maakte en dus hare geschiedenis uit de bronnen gekend wordt, waarmede Dr. Kolde, blijkens zijn kritiek in de „Theol. Lit. Ztg.”³⁾ ter dege bekend is.

Mijn laatste opmerking betreft de zwakke zijde van Kolde's

1) Kolde S. 39 f.

2) Acten der Erfurter Universität. Bearb. von Prof. Biblioth. Dr. J. C. Herm. Weissenborn.

3) 1882, N° 26.

arbeid. De auteur heeft zijn boek verdeeld in twee deelen van ongelijke lengte. Het eerste deel loopt van de kindschheid van Luther tot aan zijn bevordering tot doctor in de theologie ¹⁾; het tweede deel begint met een schets van de Deutsche toestanden in 1517 en eindigt met het Edict van Worms ²⁾. Aan het slot vinden wij een reeks „Anmerkungen und Beweise”, welke het geschrevene moeten staven en toelichten; en de „Einleitung” heeft een aantal merkwaardige bijzonderheden o. a. over het Jubeljaar, over den opgang van Hans Böheim te Niklashausen, over de vereering van onderscheidene heiligen, met name van de H. Anna, de moeder van de H. Maria, over de verhouding van armen en rijken, maar één punt, m. i. het voornaamste, ontbreekt. Kolde wil het beeld van Luther schetsen „auf dem Grunde der Gesamtentwicklung seines Volkes” ³⁾; hij had dan ook niet mogen verzuimen een karakteristiek te geven van den Germaanschen geest en het Germaansche volk, zooals die zich in de eeuw der Hervorming door den overgang tot de Hervorming uitspraken. De auteur zal mij toestemmen, dat de reden waarom in sommige landen van Europa de Hervorming wortel schoot en in anderen niet voornamelijk gelegen is in het eigenaardig karakter der betrokken volkeren: welnu, de man, die zulke voortreffelijke portretten gegeven heeft van zijn hoofdpersoon en de nevenfiguren, had ons verplicht door een karakteristiek van het volk, dat een man als Luther voortbracht, het volk, in welks midden de Hervormer leefde en leed, werkte en bad. Bij de verklaring van den meerderen ingang, dien de prediking

1) S. 31—111. 2) S. 111—280.

3) „Die Haupteigentümlichkeit des vorliegenden Buches, wenigstens das, was mir hauptsächlich als Ziel vor Augen geschwebt hat, wird der Versuch sein, mehr als dies bisher geschehen, Luther auf dem Grunde der Gesamtentwicklung seines Volkes zu zeichnen, soweit als möglich die vielseitigen Strebungen und Hemmungen in politischer, sozialer und wissenschaftlicher Beziehung neben den kirchlichen und religiösen in Betracht zu ziehen, um dadurch sowohl die Erfolge des Reformators wie den Widerspruch, den er gefunden, verständlicher zu machen.”

van Jezus in Galiléa dan in Judéa vond zal de biograaf des Heeren, die zijn tijd kent, niet nalaten de aandacht te vestigen op het onderscheid tusschen den Galileër en den Judeër, op den meer vrijen geest, het meer zelfstandig karakter, het zuiverder geloof, de minder angstvallige vroomheid, die den eerste in tegenstelling met den laatste eigen waren; de exegeet van het N. T., die den Brief aan de Galatiërs behandelt, zal den spoedigen afval der Galatische Christenen van Paulus' Evangelie mede verklaren uit de wankelmoedigheid en de vatbaarheid voor elken indruk, welke van oudsher karaktertrekken der Galliërs waren, en zoo had ook een historicus als Kolde ons den Germaanschen geest moeten schetsen, zooals die in verzet kwam tegen de Roomsche hiërarchie. Hoe de liefde voor de natuur, voor de gezellige vreugde van het aardsche leven in tegenspraak was met het wereldverachtend standpunt der Kerk; — hoe de fiere, naar persoonlijke vrijheid strevende geest van den Duitscher op den duur onmogelijk vrede kon hebben met het strakke, aan vaste vormen gebonden kerkelijke leven; — hoe het streven naar nationale zelfstandigheid in betsing moest komen met een hiërarchie, die elke vrije beweging onderdrukte ¹⁾; — zietdaar eenige gedachten, die tot het kader van Kolde's onderwerp behooren en wier ontwikkeling, naar wij vertrouwen, de waarde van zijn boek niet weinig zou verhoogd en vermeerderd hebben.

Gouda, Februari 1886.

C. H. VAN RHEIJN.

1) Vgl. de schoone bladzijden (10 vv.) in het aangehaalde werk van Baur.

Calwer Bibellexikon. Biblisches Handwörterbuch illustriert. Unter Mitwirkung von P. BRAUN, FRIEDR. DELITZSCH, F. GODET, TH. HERMANN, W. LÖCKLE, TH. OEHLER, C. v. ORELLI, F. ROOS, E. RÖSLER, A. SCHLATTER u. a. redigiert von Lic. Th. P. Zeller. Calw. Stuttgart. 1885. 1036 S. M. 8.

Biblisches Wörterbuch für das Christliche Volk. In Verbindung mit den evang. Geistlichen Württembergs: Dr. FRONMÜLLER, HAINLEN, Dr. KLAIBER, LEYBER, Dr. VON MERZ, D. VÖLTER, L. VÖLTER, herausgegeben von H. Zeller, 3, durchgehends neu bearb. Aufl. 2 Bde. Kalsruhe. Reuther. 1885. M. 10.

Het bezwaar, dat in den regel tegen elk z. g. „Bijbelsch Woordenboek” ingebracht wordt, dat het voor den geleerde te weinig, voor den leek te veel geeft, schijnt in Duitschland nog niet overwegend: niet minder dan drie zijn er in de laatste jaren ongeveer gelijktijdig verschenen. Het oudste is het „Handwörterbuch des Biblischen Altertums” van Dr. Riehm, waarvan een Hollandsche bewerking onder mijn toezicht het licht ziet; het „Calwer Bibellexikon” verscheen compleet in '85, evenals de derde druk van het „Biblisches Wörterbuch für das Christliche Volk” van Zeller, waarvan de eerste destijds in het Hollandsch vertaald werd door de Predikanten J. A. Schuurman en J. P. G. Westhoff ¹⁾. Terwijl het Handwoordenboek van Riehm vrij algemeen bekend en door mannen van verschillende richting geprezen is om de degelijkheid en den rijken inhoud van zijn Artikelen, wil ik even een karakteristiek geven van de beide anderen, die niet zoo algemeen bekend zijn. Zij hebben in vele opzichten een merkwaardige overeenkomst.

1) 's Gravenhage. M. J. Visser. 1867.

Beide zijn door Wurtembergsche geleerden bewerkt, ofschoon uit de namen van v. Orelli en Godet (Calwer) en Besser (Zeller) blijkt, dat de redacteurs hunne medewerkers niet uitsluitend in Wurtemberg maar ook daar buiten gezocht hebben.

Beide zijn niet bestemd voor geleerden, maar hoofdzakelijk voor ontwikkelde lezers der H. S. Dat van Zeller draagt een stichtelijk, opbouwend karakter, is niet zoo wetenschappelijk als dat van Calwer, waarvan sommige Artt., b. v. die van von Orelli, zeer de aandacht verdienen.

Beide hebben Artt. over de O. en N.-Tische geschriften, over persoons- en plaatsnamen zoowel als over algemeene begrippen als: aanbidden, almacht, alomtegenwoordigheid, alwetendheid, antwoord, bekeering, berouw, geloof, genade, verlaten, vergeten, zonde enz. Ook bevatten zij de namen van personen en plaatsen, waarvan niets bijzonders te zeggen is dan dat zij eens of meermalen in de H. S. voorkomen. Beide woordenboeken moeten in dit opzicht in Duitschland voorzien in de behoefte, waarin de bekende „Trommius” voorziet bij ons.

Beide negeeren de resultaten der historische kritiek. Zeller doet dit nog beslister dan Calwer. Ik acht dit een kapitale fout. Men kan tegenwoordig niet meer schrijven over een of ander onderwerp van het O. of N. Verbond zonder in aanraking te komen met de kritiek en zich rekenschap te geven van hare resultaten. „Gebildete” bijbellezers, voor wie deze woordenboeken bestemd zijn, zijn te zeer kinderen van onzen tijd om dit niet te weten, en hiervoor zoo ongevoelig te zijn als de redacteurs toonen te wezen. Billijkerwijs hadden wij mogen verwachten, dat althans het recht der kritiek in beginsel erkend was en een gedeelte van den sluijer opgeheven, die de wording der O. en N.-Tische geschriften verbergt.

Ten slotte zij nog vermeld, dat het „Calwer Bibellexikon” behalve 2 gekleurde platen, 500 à 600 Illustraties tusschen den tekst heeft, die inderdaad keurig uitgevoerd zijn.

C. H. v. R.

Het Nieuwe Testament sedert 1859 door
Dr. W. C. VAN MANEN. Groningen, J. B.
Wolters. 1886.

In de „Jahrbücher für protestantische Theologie“, 1883—1885, gaf Dr. van Manen een overzicht van hetgeen in de laatste vijf en twintig jaren in Nederland werd geschreven ter beoordeeling en verklaring van het Nieuwe Testament. Van verschillende zijden werd de wensch uitgesproken, dat deze Artikelen „Zur Literaturgeschichte der Kritik und Exegese des Neuen Testaments“ in onze moedertaal het licht mochten zien. Aan dezen wensch heeft de schrijver gehoor gegeven en zijn overzicht, onder den titel van „Het Nieuwe Testament sedert 1859“, in een net Hollandsch kleed bij den uitgever Wolters te Groningen verkrijgbaar gesteld ¹⁾.

Wij brengen Dr. van Manen hulde en dank voor zijn welgeslaagden arbeid. Hij koos als uitgangspunt het jaar 1859, omdat Chr. Sepp in zijn „Proeve eener pragmatische geschiedenis der theologie in Nederland“ zijn mededeelingen met het jaar 1858 eindigde, en in die dagen het eerste, frissche optreden viel van de moderne richting, die ook op dit terrein den stoot gaf aan een nieuwe beweging. Het aantal schrijvers, boeken en tijdschriftartikelen dat Dr. van Manen min of meer uitvoerig bespreekt, is inderdaad „legio“. In den regel geeft hij een bondig resumé van den inhoud en van de kritiek, die de inhoud uitlokte; aan de hypothese Loman heeft hij een afzonderlijk Hoofdstuk gewijd. Zijn boek is uit den aard der zaak minder geschikt om gelezen dan om geraadpleegd te worden, maar dit verdient het ten volle. De colossale stof is goed gegroepeerd en wordt onpartijdig besproken. Aan welken kant de sympathieën van den schrijver zijn, is nauwelijks merkbaar: geestverwanten en tegenstanders komen gelijkelijk aan het woord. Bovendien is zijn boek correct en bijna volledig. De citaten zijn, voor

1) Prijs f 2,90.

zoover ik ze gecontroleerd heb, juist; onderstaande geschriften heeft de schrijver over het hoofd gezien.

Dr. van Manen heeft beloofd zijn mededeelingen in de „Jahrbücher” te zullen voortzetten, en houdt zich daarom aanbevolen voor overdrukken en opmerkingen betreffende uitgaven, die hem niet mogen, maar toch gemakkelijk kunnen ontgaan... een wensch, dien wij langs dezen weg ook tot den kring van onze lezers en geestverwanten brengen.

C. H. v. R.

AANVULLINGEN EN VERBETERINGEN.

Wij misten op:

Blz. 17. Lic. Theol. F. E. Daubanton. De Theopneustie der H. Schrift. Referaat op de jaarlijksche vergadering der Predikanten-Vereeniging den 26^e April 1882 te Utrecht gehouden.

Blz. 17. Dr. E. Barger. Hebben wij geen onfeilbaren Bijbel? Schrijven aan Lic. Theol. F. E. Daubanton. Stemmen voor Waarheid en Vrede, October 1882.

Blz. 17. Lic. Theol. F. E. Daubanton. De Algenoezaamheid der Heilige Schrift. Antwoord aan Dr. E. Barger. Utrecht, Kemink & Zoon, 1882.

Blz. 60. A. Loeff, Bijbel voor de jeugd, sedert 1879 verschenen te Dordrecht bij C. Morks en waarvan onlangs de 20^e afl. het licht zag.

Blz. 67 vv. Dr. J. H. Gunning Jr., Het leven van Jezus, 1881; en, daar soms ook vertalingen vermeld worden zooals o. a. op blz. 40, A. M. Fairbairn, Schetsen uit de geschiedenis van Jezus Christus, vertaald onder toezicht van Dr. P. D. Chan-
tepie de la Saussaye, 1881.

Blz. 74 vv. Dr. J. Groenewegen, Pontius Pilatus, Akad. Proefschrift, 1872.

Blz. 131. Bij de vermelding van de Syrische Evangelien van Cureton, de dissertatie van Dr. G. Wildeboer, 1880.

Blz. 177 vv. Dr. J. van den Bergh Jr., De leer over de Kerk volgens het Nieuwe Testament. Akad. Proefschrift, 1870.

Blz. 205 vv. Dr. H. Smeding, wiens verhandeling: „Quod Paulus Apostolus de conscientia humana docuerit” door de Utrechtsche faculteit bekroond werd. Hij werkte ze om tot een dissertatie: Paulinische Gewetensleer, 1873.

Blz. 216 vv. Dr. J. G. D. Martens, Het leerstuk van den hemelschen mensch, Studiën, 1878.

Blz. 242 vv. Dr. T. Cannegieter, Christologie volgens den brief aan de Hebreëŋ, Akad. Proefschrift, 1869, oorspronkelijk door de Groningsche faculteit met goud bekroond.

Blz. 242 vv. Dr. E. Barger, De Christologie van den Brief aan de Hebreëŋ tegenover die der Brieven van Paulus, Akad. Proefschrift, 1871.

Blz. 247 vv. G. van Gerrevink, De Brief van Jakobus in zijne denkbeelden, 1875, beoordeeld door Dr. W. S. C. Deijll, Studiën, 1875. — Voorts leze men:

Blz. 22 r. 16 v. o., T. K. M. von Baumhauer in plaats van F. K. M. v. B.; blz. 27 r. 2 v. o., F. J. Domela Nieuwenhuis in pl. v. T. J. D. Nieuwenhuis; blz. 29 r. 6 v. o. J. P. Briët in pl. v. P. E. Briët; blz. 38 r. 15 v. b. Dr. J. Herderscheë in pl. v. D. J. Herderscheë; blz. 43 r. 5 v. o. gnostiek in pl. v. guostiek; blz. 158 r. 17 v. o. Die Synoptische Evangelien in pl. v. Syn. Evangelien; blz. 207 r. 5 v. o. akademisch in pl. v. akademiseh; blz. 208 r. 6 v. o. J. A. Binneweg in pl. v. H. Binneweg; blz. 208 r. 5 v. o. De doopsleer in pl. v. de doodsleer; bl. 208 r. 5 v. o. 1874 in pl. v. 1873; blz. 209 r. 7 v. b. Begriffe in pl. v. Bergriffe en blz. 226 r. 9 v. o. Bergrede in pl. v. Bergrede.

De leer van Jezus en de Apostelen over de H. Schrift des O. Testaments. Rede, bij de overdracht van het rectoraat, den 17 December 1885, door M. NOORDTJIZ, Leeraar a/d Theol. School te Kampen. Kampen. — G. Ph. Zalsman. — 1886.

Toen ik in de dagbladen las, dat Docent Noordtjiz een rede gehouden had over de leer van Jezus en de Apostelen over de H. Schrift des O. Testaments, ging ik aanstonds naar mijn boekverkooper met de boodschap, mij deze oratie, zoodra zij verscheen, te zenden. Na eenige weken wachters kwam zij in het licht en ik heb haar ontvangen.

Met belangstelling zag ik naar de publicceering van dit geschrift uit. Na al wat er in de laatste jaren over de Heilige Schrift en hare theopneustie geschreven was, trok mij de titel reeds aan, omdat daarin een beperking lag, en deze rede m. i. een stap kon zijn op den goeden weg, namelijk dien van historisch-exegetisch onderzoek.

Doch niet slechts met belangstelling, ook met goede verwachting zag ik naar deze oratie uit. Het was mij, die zelf geroepen ben het Oude Verbond te onderzoeken en te doen verstaan door mijne leerlingen, niet onverschillig eens op een belangrijk punt het oordeel te vernemen van een man, die reeds zoovele jaren dezelfde roeping vervult en die vroeger door zijn oordeel over de Assyrische monumenten getoond heeft, dat hij althans niet wil veroordeelen zonder te weten, wat hij verwerpt.

Welnu, ik heb deze redevoering gelezen. Ik verblijd mij dáárover, dat wij nu eens niet enkel banvonnissen en groote

woorden te lezen krijgen, maar eene poging om op de zaak zelve in te gaan. Maar — met alle waardeering voor de goede bedoelingen, ook voor de vriendelijke gezindheid van Doc. Noordtzij voor zijne dwalende „ethische” broeders — wat ben ik teleurgesteld, en hoe wanhoop ik, dat wij elkander ooit zullen verstaan! Ik wil trachten in enkele woorden van mijne teleurstelling rekenschap te geven.

De oratie belooft (bl. 7) te handelen over den inhoud, over het gezag en over den invloed der leer van Jezus en de Apostelen aangaande de H. Schrift des O. Testaments. Aldus zal eerst onderzocht worden welke de leer van Jezus en de Apostelen over het O. T. is, daarna zal de vraag beantwoord worden welk gezag deze leer voor den theoloog heeft, en eindelijk zal worden aangetoond, welchen invloed zij op het hist. krit. onderzoek van de H. Schrift des O. T. moet doen gelden.

Het eerste punt is dus van historisch-exegetischen aard, en de twee laatste deelen dragen meer een dogmatisch karakter. Reeds a priori kon men een dergelijk schema verwachten en wat de methode betreft, is daartegen niet veel te zeggen. Men gevoelt, dat het eerste punt de basis vormt en dat dus alles op dat eerste deel aankomt. Wordt de conclusie, daarin opgemaakt, toegestemd, dan heeft men een gemeenschappelijke basis, om verder over den aard en het gezag van Jezus' en der Apostelen woorden voor Christendom en theologie en voor het hist. krit. onderzoek des O. T. te spreken. Geeft men punt I toe, dan *behoeft* men evenwel nog niet tot toestemming van den inhoud van II en III te komen. Maar wanneer reeds punt I ons niet overtuigd heeft, dan zal natuurlijk II en III dit in 't geheel niet vermogen. Welnu, het laatste is het geval.

Over de dogmatische gedeelten (II en III) wil ik en behoeft ik dan ook niet veel te zeggen. Ik wil slechts in herinnering brengen eenige voortreffelijke woorden van prof. Valeton Sr. over Jezus' verhouding tot het O. T. in de „Studiën”, deel VII, 1881, bl. 207 vlg., goede woorden, die bij het vele, wat de Heer Noordtzij van de jongeren onder ons over deze

kwestie ter sprake bracht, wel mogen gevoegd worden. Voorts merk ik op, dat Doc Noordtzij ook mij tot de „ethische” theologen schijnt te rekenen. Misschien doet hij dat terecht, maar ik zou wel eens willen weten, welken grond hij daarvoor gevonden kan hebben in hetgeen door mij geschreven is. Ik wil mij tegen deze qualificatie niet verzetten als de zoogenaande „ethische” theologen het zelve doen, maar ik verzet mij wèl, wanneer Doc. N. het karakter der „ethische” theologie omschrijft als beheerscht door de philosophische idee „de geschiedenis een ethisch proces.” (bl. 6).

Kenmerkend voor de geheele rede zijn de woorden (bl. 8): „Ik spreek van hunne [n.l. Jezus' en der Apostelen] *leer*, niet van hunne *beschouwing*. Dat woord is een indringer, en mogen wij noch Hem, noch hun op de lippen leggen. Zij leverden geen beschouwing, maar leerden met gezag. Zelfs daar, waar Jezus in den tempel zijnen tegenstanders de be- tuiging ontlokt: „Hoe weet deze de Schriften, daar hij ze niet heeft gekend”, m. a. w. waar zijne schriftkennis hen trof, spreekt hij van zijne *leer* (Joh. 7 : 15, 16).”

Wanneer men nu, gelijk Doc. N., in al de woorden van Jezus en de Apostelen, ook in die, welke zij „gelegentlich” hebben uitgesproken, een *leer* zoekt, ¹⁾ en wanneer men

1) Duidelijk blijkt des Heeren N's meening over 't gezag van al Jezus' woorden uit het volgende (bl. 36): „Zeker is de H. Schrift geen handboek „voor natuurkunde of astronomie. Maar als Jezus een woord spreekt over „het tarwe-graan, over 't mostaard-zaad, of de apostelen iets aangaande de „schepping vermelden, dan moet dit waar zijn, omdat op de lippen van „Hem, die „de waarheid” is, en „in wien alle schatten der wijsheid en „der kennis verborgen zijn”, geen bedrog kan gevonden worden, en de „H. Geest, die de apostelen, „met zijne woorden”, „in alle waarheid leidde”, „hen geen onwaarheid kon doen schrijven.” — Dit doet mij denken aan 't geen ik eens hoorde of las van een apologet, die de vleeschwording van den Logos in Jezus meende te bewijzen, daaruit, dat de Heer spreekt van het „bekleed zijn” der leliën en daar volgens de nieuwste botanie een „huidje” over de bloemen der leliën ontdekt is, zou het blijken, hoe goed de vleeschgeworden Logos, die zelf de bloemen geschapen had, zich herin- nerde, hoe de leliën gemaakt waren!

die leer dan normatief verklaart voor den theoloog en zijn arbeid, zooals zij uit de N. Tische geschriften is opgediept, dan komt het er toch wel wezenlijk op aan, dat onderzoek consciëntieus in te stellen.

En nu moet ik met leedwezen maar met beslistheid verklaren: consciëntieus is dit onderzoek niet. Er is een omhaal van woorden en zaken, ook van punten, die door niemand bestreden worden, maar een beknopte, zaakrijke uiteenzetting van wat bij Jezus en de Apostelen omtrent het O. V. te vinden is, wordt gemist.

Wat zijn de feiten? 1° In het Nieuwe Testament wordt het Oude Verbond aangehaald als *γραφαι*, *ἡ γραφή*, als *νομος*, als *νομος και προφηται* en slechts éénmaal met een term, die aan de driedelige verdeeling van den Hebreuwschen Bijbel herinnert, Luc. 24 : 44 *ὁ νομος Μωυσεως και προφηται και ψαλλμοι*. — 2° Niet geciteerd worden Esther, Prediker, Hooglied, Ezra, Nehemia. Dat Obadja, Nahum en Zefanja niet worden aangehaald, heeft geene bijzondere beteekenis, omdat zij deel uitmaken van één geschrift, *ספר חרי עשר*, (de 12 kleine profeten als één boek). — 3° Uit apocryphe boeken wordt geciteerd Judas vs. 9 en vs. 14—16, (2 Tim. 3 : 8) en waarschijnlijk Luc. 11 : 49.

Wat volgt daaruit nu? Dat aangaande den omvang en het gezag van den O. Tischen Kanon in Jezus' dagen niet veel met zekerheid kan gezegd worden. De uitdrukking *νομος και προφηται* bewijst zeker niet, dat de O. Tische Kanon juist even omvangrijk was als wij dien tegenwoordig kennen. Doch toegegeven moet ook worden, dat, daar zij meer op den inhoud doelt, wel degelijk meer omvat kan hebben dan *חרי* en *כביאים*. En dan de driedelige verdeeling in Luc. 24 : 44? Men kan onderstellen, dat in de derde plaats de *ψαλλμοι* genoemd worden als 't voornaamste deel van de Ketoebim, en dat er dus meer onder verstaan moet worden, doch hoeveel meer kan ook deze expressie ons niet leeren.

Daar is eigenlijk in het N. T. maar één bericht, dat den meesten schijn heeft van onzen complete Kanon te onder-

stellen. Ook aan Doc. N. is dit bekend en het verwondert mij, dat hij op zijn standpunt dit niet duidelijker in het licht heeft gesteld. Op bl. 12 schrijft hij: „..... terwijl „de Heer elders (Matth. 23 : 35), waar Hij de gruwelen der „Joden aanhalende, van vergoten bloed uit het eerste en „het laatste boek van hunnen Canon gewaagt, en alzoo „toonde het O. T. in zijn geheel te kennen.”

De zaak is deze: de Heer spreekt van het vergoten bloed van Abel af tot op Zacharia den zoon van Barachia. Nu is naar tijdsorde niet deze Zacharia ¹⁾ (onder Joas) maar Uria ²⁾ (onder Jojakim) de laatste martelaar des O. V. geweest. Daaruit maakt men nu op, dat deze afwijking alleen hieruit verklaard kan worden, dat den Heer het O. T. voor den geest stond, zooals wij dat kennen, en waarin de boeken der Kronieken de laatsten zijn van den 3^{en} bundel.

Dit punt eischt eenige bespreking. De Heer zou volgens deze verklaring hebben willen zeggen, wat wij noemen zouden „van Genesis tot Openbaring” d. i. de geheele Schrift door. Toegegeven voor een oogenblik dat werkelijk toen Kronieken reeds 't laatste boek van den derden bundel was — dan weten wij immers nog niet hoeveel die laatste groep (Ketoe-him) bevatte? Maar bovendien is 't niet onmogelijk, dat hier den Heiland de Kronieken voor oogen stonden als het jongste historische boek, waartoe Jeremia niet gerekend werd.

In elk geval, ook hierdoor komen wij niet te weten, welke boeken wèl en welke niet in den derden bundel waren opgenomen. Wanneer men nu weet, dat er in de eerste en tot in de 2^e eeuw na Chr. onder de Joden gestreden werd over 't gezag zelfs van Ezechiël en van Prediker, Hooglied en Esther ³⁾; wanneer men verder weet, dat Melito van Sardes (omstr. 170 na Chr.) Esther niet heeft in zijn Kanon, dat Origenes († 251 na Chr.) Esther het laatste noemt; dat in het na-Talmudische tractaat Aboth van R. Nathan de herin-

1) 2 Kron. 24 : 21. 2) Jeremia 26 : 23.

3) Jadaim III : 5; Edujoth V : 3 en elders.

nering bewaard is aan twijfeling over de Canoniciteit van Spreuken zelfs (met Pred. en Hoogl.) — dan moet men toch toestemmen, dat het niet aanhalen van Esther, Prediker, Hooglied, Ezra, Nehemia in het N. T. niet zoo onschuldig is als men ons wil doen gelooven. Ook het Nieuwe Testament is zijdelings een getuige voor het feit, dat wij buiten het N. T. om kunnen constateeren, dat de omvang van den derden bundel in Jezus' dagen nog niet geheel vaststond.

Doc. Noordt zij wil ons tot de geschiedenis terug voeren, wil vragen wat Jezus en de Apostelen geloofden en leerden. Die weg is goed. Maar dan make men ook ernst met de feiten. Niet dit heb ik tegen den Heer N. dat hij allereerst vraagt: wat geloofde Jezus en zijne Apostelen aangaande het O. T.? maar dat hij Jezus laat gelooven, wat hij (Noordt zij) als theoloog met al zijns gelijken, aan den leiband loopend van Elias Levita († 1549), voor waar houdt; ja, dat hij Jezus' profetische verhouding tot de Schriften des O. V. verkeert in de beschouwing van een angstvallig scholasticus!

Neen, de les die de werkelijke geschiedenis ons voor dit doel geeft, is geheel anders en is voor de dogmatisten alles behalve aangenaam, zij weêrstaat hun streven in het aangezicht. Een streng kritische, d. i. wetenschappelijke beschouwing der N. Tische data leidt tot negatieve resultaten ten opzichte der Joodsche (en door de Hervormers overgenomen) traditie. Maar in een ander opzicht leidt zij tot een veelbeteekenend positief resultaat. Dit leeren wij uit de geschiedenis: de godsdienstige behoefte liet zich door geen officieel besluit omtrent den Kanon binden. Men las Daniël (Matth. 24:15) tot zijn vertroosting, hoewel het in den 2^{en} bundel geen plaats kon krijgen, men leerde uit de Spreuken, hoewel de geleerden dat boek angstig bekeken, en de stille vromen lazen Esther zeer weinig, al werd het door vele rabbi's met nog zoo'n ophief kanoniek verklaard.

Goed beschouwd doet het N. T. ons Jezus en in zekere mate ook Zijne leerlingen kennen als niet angstvallig vragende naar de beslissing der scholen omtrent kanoniek en apocrief,

maar vrij daartegenover staande en met profetisch gezag het woord des O. V. verklarende en bevestigende ¹⁾).

Tot welk een onwetenschappelijke en treurige beschouwing van de H. Schrift het dogmatisme een mensch brengen kan, moge ten slotte blijken uit de wijze waarop Docent Noordt zij zich afmaakt van het hem hinderlijke feit, dat in het N. T. uit apocryphe boeken geciteerd wordt. Op bl. 17 staat: „Judas, de apostel, citeert (vs. 14), doch niet als geschreven, [sic!] een profetisch woord van Henoch, den zevende van Adam, en Mattheus (27 : 9) insgelijks een ongeschreven woord [sic!] van Jeremia.” (cf. noot 20 bl. 48) ²⁾.

Ik vind de genoemde gebreken in punt I zóó groot, dat ik mij waarlijk wel onttrekken mag aan de verdere kritiek op 't eerste deel, alsmede aan de kritiek op II en III, want het gebouw stort in, waar het op zulk een zwakke basis is opgetrokken. ³⁾ Zulke fundamenteele gebreken worden

1) Het is hier de plaats niet om de Kanon-geschiedenis van het O. V. te bespreken. Maar om niet misverstaan te worden, vermeld ik deze punten. 1°. De discussiën in de Joodsche scholen over het kanoniek gezag van enkele boeken des O.Tischen Kanons maken meer den indruk, dat het de vraag gold of sommige geschriften uit de verzameling verwijderd moesten worden, dan dat het liep over een nog toekomstige opname. 2°. Toch bewijzen deze verschillen, dat er geen definitief besluit door de bevoegde autoriteit genomen was, al kende men later zulk een besluit aan Ezra en de mannen der groote Synogoge toe. 3°. Er blijft dus slechts over te onderstellen, dat de geschriften van den 3^{en} bundel langzamerhand tot kanoniek gezag kwamen, gelijk eertijds de Nebiim, doch dat in Jezus' dagen de discussiën over den geheelen Kanon nog niet waren gesloten.

2) Men weet, dat Judas vs. 14 genomen is uit de 'Ἀποκαλύψις Ἐνωχ' en dat Matth. 27 : 9 verkeerdelijk aan Jeremia toekent, wat in Zacharia 11 : 12 gevonden wordt. Ik vermoed, dat de Heer Noordt zij met Judas vs. 9 (een herinnering uit de 'Ἀναλήψις Μανυσσεύς) ook wel weg weet.

3) Het eerste deel bespreekt in onderverdeling den omvang en de eenheid, den oorsprong en het karakter, het gezag en de waarheid van de H. S. des O. T. Men ziet: wij hebben slechts over den omvang en de eenheid gehandeld, door Doc. N. ook 't eerst genoemd, de basis, waarop hij voortbouwt, en een onderwerp van zuiver historisch onderzoek. Het overige van 't eerste deel is minder uitlegkundig, dan wel een in leggen in de woorden van Jezus en Zijne jongeren van de scholastieke theorie over de Schrit, natuurlijk ter goeder trouw, doch gelijk van zelf spreekt niet overtuigend voor anders denkenden.

door geen geleerde termen en vreemde woorden, noch door 91 aantekeningen bedekt of goed gemaakt. Hier ontbreken historische zin en wetenschappelijke ernst en tact, en ik ben levendig overtuigd, dat geen enkel theoloog, die grondig iets van de Kanon-kwestie des O. V. weet, zich door deze oratie kan laten overtuigen.

Groningen, 12 Febr. 1886.

G. WILDEBOER.

Handboud van Tijdschriften.

- J. G. R. Acquoy, Een weinig bekend gedicht van Hendrik van Kalkar (Archief voor Nederl. Kerkgeschiedenis. I, 3).
- J. van den Bergh, De Gedenkschriften van Antoine Court (Bibliotheek voor Mod. Theologie en Letterkunde. VI, 3).
- W. B. S. Boeles, Adviezen betreffende het doopen van de kinderen der Roomsgezinden in de Gereformeerde kerken te Groningen (Archief voor Nederl. Kerkgeschiedenis. I, 4).
- J. Cramer, De Gereformeerde partij in de Nederl. Hervormde Kerk (Stemmen voor Waarheid en Vrede. Maart).
- J. I. Doedes, Het Amsterdamsche kerkelijk conflict in Januari 1886 (Gids. Maart).
- A. C. Duker, Tien jaren uit de heerschappij der kerkelijke tucht binnen Franeker (Archief voor Nederl. Kerkgeschiedenis. I, 3).
- G. J. van der Flier, Het socialisme en de inwendige Zending (Bouwsteen V, 1).
- Ph. R. Hugenholtz, Aphorismen betreffende religie in verband met waarde en plichtbesef (Theol. Tijdschrift. Januari).
- A. D. Loman, Quaestiones Paulinae II. (Theol. Tijdschrift. Januari).
- W. C. van Manen, De Procedure tegen Pontiaan van Hattem 2 Juli 1680—8 Juli 1683 (Archief voor Nederl. Kerkgeschiedenis. I, 3).
- J. C. Matthes, Een Joodsch gebed (Stemmen uit de Vrije Gemeente. IX, 2 en 3).
- H. Prins de Jong, Wenschen en vragen over Indië, Nederland,

- Zending, Kolonisatie (Bibliotheek voor Mod. Theologie en Letterkunde. VI, 3).
- W. Scheffer, Een drietal vragen aan Prof. Rauwenhoff betreffende het ontstaan van den godsdienst (Theol. Tijdschrift. Januari).
- A. J. Servaas van Rooijen, Guy Patin over Hugo de Groot (Stemmen voor Waarheid en Vrede. Maart).
- C. P. Tiele, De mythe van Kronos, ter toetsing eener nieuwe mythologische methode (Theol. Tijdschrift. Januari).
- S. D. van Veen, De Reformatie der Kerken in het Graafschap Lingen (Archief voor Nederl. Kerkgeschiedenis. I, 4).
- D. Völter, Die Lösung der Ignatiaschen Frage. (Theol. Tijdschrift. Januari).

Buitenlandsche Tijdschriften.

- P. Allard, Les persécutions en Espagne pendant les premiers siècles du christianisme (Revue des questions historiques 1886, janv., p. 5—51).
- K. Benrath, Zur Geschichte der Marienverehrung (Theol. Stud. u. Krit. 1886, 2, S. 197—267).
- E. Bodemann, Handschriften Luther's. I. Briefe Luther's. II. Verschiedene Anzeichnungen Luther's (Ztschr. f. Kirchengesch. VIII, 1—2 [1885], S. 292—300).
- G. Buchholz, Das Dresdener Lutherdenkmal und der Streit um den ächten Lutherkopf Rietschels (Preuss. Jahrb. 1885. Dec., S. 589—596).
- Bunz, Das Württembergische Konkordat von 1857. I (Ztschr. f. Kirchengesch. VIII, 1—2 [1885], S. 188—221).
- S. Burnham, The value of the Old Testament for a correct knowledge of the New (The Old Testament Student 1885, Dec., p. 157—161).
- F. Delitzsch, Assyriologische Notizen zum Alten Testament. IV. Das Schwertlied Ezech. 21, 13—22 (Ztschr. f. Keilschriftforsch. II, 4 [1885], S. 385—398).
- The Bible and the wine. (The Expositor 1886, Jan., p. 58—69).
- J. Dräseke, Der Briefwechsel des Basilios mit Apollinarios von Laodicea (Ztschr. f. Kirchengesch. VIII, 1—2 [1885], S. 85—123).
- Joh. Dräseke, Der Dialog des Soterichos Panteugenos (Ztschr. f. Wiss. Theol. 29, 2 [1886] S. 224—238).

- S. R. Driver, *The cosmogony of Genesis* (*The Expositor* 1886, Jan., p. 23—45).
- Engelhardt, *Die Segenswirkungen der Reformation auf die röm.-kath. Kirche* (*Ev. Kirch.-Ztg.* 1886, 1, Sp. 9—18; 2, Sp. 29—38).
- *Veit Dietrich's Wirken in den Jahren 1544—1546* (*Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben* 1885, 12, S. 648—654).
- J. Forbes, *Psalm VIII* (*The Monthly Interpreter* 1886, Jan., p. 228—240).
- R. V. Foster, *The Hebrew „Wisdom“* (*The Old Testament Student* 1885, Nov., p. 104—107).
- Goblet d'Alviella, Comte, M. Maurice Vernes et la méthode comparative dans l'histoire des religions (*Revue de l'histoire des religions* 1885, sept.—oct., p. 170—178).
- F. Godet, *The second Epistle to the Corinthians* (*The Expositor* 1885, Nov., p. 370—380; Dec., p. 415—425).
- Graetz, *Die Auslegung u. der histor. Hintergrund der Weissagung in Jesaja Kap. 24—27* (*Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judenthums* 1886, Jan., S. 1—23).
- Grätz, *Die Schicksale des Talmud im Verlaufe der Geschichte* (*Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judenth.* 1885, Dec., S. 529—541).
- F. C. J. van Goens, *La foi d'après les synoptiques* (*Revue de théol. et de philos.* 1886, 1, p. 5—39).
- G. Gundermann, *Der Brief des P. Lentulus über Jesum* (*Ztschr. f. Wiss. Theol.* 29, 2 [1886] S. 241).
- A. Hilgenfeld, *Moses, Ezra und Tobit unter den Apokryphen u. Pseudepigraphen des Alten Testaments.* (*Ztschr. f. wiss. Theol.* 29, 2 [1886], S. 129—152).
- *Der Brief des Polykarpus an die Philipper* (*Ztschr. f. wiss. Theologie* 29, 2 [1886], S. 180—206).
- Hoch, *Die Kirche u. das Sektenwesen* (*Beweis des Glaubens* 1886, Jan., S. 27—34).
- A. Jacobsen, *Der lukanische Reisebericht* (*Ztschr. f. wiss. Theol.* 29, 2 [1886], S. 152—179).
- Keppler, *Geist, Wasser u. Blut. Zur Erklärung von I. Joh. 5, 6—13* (*Ev. Joh.* 19, 34) (*Theol. Quartalschr.* 1886, 1, S. 3—25).
- E. G. King, *The prince in Ezekiel* (*The Old Testament Student* 1885, Nov., p. 111—116).
- P. Kleinert, *Das spezifisch Hebräische im Buch Hiob* (*Theol. Stud. u. Krit.* 1886, 2, S. 267—300).
- B. Knapp, *Ein Beitrag zum Verständniss des Gesprächs Jesu*

- mit der Samariterin (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1885, 12, S. 637—643).
- Th. Kolde, Carlstadt und Dänemark (Ztschr. f. Kirchengesch. VIII, 1—2 [1885] S. 283—292).
- Krummacher, Der Kampf gegen die Sittenlosigkeit (Monatsschr. f. inn. Mission VI, 3 [1885], S. 116—128).
- P. Lobstein, Etudes sur la méthode de la dogmatique protestante (Revue de théol. et de philos. 1885, 6, p. 571—601).
- E. von Lorentz, Die Ritschl'sche Theologie u. der Glaube der Kirche (Halte was du hast IX, 4 [1886], S. 145—169).
- Joh. Marbach, Der Sachsische Anonymus. Die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser und ihre Verhältnisse zu einander. u. s. w. 1845 (Ztschr. f. wiss. Theol. 29, 2 [1886], S. 238—341).
- W. Martens, Die Besetzung des päpstlichen Stuhls unter den Kaisern Heinrich III. und Heinrich IV. I (Ztschr. f. Kirchenrecht XX. 2 u. 3 [1885], S. 139—255; S. 333).
- G. Maspero, La Religion Égyptienne d'après les pyramides de la V^e et de la VI^e dynastie (Revue de l'histoire des religions 1885, sept.—oct., p. 123—139).
- G. Matheson, The order of Christ's revelation. Matt. XVI. 20—28 (The Monthly Interpreter 1885, Dec., p. 151—160).
- S. Merrill, The site of Calvarij (Andover Review 1885, Nov., p. 483—488).
- H. C. G. Moule, Gal. II. 20. A study in the connexion of doctrines (The Expositor 1885, Dec., p. 447—455).
- K. Müller, Die Arbeiten zur Kirchengeschichte des 14. u. 15. Jahrh. aus d. J. 1875—1884 (Ztschr. f. Kirchengesch. VIII, 1—2 [1885], S. 222—277).
- E. Naville, Le problème de la vie (Revue chrétienne 1885, 11, p. 721—739; 12, p. 809—826).
- Ney, J., Analekten zur Geschichte des Reichstags zu Speier im Jahre 1526 (Ztschr. f. Kirchengesch. VIII, 1—2 [1885], S. 300—317).
- E. Nöldechen, Tertullian's Geburtsjahr (Ztschr. f. wiss. Theol. 29, 2 [1886] S. 207—224).
- Th. Nöldeke, Ueber Mommsen's Darstellung der römischen Herrschaft und römischen Politik im Orient (Ztschr. d. Deutschen Morgenl. Gesellsch. XXXIX, 3 [1885], S. 331—351).
- P. Regnaud, Sur les phases de la religion védique d'après M. Eugène Véron (Revue de l'histoire des religions 1885, juillet—août, p. 39—45).

- P. Regnaud, La méthode en mythologie comparée. — Réponse à quelques objections (Revue de l'histoire des religions 1885, sept.—oct., p. 166—169).
- E. Reichel, Was haben wir zu thun, damit die deutsche Kolonialpolitik nicht zur Schädigung, sondern zur Förderung der Mission ausschlage? (Allg. Miss.-Ztschr. 1886, Jan. u. Febr. S. 39—55).
- A. Revel, La parousie (Revue de théol. et de philos. 1885, 6, p. 533—570; 1886, 1, p. 40—75).
- J. Réville, Le Mithriacisme au III^e siècle de l'ère chrétienne (Revue de l'histoire des religions 1885, sept.—oct., p. 140—165).
- R. Stähelin, Zwingli-Autographen in Basel (Theol. Ztschr. aus d. Schweiz 1886, 1, S. 53—54).
- B. F. Simpson, The story of Balaam reconsidered (The Old Testament Student 1885, Nov., p. 125—128).
- C. Stemlin, Der Gehorsam gegen den päpstlichen Stuhl (Kath. Schweizer-Blätter 1885, 10, S. 608—621).
- C. P. Tiele, Le Mythe de Kronos. A propos d'une nouvelle méthode en mythologie comparée (Revue de l'hist. des religions XII, 3 [1885], p. 246—277).
- J. M. Usteri, Die Selbstbezeichnung Jesu als des Menschen Sohn (Theol. Ztschr. aus d. Schweiz 1886, 1, S. 1—23).
- Volkmar, Der Wiener Evangelien-Papyrus (Theol. Ztschr. aus d. Schweiz 1886, 1. S. 40—42).
- E. Wetzel, Über 2 Kor. 5, 1—4. Ein Erklärungsversuch (Theol. Stud. u. Krit. 1886, 2, S. 303—333).
- G. Wolfram, Zum Wormser Konkordat (Ztschr. f. Kirchengesch. VIII, 1—2 [1885], S. 278—283).
- Th. Zahn, Studien zu Justinus Martyr (Ztschr. f. Kirchengesch. VIII, 1—2 [1885], S. 1—84).
- A. Zahn, Die Reformatoren u. die Mystik (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1885, 12, S. 643—647).
- Zöckler, H. Thiersch u. der Irvingianismus (Ev. Kirch.-Ztg. 1886, 4, Sp. 65—74).

Malebranche en zijne Godsleer.

I.

„NIKOLAUS MALEBRANCHE verdient von Seite der Theologie weit mehr beachtet zu werden, als bisher der Fall war”, schreef voor een twintigtal jaren Dr. JULIUS HAMBERGER in Herzogs Real-Encyclopaedie. Wij leven snel in onze eeuw, waarin voor filosofie en theologie een tijdvak van twintig jaren lang genoeg blijkt om verschillende systemen te zien ondergaan en nieuwe in de plaats der oude te zien verrijzen. Of het systeem van MALEBRANCHE gedurende dat tijdvak de eer genoten heeft van de zijde der theologie nog eens nader beschouwd en overwogen te worden, valt te betwijfelen. In de laatste twintig jaren begon de protestantsche theologie aan de rechterzijde meer en meer op te gaan in een, niet altijd echter nauwkeurig, onderzoek naar de geloofsbriefven der verschillende kerken zoowel hier, als in Duitschland; en van die zijde begon men de filosofen aan te zien met het oog van een LUTHER of CALVIJN. Bovendien is het schier eene gewoonte geworden, van protestantsche zijde weinig of geen notitie te nemen van hetgeen Rome op theologisch of filosofisch gebied geleverd heeft; een feit des te meer te betreuren, dewijl de protestantsche theologie tot hare eigene schade de keten der traditie van achttien eeuwen, waarmede Rome rekening houdt, verkort heeft tot eene van slechts drie eeuwen. De fout van het katholicisme is: de keten der

traditie niet verbonden te hebben gelaten met haren eersten schalm en met de rots, waaraan die schalm gehecht is, n. l. de Schriften. De fout van het protestantisme is: te zeer eene abstractie te hebben gemaakt van de vijftien eeuwen, die het van zijn uitgangspunt schijnen te scheiden. Nu toch eenmaal die vijftien eeuwen bijna eene abstractie geworden zijn, zou men geneigd zijn o. m. te wenschen, dat CALVIJN, waar hij den weg der scholastiek bewandelen wilde, meer kennis van THOMAS AQUINAS hadde gehad, waardoor zijn systeem wat wetenschappelijkheid betrof, voorzeker zou gewonnen hebben. Hoe het zij, er is van Rome's theologen gewis nog veel te leeren. Maar niet minder van zijne filosofen. DESCARTES bleef er steeds prijs op stellen een goed zoon der katholieke kerk te zijn ¹⁾ — en door hoevelen wordt toch vergeten, dat hij, de vader der nieuwere wijsbegeerte, roomsch-katholiek was? Wil men, als onbelangrijk, een onderzoek naar de Godsleer van den roomschen priester MALEBRANCHE afwijzen, om dezelfde reden zou men DESCARTES onopgemerkt moeten laten. Wie denkt er aan dezen laatste voorbij te gaan; maar ook wie, die de systemen der wijsgeeren onderzoekt, kan het doen? En zoo het nu eens bleek — wat beweerd is — dat het gebrekkige in MALEBRANCHE's systeem afkomstig is van DESCARTES, maar het goede en ware daarin geheel MALEBRANCHE's werk heeten moet; is dan het stilzwijgen, waarmede men gewoon is van protestantsche zijde MALEBRANCHE voorbij te gaan, wetenschappelijk gerechtvaardigd? Allermint mag men ten zijnen opzichte geringe belangstelling verwachten bij den theoloog, voor wien toch de waarde eener Godsleer bepaald wordt door haar religieus karakter. MALEBRANCHE's systeem is dat van den christen-wijsgeer, die zich wel een geestelijken zoon van DESCARTES noemen wil, maar toch het cartesiansche dualisme tot eene hoogere eenheid tracht terug te brengen. Eene school heeft hij niet gesticht — daartoe was in Frankrijk

1) BOSSUET herinnert: „DESCARTES a toujours craint d'être noté par l'Eglise, et il prenoit pour cela des précautions qui alloient jusqu'à l'excès.”

zoowel als in Engeland de invloed van LOCKE te aanzienlijk, terwijl Duitschland aan de voeten van LEIBNIZ zat.

Wil men LEIBNIZ echter recht leeren kennen, dan dient men te weten wat MALEBRANCHE heeft gewild. De regel: dat men voor menig onverklaarbaar punt in de systemen der stichters van wijsgeerige scholen eene verklaring vinden kan in de stelsels hunner voorgangers, wordt nog verre van algemeen toegepast. In een opstel, door mij vroeger in dit Tijdschrift geplaatst ¹⁾, stipte ik met een enkel woord het gewicht aan der joodsche middeleeuwsche wijsbegeerte voor de verklaring van menig duister punt in de scholastiek en zelfs in de systemen van protestantsche dogmatici. Ook hier kunnen wij op iets dergelijks wijzen. Niet de Leibniz-Wolffiaansche school gaf iets nieuws; maar MALEBRANCHE, aan wien LEIBNIZ meer ontleend heeft, dan hij wellicht zelf vermoedde. Tijdens zijn verblijf te Parijs heeft LEIBNIZ met MALEBRANCHE kennis gemaakt, en de „auteur du système de l'harmonie préétablie — gelijk LEIBNIZ zich met voorliefde noemde — heeft minstens evenveel aan MALEBRANCHE, als aan DESCARTES te danken. Ook LOCKE heeft een onderzoek gewijd aan MALEBRANCHE's stelsel; en het bekende bezoek van BERKELEY, dat MALEBRANCHE's dood heeft verhaast, is mede een bewijs voor de belangstelling, waarmede MALEBRANCHE's systeem alom werd beschouwd. Het niet te miskennen theosophische karakter van zijn stelsel, heeft later FRANZ VON BAADER, in wien Duitschlands grootste theosooph JACOB BOEHME herleefde, sterk aangetrokken. DIDEROT, die men niet verdenken kan van partijdigheid in zake MALEBRANCHE, getuigde zelfs van hem: „Eene bladzijde van LOCKE bevat meer waarheden dan al de boekdeelen van MALEBRANCHE; maar een enkele regel van den laatste bevat meer scherpzinnigheid, vinding, juistheid en misschien zelfs genie, dan het geheele dikke boek van LOCKE.”

Niet minder dan DESCARTES had MALEBRANCHE van de meest uiteenlopende partijen heftige aanvallen te verduren.

1) Zie in de Theol. Stud. van 1884: SAADJA en zijne Godsleer.

Tegen de verbreiding van het cartesianisme riepen de Jezuïten de macht der Kerk, en de Sorbonne de macht van den Staat te hulp. In 1633 hoopte DESCARTES een werk uit te geven onder den titel „Le monde”; doch de veroordeeling van GALILEÏ door den roomschen stoel sloeg hem zulk een schrik om het hart, dat hij er aan dacht zijn handschrift te verbranden; en eerst in 1637 gaf hij anonyf te Leiden zijn eerste werk uit, de „Essais philosophiques.”

Toen in 1673 MALEBRANCHE'S boek: „Recherche de la Vérité” verscheen, werd dit aangevallen zoowel door de Jezuïten, als door de Molinisten en Port-Royal. Deze aanvallen noopten hem zijne meening uiteen te zetten omtrent de verhouding der filosofie tot de kerkleer in zijne „Conversations métaphysiques et chrétiennes.” Hij geloof vastelijk rede en openbaring, wijsbegeerte en geloof te hebben verzoend. Ging SPINOZA nog één stap verder dan MALEBRANCHE om het cartesiaansche dualisme te overwinnen, steeds heeft deze laatste alle gemeenschap met den eerste als een gruwel afgewezen. Toch hebben DESCARTES en MALEBRANCHE, zonder het te willen, den weg gebaad voor SPINOZA, en oordeelde VOLTAIRE naar waarheid: dat SPINOZA reeds onder DESCARTES' mantel verborgen zat.

Men kan MALEBRANCHE niet noemen zonder tevens te denken aan zijn tijdgenoot GEULINGX, die eveneens het cartesiaansche dualisme in eene hoogere eenheid zocht op te lossen. Is de laatste bekend geworden door zijne hypothese van het „occasionalismus”, MALEBRANCHE werd het door zijn gevleugeld woord: „nous voyons toutes choses en Dieu.” FAYDIT heeft met het oog hierop gesproken:

Lui qui voit tout en Dieu, n'y voit pas qu'il est fou;

maar JULES SIMON, die eene nieuwe uitgaaf van MALEBRANCHE'S werken bezorgd heeft, merkt terecht aan, dat het gemakkelijk is het gemeen zulk een versregel in den mond te geven om het genie te lasteren. „Die dwaas van een MALEBRANCHE” — zoo eindigt hij zijne Introduction — „maakt

geen gering deel uit van onze nationale glorie; zijne Visions métaphysiques zijn een school van wijsheid en diepzinnige philosophie; mocht het Gode behagen, dat er, tot eere der wijsbegeerte en tot ontwikkeling van den menschelijken geest, nog meer zulke droomers als hij geboren werden!"

Zóó schrijft nog in 1884 een man als JULES SIMON, dus ongeveer twee en eene halve eeuw na de geboorte van NICOLE MALEBRANCHE, die den 16^{den} Augustus 1638 te Parijs het levenslicht zag. Hij was de zoon van een secretaris des konings, en de laatste van zes kinderen. Op drieëntwintig-jarigen leeftijd trad hij, na aan de Sorbonne theologie te hebben gestudeerd, in de congregatie van het Oratorium. De superieuren van het Oratorium rieden hem aan de kerkgeschiedenis en het hebreeuwsch te beoefenen, doch deze studiën bevielen hem niet. Bij toeval komt hem DESCARTES' verhandeling „De l'homme" in handen (een werk door den schrijver zelven niet hoog aangeslagen en onvoltooid achtergelaten), en nu ziet MALEBRANCHE zich den weg gewezen, dien hij gaan moet. Zoozeer wordt hij — naar zijne eigene bekentenis — getroffen door de nieuwe gezichtspunten hem door DESCARTES geopend en door de nieuwe wegen, welke deze voor het wijsgeerig denken baant zonder evenwel de geloofswaarheden der Kerk te bestrijden, dat zijne hartkloppingen hem meer dan eens noodzaken het boek uit de hand te leggen. Toen was er voor hem geen sprake meer van kerkhistorie of taalstudie, want van nu af behoorde MALEBRANCHE aan de wijsbegeerte — niet aan de schoolsche, waarin het gold meer met ARISTOTELES dan met het gezond verstand in overeenstemming te blijven — maar aan de cartesiaansche wijsbegeerte, waarvan de zelfbewustheid het uitgangspunt en de evidentie het richtsnoer is. Toen hij zesendertig jaar oud was, gaf hij het werk uit, dat hem eene plaats in de geschiedenis der wijsbegeerte verzekerde, onder den titel: „Recherche de la Vérité." Achtereenvolgens beleefde dit werk zes uitgaven, en werd in het latijn, engelsch en grieksch vertaald. Daarop verschenen de „Conversations chrétiennes", die ten doel hadden de overeenstem-

ming aan te toonen van de wijsbegeerte met de kerkelijke leerstukken. Van de daarop volgende „Méditations” werden in een oogenblik vierduizend exemplaren verkocht. In 1687 verschenen de „Entretiens métaphysiques”, volgens sommigen zijn hoofdwerk, hoewel MALEBRANCHE zelf de „Méditations” hooger schatte. In de beide laatste werken nam zijn geest zijne hoogste vlucht. Behalve een groot aantal brieven — waaronder eene eerste plaats bekleeden de stukken, die gewisseld zijn tusschen hem en zijn grootsten tegenstander, den Jansenist ARNAULD van Port-Royal — en eenige kleinere politieke geschriften, moeten nog als werken van minder belang genoemd worden: „Traité de l’amour de Dieu” en „Entretien d’un philosophe chinois avec un philosophe chrétien.” MALEBRANCHE stierf in het jaar 1715. In 1712, dus nog bij zijn leven, verschenen zijne „Oeuvres complètes” in twaalf deelen (in 12°). In 1837 werden zij vollediger uitgegeven in twee deelen door DE GENOUDE en LOURDOUEIX. In 1870 bezorgde JULES SIMON eene „nouvelle édition”, welke nieuwe uitgaaf, „collationnée sur les meilleurs textes”, uit vier deelen bestaat, en ons, na herdrukken, thans op het eerste blad van deel I het jaartal 1884, op dat der overige deelen het jaartal 1877 vertoont. Naar deze laatste uitgaaf verwijs ik bij mijne aanhalingen.

MALEBRANCHE’s heftigste tegenstander na ARNAULD: niemand minder dan BOSSUET, vatte zijn oordeel over MALEBRANCHE’s „Réponses à ARNAULD” samen, in de sedert beroemd geworden woorden: pulchra, nova, falsa. Het zij zoo. Falsa zal men in MALEBRANCHE’s systeem vinden, gelijk in elk stelsel; maar ook nova en tevens pulchra: iets waarop niet elk systeem onvoorwaardelijk bogen kan.

Het is ons hier enkel te doen om hetgeen hij aangaande God geleerd heeft. Het veld van onderzoek wordt zodoende beperkt. Hier geldt, wat van elk wijsgeerig of theologisch stelsel gelden moet: met de Godsleer heeft men den sleutel van het geheele systeem in handen.

II.

De cartesiaansche wijsbegeerte heeft getracht zich reenschap te geven van de verhouding, die er bestaat, tusschen geest en stof. Erkent DESCARTES de moeilijkheid beide te vereenigen, MALEBRANCHE toont de onmogelijkheid er van aan. Stof en geest kunnen op geenerlei wijze invloed op elkander uitoefenen, daar zij in geene betrekking hoegenaamd tot elkander staan ¹⁾. Wel heeft het den schijn alsof eene fysieke aandoening in staat is eene gewaarwording der ziel of eene voorstelling in den geest in het leven te roepen: toch is dit het geval niet. Men dwaalt, als men meent dat bijv. tusschen de punt van een doorn, waaraan men zich wondt, en de smart door de wond veroorzaakt, analogie bestaat. De doorn, onze vinger en onze hersenen kunnen ieder op zich zelf toch het smartgevoel niet voortbrengen, evenmin als de ziel dat gevoel uit haar zelve kan te voorschijn roepen ²⁾. De materie, niet in staat zich zelve te bewegen of te wijzigen, kan dus nog veel minder den geest wijzigen: bijv. hem gelukkig of ongelukkig maken of ideën bij hem doen ontstaan. Nooit kan dus eene bloot natuurlijke beweging oorzaak zijn van het ontstaan eener gedachte, om

1) Tome I. 1^r Entretien, p. 6. Le corps n'est que de l'étendue, p. 7. L'étendue et la matière ne font qu'une même substance Or, je puis apercevoir ma pensée, mon désir, mon plaisir, sans penser à l'étendue, et même en supposant qu'il n'y a point d'étendue, p. 8. Donc mon âme n'est point matérielle. Elle n'est point la modification de mon corps. C'est une substance qui pense, et qui n'a nulle ressemblance avec la substance étendue dont mon corps est composé.

7^{me} Entr. p. 143. Nous ne sommes nullement unis à notre corps, bien loin de l'être à lui plus étroitement qu'à toute autre chose, p. 145. Donc il n'est pas possible que les corps agissent sur les esprits.

p. 144. Dieu a fait cette union de l'esprit et du corps. Mais ensuite voilà votre corps, et par lui tous les objets, capables d'agir dans votre esprit. Cette union faite, voilà aussi votre esprit capable d'agir dans votre corps, et par lui sur ceux qui vous environnent.

2) T. I. 7^{me} Entr. p. 146.

Cf. 1^r Ent. p. 6.

genoemde reden; hoewel toch het denkbeeld algemeen is, dat een natuurlijk verschijnsel in zijn eerste moment een vierkant, cirkel of kleur heet, en in zijn laatste moment eene geloofsovertuiging, oordeelvelling of herinnering moet genoemd worden. De aandoeningen en voorstellingen van den geest zijn niet het resultaat van de indrukken door voorwerpen buiten ons op onze zintuigen gemaakt; want evenmin als de geest de lichamen in beweging brengen kan, is hij in staat van de materie beweging te ontvangen. Alle schepselen bevinden zich dus in eenen toestand van volstrekte afzondering van elkander.

Door God alleen kan er echter eene betrekking ontstaan tusschen geest en stof. Hij brengt naar aanleiding van de bewegingen des lichaams veranderingen in den zielstoestand, en door de toestanden der ziel werkt Hij op de met haar verbonden lichamen. Alle substantiën, geestelijke zoowel als stoffelijke, staan met God in gemeenschap; en zoo kunnen wij in God alleen de dingen beschouwen. Het „zien der dingen in God” vormt de grondgedachte van MALEBRANCHE'S filosofie.

Het bewijs voor Gods bestaan levert hij op dezelfde gronden als DESCARTES ¹⁾. Wanneer men zich God denkt, dan is dit reeds het bewijs, dat Hij bestaat. Van elk ander wezen kan men zich een begrip vormen, zonder dat het wezen behoeft te bestaan; doch het begrip van het oneindige kan men zich niet vormen zonder het bestaan van het oneindige; het begrip van het „zijn” zou zonder het „zijn” eene onmogelijkheid wezen. De Zijnde heeft geene idee, die Hem voorstelt. Hij is zijn eigen oorspronkelijk beeld (archétype), en dat van al wat bestaat, ligt in Hem opgesloten. De gedachte aan het oneindige, die in onzen geest opkomt, en die toch alleen ontstaan kan uit de be-

1) DESCARTES. *Traité des Passions*, art. 17. Il faut nécessairement conclure que, de cela seul que j'existe et que l'idée d'un Etre souverainement parfait, c'est à dire de Dieu, est en moi, l'existence de Dieu est très-evidemment montrée.

schouwing van het oneindige, is ons de waarborg voor het bestaan van de oneindige lichamelijke zoowel als geestelijke uitgebreidheid ¹⁾. God is geest; maar men kan zich toch God niet anders voorstellen dan ook uitgebreid, daar in Hem, die het Zijn aller dingen is, de wereld der geesten zoowel als die der lichamen besloten ligt. Immers uitgebreidheid is iets, dat werkelijk bestaat, want wij zien de lichamen als uitgebreid. God, in het bezit van alle realiteiten, moet dus ook de realiteit der uitgebreidheid bezitten, welke van die der lichamen hierin alleen onderscheiden is, dat zij aan de beperkingen van plaats en tijd niet gebonden is. Die uitgebreidheid van den Oneindige noemt **MALEBRANCHE**: *l'étendue intelligible* ²⁾. God is uitgebreid en Hij denkt; maar Hij denkt niet als de andere geesten. Hij is zelf het object zijner gedachten. Is Hij het oneindig volmaakte wezen, dan moet Hij attributen bezitten, welke ons verstand te hoven gaan, daar het oneindige door ons niet kan worden begrepen ³⁾. Is God niet alleen de Zijnde, maar ook het Zijn aller dingen, dan is Hij niet alleen de Schepper van 't heelal, maar 't heelal zelf. Noemt men Hem wijs en goed, dan is dit niet de juiste uitdrukking voor hetgeen Hij is; want Hij is de wijsheid, de wetenschap, het licht, waardoor wij alle dingen zien ⁴⁾.

1) 2^{me} Entr. p. 30. *L'infini ne se peut voir qu'en lui-même; car rien de fini ne peut représenter l'infini. Si on pense à Dieu, il faut qu'il soit — On ne peut voir l'essence de l'infini sans son existence, l'idée de l'être sans l'être: car l'Être n'a point d'idée qui le représente. — Il est à lui-même son archétype, et il renferme en lui l'archétype de tous les êtres.*

p. 29. *L'étendue intelligible est l'idée ou l'archétype des corps. Mais l'être sans restriction, en un mot l'Être, c'est l'idée de Dieu.*

Cf. T. IV. *Recherche de la vérité*, liv. 4, ch. 11. p. 94.

T. III. *Rech.* liv. 3, ch. 6. p. 402. *La preuve de l'existence de Dieu la plus belle, la plus relevée, la plus solide et la première, ou celle qui suppose le moins des choses, c'est l'idée que nous avons de l'infini.*

2) 8^{me} Entr. p. 184. *L'étendue est une réalité, et dans l'infini toutes les réalités se trouvent. Dieu est donc étendu, aussi bien que les corps, puisque Dieu possède toutes les réalités absolues, ou toutes perfections; etc.*

3) *Ibid.* p. 185. *Pour juger dignement de Dieu, il ne faut lui attribuer que des attributs incompréhensibles. — Tout ce qui est infini en tous sens est en toutes matières incompréhensible à l'esprit humain.*

4) *Ibid.* p. 192. *Dieu n'est pas seulement sage, mais la sagesse; non-*

Op dit punt schijnt overeenstemming te bestaan tusschen **MALEBRANCHE** en **SPINOZA**. Ook de laatste leert, dat buiten God geene substantie bestaan kan of zich denken laat. God — zegt ook **SPINOZA** — is niet enkel het oneindige denken, maar ook de oneindige uitgebreidheid ¹⁾. Doch al schijnen ook beiden hetzelfde te zeggen, daarom is het nog niet hetzelfde. **MALEBRANCHE** betoonde zelfs grooten afkeer van **SPINOZA**. Wat toch stelde **SPINOZA**? Wèl, dat denken en uitgebreidheid de beide hoofdattributen of openbaringsvormen zijn, waarin zich de ééne, oneindige substantie, d. i. God, aan ons voordoet. Doch onder uitgebreidheid verstond **SPINOZA**: stoffelijke uitgebreidheid, terwijl **MALEBRANCHE** in dit verband juist elke gedachte aan stoffelijke uitgebreidheid buitensloot. Het is de vraag of het bestaan der materie wel eens bewezen kan worden, laat staan dan dat de materie een attribuut van God zijn zou. Strikt genomen — zegt **MALEBRANCHE** — kan het bewijs niet geleverd worden, dat er lichamen bestaan ²⁾.

Is God de „*étendue intelligible*”, waarin alles besloten ligt, dan kan er buiten Hem ook niets bestaan; en al wat bestaat, bestaat dus alleen voorzover het in God is. Van deze vooronderstelling gaat **MALEBRANCHE** uit bij de behandeling van de voorstellingen, die wij ons van de zichtbare dingen kunnen vormen. De ervaring leert, dat onze geest zich op drieërlei wijze voorstellingen vormen kan: door het verstand, de verbeelding en de zintuigen. Bij het ge-

seulement savant, mais la science; non-seulement éclairé, mais la lumière qui l'éclaire, lui et même toutes les intelligences.

1) *Ethica*. ed. Ginsberg, Leipzig 1875. *Propos*, XIV, p. 90. *Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia*.

Coroll. II. Sequitur: rem extensam et rem cogitantem vel Dei attributa esse, vel affectiones attributorum Dei.

2) 6^{me} Entr. p. 129. La notion de l'Être infiniment parfait ne renferme point de rapport nécessaire à aucune créature. — La matière n'est donc point une émanation nécessaire de la Divinité. — Or, on ne peut donner une démonstration exacte d'une vérité qu'on ne fasse voir qu'elle a une liaison nécessaire avec son principe. — Donc il n'est pas possible de démontrer en rigueur qu'il y a des corps.

bruik onzer zintuigen kunnen en mogen wij nooit een oordeel vellen omtrent het wezen der dingen; maar alleen omtrent de verhoudingen waarin zij tot ons lichaam staan, daar de zintuigen alleen ter behoeding van ons lichaam gegeven zijn ¹⁾. Hoe bedriegelijk is niet ons gezicht bijv. ten opzichte van de beweging en den vorm der dingen. Wij zien wel de ruimte, welke een lichaam doorloopt dat in beweging is, maar den tijd, waarin de loop volbracht wordt, zien wij met het oog evenmin als de zwaarte van het lichaam. Over de kracht en de snelheid der beweging op zich zelve kunnen wij met het oog niet oordeelen. Ook de vorm der dingen verschilt naarmate van den afstand waarop wij ze zien. De zon, maan en andere hemellichamen zien wij bijv. als platte schijven. Niets bedriegt ons zoozeer als het oog ²⁾. Nooit zien wij de dingen zooals zij in werkelijkheid zijn. Wel zien wij dat een kanonskogel sneller gaat dan een schildpad, d. i. de betrekkelijke snelheid eener beweging en de betrekking der bewegingen onderling merken wij op; en deze wetenschap is voldoende ter bewaring van ons lichaam ³⁾.

De voorstellingen, die wij ons vormen door de kracht der verbeelding, zijn eveneens onbetrouwbaar. De organen onzer zintuigen bestaan uit kleine vezeltjes, die met het eene einde in de huid en met het andere einde in het midden der hersenen uitkomen. Worden de vezels aan de huidoppervlakte aangeraakt, dan ontstaat het gevoel. Worden de inwendige hersenvezels door de beweging der levensgeesten geschokt, dan ontstaat de verbeelding ⁴⁾, en de ziel denkt dan dat hetgeen zij zich inbeeldt niet buiten haar, maar in de hersenen is. De kracht der levensgeesten en de bouw der vezels in de hersenen bepaalt de grootte van de indrukken door de verbeeldingskracht verkregen. De een zal daardoor

1) T. III. Rech. liv. 1, ch. 7, p. 63 sqq.

2) Ibid. p. 61, 74.

3) Ibid. p. 67. Nos yeux ne laissent pas de nous aider à connaître à peu près la grandeur relative du mouvement — et c'est cela seul qu'il est nécessaire de savoir pour la conservation de notre corps.

4) Ibid. liv. 2, ch. 1, p. 150 sqq.

in hetzelfde voorwerp meer zien dan de ander; en dat men dus door deze kracht nooit den waren aard van het voorwerp leert kennen, ligt voor de hand ¹⁾.

Alleen het reine verstand (l'entendement pur) behoedt ons voor de dwalingen, waartoe zintuigen en verbeelding ons brengen ²⁾. Het wezen van den geest (de ziel) ligt juist in het denken, evenals het wezen der materie in de uitgebreidheid ³⁾. Er bestaat dan ook geen geest, die niet denkt. Al wat nu de ziel (geest) opmerkt, is in de ziel of daar buiten. Wat in de ziel is, noemt men gedachte ⁴⁾. De dingen die buiten den geest (of de ziel) zijn, worden wij niet gewaar als zoodanig, maar wij zien slechts hunne ideën.

Wat wil dat nu zeggen, dat wij de voorwerpen niet zien, maar alleen de ideën der voorwerpen? Wij zien — zegt **MALEBRANCHE** — de voorwerpen buiten ons niet door hen zelve. „Wij zien de zon, de maan en eene oneindige menigte van voorwerpen buiten ons; en het is niet waarschijnlijk dat de ziel buiten het lichaam treedt, en om zoo te zeggen in de hemelen rondwandelt, om daar de voorwerpen te bezien. Zij ziet de voorwerpen dus niet door hen zelve, en het onmiddelijke voorwerp van onzen geest, als hij bijv. de zon ziet, is de zon niet, maar iets dat innig aan onze ziel verbonden is, en dat is wat ik idee noem. Alzoo versta ik door het woord idee, niets anders dan het onmiddelijke of het dichtst bij onzen geest staande voorwerp, wanneer hij eenig voorwerp waarneemt” ⁵⁾. Wil de geest een voorwerp waarnemen, dan moet de idee van dat voorwerp voor den geest staan. Noodig is het niet, dat er zich buiten den geest een voorwerp bevindt, dat met die idee overeenkomt. Soms heeft men, bijv. bij halucinatiën, werkelijke

1) Rech. liv. 2, ch. 2, p. 230 sqq. 2) Ibid. liv. 3, ch. 1, p. 339.

3) Ibid. p. 342. La pensée toute seule est donc l'essence de l'esprit, ainsi que l'étendue toute seule est l'essence de la matière.

4) Ibid. liv. 3, 2^{me} partie, ch. 1, p. 375.

5) Ibid. p. 373. Ainsi par ce mot idée, je n'entends ici autre chose que ce qui est l'objet immédiat, ou le plus proche de l'esprit quand il aperçoit quelque objet.

ideën in den geest van dingen, die nooit bestaan hebben. Men heeft gedacht, dat de lichamen beelden afzonderden, die men dan indrukken noemde, en dat zodoende de ideën uit de stoffelijke dingen zelve kunnen afgeleid worden. Doch daartegen geldt: 1°. dat de dingen geene beelden kunnen afzonderen dan van gelijken aard. Zijn de lichamen dus ondoordringbaar, dan moeten ook de door hen af te zonderen beelden ondoordringbaar zijn. Op den af te leggen weg om tot ons te komen zouden dus die beelden der verschillende voorwerpen buiten ons tegen elkander botsen en breken, en wij daardoor enkel gebrokene of geschondene beelden ontvangen. 2°. De beelden zijn veranderlijk; zij worden grooter of kleiner naarmate van den afstand. 3°. Beschouwt men een kubus, dan zijn al de beelden van zijne zijden ongelijk, en toch ziet men alle zijden even vierkant; waaruit blijkt, dat een voorwerp, dat men beschouwt, niet noodzakelijk beelden moet voortbrengen, gelijk aan dat voorwerp. Ook bemerkt men dat de lichamen die sterk in actie zijn, als bijv. de lucht, geene kracht hebben beelden uit te stooten die op hen gelijken; en dat juist zij het doen, die de minste actie bezitten, als de aarde, de steenen en bijna alle harde lichamen ¹⁾). Ergo: de stoffelijke voorwerpen zonderen geene beelden af, die op hen gelijken; of m. a. w. de ideën kunnen niet uit de stoffelijke dingen zelve afgeleid worden.

Maar ook evenmin worden de ideën door den menschelijken geest voortgebracht. Had de menschelijke geest de macht ideën voort te brengen, dan zou hij ook de macht hebben de ideën weder te vernietigen. Zulk eene oppermacht bezit 's menschen geest niet; want de ideënwereld, als zuiver geestelijk, staat boven de stoffelijke wereld, die echter door God is geschapen. Kon nu de mensch ideën voortbrengen, dan was hij hierdoor in staat iets volmaakters te leveren dan God ²⁾).

1) Rech. liv. 3, 2^{me} partie, ch. 2, p. 378—381: Que les objets matériels n'envoient point d'espèces qui leur ressemblent.

2) Ibid. ch. 3, p. 383. Ainsi, quand on assure que les hommes ont la

Ook de leer der ideeae innatae (DESCARTES) moet verworpen worden. Had God ons geschapen met een geest, waarin het oneindige aantal ideën, dat wij ons vormen kunnen, woonde, dan zouden wij altijd naar de voorwerpen, die wij zien, moeten raden: van wege de menigte der ideën van voorwerpen die wij in onzen geest hadden ¹⁾.

Het is dus ontwijfelbaar dat de geest noch in, noch door zich zelve het bestaan der dingen ziet; maar dat hij hierin van iets anders afhankelijk is ²⁾.

Eén is er slechts, die noodzakelijk de ideën van alle wezens in zich zelve hebben moet: Hij n. l. die alle wezens geschapen heeft. In God zijn de ideën, en God is door zijne tegenwoordigheid nauw met onzen geest verbonden, in dier voege dat men zeggen kan, dat Hij het oord is waarin de geesten zich bevinden, evenals de ruimte in zekeren zin het oord is waarin de lichamen zijn ³⁾. Onze geest kan daarom ook zien wat in God is. Zegt men dus, dat onze geest de dingen ziet, dan beteekent dit, dat onze geest de dingen in God ziet (la vision en Dieu) ⁴⁾. Zoo wij op eene of andere wijze God niet konden zien, dan zouden wij niets zien ⁵⁾. Dat de mensch zich ideën vormt, is dus alleen hieruit te verklaren, dat 's menschen geest, als zelf in God bestaande, ook de ideën der stoffelijke wereld, zooals deze in God aanwezig zijn — van welke ideën

puissance de se former des idées telles qu'il leur plait, on se met fort en danger d'assurer que les hommes ont la puissance de faire des êtres plus nobles et plus parfaits que le monde que Dieu a créé.

1) Ibid. ch. 4, p. 392. On ne peut donc pas dire que les idées des choses soient créées avec nous, et que cela suffit afin que nous voyions les objets qui nous environnent.

2) Ibid. ch. 5, p. 397.

3) Ibid. ch. 6, p. 398. Dieu est très-étroitement uni a nos âmes par sa présence, de sorte qu'on peut dire qu'il est le lieu des esprits, de même que les espaces sont en un sens le lieu des corps.

4) Ibid. ch. 6, p. 398. L'esprit peut voir ce qu'il y a dans Dieu qui représente les êtres créés, puisque cela est très-spirituel, très-intelligible et très-présent à l'esprit. Ainsi, l'esprit peut voir en Dieu les ouvrages de Dieu.

5) Ibid. p. 404. De sorte que l'on peut dire que si nous ne voyions Dieu en quelque manière, nous ne verrions aucune chose.

de zichtbare dingen slechts de kopieën zijn — in God en door God aanschouwt.

Is God het oord, waarin de geesten zich bevinden, dan kan in dit verband gevraagd worden: wat dan het wezen Gods is? God is geest, doch er kan misschien nog iets hoogers dan geest gedacht worden. Dit is althans zeker, dat God hooger staat boven de geschapene geesten, dan deze boven de lichamen. Men moet God — zegt MALEBRANCHE — niet zoozeer geest noemen, om daarmede uitdrukkelijk aan te toonen, wat Hij is, als wel om aan te duiden, dat Hij niet stoffelijk is. Men moet niet denken, dat Gods geest zich gedachten vormt evenals de onze. Veeleer moet men gelooven, dat evenals al de volmaaktheden der materie in Hem besloten liggen, zonder dat Hij zelf stoffelijk is, Hij ook de volmaaktheden der geschapene geesten bezit, zonder evenwel geest te zijn naar de opvatting, die wij van de geesten hebben. Hij is het absolute, oneindige Zijn; zijn ware naam is: Hij, die is ¹⁾.

Gelijk wij boven zagen, kan de geest niet op de materie, noch deze laatste op den geest invloed uitoefenen. Zijn echter alle dingen in God en bestaat alles alleen door Hem, dan is Hij het ook alleen, die de wisselwerking tusschen lichaam en ziel, stof en geest, kan tot stand brengen. GEULINGX heeft door de hypothese van het occasionalisme getracht te verklaren, hoe wij het ons hebben voor te stellen, dat God door de bewegingen des lichaams veranderingen in den zielstoestand, en door de toestanden der ziel beweging in de lichamen brengt. Ook MALEBRANCHE stelt in dit verband de onmacht der schepselen, of m. a. w. het onvermogen der natuurlijke oorzaken, op den voorgrond. Deze natuurlijke oorzaken zijn slechts „causes occasionelles” ²⁾. Ééne

1) Rech. liv. 3, ch. 9, p. 436. Dieu comprend les perfections des esprits créés sans être esprit de la manière que nous concevons les esprits.

2) Cause occasionelle, d. w. z. oorzaak, die alleen occasione, d. i. bij gelegenheid optreedt. Occasionalismus is dus de leer, dat God het lichaam beweegt bij elke gelegenheid, dat de ziel denkt en

krachtdadige oorzaak bestaat er, waardoor alles in beweging wordt gebracht; en deze „cause efficace” is de wil van God.

Door den wil van God bestaan alle dingen. God is Schep- per, d. w. z. Hij heeft het bestaan gewild van iets, dat te voren niet bestond. God is Onderhouder, d. w. z. Hij wil het voortdurend bestaan van iets, dat reeds bestond. De onderhouding is dus de voortgezette schepping, en door ééne en dezelfde daad der goddelijke almacht, n. l. Gods wil, is de wereld en blijft zij bestaan ¹⁾. Zijn de lichamen dus vol- strekt afhankelijk van Gods wil, dan kunnen zij in geen enkel moment van hun bestaan van dien wil onafhankelijk gedacht worden. Is nu een lichaam in beweging of in rust — en in een van deze beide toestanden moet het zich steeds bevinden — dan is het in dien toestand door Gods wil. Bijvoorbeeld een kogel beweegt zich voort over een vlak; geene macht ter wereld zou hem in beweging hebben kunnen brengen, wanneer God had gewild, dat hij in rust bleef. Ontmoet nu die kogel op zijnen weg een anderen kogel, dan zal ook deze bewogen worden. Doch de beweegkracht, die de eerste kogel aan den tweede mededeelt, was geene eigen- schap van den eerste, maar alleen de wil van God; en dus is de kracht waardoor de tweede zich voortbeweegt eveneens Gods wil ²⁾. De lichamen kunnen door elkander niet in beweging gebracht worden; hunne ontmoeting is dus slechts eene „cause occasionelle”, die — van wege de ondoordring-

wil; en omgekeerd, bij elke gelegenheid, dat het lichaam indrukken ont- vangt, de daaraan beantwoordende voorstellingen in de ziel opwekt. Wat ook in den loop van het betoog nader zal blijken.

1) 7^{me} Entretien, p. 157. La création ne passe point, la conservation des créatures n'étant de la part de Dieu qu'une création continuée, qu'une même volonté qui subsiste, et qui opère sans cesse.

2) Ibid. p. 159. La force mouvante d'un corps n'est donc que l'efficace de la volonté de Dieu, qui le conserve successivement en différents lieux. — Or, ce n'est point la première boule qui meut la seconde. — La force mouvante d'un corps n'est point une qualité qui appartienne à ce corps, etc.

p. 162. La matière n'a de capacité active, elle n'est mue actuellement que par l'action continuelle du Créateur.

baarheid der lichamen — den beweger of Schepper verplicht zijne actie mede te deelen ¹⁾).

Wat nu van de lichamen in het algemeen geldt, geldt ook van den mensch. Indien wij een woord uitspreken, of onzen arm bewegen, dan is dit eveneens door den wil Gods. De vereeniging van lichaam en ziel geeft op zich zelve niets: want met dat al zijn wij dood en bewegingloos, daar ons lichaam in zich zelf geene beweegkracht heeft en onze geest uit zich zelf niet denken of gevoelen kan. Maar God wil Zijnen wil met den onze in overeenstemming brengen: Zijnen altijd krachtdadigen wil met onze altijd onmachtige begeerte. Dit is — zegt MALEBRANCHE — de ontkenning van het mysterie ²⁾). Door Gods wil alleen is het mogelijk, dat wanneer ik mijn arm bewegen wil, die ook bewogen worde; want Hij heeft de vereeniging van lichaam en ziel alzóó geregeld. Hij regelt alle bewegingen op hetzelfde oogenblik en bij elke gelegenheid, dat ik het verlang. Ik ben het dus niet, die spreek: ik wil alleen spreken. Een ander is het dus niet, die hoort: hij wil alleen hooren. Maar dat ik nu toch spreek, en dat een ander hoort, geschiedt alleen door de werking van die goddelijke macht, die al de deelen van het heelal te samen vereenigt, n. l. door den wil van God ³⁾).

Het behoeft geen betoog, dat MALEBRANCHE's voorstelling van de „causes occasionelles”, slechts in anderen vorm de later door LEIBNIZ aangenomen „harmonie préétablie” weêrgeeft. Hebben beider beschouwingen — wat niet te miskennen valt — in de cartesiaansche voorstelling haren grond, dan komt toch aan GEULINGX en MALEBRANCHE, die vóór LEIBNIZ

1) 7^{me} Entr. p. 162. Leur rencontre n'est qu'une cause occasionelle, qui oblige, à cause de leur impénétrabilité, le moteur ou le Créateur à partager son action.

2) Ibid. p. 164. Donc nonobstant l'union de l'âme et du corps, telle qu'il vous plaira de l'imaginer, vous voilà mort et sans mouvement; si ce n'est que Dieu veuille bien accorder ses volontés avec les vôtres; ses volontés toujours efficaces avec vos désirs toujours impuissants.

3) Ibid. p. 166—172. Dieu seul règle les mouvements dans l'instant même de mes désirs, p. 166.

hunne denkbeelden dienaangaande ontwikkelden, de voorrang toe, waar het betreft de poging tot oplossing van het dualisme in DESCARTES' stelsel. Hierin bestaat alleen het onderscheid tusschen LEIBNIZ en MALEBRANCHE: stelt de eerste zich de harmonie tusschen lichaam en ziel voor als twee steeds doorlopende uurwerken, die zonder wederzijds invloed op elkander uit te oefenen, volmaakt overeenstemmen — MALEBRANCHE neemt ook om zoo te zeggen twee uurwerken aan; maar de hand van hem, die het eene heeft saamgesteld, is steeds gereed om den wijzer van het andere uurwerk juist gelijk met dien van het eerste te zetten.

Belangrijk blijft de vraag, hoe in het systeem van MALEBRANCHE zich de Deus religionis met den Deus philosophorum verzoent? MALEBRANCHE heeft — van genoemde praemissen uitgaande — aan de schepping, de zonde en den persoon van Christus eene plaats in zijn stelsel aangewezen. Merkwaardig zijn te dezen opzichte de „Méditations chrétiennes”, volgens getuigenis van den schrijver zelve onverstaanbaar, indien men de „Recherche de la Vérité” niet gelezen heeft.

Wat de schepping aangaat — zegt MALEBRANCHE — hebben wij als beginsel vast te houden, dat de wereld niet is eene noodzakelijke emanatie der Godheid ¹⁾. Door den wil van God alleen ontstaat de wereld en blijft zij in stand ²⁾. De wijsgeeren meenen wel, dat scheppen eene onmogelijkheid is; maar zij verstaan ook niet, hoe Gods macht groot genoeg kan zijn om uit niets iets te maken. Zij hebben het rechte begrip van macht niet. Gesteld de wereld ware ongeschapen, dan zou God haar noch kunnen bewegen noch in staat zijn iets van haar te maken, want God kan alleen dan de materie met wijsheid ordenen, als Hij haar kent. God kan de materie niet kennen, zoo Hij haar niet tot het aanzijn geroepen had: want God put immers, als de Volmaakte, alle kennis alleen

1) T. II. 5^{me} Méd. p. 53. Un corps existe, parce que Dieu veut qu'il soit. — Le monde n'est point une émanation nécessaire de la Divinité.

2) *ibid.* p. 110.

uit zich zelve. Zag God dus in zich zelve de materie niet, dan zou zij Hem geheel onbekend zijn, en zou men Hem tevens onwetendheid moeten toedichten. Er blijft dus alleen over dat Hij, die de dingen beweegt, ze ook moet geschapen hebben ¹⁾).

Het doel der schepping is de glorie van God ²⁾. God kan niets beminnen dan zich zelve, want alleen het volmaakte heeft Hij lief. Het is wel uit loutere goedheid dat God de menschen geschapen heeft, want Hij had hen niet noodig; maar om den mensch heeft Hij de wereld toch niet geschapen ³⁾. Hij schiep alle dingen om zich zelve, en daar nu de wereld in een zeker opzicht de uitdrukking is van zijne volmaaktheden, wordt Hem uit het ontstaan en bestaan dier wereld glorie bereid ⁴⁾).

Doch hoe kan God zich zelve glorie bereiden uit eene wereld, waarin het onvolmaakte woont en de zonde heerscht? Wordt er niet veeleer door het scheppen eener wereld, gelijk de ervaring ons haar doet kennen, eene vlek geworpen op de volmaaktheid van God? Deze vragen, waarvan **MALEBRANCHE** met het oog op de deugdelijkheid van zijn systeem al het gewicht gevoelt, tracht hij op de volgende wijze op te lossen. Om over de schoonheid van een werk te oordeelen, moet men in aanmerking nemen op welke wijze en volgens

1) 5^{me} Méd. p. 111, 112. Si la matière était créée, Dieu ne pourrait la mouvoir ni en former aucune chose; car Dieu ne peut remuer la matière ni l'arranger avec sagesse sans la connaître. Or, Dieu ne peut la connaître s'il ne lui donne l'être; car Dieu ne peut tirer ses connaissances que de lui-même, etc.

p. 116. Le misérable Spinoza a jugé que la création était impossible, et par là dans quels égarements n'est-il point tombé?

2) 9^{me} Entr. p. 209.

3) *ibid.* p. 208. Nous pouvons dire que Dieu nous a faits par pure bonté, en ce sens qu'il nous a faits sans avoir besoin de nous. Mais il nous a faits pour lui, car Dieu ne peut vouloir que par sa volonté, et sa volonté n'est que l'amour qu'il se porte à lui-même.

4) *ibid.* p. 210. Dieu s'estimant et s'aimant invinciblement, il trouve sa gloire, il a de la complaisance dans un ouvrage qui exprime en quelque manière ses excellentes qualités. Voilà donc un des sens selon lequel Dieu agit pour sa gloire.

welke plannen het werk is tot stand gebracht. Een cirkel, uit de hand getrokken, zal hoe onvolmaakt ook toch altijd schooner zijn dan de meest samengestelde figuren met behulp van instrumenten geteekend. De onverstandige ziet nu in Gods werk de gebreken, en deze treffen hem; maar de onbegrijpelijke wijsheid der middelen en der wegen waarvan God zich bediend heeft om dat werk te maken, ontgaat hem ¹⁾. De wereld nu wordt beheerscht door de algemeene wetten van de mededeeling der beweging. De eerste wet is: alle bewogen lichamen trachten hunne beweging volgens de rechte lijn te behouden; de tweede: lichamen, die tegen elkander stooten, bewegen zich altijd naar die zijde, waar zij de minste drukking ondervinden ²⁾. Naar de eerste indrukken der beweging volgens zekere plannen, die God alleen kent, beweegt zich alles in de wereld. God handelt zonder ophouden volgens de eens door Hem gestelde natuurwetten. Wanneer de regen de planten vruchtbaar maakt en de hagel ze vernielt of de zon ze verbrandt, verandert God niet van gedragslijn. Al die tegenovergestelde uitwerkingen zijn slechts de gevolgen derzelfde natuurwetten: wetten, die door hare eenvoudigheid, maar juist daarom ook voortreffelijkheid, verwoesten en omverwerpen: maar terzelfder tijd zoo vruchtbaar zijn, dat zij herstellen wat ze omverwierpen. De zandwoestijnen in Afrika, de uitgestrekte zeeën, de onbestijgbare rotsen, die een spel van het toeval schijnen, zijn noodzakelijke gevolgen dier wetten. God heeft echter die natuurwetten niet gesteld opdat zij dergelijk effect zouden voortbrengen; maar Hij heeft ze gesteld, omdat zij, bij uitstek eenvoudig zijnde, niet anders dan bewonderenswaardige werken konden te voorschijn roepen ³⁾. Beschouwen wij nu

1) 7^{me} Méd. p. 78, 79. 2) Ibid.

3) Ibid. p. 80, 81. Tout ce monde visible se conserve depuis tant d'années, et aurait pu même se former précisément tel qu'il est par les lois générales de communications des mouvements; supposé que les premières impressions du mouvement eussent eu certaines déterminations, et certaine quantité de force que Dieu seul connaît.

de wereld, als de woonplaats voor zondaren, dan moet daarin de wanorde heerschen. De mensch is niet zooals God hem gemaakt heeft, daarom moest hij ruïnen bewonen, en ellende ondervinden van allerlei aard. Het leven van hen, die er slechts aan denken het kwade te doen, moest door de onregelmatigheid der jaargetijden verkort worden, en de aarde door de wateren bestookt en vernield, moest tot aan het einde der eeuwen de zichtbare teekenen der goddelijke wraak vertoonen. Op zich zelve beschouwd, is dus de tegenwoordige wereld wel geen toonbeeld van de wijsheid Gods; „maar met het oog op den eenvoud der middelen, waardoor God haar in stand houdt, en in verband met de zondaars, die Hij straft en de rechtvaardigen, die Hij oefent en beproeft op duizenderlei wijzen, en in verband met de toekomstige wereld beschouwd, waarvan deze het afbeeldsel is in hare gewichtigste gebeurtenissen — in één woord, de tegenwoordige wereld, in verband beschouwd met al déze omstandigheden, is zoodanig, dat alleen eene oneindige wijsheid in staat is er al de schoonheden van te vatten” ¹⁾.

De wetten, waardoor de wereld bestuurd wordt, zijn volmaakt, juist door haren eenvoud, want de simplicitas sluit alle volmaaktheden in. De wanverhoudingen zelfs, beschouwd in het licht van Gods wijsheid en gemeten naar het doel, dat God ook daarmede beoogt, werken zodoende mede om Gode glorie te bereiden uit het geschapene. God wil het goede en doet het goede; Hij doet ook het kwade, niet omdat Hij dit stellig wil, maar omdat Hij wil dat Zijne eigene wijze van handelen eenvoudig, regelmatig, eenvormig en standvastig zij, gelijk Zijn wezen deze attributen bezit. Komen nu uit dien eenvoud der middelen bovengenoemde onregelmatigheden voort — men kan dan niet zeggen, zelfs al moeten zij noodzakelijk komen, dat God die daarom stellig heeft gewild. Men moet dan ook niet zoozeer op de alleen staande feiten, als wel op de eeuwige wetten, waardoor alles bestuurd wordt, het oog slaan. Van uit dit

1) 7^{me} Méd. p. 82, sqq.

oogpunt heeft men ook het feit der zonde te beschouwen. God heeft voorzien, dat na de eerste beweging, die Hij aan de dingen gaf, onder zekere omstandigheden — voortvloeiende uit de wetten volgens welke de eens bewogen dingen voortgaan zich te bewegen — de zonde komen zou. Hij heeft — want alle gevolgen, die uit Zijne eerste scheppingsdaad konden voortvloeien stonden Hem voor den geest — gemeend de zonde te moeten toelaten. Toelaten — zegt **MALEBRANCHE** — want Hij heeft den mensch niet in den toestand gebracht, dat hij noodzakelijk zondigen moest ¹⁾. Wordt de geest nu voornamelijk tot zondigen gebracht door het lichaam, waarmede God den geest heeft verbonden, waarom heeft God ons dan dat lichaam gegeven? Hierom alleen, opdat wij Hem altijd een offer zouden te brengen hebben als priesteren, doordat wij de begeerten des vleesches niet inwilligende maar veeleer ze bestrijdende en aldus het lichaam offerende: God dienen zouden in geest en in waarheid alleen ²⁾. Al is de zonde op zich zelve een gruwel — de wet, waardoor God alles bestuurt, die zelfs bij de mogelijkheid welke zij voor de zonde schept, toch zulk een heerlijk doel beoogt, moet volmaakt heeten.

Hierover verder uit te wijden ligt niet op onzen weg, en zou ons ook buiten het gebied der Godsleer op het terrein der ethiek brengen. Ook over den persoon en het werk van Christus kunnen wij hier niet uitvoerig handelen. Trouwens **MALEBRANCHE's** Christologie sluit zich in hoofdzaak aan bij hetgeen de kerk dienaangaande heeft geleerd. Dit alleen vinde hier nog vermelding: God bereidt zich hierdoor alleen glorie uit al het geschapene, doordat Hij Jezus Christus aan

1) 11^{me} Entr. p. 288. Dieu a prévu que l'homme dans telles et telles circonstances se révolterait. Après avoir tout comparé, il a cru devoir permettre le péché. Je dis permettre, car il n'a pas mis l'homme dans la nécessité de le commettre.

2) 11^{me} Méd. p. 138, sqq. Pourquoi penses-tu que mon Père m'ait formé un corps? C'est afin que je (le Verbe éternel) puisse être son pontife; c'est afin que j'eusse quelque chose à lui offrir. — Chaque chrétien a un corps à sacrifier.

het hoofd van al Zijne werken gesteld heeft ¹⁾. Gods doel was niet zoozeer het volkomenst mogelijk werk te voorschijn te roepen zonder meer; maar alleen een werk, zoo volkomen mogelijk door de eenvoudigste en daarom heerlijkste mid-delen ²⁾. In zulk een werk kon de zonde niet uitblijven; maar God had de redding door Christus mede in Zijn wereld-plan opgenomen. De herstelling door Christus maakt de wereld heerlijker dan zij was vóór den val. Heeft God alle dingen geschapen om zich zelve: in Christus eerst verstaan wij hoe God de aanvang niet alleen, maar ook het doel aller dingen is; want — zegt PAULUS — „hetzij tegenwoordige, hetzij toekomstige dingen, zij zijn allen uwe; doch gij zijt van Christus, en Christus is Gods” ³⁾.

III.

Hoe men ook over dit systeem oordeele, men zal het de eer van een christelijk-wijsgeerig systeem te zijn, niet kunnen onthouden. God is het, uit Wien, door Wien en tot Wien alle dingen zijn. Alleen in Gods licht zien wij het licht en verstaan wij de wereld der zichtbare dingen. Kan de stelling, dat alles slechts in God is en voor ons bestaat voor zoover wij zelve in God zijn, er toe leiden de immanentie Gods eenzijdig te verheffen — toch komt in dit stelsel de transcendentie tot haar recht, doordat al het bestaande als schepsel Gods aangemerkt wordt. Het gevaar voor een idealistisch pantheïsme was voor MALEBRANCHE even groot, als bijv. voor ZWINGLI. De stelling van dezen laatste: dat alles slechts in God is, en de adhaesie die hij schenkt aan

1) 10^{me} Entr. p. 236. Dieu a mis Jésus-Christ à la tête de son ouvrage, à l'entrée des ses desseins ou de ses voies, afin que tout fût divin.

2) Ibid. Dieu n'a pas dû entreprendre l'ouvrage le plus parfait qui fût possible, mais seulement le plus parfait qui pût être produit par les voies les plus sages ou les plus divines; etc.

3) 9^{me} Entr. p. 217, 218.

het woord der oude wijsgeeren: omnia unum esse, of om met ZWINGLI's eigen woorden te spreken: dat er maar ééne enkele oorzaak voor alle dingen bestaat, en van tusschenoorzaken geene sprake kan zijn — is hetzelfde wat MALEBRANCHE bedoelt met de erkenning van slechts ééne enkele „cause efficace” n. l. God. Wij kunnen verder gaan, en vragen: is er, indien men van christelijk standpunt uitgaande zich eene wereldbeschouwing vormen wil, wel een andere vorm denkbaar dan die, waarin ZWINGLI, MALEBRANCHE en zoovele andere christen-philosophen of theosophen daar geweest zijn, hunne gedachten ons dienaangaande hebben medegedeeld? Hoe die onderscheidene stelsels ook in onderdeelen mogen verschillen, wat het hoofddenkbeeld betreft komen zij toch altijd met elkander overeen: n. l. dat God de causa unica is van al het bestaande. Openbaart zich al het bestaande als geestelijk en stoffelijk, dan zijn die beide openbaringsvormen van het zijnde, buiten den Zijnde ondenkbaar. Noemt MALEBRANCHE in dit verband God wel geest; maar voegt hij de opmerking daaraan toe: dat er zich misschien nog wel iets hoogers denken laat dan geest volgens onze gewone opvatting — men kan niet anders dan door de juistheid dezer gedachte getroffen worden. Dat nu bij hem, die zich DESCARTES tot voorbeeld koos, dit gronddenkbeeld eener causa unica eenigzins anders verwerkt worden zal als bij ZWINGLI, die de oude wijsgeeren zich tot model stelt, ligt voor de hand. Toch beweren wij niet te veel, als wij de beteekenis van MALEBRANCHE voor de Rooms-katholieke kerk dezelfde achten als die van ZWINGLI voor de Gereformeerde; natuurlijk de geheel eenige beteekenis van den laatste als reformator uitgezonderd. Op het standpunt van MALEBRANCHE — en vroeger toonde ik dit reeds aan ten opzichte van ZWINGLI ¹⁾ — is men tot een overgang van de aprioristische tot de aposterioristische methode uit den aard der zaak gedwongen. Dit geeft iets onbevredigends, verstoort

1) De Godsleer van Zwingli en Calvijn. Sneek, J. Campen, 1883, p. 8, 37, 56, 112.

den geleidelijken gang van het betoog en is uit methodologisch oogpunt af te keuren. Doch dit zwenken tusschen die beide methoden kan niet ontgaan worden, zoolang men zich eene wereldbeschouwing vormen wil, waarin de algemeen aangenomen en voor den denker vaststaande hoofdfeiten der religie dienst moeten doen. In het Jodendom zien wij iets dergelijks bij den eersten „godsdienstwijsgeer” SAADJA. Ergere zich daaraan, wie wil — ieder, die van de feiten der eene of andere religie uitgaande, zich een stelsel vormen wil van wereldbeschouwing, zal genoemde onregelmatigheden in zijn systeem als onvermijdelijk leeren beschouwen. Philosophie op den bodem eener vaststaande theologie groeiende zal altijd dezen karaktertrek vertoonen. Wil men zulk eene philosophie waardeeren, men zal dan als maatstaf moeten nemen den samenhang waarin de hoofdfeiten der voor waar erkende religie met de beschouwing van het universum voorkomen. Voor hen, die in elken godsdienst een min of meer pathologisch verschijnsel zien, is zulk een wijsgeerig stelsel als van zelf geoordeeld. Hoogstens eert men dan zulke pogingen als theosophische droomerijen. Door den theoloog, en met name door den christen-theoloog, zal daarentegen zulk een stelsel juist gewaardeerd worden; en slechts te meer, naarmate in de Godsleer het religieuze karakter helderder op den voorgrond treedt. Aan de uiterste rechterzijde keert men zich van dergelijke systemen eveneens af, doch om de tegenovergestelde reden. Is voor de mannen der „Aufklärung” zulk een stelsel te theologisch gekleurd om wijsgeerig te heeten, voor de orthodoxie is het te wijsgeerig om theologisch te blijven. Onder AUGUSTINUS' uitspraak: „de ware philosophie is de ware theologie”, is dikwijls eene waar aangeprezen, die voor de orthodoxie terecht verdacht heeten moest; doch daardoor huiverig geworden van elke wijsgeerige poging, keert zij zich in de Rooms-katholieke kerk van MALEBRANCHE, zoowel als in de Gereformeerde grootendeels van ZWINGLI af. Daaruit is de geringe waardeering te verklaren, die deze groote geesten ondervonden en deels blijven ondervinden van de linker- zoowel als van de rechterzijde. Niet-

temin blijft **MALEBRANCHE** goed roomsch-katholiek en **ZWINGLI** goed gereformeerd.

MALEBRANCHE's systeem verdient waardeering, reeds hierom alleen, dewijl het een origineel systeem heeten moet. Hij dekt zich wel met de namen van **DESCARTES** en **AUGUSTINUS**; toch is zijne theorie der „vision en Dieu” nieuw. Zijn grootste bewonderaar, niemand minder dan de kritikus **BAYLE**, vindt in zijn stelsel merkwaardige punten van overeenkomst met dat van **CHRYSIPPUS**, **DEMOCRITUS** en **PORPHYRIUS**. Treffend vooral mag op menig punt de overeenstemming van **MALEBRANCHE** met **PLOTINUS** heeten, te meer daar hij gewoon was weinig kennis te nemen van de „profane” filosofhen, oordeelende dat een christen-wijsgeer „den geest Gods boven dien des menschen verkiezen moest: **MOZES** boven **ARISTOTELES**, en **AUGUSTINUS** boven den een of anderen commentator van een heidenschen wijsgeer.” Dat zijn stelsel des ondanks op menig punt overeenkomt met de stelsels uit de alexandrijnsche school is hieruit te verklaren, dat ook deze laatste er steeds op uit was filosofie en theologie samen te smelten.

Zelfs bij erkenning van zijn „gebrek aan empirische natuurkennis” (**SCHOLTEN**), moet men toch getuigen, dat **MALEBRANCHE** zich in zijn stelsel eene eerzuil gesticht heeft. Zijne theorie: dat men niet de voorwerpen zelve, maar alleen de ideën der voorwerpen ziet, wordt bevestigd door de nieuwere physiologische onderzoekingen, waardoor aangetoond is, dat als wij krachtens de inrichting van ons waarnemingsvermogen bijv. kleuren zien, buiten ons slechts eene beweging van de ethergolven plaats heeft. Acht men het inroepen der „cause occasionelle” terecht een bewijs van onvermogen in zake de verklaring der samenwerking van stof en geest — men vergeete echter niet, dat men naar denzelfden maatstaf ook beoordeelen moet de „harmonie préétablie” van **LEIBNIZ**, wiens systeem tot **KANT** het heerschende was, en nog steeds geacht wordt de bron te zijn, waaraan de duitsche „Aufklärung” haar ontstaan te danken heeft.

Noemt eindelijk **MALEBRANCHE** God de „cause efficace”

van al wat bestaat — wat is dit anders dan eene omschrijving van het paulinische: „in Hem leven wij, en bewegen ons, en zijn wij”, waaronder PAULUS, toen hij dit beroemde woord uitsprak, niets anders verstond, dan wat MALEBRANCHE met zijne „cause efficace” of ZWINGLI met zijne „causa unica” bedoelde; want op deze voorwaarde alleen kon PAULUS voor zijne toehoorders te Athene verstaanbaar blijven.

Dat van MALEBRANCHE's werken door de zorg van JULES SIMON nog onlangs eene nieuwe uitgave verschenen is, kan wel niet anders dan met erkentelijkheid worden opgemerkt door ieder, die in staat is MALEBRANCHE's christelijk-wijsgeerig systeem te waardeeren, waaruit ook nog voor dezen tijd — zonder de falsa over het hoofd te zien — zoo al geen nova dan toch pulchra, om met BOSSUET te spreken, te putten zijn.

Nijmegen, Februari 1886.

P. J. MULLER.

Bijdragen tot de tekstcritiek op het O. T. ¹⁾

PSALM LXXII : 3—4.

יִשְׂאוּ הַרְיִים שְׁלוֹם לְעַם הַבְּעוֹרָה בְּצַדִּיקָה: יִשְׁפֹּט עַנְיֵיהֶם עַם — zoo luidt de Masor. tekst. De LXX leest: Ἀναλαβέτω (α²-τωσεν) τὰ ὄρη εἰρήνην τῷ λαῷ σου καὶ οἱ βουνοὶ. Ἐν δικαιοσύνῃ (α² βουνοὶ ἐν δικαιοσύνῃ.) κρινεῖ τοὺς πτωχοὺς τοῦ λαοῦ.

Hoeverl moeite de exegeten zich ook gaven, nog nimmer gelukte het hun, een bevredigende uitlegging te geven van בצדקה in dit tekstverband. Evenmin van de geheele constructie van dit vers. Immers, zooals nu de Mas. tekst luidt, is het parallelisme in vs. 3 hoogst gebrekkig. Het hapert hier dus aan iets.

Gemakkelijk is evenwel de schrijffout, waardoor wij aan onzen tegenwoordigen tekst zijn gekomen, te vinden en te verbeteren. Men leze eenvoudig: יִשְׂאוּ הַרְיִים שְׁלוֹם לְעַם הַבְּעוֹרָה (3) בְּצַדִּיקָה יִשְׁפֹּט עַנְיֵיהֶם (4) — en alle zwaarigheden zijn uit den weg geruimd. De ן van עם is reeds vroeg — zooals uit de LXX blijkt — aangezien voor een ל, waarna men de copula ו welke vóór עם stond, verplaatste vóór het volgende woord, om ten minste eenigen zin te verkrijgen. Immers in het

1) Mocht eenige conjectuur buiten mijn weten reeds door een ander gemaakt zijn, dan sta ik hem gaarne het vaderschap daarvan af, om mij met het stiefvaderschap te vergenoegen. Niet ieder heeft nu eenmaal alle mogelijke commentaren en tijdschriften van vroeger en later tijd voortdurend bij de hand.

oude Phoeniciesche en Arameesche schrift is niet veel verschil tusschen de ן en de ל. Door deze kleine wijziging heeft men ook een goed symmetrisch parallelisme terug:

3. Mogen de bergen vrede dragen,
en liefelijkheid de heuvelen.
4. In gerechtigheid richte hij de nedergebogenen des volks,
(enz.)

AMOS VI: 9—10.

De Masor. tekst heeft het volgende:

(9) וְהָיָה אִם־יִתְהַרְוּ עֲשָׂרָה אַנְשִׁים בְּבֵית אָחָד וְנִחַי: (10) הַנְּשֹׂאֵי
 יוֹדוּ וּמְסַרְסֵן לְהוֹצִיא עֲצָמִים מִן־הַבַּיִת וְאָמַר לְאִשְׁרָ בְּרַכְתִּי הַבַּיִת
 הַזֶּה יִעָרַךְ וְאָמַר אֶסֶף וְאָמַר הֵס כִּי לֹא לְהַזְכִּיר בְּשֵׁם יְהוָה:

Tischendorf leest aldus in zijn LXX-uitgaaf:

(9) Καὶ ἔσται ἐὰν ὑπολειφθῶσι δέκα ἄνδρες ¹⁾ ἐν οἰκίᾳ μιᾷ, καὶ
 (A om. καὶ) ἀποθανοῦνται καὶ ὑπολειφθήσονται οἱ κατάλοιποι,
 (10) καὶ λήψονται (A λήμψονται) οἱ οἰκεῖοι αὐτῶν ²⁾ καὶ παραβιῶνται
 (A οἱ παραβιωται) τοῦ ἐξενέγκαι τὰ ὄστα αὐτῶν ἐκ τοῦ
 οἴκου· καὶ ἐρεῖ τοῖς προσετηκόσι τῆς οἰκίας· Εἰ ἔτι ὑπάρχει παρὰ
 σοί; καὶ ἐρεῖ· Οὐκ ἔτι· καὶ ἐρεῖ· Σίγα ἕνεκα τοῦ μὴ ὀνομάσαι
 τὸ ὄνομα κυρίου.

Dat de LXX oorspronkelijk iets anders las dan het onbegrijpelijke וּמְסַרְסֵן יוֹדוּ וְנִשְׂאוּ, is klaarblijkelijk. Even duidelijk is het, dat καὶ ὑπολειφθήσονται οἱ κατάλοιποι en καὶ λήψονται οἱ οἰκεῖοι αὐτῶν καὶ παραβιῶνται een doublet is. Het eerste is m. i. vertaling van וְנִשְׂאוּ מְסַרְסֵן [סָרַר Noord-Israëlietische ³⁾ schrijfwijze van שָׂרַר = doorbreken, ontkomen (Jos. 10: 20). שָׂרַר = het overgeblevene (b. v. Job 20: 21)].

1) Nestle: [A om. ἄνδρες].

2) Nestle: [A οἱ αὐτῶν].

3) Op verschillende gronden geloof ik, dat Amos' vroegere woonplaats (vóór zijn ballingschap te Thekoa) in den omtrek van den Karmel in Efraim moet gezocht worden. Eén dier gronden is, zooals ik in deze en de volgende bijdragen hoop aan te toonen, een ongewoon gebruik van enkele sisklanken.

Maar nu het tweede? *Kaì λήφονται* = רָקְצָאָה. *Oi oikeïo, autôn* = רָרָה met meerv. suffix om vs. 9. Tot zoover stemt hier alles met den Mas. tekst. Doch wat is *παρὰβιώνται*? *Παρὰβιάω* = *παρὰβιάζω* = (in het medium) gewelddadig handelen, iets doorzetten, enz. Daarmede stemt overeen het Hebr. werkwoord שָׁרַד in Qal en Pi'él (zie b. v. Ps. 17:9, Spr. 19:26, Hos. 10:2). מְשָׁרַד is alzoo = geweldenaar = *παρὰβιῶμενος*.¹⁾

Daar nu 23 Codd. bij Kennicott en verscheidene bij de Rossi in onzen tekst מְשָׁרַד lezen, in plaats van מְסָרַד, zoo is dit een bewijs, dat men terecht dit laatste voor een bijzondere schrijfwijze van het eerste heeft aangezien. De mogelijkheid, dat deze verbetering reeds vrij vroeg in sommige Codd. kan zijn aangebracht, wordt zekerheid door het *παρὰβιώνται* der LXX = vrije oplossing van het partic. מְשָׁרַד (met een ש).

Waar nu de eene helft der doublet מְשָׁרַד וּמְסָרַד, en de tweede מְשָׁרַד וּמְסָרַד als voorliggend origineel geeft; en het eerste ons een uitnemende lezing, het laatste daarentegen ons onzin verschaft, zoo is het niet te gewaagd, in onzen Hebr. tekst te herstellen: (מְשָׁרַד =) וּמְסָרַד.²⁾

Doch van waar דָּרָרָה (*oi oikeïoi autôn*) en het suffix van

1) De Syr. Hex. geeft *παρὰβιώνται* weder met רָקְצָאָה. Dit wijst ons eveneens op שָׁרַד, want עָצָא is in het Syriesch „heftig tegenspreken” (Titus 2:9) vgl. עָצָרָא = tweedracht, wederspanning (Gal. 5:20), en עָצָרָא = gewelddadig verzet, oproer (Jud.: 11).

2) Deze oplossing komt mij aannemelijker voor, dan die van Vollers (Zeitschr. f. A. T. Wiss. 1883). Deze zegt: *καὶ ὑπολειφθ. οἱ κατάλοιποι* stand nach der Syr. Hex. nicht in der (Gr.) Hexapla, fehlt auch noch jetzt in Ald., 68, 87 u. a., Hieron. Est ist demnach freier Zusatz von späterer Hand. (Omdat aan Origenes onbekend is geweest een betere lezing, welke in A, B, enz. bewaard is gebleven?) *Oi oikeïoi autôn* plur.: דָּרָרָה sing., vgl. *οικ.* = דָּ 1 Sam. 10:14—16, 14:50, *καὶ παρὰβιώνται* (Syr. Hex. רָקְצָאָה): מְסָרַד. Am wahrscheinlichsten bleibt es, dass S. וּמְסָרַד oder וּמְסָרַד las, vgl. Gen. 33:12 (11): *ἐβιάσατο* = וּמְסָרַד wie Jud. 19:7; Gen. 19:3: *κατεβιάσατο* = וּמְסָרַד; 19:9 *παρεβιάζοντο*: וּמְסָרַד wie 2 Reg. 2:17, 5:16; 2 Reg. 5:23 (A): *ἐβιάσαντο*, וּמְסָרַד, wie 2 Sam. 13:25, 27; 1 Sam. 28:23 *παρεβιάζοντο*: וּמְסָרַד.”

מסרף? — vraagt allicht iemand, die mij overigens wel zal willen toegeven, dat *oi παραβιωται* van den Cod. Alex. een poging is tot emendatie van het zoo vreemde *παραβιῶνται*. Ik vermoed, dat het op deze wijze in den tekst gekomen is: Een oud afschrijver vatte מסרד als collectivum op, en schreef: ונשארו מסרד. Zoo las nog de eerste helft van de doublet der LXX. Door onduidelijk schrift en de emendatie van de ס in ש, verbasterde dit in: ונשא דד מסרד (met ingevoegde ו vóór het laatste woord.) In dit stadium van den tekst had de tweede helft van de doublet der LXX dezen nog. Immers de opvatting van het werkwoord en van מסרד als meerv. en het meerv. suffix van דד zullen wel van den vertaler zelf afkomstig zijn, daar de Mas. tekst een enkelvoudig suffix heeft bij דוד en מסרף. Later, toen מסרד in מסרף bedorven was (n.l. in Palaestijnsche HSS.), werd onze tekst quasi verbeterd in het ונשארו דודו ומסרדו, dat den commentatoren zoo-veel hoofdbreken heeft gekost, en tot allerlei fantastiesche uitleggingen verleid.

Als bezwaar tegen mijn opvatting kan men aanvoeren, dat פָּרַד in het O. T. wel in Qal, niet in Pi'él voorkomt. Doch dit bezwaar weegt niet bijzonder zwaar, als men in aanmerking neemt, dat het *werkw.* פָּרַד slechts éénmaal gevonden wordt (Jos. 10:20). Van een slechts één en dan in Qal voorkomend werkw. is een ook maar éénmaal voorkomend Partic. Pi'él (versterkte vorm) niets ongerijmds. En dat wij in *oi κατάλοιποι* en in *παραβιῶνται* een met מ beginnend Partic. moeten zoeken, gebiedt ons de מ van מסרדו. —

Een tweede moeielijkheid biedt ons het eveneens onverklaarbare וְהוֹדָה בְּשֵׁם יְהוָה לֹא לְהַזְכִּיר van den Mas. tekst. De LXX las reeds hetzelfde.

Doch wat beteekent: „Sst! want (voorwaar) niet om den naam van Jahweh te gedenken”? Geen tijd is het daarvoor, omdat er zulk een oordeel Gods heeft plaats gevonden als de verwoesting van het land door den vijand? Mij dunkt echter, dat het dan juist de allergeschiktste tijd daarvoor was, te meer daar de teruggekeerden door Jahweh in genade weder zijn aangenomen (vgl. 9:9 verv.). — Hoe men

ook zijn best doe, een gezonde exegese van deze woorden is niet te geven.

Met een kleine verandering daarentegen in de verdeling van de letters en in de vocalisatie, verkrijgen wij een goed antwoord van den man, die gevraagd had: הָעוֹר עִמָּךְ. Men leze slechts voor het onbegrijpelijke 'הָעוֹר עִמָּךְ' (1) zonder één letter te veranderen: הַסְבִּיל אֵל (= אֵלָה) הָעוֹר. Zoolks de steen van Mesja' en andere opschriften bewijzen, werden oudtijds de z. g. matres lectionis slechts zelden geschreven, en de meervoudsvorm ו- van het werkw. vinden wij ook in het O. T. somtijds verwaarloosd (b. v. Micha 6:2, Psalm 57:2, Deut. 32:35, 2 Kon. 3:26, Ezech. 14:1 enz.).

De gansche strophe wordt dan:

(9) וְהָיָה אִם-יִנָּחְרוּ עֲשׂוּרָה אַנְשִׁים בְּבַיִת אָחֵד וְמָחוּ (10) וְנִשְׂאָר מִסְרָד לְהוֹצִיא עֲצָמִים מִן-הַבַּיִת וְאָמַר לְאִשָּׁר בְּרִבְבוֹתַי הַבַּיִת הָעוֹר עִמָּךְ וְאָמַר אָסֵס וְאָמַר הַסְבִּילוּ אֵל הָעוֹר בְּשֵׁם יְהוָה. — (9) En het zal geschieden, indien er tien mannen in een huis zijn overgebleven (= niet zijn gasneuveld of gevluht), dat zij zullen sterven. (10) Maar een ontkomene wordt overgelaten (vgl. Amos 5:3, Jes. 6:13), om de beenderen³) uit het huis weg te dragen. En hij zal zeggen tot hem, die aan³) de achterzijde⁴) van het huis is (= zijn vroegeren achterbuur, die om dezelfde reden komt als hij): „Is er nog iemand bij u?” — En deze zal antwoorden: „Nee! niemand.” — Dan zal de eerste zeggen: „Dezen (wier beenderen wij gaan opnemen) hebben dwaas (= goddeloos) gehandeld. Gedenk den naam van Jahweh.” (Wees gij niet ongehoorzaam als dezen geweest zijn).

1) אֵל = אֵלָה komt meermalen in den Pentateuch voor.

2) Let wel: de ontkomene zoekt eerst na een geruimen tijd van ballingschap zijn oude woonplaats weder op, in overeenstemming met Hst. IX, want hij ziet niet naar *lijken*, maar naar *beenderen*. Dit alleen reeds sluit den „lijkverbrander in pesttijd” uit.

3) ב = bij, aan, vgl. 1 Sam. 29:1, Ezech. 10:15, Spr. 30:19.

4) Vgl. Ex. 26:22. יְרִבְתָּיִם = de naar het Westen (יְמִנָה) gekeerde achterzijde. De beide naar het Noorden en Zuiden gerichte zijden heeten צִלְעַת (vs. 20 en 18). Eveneens vs. 27 יְרִבְתָּיִם tegenover צִלְעַת. Zie ook Ex. 36:27, 28, 32 en 1 Kon. 6:16.

AMOS II: 14—16.

De Masor. tekst leest aldus:

(14) וְאָבַד מָנוֹס מִקֶּל הַחֶזֶק לֹא יִאֲמַר כִּחוּ וְגִבּוֹר לֹא יִמְלֹט
 נֶפֶשׁ: (15) הַשֵּׁשׁ הַתְּשֻׁבָה לֹא יִצְמַד וְקֵל בְּרִגְלָיו לֹא יִמְלֹט
 וְיִכָּב הַסֵּס לֹא יִמְלֹט נֶפֶשׁ: (16) וְאִמְרָ לְבוֹ בְּגִבּוֹרִים עָרֹם וְנָס
 בְּיָמֵי הַדְּהוּאָה נֶאֱמָר יְהוָה:

Tischendorf geeft in zijn LXX-uitgaaft het volgende:

(14) Καὶ ἀπολείται Φυγὴ ἐκ δρομέως καὶ ὁ κραταῖος οὐ μὴ κρατήσῃ τῆς ἰσχύος αὐτοῦ καὶ ὁ μαχητὴς οὐ μὴ σώσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, (15) καὶ ὁ τοξότης οὐ μὴ ὑποστῇ καὶ ὁ δέξῃ τοῖς ποσὶν αὐτοῦ οὐ μὴ διασωθῇ καὶ ὁ ἵππεύς οὐ μὴ σώσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, (16) καὶ ὁ κραταῖος οὐ μὴ εὐρήσει τὴν καρδίαν αὐτοῦ ἐν δυνασθείας, ὁ γυμνὸς διώξεται ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, λέγει κύριος.

[14, 15 inde ab οὐ μὴ κρατήσῃ usque ὁ ἵππεύς A omnia rescripta. — A om. οὐ μὴ σωθῇ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ. A οὐδὲ ὁ ἵππεύς. 16. A om. ὁ κραταῖος οὐ μὴ. A δυνασθείας].

Nestle voegt hierbij: [14. A σώσει (item 15). 15. A B οὐδὲ ὁ ἵππεύς. 16. B² om. οὐ μὴ.]

Wij hebben hier over het geheel te doen met een reproductie van den Mas. tekst. Doch de uitlatingen in Cod. Alex. en de omstandigheid, dat deze in vs. 14 en 15 is bijgeschreven naar den tegenwoordigen Hebr. tekst, wijzen ons op een tekstverwarring, welke men heeft trachten weg te nemen.

Volgens Field (Origenis hexaplorum quae supersunt) las Origenes (vs. 16): καὶ ὁ κραταῖος tot καρδίαν αὐτοῦ evenals Tischendorf hierboven (sommige Codd., Hieron. en de Syro-Hexapla¹) hebben: καὶ εὐρεθῆ ἢ καρδία αὐτοῦ — las Aquila (vs. 16): καὶ ὁ κάρτερος καρδίαν αὐτοῦ ἐν δυνατοῖς γυμνὸς Φεύξεται — las Symmachus (vs. 16): ... ἐν τοῖς ἀνδρείοις γυμνὸς Φεύξεται — en las Theodotion (vs. 16): καὶ ὁ ἔχων καρδίαν αὐτοῦ ἐν δυνασθείᾳ γυμνὸς Φεύξεται.

1) וְאִמְרָ לְבוֹ בְּגִיבּוֹרִים. Vollers (t. a. p.) houdt καὶ ὁ κραταῖος en καὶ εὐρεθῆ voor een doublet. Het laatste verwarring van אָמַר met אָמַר, evenals Zach. 12: 5. Καὶ εὐρεθῆ houdt hij voor de oorspronkelijke lezing; καὶ ὁ κρ' voor correctie, even goed als οὐ μὴ εὐρήσει.

tweederlei wijze verklaard worden: òf hun lezing stamt af van een oudere dan de normaaltekst der Masoreten; òf zij is emendatie, om de hinderlijke tautologie van den laatste (zoo ongewoon bij Amos) te verwijderen. Hoe het ook zij, bij de voorgestelde wegneming van de uitleggende aantekeningen, verkrijgen wij een tekst, vrij wat kernachtiger dan de tegenwoordige, en — wat meer zegt — geheel in den stijl van Amos:

Onmogelijk wordt dan den snelle de vlucht,
en de sterke kan niet ontwikkelen zijn kracht.

Dan redt de dappere zijn leven niet,
en de boogschutter staat niet pal.

Ongewapend (naakt) vlucht men in dien dag.

Alzoo spreekt Jahweh.

AMOS VIII : 3.

De Mas. tekst luidt alzoo:

וְהָיָה לְךָ שִׁירוֹת הַיָּכֹל בַּיּוֹם הַהוּא נֶאֱמָר אֲדֹנָי יְהוִה רַב הַשָּׁרָר בְּכָל-
מְקוֹם הַשָּׁמַיִם הַזֶּה:

Tischendorf geeft de volgende LXX-tekst:

Καὶ ὀλολύξει τὰ Φατνώματα τοῦ ναοῦ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ,
λέγει κύριος κύριος· (A om. κύριος alterum) πολὺς ὁ πεπτωκώς
ἐν παντὶ τόπῳ, ἐπιρίψω (A ἐπιρίψω) σιωπήν.

Nestle teekent daarbij aan: [A Φατνώματα. A ἐν ἐκείνῃ
τῇ ἡμέρᾳ, item AB vs. 9. AB ἐπιρίψω.]

Field (a. w.) heeft deze opgave: LXX, Origenes: τὰ Φατ-
νώματα. Aquila: στρόφιγγες. Theodotion: τὰ ἐπάνωθεν. Sym-
machus: ῥῥαί.

Hieruit blijkt, dat de LXX, Origenes, Aquila en Theo-
dotion de verkeerde lezing שִׁירוֹת voor zich gehad hebben.
De LXX dacht gewis aan שִׁוְרָה (vgl. Jes. 28 : 25, waar men
het vertaalt door „rei.” Hieron. „per ordinem”) en שִׁוְרָה =
zagen (1 Kron. 20 : 3); verdeelen (disponere), ordenen;
heerschen (Richt. 9 : 22, Hos. 8 : 4). Vandaar Φατνώματα =

ruifsgewijs ingelegde zoldering ¹). Aquila dacht zeker aan רָוַר, dat een rondgaande beweging aanduidt (= רוּר), vgl. רוּרוֹ = arm- of halskettingen (Jes. 3 : 19), רוּרוֹ = karavanen (Ezech. 27 : 25) [Aram. רוּרוֹ, רוּרוֹ]. Vandaar στροφιγγες = scharnieren. — Theodotion schijnt gedacht te hebben aan het Aram. רוּר = opspringen (verwant met het Arab. رار = omhoog uitsteken, zich verheffen, waaraan het Spaansche subst. „sierra” zijn ontstaan te danken heeft), òf hij heeft eenvoudig een meer dichterlijk woord willen geven voor de techniesche term φατνώματα.

Symmachus is, voor zoover wij weten, de eenige vertaler in het Grieksch, die terecht רוּרוֹ (ῥῶρα) gelezen heeft.

Dit vs. is ontegenzeggelijk corrupt, doch niet in de eerste maar in de tweede helft zoek ik de corruptie. — רוּר is m. i. gelijk aan רוּר, evenals Ps. 18 : 1, Deut. 31 : 19 vv., Jes. 5 : 1 vv. Met Hoffmann aan tempelzangeressen te denken, is waarlijk niet noodig om het voorafgaande רוּרוֹ. Het is bovendien zeer twijfelachtig, of zulken er ooit geweest zijn in Israël. רוּרוֹ komt altijd voor van een gedruisch van stemmen; niet alleen in de beteekenis van „juichen in overmoed,” „uitjouwend schreeuwen” (Jes. 52 : 5), maar meestal in den zin van „jammeren,” „hulpen,” „weeklagen” (Jes. 13 : 6, 15, 3 : 23, 1 : 14, Jer. 25 : 34). In het Syriesch wordt het in Aph'el van oorlogskreten gebruikt. In den Pesjithòtekst van het N. T. komt het voor (mede in Aph'el) als „jammeren” (Mark. 5 : 38, Jak. 5 : 1). In de LXX vinden wij het daarmede overeenstemmende ὠλοῦσαι (= ululare) zoowel van uitingen van vreugde als van smart. In het N. T. echter zien wij het alleen in laatstgemelden zin gebezigd. — Zou men nu niet in profetieschen stijl aan dit w.w. niet „personen” maar „gezangen” (overdrachtelijk voor „zingende personen”) tot subject mogen geven, zoodat het den zin aanneemt van

1) Met groote balken in het langs en daartusschen z. g. kinderbalkjes in het dwars. Met Vollers te denken aan רוּרוֹ = רוּרוֹ (vgl. 1 Kon. 6 : 15) is m. i. aan te veel bezwaar onderhevig, wegens het groote verschil tusschen רוּרוֹ en רוּרוֹ. — רוּרוֹ = רוּרוֹ.

„overgaan in jammergeschrei”? Dit te verbieden dunkt mij wat al te Westersch-puristisch.

Alzoo: De tempelzangen¹⁾ zullen in dien dag tot jammerkreten worden.

Maar nu het volgende. Zij, die aan de interjectie הָ (= Sst!) een adverbiale beteekenis (= zwijgend) opdringen, handelen m. i. zeer willekeurig. Dan voegde ik het als interjectie nog liever bij het volgende vs., hoewel ik het daar al zeer triviaal vind. (= Sst! hoort toe!) Reeds Kimchi heeft geen raad geweten met dit הָ, zooals blijkt uit zijn kinderachtige verklaring: Op iedere plaats, waar men de dooden nederwerpt, zal de één tot den ander zeggen: Sst! —

Prof. Oort wil daarom הָ schrappen en verder lezen: הָשִׁבָה (Perf. Hoph.). De constructie doet echter hier een Impf. verwachten (vgl. 7:9).

Men heeft er m. i. te weinig op gelet, dat met de van jubel weerklinkende heiligdommen iets dergelijks in het 2^o lid moet correspondeeren. בְּכָל־מָקוֹם is daar veel te vaag. Niet *elke plaats* maar *elke plaats des gejubels* moet tot een plaats der ellende worden (vgl. vs. 10). En tot zulk een uitspraak des profeten komen wij, indien men in den corrupten Mas. tekst slechts twee letters verandert, en met mij leest: (= רַב הַסֵּפֶר בְּכָל־מָקוֹם הַשִּׁיר יִבְבֵּס (יִבְבְּשׁוּ)). — De zin toch wordt een uitnemende, indien hij luidt: Tot jammerkreten zullen de tempelzangen worden in dien dag — zoo spreekt de Heer Jahweh — en op alle plaats des gezangs zullen zij treden op de menigte der lijken. — Krachtiger kon Amos de ongepaste feestvreugde bij het politieke onweder, dat, sedert de verheffing van Poeloe¹⁾ tot koning van Assyrië,

1) Het is hier op het eerste gezicht twijfelachtig, of הָיִכָל in den zin van „tempel” of van „paleis” te nemen is. [Het is een Assy. leenwoord. אֲבַלָּה = het Akkadisch *ab* (6) „huis” en *gal* „groot” (volgens Oppert, Schrader e. a.)] Voor de laatste beteekenis pleit 6:5, voor de eerste 8:10. Bij deze leg ik mij neder, omdat הָיִכָל en הַסֵּפֶר בְּכָל־מָקוֹם הַשִּׁיר (zie mijn emendatie) doelen op plaatsen, waar het volk samenkomt, en dit waren niet de paleizen, maar de heiligdommen.

2) Om de vloeiendheid mag men voor רַב hier gerust וְ invoegen.

van dien kant dreigde, niet veroordeelen, en kernachtiger kon hij de verovering van het land niet teekenen, dan met deze weinige woorden. Zelfs Jahweh's heiligdommen zijn geen veilig asyl meer.

Wat verder het w.w. קָבַט aangaat, wij vinden dat zonder praepositie, bloot met accusatief, geconstrueerd b.v. Zach. 9:15, Mich. 7:19. Wil men hier de verwaarloozing van den meervoudsvorm ²⁾ niet aannemen, dan leze men de mattere Niphalvorm (3. p. m. s.), welke van קָבַט ook voorkomt. Noodig is het echter niet. — Is deze mijn conjectuur juist, dan is dit er een nieuw bewijs voor, dat Amos een burger van het Noorderrijk was ³⁾. (Vgl. mijn conjectuur op מִסְרֵי in 6:10, en verder סְבִלָה voor שְׂבִלָה in Richt. 12:6).

Deze emendatie is alzoo verkregen alleen door verandering van een ל in een ר, en van een ה in een ב. De eerste verwisseling kan niet plaats gevonden hebben in het *oudste* Hebr. schrift; echter zeer gemakkelijk in datgene, wat aan het *tegenwoordige* quadratschrift voorafging. De ב is misschien in ה veranderd, toen men het uit הִשְׂרִיכֵבֵט ⁴⁾ gecorumpeerde הִשְׁלִיכֵבֵט onmogelijk meer kon begrijpen. En zoo kwam dan הִשְׁלִיךְ הֵט in de wereld, waarvan men הֵט wel bij

1) Poeloe = Tiglath-pileser II. Komt aan de regeering 12 Ijaar 745 v. Chr. Trekt in de maand Tisjri tegen Babylonië op. In 744 oorloogde hij tegen de bewoners van het Mediesche bergland. Van 742 tot 740 voerde hij krijg in Syrië. Toen was Jerobeam II reeds gestorven. Amos' optreden valt dus tusschen 745 en 742 vóór Chr., waarschijnlijk in den nazomer van 744. (Vgl. 8:2). Zie „Stemmen voor Waarheid en Vrede.” 1886, blz. 512 verv., in welk stukje men leze: (blz. 534) afpersingen van deze en van de overige Efraimietische rijksgrooten. (blz. 536 noot) Een kantteekenaar herinnerde... (blz. 538) met zijn volk (3:1—8), en roept Assyrië met Egypte op, om Israëel te verdelgen op een klein overblijfsel na, wegens de zonden van de oversten der natie (3:9—15).

2) Zie de aangehaalde plaatsen daarvoor op Amos 6:9—10.

3) Hiervoor pleit m. i. ook 9:3: hemel en doodenrijk, Karmel (12 à 1500 voet) en Middell. zee. Waarom niet Libanon of Hermon (8 à 12000 voet)? Zoo zegt een Amsterdammer, een Utrechtenaar enz.: „Zoo hoog als de Westertoren, de Dom,” enz.

4) Dit zou onmogelijk geweest zijn, indien toen reeds de sluitletters algemeen in gebruik waren. Omtrent den juiststen tijd waarop zij in algemeen gebruik gekomen zijn, weten wij echter niets.

het volgende zal gelezen hebben. Mochten deze emendatie en die van 6:10 het rechte getroffen hebben, dan leveren zij het bewijs, dat — zoo er al oudtijds in het Hebr. der HSS. geen scriptio continua bestond, wat men betwijfelt op grond der inscripties — toch dikwijls de letters zóó opeengedrongen geschreven werden, dat daaruit vergissingen konden ontstaan.

Hemmen.

H. ZEYDNER.

De testamenten der XII patriarchen.

Διαθήκαι τῶν ἰβ' πατριαρχῶν τῶν υἱῶν Ἰακώβ is de titel van een pseudepigraphisch boek, in zijn tegenwoordigen vorm waarschijnlijk uit de eerste helft der tweede eeuw na Chr. afkomstig, waarin de aartsvaders sprekende worden ingevoerd en hunne laatste woorden, hunne laatste vermaningen, hun geestelijk testament geven. Nadat Dr. J. M. Vorstman in 1857 zijn proefschrift „Disquisitio de testamentorum XII patriarcharum origine et pretio” vervaardigde, zijn de genoemde Testamenten het voorwerp van veler onderzoek geweest. Niet het minst maakte R. Sinker zich met betrekking tot de Testamenten der XII patriarchen verdienstelijk. Ter verkrijging van de „Norrisian Prize” schreef hij in 1868 eene proeve ter waardeering van de historische en de dogmatische beteekenis der Testamenten. In 1869 gaf hij deze proeve met den tekst der Testamenten volgens het Hs. van Cambridge en met aantekeningen van de afwijkende lezingen van het Hs. van Oxford uit. Gedreven door de vrees „grammatici potius quam editoris partes agere”, hield Sinker zich bij de uitgaaf getrouw aan zijn Hs. van Cambridge, al was de lezing ook blijkbaar bedorven. Tien jaren later kwam eene „Appendix containing a collation of the Roman and Patmos Mss. and bibliographical notes” van de hand van Sinker in het licht. Guidi en Williams gaven Sinker afschriften van de Hss. van Rome en Patmos en stelden hem alzoo tot zijne „Appendix” in staat. Behalve de Latijnsche vertaling van de Testamenten, welke naast den Griekschen tekst bij Grabe, Fabricius en

Gallandi is afgedrukt, welke vertaling zich getrouw aan het Hs. van Cambridge houdt, bestaan er Engelsche, Fransche, Duitsche, Hollandsche, Vlaamsche, Deensche, IJslandsche, Boheemsche en Armenische vertalingen — wel een bewijs, dat de Testamenten veler aandacht getrokken hebben. De koninklijke bibliotheek te den Haag bevat twee vertalingen, 1. De Testamenten der twelf Patriarchen der Soenen Jacobs. Oevergeset tot den Graecshen in Latijnscher talen door Robbert Grosse Teste Anno 1242 unde Anno 1538 in gemeynere duytsche spraken getranslateert. 2. De Testamenten der Twaalf Patriarchen, Jacobs kinderen. Campen, P. Warnersten, 1544. — De varianten der Hss. van Rome en Patmos bewijzen, dat de tekst, welken Sinker in 1869 uitgaf, op verscheidene plaatsen veranderd moet worden. Daarom stem ik in met den wensch van Schnapp (Die Testamente der Zwölf Patriarchen untersucht, Halle, 1884, S. 4), dat Sinker er toe besluite, eene nieuwe uitgaaf van den tekst der Testamenten te geven. Hij houde zich dan niet angstvallig aan één Hs., maar geve na grondig onderzoek van de lezingen der Hss. den tekst, welke hem toeschijnt de echte te zijn.

Over den schrijver van de Testamenten en het standpunt, dat hij innam, zijn de gevoelens verschillend geweest. Nitzsch (De test. XII patr., libro V. T. pseud. Wittenb. 1810) hield den schrijver voor een Alexandrijnsch Christen uit de Joden. Hij wees op het Testament van Juda (H. 21), waarin het priesterambt ver boven het koningschap verheven wordt, op de voorliefde voor allegorieën (Aser, 2; Juda, 25), op de overeenkomst met den Mithra-dienst (Naphtali, 5). Ook meende Nitzsch zoo de Esseensche bestanddeelen te kunnen verklaren, die, volgens hem, Zeb. 5, Gad 1 (de vermaning om medelijden met de dieren te hebben), Rub. 1 (de waarschuwing voor het overgroot gebruik van spijzen), Isaschar 2 (de lof, aan Rachel gegeven, omdat zij niet *διὰ φιληδονίαν*, maar om hare nakomelingschap naar den bijslaap van Jacob verlangde), Zeb. 10 (de verheerlijking van het lange leven en van den goeden en gezonden ouderdom) gevonden worden. —

Ritschl (Entsteh. der alkath. Kirche, 1. Aufl. S. 322 ff.) hield er voor, dat de Testamenten uit Paulinische kringen afkomstig zijn. Hij beriep zich hoofdzakelijk op Benj. 11, waar de patriarch op de volgende wijze sprekende wordt ingevoerd: „En ik zal niet meer wegens uwe rooftochten een roofgierige wolf genoemd worden, maar een arbeider des Heeren, die voedsel verdeelt onder hen, die het goede werken. En uit mijn zaad zal in de laatste dagen een geliefde des Heeren opstaan, die op aarde Zijne stem hoort, met nieuwe kennis alle volken verlichtende, een licht der kennis voor Israel tot heil doende opgaan ¹⁾, en als een wolf daarvan ²⁾ roovende en aan de vergadering der heidenen gevende. En tot de voleinding der eeuwen zal hij in de vergaderingen der heidenen en bij hunne voorgangers als een lied in aller mond zijn. En hij zal in heilige boeken worden voorgelezen (men zal in heilige boeken van hem voorlezen), zoowel zijn werk als zijn woord ³⁾. En hij zal in eeuwigheid een uitverkorene Gods zijn. En Jacob mijn vader heeft mij aangaande hem ingelicht, zeggende: Hij zal de overblijfselen van uwen stam aanvullen.” — Kayser (Beiträge zu den theol. Wissenschaften, ed. Reuss en Cunitz, 1851, 3. Bändchen, S. 107 ff.) kon in het gevoelen van Ritschl niet deelen. Hij beschuldigde Ritschl, dat hij eenzijdig was en te sterken nadruk legde op een enkel gedeelte der Testamenten. Men kan volgens Kayser slechts „durch Erforschung der einzelnen Testamente und deren Vergleich mit den beiden Richtungen des Urchristenthums den dogmatischen Standpunkt des Verfassers ausmitteln.” De verheffing van Israel zoowel wat de godsdienstige als wat de nationale zijde betreft (Levi 14:8), het op den voorgrond stellen van het uit Abraham zijn naar het vleesch, de tegenstelling tusschen Semieten en Chamieten (Sim. 6),

1) De tekst is hier blijkbaar bedorven. De Cant. heeft *φῶς γνώσεως ἐπιμ-
βαίνων τῇ Ἰσραὴλ ἐν σωτηρίᾳ*. De Oxon. heeft *φῶς γνώσεως λάμπων ἐν σωτηρίᾳ
τῇ Ἰσραὴλ*.

2) d.i. van Israel. Cod. P. leest *ἀπ' αὐτῶν*, dus van hen.

3) Mij dunkt, hier is een van de oudste bewijzen, dat ook de Hand. in de samenkomsten der gemeente werden voorgelezen.

waarvan nog slechts één voorbeeld in de Clem. Recognitiones (I. 30 etc.) aanwezig zou zijn, de Christologie (Benj. 9) en de zedeleer, die zoovele punten van aanraking met de Recognitiones zou hebben, wijzen volgens Kayser op een' Ebioniet als schrijver. Benj. 11 verklaart hij voor onecht. Vorstman (t. a. pl. p. 30 etc.) nam het voor Ritschl op en trachtte aan te wijzen dat Kayser slechts bewezen heeft: de Testamenten kunnen niet door Paulus zelven vervaardigd zijn. Hunne vervaardiging door een Paulinisch man, die in het begin der tweede eeuw leefde, zou niet onmogelijk, zelfs zeer waarschijnlijk zijn. In de plaatsen, welke Kayser voor het Ebionitisch standpunt van den schrijver aanhaalde, merkte Vorstman geen Ebionitisme op. — Kort nadat Vorstman zijn proefschrift verdedigd had, kwam de tweede uitgaaf van Ritschls „Entstehung der altkath. Kirche” uit. Hierin liet Ritschl zijne vroegere meening betreffende het standpunt van den schrijver der Testamenten varen. Bl. 168—170 (Holl. vert.) zegt hij: „De schrijver van dit na Jeruzalems verwoesting geschreven apocalyptisch boek legt aan Jacobs zonen voorspellingen aangaande Christus in den mond, die ten doel hebben om het Israelietische volk tot het geloof in den Verlosser te brengen. Uit dit plan kan men met zekerheid opmaken, dat de schrijver zelf uit dat volk afkomstig is, en ook als Christen deze afkomst niet verloochende. . . . De Joodsch-Christelijke vervaardiger van het boek is echter geen Ebioniet geweest. Hij toch meent, dat de verlossing van Israel en van alle heidenen in de bedoeling van Christus gelegen heeft, en is op dit punt zóó onbevooroordeeld, dat hij onmogelijk een Ebioniet geweest kan zijn. . . . De erkenning van het heidensche Christendom, verbonden met de stellige verwachting omtrent de bekeering van het geheele Israelietische volk, doet den Joodsch-Christelijken schrijver van het boek als Nazareër kennen. Hiermede komt ook zijne beschouwing van Christus' persoon ¹⁾ overeen. . . . Zoo

1) Zie Levi 18 en Juda 24. Ik hoop den lezers der „Studiën” geen' ondiens te doen, wanneer ik Levi 18 en Juda 24 hier vertaald laat volgen.

mogen wij dan de Testamenten der twaalf patriarchen als een gedenkstuk der Nazareesche richting in de tweede eeuw gebruiken.”

Levi 18: En nadat hunne straf van wege den Heer zal plaats gehad hebben, dan zal de Heer voor de priesterschap eenen nieuwen priester verwekken, wien alle woorden des Heeren zullen geopenbaard worden. En hij zal een oordeel der waarheid op de aarde in menigte van dagen vellen. En zijne ster zal aan den hemel opkomen als koning, een licht der kennis latende schijnen als bij de zon des daags; en hij zal in de geheele wereld tot aan zijne opname (= hemelvaart) groot gemaakt worden. Deze zal als de zon op de aarde licht geven en alle duisternis van de aarde onder den hemel verdrijven, en er zal vrede op de geheele aarde zijn. De hemelen zullen zich in zijne dagen verheugen en de aarde zal zich verblijden, en de wolken zullen vroolijk zijn, en de kennis des Heeren zal op de aarde uitgegoten worden als het water der zee. En de hemelen der heerlijkheid van het aangezicht des Heeren zullen zich over Hem verblijden. De hemelen zullen zich openen en uit den tempel der heerlijkheid zal heiliging tot hem komen met eene vaderlijke stem als van Abraham den vader van Izak. En de heerlijkheid des Allerhoogsten zal over Hem uitgesproken worden en de geest van verstand en van heiliging zal op Hem rusten in het water. Hij zal de majesteit des Heeren aan zijne zonen in waarheid tot in eeuwigheid geven en er zal geen opvolging van hem zijn tot geslachten en geslachten tot in eeuwigheid. En gedurende zijn priesterschap zal alle zonde ophouden en de goddeloozen zullen met het kwade ophouden. De rechtvaardigen evenwel zullen in hem rusten. En hij zal de deuren van het paradijs openen en zal het tegen Adam dreigende zwaard verwijderen en zal zijnen heiligen geven te eten van den boom des levens en de geest der heiligheid zal op hen zijn. En Belial zal door hem gebonden worden en hij zal aan zijne kinderen de macht geven om de booze geesten te vertreden. En de Heer zal zich over Zijne kinderen verheugen en de Heer zal in Zijne kinderen tot in eeuwigheid een welbehagen hebben. Dan zullen Abraham, Izak en Jacob zich verblijden. En ik zal inij verheugen en alle heiligen zullen zich met vreugde bekleeden.

Juda 24. En daarna zal voor u eene ster uit Jacob in vrede opgaan en een man zal uit mijn zaad opstaan als de Zon der gerechtigheid, ongaande met de kinderen der menschen in zachtmoedigheid en gerechtigheid en er zal geen zonde in hem gevonden worden. En de hemelen zullen zich over hem openen, om den zegen des geestes van den heiligen Vader uit te storten. En hij zal den geest der genade op u uitstorten en gij zult hem tot zonen in waarheid zijn en gij zult in zijne eerste en laatste bevelen gaan. Dit is de spruit van den hoogsten God en dit is de bron voor het leven van alle vleesch. Dan zal de sceppter mijns koninkrijks opkomen en uit uwen stam zal de wortel komen. En door hem zal de staf der gerechtigheid voor de heidenen opkomen, om allen, die den Heer aanroepen, te oordeelen en te redden.

Houdt Hilgenfeld (*Zeitschr. f. w. Th.* 1858, S. 395 ff., 1871, S. 302 ff.) aan de Paulinische geestesrichting van den schrijver der Testamenten vast, daar de schrijver eene groote mate van vijandschap tegen de Joden (Levi 5, Dan 5, Naphtali 6) zou openbaren, die slechts in zuiver Paulinische geschriften der tweede eeuw aanwezig zou zijn; Langen (*Das Judenthum in Palestina zur Zeit Christi*, Freiburg 1866, S. 140—157) blijft bij de algemeene opmerking staan, dat de schrijver een Joodsch-Christelijk standpunt verraaft. Wij zouden hem als een man te denken hebben, die de goede opvatting van den Christelijken godsdienst had en daarom ook den grootste onder de apostelen met liefde gedacht. Als geboren Jood evenwel zou hij de Joodsche gedachten en verwachtingen, voor zoover zij met het Christendom nog te vereenigen waren, hebben vastgehouden. Langen zegt: „Es ist verfehlt, verschiedene ganz streng gesonderte Parteien in der ersten Christenheit anzunehmen, und von hieraus auf die Entstehung literarischer Erzeugnisse zu schliessen, als seien die Auffassungen des Christenthums bis zu den detaillirtesten Ideen herab wie Passatwinde zu bestimmten Zeiten über bestimmte Striche hin durch die Geister gegangen.“ — Sinker (p. 19) houdt den schrijver voor een Nazareër. Met het oog op hetgeen Hiëronymus (bij Jes. 9 : 1) van de Nazareërs zegt ¹⁾, meent hij, dat de moeilijkheid, welke volgens sommigen Benj. 11 (de lof aan Paulus gegeven) tegen het auteurschap van een Nazareër bestaat, is weggenomen.

Het verschil van gevoelen over den schrijver is vooreerst hieruit te verklaren, dat men op sommige plaatsen te veel

1) Nazaraei, quorum opinionem supra posui, hunc locum ita explorare conantur: Adveniente Christo et praedicatione illius coruscante, prima terra Zabulon et terra Nephtali Scribarum et Pharisaeorum est erroribus liberata et gravissimum traditionum Judaicarum jugum excussit de cervicibus suis. Postea autem per Evangelium Apostoli Pauli, qui novissimus Apostolorum omnium fuit, ingravata est, id est, multiplicata praedicatione; et in terminos gentium et viam universi maris Christi evangelium splenduit. Denique omnis orbis, qui ante ambulabat, vel sedebat in tenebris, et idolatriae ac mortis vinculis tenebatur, clarum Evangelii lumen aspexit.”

nadruk gelegd heeft en andere over 't hoofd heeft gezien. Daarenboven heeft dit verschil deze oorzaak, dat de Testamenten niet één geschrift zijn, maar op verscheidene plaatsen door verschillende handen geïnterpoleerd werden. Reeds Grabe (*Spicilegium patrum* I, p. 129 etc., weder afgedrukt bij Fabricius, *Codex pseudepigraphus* V. T. ed. 2, tom. I, p. 496 etc.) maakte op de interpolaties van Christelijke hand (zoo b. v. *Benj. 10*, *Lev. 15*, *16*) opmerkzaam. Volgens Grabe is de schrijver der Testamenten een Jood, die vóór Christus leefde. Hij meent, dat uitdrukkingen over den Messias als „Want Hij zal voor u in zichtbare en in onzichtbare oorlogen sterven” (*Rub. 6*) en „Want Hij zal den strijd des Heeren strijden” (*Lev. 18*) slechts van een Jood afkomstig kunnen zijn. Nadat Corrodi (*Krit. Gesch. des Chiliasmus* II, S. 101 ff.) Grabe bestreden had, nam men over 't algemeen van Grabe's kritische opmerkingen weinig nota. Eerst Kayser vestigde er de aandacht op, dat Grabe niet mistaste, toen hij op de interpolaties van den tekst wees. Kayser evenwel behandelde de quaestie van de interpolaties niet grondig genoeg. Alle gedeelten, welke hem modalistisch voorkwamen, verklaarde hij voor onecht. Aan de kritiek van den tekst wijdde Kayser geen' tijd genoeg, daar hij zich als hoofddoel had voorgesteld, het dogmatisch standpunt van den schrijver der Testamenten te behandelen.

Langen verweet aan Kayser niet ten onrechte „kritische Rohheit.” Vorstman hield met Kayser aan de onechtheid der patripassiaansche plaatsen vast, maar bracht niet veel deugdelijker gronden dan Kayser bij. Het werd dus hoog tijd, dat eene bevoegde hand den tekst der Testamenten kritisch behandelde en opspoorde, wat oorspronkelijk en wat later toegevoegd is. Mij komt voor, dat Lic. Friedrich Schnapp, die in 1884 bij Max Niemeyer te Halle het reeds genoemde boekje uitgaf „Die Testamente der Zwölf Patriarchen untersucht”, deze bevoegde hand bezat. De kritische werkzaamheid moet aan de dogmatische voorafgaan, gelijk alle synthese eerst op de analyse volgen mag. Wat baten alle op zichzelf nog zoo verdienstelijke verhandelingen over de

Christologie der Testamenten, hunne ethische beginselen, de leer van de engelen en van den Satan, over hunne betrekking tot het N. T., — die niet gering is, zie Vorstman, p. 101—179 —, wanneer ten slotte blijkt, dat verscheidene schrijvers, die misschien op eenen afstand van eeuwen van elkander verwijderd waren, aan de Testamenten gewerkt hebben. Schnapp merkt (S. 14) terecht op: Het kan toch niet ons doel zijn, de grootste tegenstellingen, welke de Testamenten bevatten, te bedekken, of ons met de uitvlucht te redden, dat men in een practisch boek geen sterk begrensde begrippen verwachten mag (zoo Sinker). Wij vragen: Zouden mannen, die practische boeken of boeken voor de practijk schreven, niet hebben moeten nadenken? Op bl. 14—88 van zijn geschrift heeft Schnapp zijne kritische werkzaamheid volbracht. Schnapp zelf stelt zich niet voor, dat men hem in alle punten toe zal stemmen (S. 87), wat trouwens bij eenen soortgelijken arbeid, als welken hij ondernam, niet licht mogelijk is. Toch mag hij zich over de goedkeuring van mannen als Schürer (Theol. Lit. Z. N^o. 9) en Vorstman (Theol. Tijdschr. 1885, bl. 426) verheugen.

Schnapp tracht uiteen te zetten, dat in de Testamenten tweeërlei soort van interpolaties te vinden zijn, Joodsche en Christelijke interpolaties. De eersten hebben dikwijls eenen apocalyptischen inhoud en zijn langer dan de tweeden. Zooals men verwachten kan, heeft een Testament als dat van Levi het meest van Joodsche, en een Testament als dat van Juda het meest van Christelijke interpolaties te lijden gehad. Schnapp beweert niet, dat wij alle Joodsche en alle Christelijke interpolaties aan de hand van éénen Joodschen en van éénen Christelijken interpolator zouden moeten toeschrijven. Hij is in zijn oordeel voorzichtig en geeft de mogelijkheid toe, dat meer dan ééne hand aan de Joodsche en aan de Christelijke interpolaties haar werk verricht heeft. Na zorgvuldig onderzoek moet ik bekennen, dat, alhoewel Schnapp mij niet in alle bijzonderheden overtuigd heeft, ik hem in hoofdzaak het pleit gewonnen moet geven.

Met allen aandrang verwijs ik den belangstellenden lezer

naar Schnapps betoog. Hoe gaarne ik Testament voor Testament, inzonderheid met het oog op het door Schnapp geschrevene, behandelen zou, plaatsruimte ontbreekt mij hiertoe. Laat ik met het volgende volstaan. Ex ungue leonem! Ik kies het Testament van Levi, omdat dit tot de belangrijkste Testamenten behoort, en de interpolaties daar zoo duidelijk zijn op te merken.

Het opschrift van het Testament van Levi is vreemd. Levi zal behalve bevelen, die hij te geven heeft, zijnen zonen de toekomst onthullen. Hij zal hun zeggen, wat zij tot den dag des oordeels ontmoeten zullen. Maar de inleidende woorden van alle andere Testamenten toonen, dat het den patriarchen te doen is, om hunne zonen tot een Gode welgevallig leven op te wekken en voor booze wegen te waarschuwen. Benjamin verklaart H. 10 uitdrukkelijk: „Doet dan de waarheid en de gerechtigheid, een ieder met zijn' naaste . . . en houdt de wet des Heeren en Zijne geboden. Want dat leer ik u in plaats van alle erfenis.” In de Testamenten verhalen de patriarchen gewoonlijk hunne levensgeschiedenis, om dan daaraan zedelijke voorschriften te ontleenen. Maar in het Testament van Levi heeft het apocalyptisch element den boventoon. — Nadat Levi H. 2 een begin gemaakt heeft met het verhaal van de verwoestingen van Sichem, breekt hij plotseling zijn verhaal af, deelt een visioen mede, en zet zijne geschiedkundige mededeeling H. 6 (tweede zin) voort. In dat visioen onderwijst de engel Gods hem de verborgenheden der zeven hemelen. De vraag ligt voor de hand: Wat heeft dit visioen met de vernietiging van Sichem te maken? H. 5 verneemt men, dat Levi van den engel zwaard en schild voor den strijd tegen de vijanden ontvangt. Dit evenwel is geen voldoende grond voor de invoeging van het visioen; want de engel geeft Levi eerst zwaard en schild, nadat zij op aarde teruggekeerd waren. De uitvoerige beschrijving van de heerlijkheid, welke de engel Levi toont, hangt noch met het voorgaande noch met het volgende samen. Indien de schrijver had willen berichten, dat Levi door God zelve tot de verwoesting van Sichem aangespoord was, waarom zeide hij dit dan niet met

weinige woorden? Was het visioen de hoofdzaak, waarom dan de inleiding van H. 2? De inleiding van H. 2 behoort bij het eerst H. 6 volgende bericht van de verwoesting der vijandelijke stad. Ik houd H. 2 (derde zin) — H. 5 en H. 6 (eerste zin) voor onecht. H. 6 (tweede zin): „Ik raadpleegde met mijn' vader en met Ruben mijnen broeder, om aan de zonen van Emmor te zeggen, dat zij zich zouden besnijden, want ik was ijverzuchtig om den gruwel, welken zij in Israel gedaan hadden”, staat in geen verband met het onmiddellijk voorafgaande: „En ik bewaarde deze woorden (d. i. de woorden des engels) in mijn hart.” Vreemd is, dat, terwijl de engel Levi (H. 5) bevolen had, Sichem te verwoesten en hem zijn' bijstand beloofd had, Levi dit doel voor vader Jacob verbergt en hem van de besnijdenis der zonen van Emmor spreekt. Toen Jacob om de handelwijze zijns zoons vertoornd wordt, zegt Levi niets van de opdracht des engels, maar troost zijn' vader, dat God door zijne hand de inwoners van Kanaän vernietigen en hem het land ten eigendom geven zou. Vergis ik mij niet, dan is H. 2 (tweede zin)—H. 6 (tweede zin) eene latere Joodsche overlevering, welke ingevoegd werd om het gruwelijke en listige van Levi's en Simeons handeling te bedekken. Zoo wordt in het boek der Jubileën (H. 30) het gedrag van Simeon en Levi lofwaardig genoemd en als eene straf des hemels voor de Sichemieten voorgesteld. Er bestaat tusschen Jubileën (H. 30) en Levi (H. 5) ook overeenkomst in den vorm. Men lette op de uitdrukking: „Gelijk geschreven is in de rollen der hemelen.” De man, die H. 2—H. 5 interpolateerde, voegde in het midden van H. 5 het volgende in, om eenigen samenhang met het aan H. 2 voorafgaande en het H. 6 volgende te verkrijgen: „Toen voerde de engel mij op de aarde, en gaf mij schild en zwaard en zeide: Doe wraak te Sichem over Dina, en ik zal met u zijn, want de Heer heeft mij gezonden. En ik volvoerde in dien tijd (de straf) aan de zonen van Emmor, gelijk in de rollen der hemelen geschreven is.” In het oog springt, dat zoowel de handelwijze van den engel als die van Levi niet midden in het visioen thuis behooren, dat

eerst H. 5 (laatste zin) eindigt. Levi wordt eerst H. 5 (einde) wakker (*ἐξυπνος γενόμενος*). In den geestelijken slaap of in het visioen kan hij toch moeilijk de Sichemieten gestraft hebben. Wat van zoovele interpolators geldt, kan van den interpolator van Levi 2—5 gezegd worden: bijzonder behendig was hij niet. Met het gezicht van H. 2—5 vallen H. 8 en H. 9—„Toen wij nu te Bethel kwamen” (Sinker, p. 143, r. 3 v. b.) weg. H. 8 (men zie vooral het begin en het einde) wijst naar het eerste visioen. Om te bewijzen, dat H. 8 en H. 9—„Toen wij nu te Bethel kwamen” niet bij het voorgaande behooren, leg ik geen sterken nadruk op het heen en weder trekken van Jacob en zijne zonen. H. 7 (einde) zijn zij te Bethel, H. 9 gaan zij naar Hebron tot Izak om hem naar Bethel te voeren. Toen deze weigert, gaan zij terug en komen daarna weder te Hebron om er te blijven. Het heen en weder trekken is niet natuurlijk, maar mogelijk bij eenen schrijver. Maar vreemd is, dat Izak zeker in tegenwoordigheid van Jacob Levi zegent om alles wat hij in gezichten gezien had (H. 9, eerste zin) en dat Jacob (H. 9, tweede zin) door een gezicht vermaand wordt, dat Levi tot priester bestemd is. De verbinding van H. 8 met het voorgaande is niet juist. H. 8 begint met: En daar wederom zag ik een gezicht evenals het voorgaande Levi ontving het eerste gezicht te Abelmaul (zie H. 2 begin); hij moet dus volgens H. 8 (begin) ook het tweede gezicht te Abelmaul ontvangen hebben. Maar volgens het einde van H. 7 is Levi te Bethel. Van een gaan naar Abelmaul is niets vermeld. De overgang van H. 7 tot H. 8 is niet geleidelijk evenmin als die van H. 2 (tweede en derde zin), waar wij plotseling van Sichem naar Abelmaul verplaatst worden. De schrijver kan zich H. 8 (begin) ongelukkig uitgedrukt hebben, maar in alle geval pleit de nauwe verwantschap tusschen H. 8 en H. 2—5 voor de onechtheid van H. 8. — Schnapp wijst op: „Toen wij nu te Bethel kwamen” (H. 9, 2^o zin, Sinker, p. 143, r. 3 v. b.). Dit is volgens Schnapp eene invoeging van den interpolator, waarmede hij den draad van H. 7 weder opneemt. Het simplex „wij kwamen” (*ἤλθομεν*)

zou hij aan H. 7 ontleend, maar hierbij vergeten hebben, dat hij juist van eene reis van Jacob en zijne zonen van Bethel uit (H. 7, einde) naar Hebron bericht had (H. 9, begin) en dat men dus „toen wij nu op nieuw te Bethel kwamen” (*ἐπανήλθομεν*) verwacht zou hebben. Ook is volgens Schnapp (S. 20): „gelijk de engel Gods mij toonde” (Sinker, p. 143, r. 7 v. b.) van den interpolator afkomstig, die het bevreemdende wilde wegnemen, dat Levi over zijn priesterschap door de engelen, zijn vader en zijn grootvader onderwezen zou zijn. De interpolator zou zich verraden aan het enkelvoudige „engel”, terwijl volgens H. 8 zeven engelen Levi wijdden en toespraken. Ik hecht aan deze opmerkingen van Schnapp geen groote waarde. — H. 10 verwacht men na den eersten zin: „Nu dan neemt in acht, wat ik u beveel, kinderen; want wat ik van mijne vaderen hoorde, verkondigde ik u”, eene reeks van zedelijke voorschriften van Levi aan zijne kinderen. Wat vader Jacob hem H. 9 gezegd had, zou hij aan zijne zonen zeggen. Maar in plaats van zedelijke voorschriften vinden wij H. 10 (2^o zin en vervolgens) eene voorspelling van den toekomstigen afval der kinderen van Levi (Ik ben onschuldig aan al uwe goddeloosheid en overtreding, welke gij in de voleinding der eeuwen doen zult enz.). Eerst H. 13 vindt men zedelijke voorschriften van Levi aan zijne zonen met een eigen opschrift. Het opschrift van H. 10 is dus van den interpolator, die de voorspelling van de toekomstige zonden van Levi's geslacht wilde invoegen met een' zin, die meermalen bij Levi voorkomt. Dat H. 10 geen oorspronkelijk bestanddeel van het Testament van Levi vormt, blijkt ook, wanneer wij H. 11 en 9 in verband met elkander beschouwen. H. 11 behoort bij H. 9. H. 9 is de laatste vermaning van Jacob aan Levi „Neem geen vreemde vrouw”, en H. 11 in het begin lezen wij, dat Levi eene goede vrouw nam.

Voor wij verder gaan, zien wij eerst, of de hand van den Christelijken interpolator ook in Levi's testament te bespeuren is. Wij staan even bij het einde van H. 2 „En door u en door Juda zal de Heer onder de menschen gezien worden,

reddende onder hen alle geslacht der menschen", stil. Reeds Dr. Vorstman (p. 76) merkte aangaande deze woorden op: „Absque ulla jactura deleri possunt, ne dicam, illa angeli orationem ad Patriarcham turbare." Van *ὅτι συνεγγυῶς Κυρίου στήσῃ* af wordt gezegd, wat Levi zijn zal. Levi zal volgens den engel (*καὶ εἶπεν ὁ ἄγγελος πρὸς με*) des Heeren dienaar zijn (Hij zal bij den Heer staan en Hem dienen). Levi zal de bode des Heeren zijn (Hij zal 's Heeren verborgenheden aan de menschen bekendmaken, en over de toekomstige verlossing van Israel boodschappen). Levi zal aan 's Heeren gaven deelhebben (Zijn leven zal uit het deel des Heeren zijn, en de Heer zal zijn land, zijn wijnberg, zijne vruchten, zijn goud en zijn zilver zijn). De rede wordt door de boven genoemde woorden „En door u en door Juda zal de Heer onder de menschen gezien worden, reddende onder hen alle geslacht der menschen", klaarblijkelijk gestoord. Indien deze woorden oorspronkelijk in den tekst hadden gestaan, zou men ze op het eind van de beschrijving van Levi, niet in het midden daarvan verwacht hebben. Wanneer de genoemde woorden op het eind van H. 2 stonden, zou er een klimax zijn. Thans is die er niet. Mij dunkt, de toekomstige verlossing van Israel, waarvan in de beschrijving van Levi gesproken werd, bracht den Christelijken interpolator tot zijne invoeging. — H. 4 begint aldus: „Nu dan weet (*γινώσκετε*), dat de Heer over de kinderen der menschen een oordeel brengen zal, omdat terwijl de rotsen scheurden en de zon haren glans verloor en de golven opdroogden en het vuur verdween en de geheele schepping voortgejaagd werd en de onzichtbare geesten wegsmolten, de onderwereld zich scheurde over het lijden des Allerhoogsten, de menschen ongelooovig in de ongerechtigheid blijven (*ἐπιμενεῦσιν*). Daarom zullen zij met tuchting geoordeeld worden." Kayser (S. 114 ff.) en Dr. Vorstman (p. 72) houden de woorden van H. 4, welke wij hier vertaald afschreven, voor eene interpolatie van de hand eens Christens. Zij wijzen er op, dat H. 4 met H. 3 niet samenhangt. H. 3 spreekt de engel tot Levi en H. 4 (begin) schijnt Levi tot zijne zonen het woord te voeren. (Men lette op *γινώσκετε*.)

Eerst in het midden van H. 4 (*εἰσήκουσεν οὖν ὁ ὑψιστος τῆς προσευχῆς σου, τοῦ διελεῖν σε*) zou de engel blijkens het enkelvoudige *σου* en *σε* weder tot Levi spreken. Ook wij meenen, dat de hand van den Christen-interpolator H. 4 (begin) bezig geweest is. Maar wij strekken de interpolatie niet zoover als Kayser en Dr. Vorstman uit. *Γινώσκειτε* kan eene schrijffout voor *γίνωσκε* zijn (zoo lezen R en P), en dan past H. 4 zeer goed na H. 3. Nadat de engel H. 3 (einde) gezegd heeft, dat de kinderen der menschen ongevoelig blijven en zondigen en daardoor den toorn des Allerhoogsten opwekken, wijst hij er dan H. 4 op, dat de Heer over de kinderen der menschen gericht zal houden. Schnapp (S. 24) verwijderd „omdat” vóór „terwijl de rotsen scheurden” uit den tekst, omdat anders kort na elkander twee malen de reden zou opgegeven worden, waarom de Heer de kinderen der menschen straft (eerst door „omdat” en daarna door „daarom zullen wij met tuchtiging geoordeeld worden”). Wij kunnen Schnapp hier niet volgen en nemen liever eene onnauwkeurigheid in den stijl aan. Schnapp verwerpt ook de woorden „over het lijden des Allerhoogsten, de menschen ongeloovig in de ongerechtigheid blijven. Daarom zullen zij met tuchtiging geoordeeld worden,” en kent ze aan den Christen-interpolator toe. De verwerping van de laatste woorden „de menschen geoordeeld worden” schijnt ons willekeurig. Wij zoeken te vergeefs bij Schnapp naar eenen deugdelijken grond voor zijne verwerping. Wel stemmen wij toe, dat „over het lijden des Allerhoogsten” (*ἐπὶ τῷ πάθει τοῦ ὑψίστου*) verdacht is. Klaarblijkelijk had de schrijver van H. 4 bij de natuurtooneelen, welke hij beschrijft, het oordeel op het oog. Over het oordeel des Heeren werd juist gehandeld. Men zie het einde van H. 3 en het begin van H. 4 en lette op „terwijl de golven opdroogden en het vuur verdween en de geheele schepping voortgejaagd (verbrand) werd en de onzichtbare geesten wegsmolten,” dat ons niet aan het lijden des Heeren, maar aan het oordeel herinnert. Vgl. Matth. 24: 29 en 2 Petr. 3: 10—12. De beschrijving van de natuurtooneelen bij het oordeel deed den Christen-interpolator aan het lijden des

Heeren denken en bracht hem tot de invoeging „bij het lijden des Allerhoogsten.” Blijkens zijne invoeging was hij de patripassiaansche voorstelling toegedaan. Niet onmogelijk is, dat „de onderwereld zich scheurde” ook van hem afkomstig is. In tegenstelling met de overige natuurverschijnselen is het zonder voegwoord met het voorgaande verbonden. Zeker is het niet. — Het einde van H. 4 is als volgt: „En aan u en aan uw zaad zal zegen gegeven worden, totdat de Heer in de liefde Zijns Zoons tot in eeuwigheid op alle volken zal hebben nedergezien. Maar uwe zonen zullen de handen aan hem slaan, om hem te kruisigen. En daarom is u raad en verstand gegeven, om uwe zonen aangaande Hem te onderrichten, want hij, die hem zegent, zal gezegend zijn, maar zij, die Hem vervloeken, zullen verloren gaan.” Ook hier heeft de Christen-interpolator zich niet onbetuigd gelaten. De woorden „Totdat de Heer in de liefde Zijns Zoons tot in eeuwigheid op alle volken zal hebben nedergezien. Maar uwe zonen zullen de handen aan hem slaan, om hem te kruisigen”, kennen wij aan hem toe. „Tot in eeuwigheid” en „Daarom zal u raad en verstand gegeven worden” geven wel eenen behoorlijken zin na „En u en al uw zaad zal zegen gegeven worden,” maar niet na de vermelding van het nederzien van God in de liefde Zijns Zoons en de kruisiging van dien Zoon. Vreemd zou zijn, dat Levi en zijne nakomelingschap zóó zouden geprezen worden (God zou hem wegnemen uit de ongerechtigheid en hem tot een zoon, dienstknecht voor Zijn aangezicht stellen. Hij zou het licht der kennis in Jacob doen opgaan en voor Israels nakomelingschap als de zoon zijn. God zou hem en zijn zaad zegen geven), en onmiddellijk daarop van Levi's zonen gezegd zou worden, dat zij hunne handen aan den Heer zouden slaan om Hem te kruisigen. Wij vragen niet zonder reden: Indien Levi's zonen tot zulk eene daad als de kruisiging in staat waren, waarom ontvingen zij dan een' bijzonderen zegen. Zeker toch wel niet om de kruisiging. Men verwijdere wat van den Zoon Gods en zijne kruisiging vermeld wordt uit den tekst, en het redeverband laat niets

te wenschen over. — Ook H. 8 draagt de sporen van den Christen-interpolator. Levi verklaart H. 8, dat hij zeven mannen in witte kleeding zag, die hem vermaanden op te staan en zich met de teekenen zijner priesterlijke waardigheid te bekleeden. Ieder man in witte kleeding (ieder engel) geeft Levi één of meer teekenen zijner waardigheid. Daarna leest men: Zij nu zeiden tot mij. Men verwacht na deze woorden eene uiteenzetting van de rechten en de plichten van Levi als den toekomstigen priester van Israel, maar deze uiteenzetting komt eerst op het einde van H. 8. Vooraf gaat de voorspelling, dat Levi's nakomelingen in drie heerschappijen of ambten (*ἀρχάς*) verdeeld zullen worden tot een teeken der heerlijkheid des Heeren, die komt. Van den eerste (*ὁ πρῶτος*) d. i. van hem, die het eerste ambt bekleedt, wordt gezegd: *ὁ πιστεύσας πρῶτος ἔσται κλῆρος μέγας ὑπὲρ αὐτὸν οὐ γενήσεται*. De tweede zal priester zijn (*ὁ δεύτερος ἔσται ἐν ἱερωσύνῃ*). Van den derde wordt het volgende gezegd: „De derde zal eenen nieuwen naam dragen, want hij zal (als) koning uit Juda opstaan en hij zal eene nieuwe priesterschap maken naar het voorbeeld der heidenen voor alle heidenen. Zijne tegenwoordigheid zal onuitsprekelijk zijn als van den hoogsten profeet uit het zaad van Abraham onzen vader.” Deze tusschenvoeging is vreemd. Daarenboven wordt eerst van eene verdeeling van Levi's nakomelingschap gesproken, daarna vindt men van Levi's nakomelingschap als van eene eenheid melding gemaakt. („Alles wat in Israel begeerlijk is, zal voor u en voor uw zaad zijn”).

De zonen van Levi zullen overpriesters (of priesters), rechters en schriftgeleerden voortbrengen, in wier mond het heilige bewaard zal worden. Maar deze opmerking komt vreemd achteraan, nadat reeds van den Messias als van een afstammeling van Levi gesproken is. De tusschenvoeging, waarvan wij zoo even spraken, is zelve niet helder. In strijd met de belofte, dat Levi's nakomelingschap de drie ambten ontvangen zal, leest men, dat de derde als koning uit Juda zal zijn. De tekst is door de afschrijvers bedorven. Dit blijkt ook uit de woorden, die wij onvertaald lieten:

καὶ ὁ πιστεύσας πρῶτος ἔσται κληρὸς μέγας ὑπὲρ αὐτὸν οὐ γενήσεται. Deze woorden zijn niet te verstaan. Wie is hier met ὁ πιστεύσας en wat is hier met κληρὸς μέγας bedoeld? De lezing van den Oxoniensis (καὶ ἐπίστευσα. Πρῶτος) en die van R (ὁ πρῶτος κληρὸς ἔσται) kunnen ons ook niet behagen. De voorslag van Schnapp schijnt ons te gewaagd. Hij zegt (S. 28): „Am meisten empfohlen es sich noch, auf Grund von cod. R das πιστεύσας zu streichen, dann aber statt κληρὸς, welches ganz unverständlich ist in diesem Zusammenhange, προφήτης zu setzen, was wegen des folgenden ἡ δὲ παρουσία αὐτοῦ ἄφραστος ὡς προφήτου ὑψηλοῦ nahe gelegt wird. Für die Tilgung von πιστεύσας und die Stellung von ὁ πρῶτος an die Spitze des Satzes spricht doch mindestens die Analogie mit dem Folgenden, denn auch da wird ὁ δεύτερος καὶ ὁ τρίτος nachdrücklich vorangestellt.” Het gaat toch niet aan, πιστεύσας zoo maar uit den tekst te verwijderen en προφήτης in plaats van κληρὸς te lezen. Welke overeenkomst hebben προφήτης en κληρὸς met elkander? Schürer (Theol. Lit. Z. 1885, S. 207) meent, dat met καὶ ὁ πιστεύσας... γενήσεται iets van de Levieten, in onderscheiding van de Aäronieden en van Christus (ὁ δεύτερος καὶ ὁ τρίτος) gezegd zou zijn. Te betreuren is, dat de geleerde schrijver zijn gevoelens niet nader verklaarde. Wij kunnen in καὶ ὁ πιστεύσας... γενήσεται geene aanwijzing van de Levieten ontdekken. De drie ἀρχαί, waarin de nakomelingschap van Levi verdeeld zal worden, zullen een teeken zijn van de heerlijkheid des Heeren, die komt. Zal de tweede een priester en de derde een koning zijn, dan wordt het o. i. duidelijk, dat de drie ἀρχαί volgens de engelen teekenen zullen zijn van het driedovoudige ambt van den Messias. Maar dan moet met den eerste de profeet bedoeld zijn. Wij vragen: Zou πιστεύσας ook eene verbastering van προφήτης kunnen zijn en zouden wij misschien niet aldus moeten lezen: ὁ πρῶτος προφήτης ἔσται κληρὸς μέγας ὑπὲρ αὐτὸν οὐ γενήσεται? Van κληρὸς μέγας ὑπὲρ αὐτὸν οὐ γενήσεται kan men deze verklaring geven: Een deel (lot, ambt), grooter dan hij heeft, zal er niet zijn. De voorspelling van de verdeling van Levi's nakomelingschap

in drie heerschappijen of ambten . . . „Zijne tegenwoordigheid zal onuitsprekelijk zijn als van den hoogsten profeet uit het zaad van Abraham onzen vader”, past niet in het verband en lijdt aan niet te miskennen onduidelijkheid ; redenen genoeg, om ze aan den Christen-interpolator toe te kennen. „Zij nu zeiden tot mij” en „Al wat begeerlijk is in Israel, zal voor u en voor uwe nakomelingschap zijn”, passen goed bij elkander. De Joodsche interpolator brengt hier apocalyptische stukken in den tekst, om de aartsvaders te verheerlijken en daar de Christen-interpolator eene goede gelegenheid meent op te merken, voegt hij iets van Christus in.

Levi 14—19 (*... και οὕτως ἐπαύσατο Λευὶ ἐντελλόμενος*) is voor het grootste gedeelte van een' Joodschen interpolator. Hier wordt Levi's geslacht niet zooals in de interpolatie, welke wij zoo even bespraken, verheerlijkt. Integendeel vele zonden worden van Levi's nakroost genoemd. H. 14 en 15 sluiten zich nauw aan H. 10 aan en H. 17 herinnert ons aan H. 8. Levi vermaant H. 13 zijne zonen, den Heer te vreezen met hun geheele hart. Hierop volgt H. 14 met de voorspelling van den afval en de goddelooze handelingen van Levi vreemd. De laatste woorden van Levi 19 „En aldus hield Levi op, zijnen zonen bevelen te geven”, zijn op de plaats, waarop zij thans staan, niet goed te begrijpen. H. 14—18 zoekt men te vergeefs naar zedelijke voorschriften. Men zou kunnen meenen, dat „En aldus hield Levi op, zijnen zonen bevelen te geven”, op de eerste woorden van H. 19 (Kiest dan voor uzelfen òf de duisternis òf het licht, òf de wet des Heeren òf de werken van Belial) zou kunnen slaan. Voor deze meening evenwel pleit niet veel; want het begin van H. 19 is blijkens den eersten ps. meerv., waarin de zonen van Levi spreken, niet van den schrijver van de Testamenten, die Jacobs zonen altijd in den derden ps. meerv. laat optreden. De interpolator verried zich H. 19 (begin) door zijne onnauwkeurigheid. Vergissen wij ons niet, dan was het slot van H. 19 oorspronkelijk het slot van H. 13. — H. 14 begint met eene aanhaling uit het boek Henoch, die kenmerkend is voor den Joodschen interpolator. Het begin

luit aldus: „En nu kinderen! ik las in het geschrift Henoch, dat gij in het laatst tegen den Heer zult zondigen, de handen bezoedelende met alle kwaad. En uwe broeders zullen zich over u schamen en alle heidenen zullen spotten.” Hierop volgt zeer vreemd: „Want ook onze vader Israel zal rein zijn van de goddeloosheid der overpriesters, die hunne handen aan den Redder der wereld sloegen.” Deze woorden hangen niet met het voorgaande samen. Maar ook niet met het volgende: „De hemel schittert meer dan de aarde. Zoo ook gij, de lichten des hemels als de zon en de maan.” De dood van den Messias verstoort den samenhang. Wat beteekent hier de verzekering, dat Jacob onschuldig is aan den dood van den Messias? Opmerking verdient, dat slechts hier Jacob den naam Israel draagt. De lezer vermoedt reeds, dat wij hier met eene Christelijke interpolatie te doen hebben; eene interpolatie, waarvan het ontstaan niet moeilijk te verklaren is. Levi sprak van de goddeloosheid zijner zonen. Voor de hand lag dus, aan de kruisiging van den Heer te denken, die in het N. T. inzonderheid als het werk der overpriesters wordt voorgesteld. Zette de Christen-interpolator bij *ἀσεβήσητε* (*id'*, regel 2) eene komma, dan lag voor de hand, dat hij *ἐπὶ Κύριον* bij *χεῖρας ἐπιβάλλοντες* voegde en daarna zijne opmerking over den dood van den Messias inlaschte. De uitdrukking *ἐπιβάλλειν τὰς χεῖρας ἐπὶ τινα* ontmoeten wij reeds bij den Christen-interpolator (Levi 2, einde). *Καθαρός* (zal rein zijn) is zeker gekozen met het oog op het volgende *καθαρός ὁ οὐρανός ὑπὲρ τὴν γῆν*, waar *καθαρός* evenwel in eenen anderen zin, in dien van glanzend, glinsterend voorkomt. Op nog ééne plaats in H. 14 bemerken wij de hand van den Christen-interpolator. Na *τί ποιήσουσι πάντα τὰ ἔθνη* leest men *ἐὰν ὑμεῖς σκοτισθῆτε ἐν ἀσεβείᾳ καὶ ἐπάξατε κατάραν ἐπὶ τὸ γένος ἡμῶν, ὑπὲρ ὧν τὸ Φῶς τοῦ κόσμου, τὸ δοθὲν ἐν ὑμῖν εἰς φωτισμὸν παντὸς ἀνθρώπου; τοῦτον θέλοντες ἀνελεῖν, ἐναντίας ἐντολᾶς διδάσκοντες τοῖς τοῦ θεοῦ δικαίωμασι, τὰς προσφορὰς Κυρίου ληστεύετε καὶ ἀπὸ τῶν μερίδων αὐτοῦ κλέψετε, κτέ.* Wij kennen *καὶ ἐπάξατε . . . τοῦτον θέλοντες ἀνελεῖν* den Christen-interpolator toe. Er is niet veel scherpzinnigheid noodig om

op te merken, dat het gezegde over den vloek, welken Levi's zonen over het menschelijk geslacht zullen brengen door den dood van den Messias in dit verband niet past. Ook zou een Christen den dood van den Messias niet als eene bijzaak (*τοῦτον θέλοντες ἀνελεῖν*) en het stelen van de offeranden als eene hoofdzaak vermeld hebben (*λῃστεύσετε . . . κλέψετε*). De interpolator was wederom onnauwkeurig en liet na τὸ φῶς τοῦ κόσμου het werkwoord weg. — Op twee plaatsen in H. 16 bemerken wij den Christen-interpolator. Levi zegt H. 16, dat hij in het boek Henoch van verschillende zonden gelezen heeft, die zijne nakomelingen gedurende 70 jaarweken doen zullen. Tot die zonden, welke men gedurende 70 jaarweken doen zal, kan wel het verachten van het heiligdom, de offers, de wet en de woorden der profeten gerekend worden, maar niet het op zichzelf staande feit *καὶ ἄνδρα ἀνακαινοποιούντα νόμον ἐν δυνάμει ὑψίστου, πλάνου προσαγορεύσετε, καὶ τέλος, ὡς νομίζετε, ἀποκτενεῖτε αὐτόν, οὐκ εἰδότες αὐτοῦ τὸ ἀνάστημα, τὸ ἀθῶον αἷμα ἐν κακίᾳ ἐπὶ κεφαλᾷς ὑμῶν ἀναδεχόμενοι*. Dit feit kan slechts ééns plaats hebben. De aanleiding tot de interpolatie kan *ἐν διαστροφῇ διώξετε ἄνδρας δικαίους* (H. 16, begin) geweest zijn. *Δι αὐτόν* (H. 16 einde) zal vroeger wel *διὰ ταῦτα* (zie H. 15 begin) geluid hebben. *Δι αὐτόν* past niet, omdat de verwerping van den Messias met de andere zonden op ééne lijn gesteld wordt. De verandering in *δι αὐτόν* kan plaats gehad hebben, om de verwerping van den Messias als de voornaamste zonde voor te stellen. — De tweede interpolatie is *ἕως αὐτὸς πάλιν ἐπισκέψηται καὶ σικτειρήσας προσδέξεται ὑμᾶς ἐν πίστει καὶ ὕδατι*, waarmede H. 16 eindigt. Is de dood van Jezus H. 16 niet op zijne plaats, dan behoort daar ook de wederkomst des Heeren niet. Trouwens de wederkomst des Heeren en de aanneming van de Levieten in geloof en water (den doop) komen vreemd achteraan. — Wie H. 17 onbevooroordeeld leest, zal zich aan *καὶ ἐν ἡμέρᾳ χαρᾶς αὐτοῦ ἐπὶ σωτηρίᾳ κόσμου αὐτὸς ἀναστήσεται* stooten. Deze woorden, die men in het begin van H. 17 vindt, zijn klaarblijkelijk met het oog op Christus gezegd. Andere verklaringen als dat Levi zich zelve bedoelen zou, den profeet

Daniël of Mozes op het oog zou hebben, heeft Schnapp terecht als onhoudbaar afgewezen (S. 35, 36). Maar van Christus kan H. 17 (begin) niet gesproken zijn. Levi denkt blijkens het verband aan een van de 7 priesters, die gedurende de 70 jaarweken komen zullen. Ons komt voor, dat *λαλήσει θεῷ ὡς πατρί*, hetwelk van den eersten priester gezegd wordt, een Christen aan Jezus deed denken, en hem alzoo tot de invoeging *καὶ ἐν ἡμέρῃ χαρᾶς... ἀναστήσεται* bracht. — Levi zegt H. 18, dat de Heer na de straf, welke Hij aan de Levieten voltrekken zal, een' nieuwen priester voor zijne priesterschap verwekken zal, wien alle woorden des Heeren geopenbaard zullen worden. De nieuwe priester zou gedurende eene menigte dagen een rechtvaardig oordeel vellen. Daarna spreekt Levi het volgende: *Καὶ ἀνατελεῖ ἄστρον αὐτοῦ ἐν οὐρανῷ ὡς βασιλεὺς φωτίζων φῶς γνώσεως ἐν ἡλίῳ ἡμέρας καὶ μεγαλυνθήσεται ἐν τῇ οἰκουμένῃ ἕως ἀναλήψεως αὐτοῦ*. Wat beteekent hier *ἕως ἀναλήψεως αὐτοῦ*? De gedachte kan niet zijn, dat Jezus — van Hem is zonder twijfel hier sprake — tot aan Zijne hemelvaart op de geheele aarde verheerlijkt zal worden, want de verheerlijking van Jezus op de geheele aarde is eerst na Zijne hemelvaart begonnen. Ons schijnt toe, dat de hand van den Christen-interpolator zich in *ἕως ἀναλήψεως αὐτοῦ* verraadt. Hiermede zijn de moeilijkheden nog niet weggenomen. *Καὶ ἀνατελεῖ ἄστρον αὐτοῦ ἐν οὐρανῷ ὡς βασιλεὺς* wekt bevreemding. Wegens *ὡς βασιλεὺς* moet *ἀνατελεῖ* hier transitieve beteekenis hebben. Men moet dus vertalen: En Hij zal Zijne ster als een koning aan den hemel laten opgaan. Maar wat wil in dit verband „als een koning” zeggen? De vraag ligt voor de hand: Is het aan *καὶ ἀνατελεῖ ἄστρον αὐτοῦ ἐν οὐρανῷ* onmiddellijk voorafgaande *καὶ αὐτὸς ποιήσει κρισιν ἀληθείας ἐπὶ τῆς γῆς ἐν πλήθει ἡμερῶν* dan van den Messias als priester gezegd? Wij meenden evenwel, dat het juist de taak des konings was, recht te spreken. Er blijft ons niets anders over dan *καὶ ἀνατελεῖ... οὐρανῷ* en *φωτίζων... ἡμέρας* voor interpolaties te houden. Vergissen wij ons niet, dan is de interpolatie van de Messiaansche ster (vgl. Matth. 2:2) door *ὡς βασιλεὺς* als aanleiding in den tekst gekomen. Waar-

schijnlijk viel *ὡς* achter *γνώσεως* weg. — Ik meen met Schnapp, dat *οἱ ἄγγελοι τῆς δόξης τοῦ προσώπου Κυρίου χαρίζονται ἐν αὐτῷ* (H. 18 midden) geïnterpoleerd is, omdat deze woorden het „parallelismus membrorum” verbreken. Na de vermelding van de vreugde der hemelen, der aarde, der volken, gaat de schrijver over tot de opmerking, dat de kennis des Heeren op de aarde zal worden uitgegoten als het water der zeeën. Hierna past niet de vreugde der engelen. Deze had vroeger vermeld moeten zijn. *Καὶ ἡ γνώσις Κυρίου χυθήσεται* behoort bij *καὶ δόξα ὑψίστου ἐπ’ αὐτὸν ῥηθήσεται* (Sinker, p. 148 bovenaan). Het tusschenliggende verbreekt den samenhang. Klaarblijkelijk is in het tusschenliggende aan den doop van Christus gedacht. Maar reeds Grabe (bij Fabricius 2, p. 502 etc.) merkt op, dat een Christen niet aldus over den doop van Jezus gesproken kan hebben. Wat beteekent „En uit den hemel der heerlijkheid zal heiliging (*ἁγιασμα* eigenlijk heilige plaats) komen met vaderlijke stem als van Abraham, den vader van Izak? Is dan volgens den schrijver heiliging ook van Abraham, den vader van Izak gekomen? Ik zou niet met Schnapp *πατρός* in *πρός* veranderen, want aldus wordt de moeilijkheid niet weggenomen. „Evenals van Abraham, toen hij tot Izak sprak,” zooals Schnapp vertaalt, staat er niet; en als het er stond, zou het hier weinig zeggen. Mij dunkt, *πατρικῆς* en *πατρός* correspondeeren met elkander. De bedoeling van den interpolator is niet duidelijk; maar zeker is, dat *καὶ οἱ ἄγγελοι τῆς δόξης τοῦ προσώπου Κυρίου χαρίζονται ἐν αὐτῷ. Οἱ οὐρανοὶ ἀνοιγήσονται καὶ ἐκ τοῦ ναοῦ τῆς δόξης ἔξει ἐπ’ αὐτὸν ἁγιασμα μετὰ Φωνῆς πατρικῆς ὡς ἀπὸ Ἀβραάμ πατρός Ἰσαάκ* den zin verstoort. — Men leest H. 18 verder, dat de geest van verstand en van heiliging op hem (den nieuwen priester) in het water rusten zal. Dit „in het water” komt vreemd achteraan. Zonder twijfel wilde de Christen-interpolator hier aan den doop van Jezus gedacht hebben en voegde hij *ἐν τῷ ὕδατι* in. — *Οἱ δὲ δίκαιοι καταπαύσουσιν ἐν αὐτῷ* verbreekt het „parallelismus membrorum.” „En gedurende zijn priesterschap zal alle zonde ophouden” en „En de goddeloozen zullen met het kwaad ophouden” behooren bij elkander. Maar

„De rechtvaardigen nu zullen in hem rusten” komt hier vreemd. Terwijl alle overige zinnen met *καί* aan het voorgaande worden toegevoegd, is *οἱ δίκαιοι καταπαύσουσιν ἐν αὐτῷ* door *δέ* met het voorgaande verbonden. *Καταπαύειν* beteekent hier rusten, terwijl het onmiddellijk tevoren ophouden beteekende en synoniem was met *ἐκλείπειν*. Daarenboven komt *οἱ δίκαιοι καταπαύσουσιν ἐν αὐτῷ* te vroeg. Eerst in het vervolg wordt gezegd, dat de Messias de poorten van het paradijs zal openen.

Het opschrift van Levi's Testament luidt *ἀντίγραφον λόγων Λευί, ὅσα διέθετο τοῖς υἱοῖς αὐτοῦ, κατὰ πάντα ἃ ποιήσουσι, καὶ ὅσα συναντήσῃ αὐτοῖς ἕως ἡμέρας κρίσεως*. Deze laatste woorden *καὶ ὅσα . . . κρίσεως* ontbreken in de opschriften van al de andere Testamenten en hebben dus de analogie tegen zich. De onderschriften bewijzen, dat practische leefregels, geen apocalyptische stukken bedoeld zijn. (zie bl. 11.) Waarschijnlijk is *καὶ ὅσα συναντήσῃ αὐτοῖς ἕως ἡμέρας κρίσεως* met het oog op de geïnterpoleerde apocalyptische stukken van Levi's Testament ingevoegd, die daar het grootst zijn.

Joodsche interpolaties van Levi's Testament.

Het opschrift *καὶ ὅσα συναντήσῃ . . . κρίσεως*.

H. 2 *ὡς δὲ ἐποιμαίνομεν . . .* H. 5 en H. 6 eerste zin.

H. 8 en 9 . . . *ὡς δὲ ἤλθομεν εἰς Βεθῆλ*.

H. 10.

H. 14—18 en 19 . . . *μάρτυρες*.

Christelijke interpolaties van Levi's Testament.

H. 2 einde *καὶ διὰ σοῦ . . . ἀνθρώπων*.

H. 4 *ἐπὶ τῷ πάθει . . . κριθήσονται*.

H. 4 einde *ἕως ἐπισκέψηται . . . αὐτοῦ*.

H. 8 *Λευί εἰς τρεῖς . . . πατρὸς ἡμῶν*.

H. 14 *καὶ γὰρ ὁ πατὴρ . . . κόσμον*.

H. 14 *καὶ ἐπάξατε . . . τοῦτον θέλοντες ἀνελεῖν*.

H. 16 *καὶ ἄνδρα . . . ἀναδεχόμενοι*.

H. 16 ἕως αὐτὸς πάλιν... ὕδατι.

H. 17 καὶ ἐν ἡμέρᾳ χαρᾶς... ἀναστήσεται.

H. 18 ἕως ἀναλήψεως. καὶ ἀνατελεῖ... οὐρανῶ. Φωτίζαν...
ἡμέρας. καὶ οἱ ἄγγελοι... Ἰσαάκ. οἱ δὲ δίκαιοι καταπαύσουσιν
ἐν αὐτῶ.

Nederhemert, Juni 1886.

J. M. S. BALJON.

ROM. IX : 5b.

De hooggeachte Arnhemsche predikant Ds. J. H. L. Roozemeijer bracht in de laatste aflevering dezer „Theologische Studiën”, bl. 88—91, Rom. 9 : 5^b ter sprake. Zonder twijfel zullen velen met mij met groote belangstelling van zijne opmerkingen hebben kennis genomen. De plaats, die de geëerde schrijver behandelde, is niet de minst gewichtige van de Paulinische brieven.

Hoewel volgens Ds. R. de belijdenis der gemeente van Christus als haren Heer en haren God niet op eenen enkelen tekst rust, is het hem niet onverschillig, of wij in den hier boven genoemden tekst met recht aan Christus hebben te denken bij de benaming *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός, εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας*, of dat wij met nieuwere exegeten achter het voorafgaande *σάρκα* eene punt hebben te plaatsen, en deze woorden moeten opvatten als eene op zich zelve staande lofzegging van God. Deze laatste opvatting kan aan Ds. R. niet behagen. Zeer juist wijst hij er op, dat de doxologie van God hier evenzeer eenen vreemden vorm zou hebben, als in den samenhang misplaatst zou zijn. Wat den vorm betreft, overal vindt men, dat de lofzegging aan den naam voorafgaat. Bij de LXX is dat de constante vorm der doxologieën, gelijk het ook in den aard der zaak ligt . . . En wat den samenhang betreft, er was hier voor Paulus hoegenaamd geene aanleiding tot eene doxologie. Van het eerste vers van dit hoofdstuk af is hij bezig zijne diepe smart uit te spreken over Israels verwerping van den Messias. Al wat hij in vs. 4 en vs. 5^a van Israels voorrechten opsomt, dient om die diepe smart, die

hij vss. 1—3 geuit had, te motiveeren. Rom. 9 : 5^b moet volgens Ds. R. dus op Christus betrekking hebben. R. zal het goed recht der oude verklaring handhaven. Allereerst wijst R. daartoe op de rangschikking der woorden en zegt: „Niemand zou aan eene andere verklaring denken, zoo niet dogmatische bezwaren hem terughielden van te erkennen, dat Paulus zulk een naam aan Christus geeft. Wie louter op de taalkundige constructie let, zal moeten toegeven, dat de oude verklaring verreweg de meest nabij liggende is.” Dit is wat sterk gezegd. Ik kan eerlijk betuigen, dat in de eerste plaats niet dogmatische, maar exegetische bezwaren mij verhinderen, Rom. 9 : 5^b op Christus toe te passen. De taalkundige constructie schijnt mij hier niet in het voordeel van R.s exegese, maar in het voordeel van hen, die hier aan eene doxologie van God denken. Indien de schrijver van Rom. 9 : 5^b duidelijk van Christus had willen spreken, had hij b. v. moeten schrijven: *ὃς καὶ ἐστὶν ὁ ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν*. Ook zie men niet voorbij, dat wij Rom. 9 : 5^b niet lezen *ὁ ἐπὶ πάντων θεός*, maar *ὁ ὦν ἐπὶ πάντων θεός*. Hij, die boven allen is, worde geprezen tot in eeuwigheid, zegt de schrijver. Zelf verklaart hij, wien hij met den persoon, dien de doxologie geldt, bedoelt. Deze persoon is *θεός*, God. *θεός* is hier de appositie van *ὁ ὦν ἐπὶ πάντων*. Gesteld, dat er *ὁ ἐπὶ πάντων θεός* stond en de schrijver bedoeld had, met deze woorden eene beschrijving van den persoon van Christus te geven, dan zou hij toch door een tegenstellend voegwoord hebben moeten uitdrukken, dat hij hier eene tegenstelling bedoelde. Maar het was hier geheel misplaatst over de Godheid van Christus te spreken ¹⁾. Naar zijne Goddelijke zijde was Christus niet uit Israel, maar alleen naar zijne menschelijke of vleeschelijke zijde. Vandaar

1) Had Paulus hier de Goddelijke zijde van den Heer willen beschrijven, dan had hij Hem hier toch nooit *ὁ ἐπὶ πάντων* kunnen noemen. Volgens het refoleleid (*ὦν, οἱ πατέρες, ἐξ ὧν*) moeten wij *ὁ ἐπὶ πάντων* hier omschrijven door „Hij, die boven allen (niet boven al, zooals R. bl. 90 doet) is.” Maar volgens Paulus stond de Zoon niet boven allen. Als Zoon stond Hij beneden den Vader. Vgl. ook Rom. 11 : 36 en 1 Kor. 15 : 28.

dat de schrijver zeggen moest: uit wie de Christus is τὸ κατὰ σάρκα. Indien hij dit τὸ κατὰ σάρκα had weggelaten, zou men hem hebben kunnen tegenwerpen: Maar was de Christus dan niet uit God, Gods Zoon? Hoe zegt gij dan, dat Hij uit Israel is? Τὸ κατὰ σάρκα is dus volstrekt niet overtollig en misplaatst. Het staat hier niet ongemotiveerd. (Zoo R. bl. 90.)

Zoolang ik niet van het tegendeel overtuigd word, moet ik nog vasthouden aan hetgeen ik in mijn proefschrift, bl. 22, opmerkte: „Rom. 9 : 5^b is dus eene doxologie van God. Maar behoort deze hier? Tot het voorgaande kan zij niet gerekend worden. Er was daar toch niet sprake geweest van eene zekere rangordening, zoo dat aan het eind kan komen: Hij nu, die boven allen is, nl. God, enz. Maar ook is zij niet bij het volgende te voegen. In vss. 6—29 vindt men eene rechtvaardiging van het Godsbestuur.

Gewezen wordt op het voornemen Gods, hetwelk naar de verkiezing is. Op het einde van de theodicee, niet in het begin zou eene doxologie op hare plaats geweest zijn. Gesteld, dat de doxologie van Rom. 9 : 5^b op het einde van de theodicee stond, ook dan zou zij niet zijn toe te laten. Het thema had moeten zijn: Gods ondoorgrondelijke wijsheid, niet: Zijne almacht (ὁ ἐπὶ πάντων). Bij de N. T. ische schrijvers gaat in de doxologie εὐλογητός vooraf (2 Kor. 1 : 3, Ef. 1 : 3). Er blijft ons niets anders over dan aan te nemen, dat Rom. 9 : 5^b eene uitboezeming is van een' lezer, die hierin zijne dankbaarheid uitte jegens God, die Israel zoo overvloedig had gezegend (vss. 4, 5). In den vorm, welken hij koos, was hij niet gelukkig.”

Nederhemert, 27 April 1886.

J. M. S. BALJON.

Het apokryphe boek ΣΟΦΙΑ ΙΗΣΟΥ ΤΙΟΥ ΣΙΡΑΧ en de leertype daarin vervat.

EENE HISTORISCH-DOGMATISCHE STUDIE.

Tusschen de saamstelling van het jongste boek in den Oud-Testamentischen, en het oudste boek in den Nieuw-Testamentischen Kanon ligt een aanzienlijk tijdvak. Deze periode wordt betrekkelijk te weinig bestudeerd. Toch is zij hoogst belangrijk. Zij verdient vooral onze aandacht wanneer wij naar den ontwikkelingsgang van de godsdienstig-zedelijke denkbeelden des Joodschen volks vragen. De Joden kwamen gedurende deze eeuwen met onderscheiden volken, met de Persen en de Macedoniërs, met de Aegyptenaren en de Syriërs, met het Hellenisme, in één woord, en met de Romeinen in aanraking. Deze aanraking was inniger dan ooit te voren tusschen Israël en deze of gene natie plaats vond. Niet slechts beukte het vreemde zwaard het joodsche schild, maar de geesten kwamen met elkaër in contact. De ééne beschaving werkte op de andere in. Van beide zijden deed zoowel activiteit als receptiviteit zich gelden. Slechts over een klein gedeelte van dit belangwekkend tooneel verspreidt de Kanonieke litteratuur eenig licht. Immers kunnen wij in het algemeen zeggen dat de terminus a quo dezer periode in de jongste boeken des Ouden, en de terminus ad quem in het oudste boek des Nieuwen Testaments gegeven is? Andere geschiedbronnen moeten hier dus geraadpleegd worden. Onder deze bekleeden de zoogenaamde Apokryphe Boeken des Ouden Testaments eene belangrijke plaats. Wij

willen eenige van deze boeken bestudeeren, niet met het oog op de uitwendige lotgevallen des Joodschen volks, maar om de beweging der leer na te gaan. Aan ieder boek wijden wij eene bijzondere studie. Elk opstel zal dus op zich zelf één geheel vormen. Met kortere of langere tusschenpoozen zullen deze stukken D. V. in dit Tijdschrift verschijnen. In de eerste plaats behandelen wij het boek genaamd *Σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σιραχ*.

Eene beknopte chronologische aanteekening ga vooraf!

De geschiedenis van het Joodsche volk na de ballingschap tot op de christelijke jaartelling kunnen wij in drie groote perioden — naar de vreemde volken, die Palaestina overheerschten — indeelen.

I. De Perzische periode 536—332, vóór Christus.

II. De Grieksche periode 332—64, „ „

III. De Romeinsche periode van 64 „ „ af.

I. De eerste periode¹⁾ omvat ruim twee eeuwen. Haar aanvangspunt is het edict van Cyrus. Haar eindpunt wordt door de veroveringen van Alexander den Grooten bepaald. Wat ons van dit tijdvak bekend is, putten wij voornamelijk uit de Kanonieke boeken Esra en Nehemia, die oorspronkelijk één werk uitmaakten. In deze periode onderscheiden wij vier afdeelingen:

a. Onder Zerubbabel keeren de eerste ballingen terug. De tempel te Jerusalem wordt herbouwd.

b. Esra, de wetgeleerde, organiseert het godsdienstig leven des volks.

c. Jeremia herstelt Jerusalems muren en verbetert den socialen toestand in den jongen staat.

d. Eene vierde afdeeling gaat van Nehemia's dood tot Alexander den Grooten. Deze afdeeling is ons bij gebrek aan voldoende bronnen zeer weinig bekend. De kanonieke litteratuur is ouder, de apokryphe is jonger dan dit tijdvak.

¹⁾ Cf. o. a. het artikel van Oehler „Volk Gottes" in Herzogs R. E. (1^o uitg.) p. 275—278. — Kuenen: De Godsdienst van Israël II. p. 48—276. — E. Bovon: Les juifs sous la domination perse, Lausanne, G. Bridel. 1885

Uitnemend wordt deze eerste periode door Oehler gecharacteriseerd: „Die Stellung des Esra ist ähnlich der des Moses bei der ersten Bundesverpflichtung des Volkes (2 Mos. Kap. 24) und doch wie ganz anders sind jetzt die Verhältnisse geworden! Dort ein unmittelbar von Jehovah Berufener, durch grosse göttliche Offenbarungstaten bestätigter Bundesmittler, hier ein Mann, der seine Vollmacht von einem heidnischen Könige hat. Dort ein aus der heidnischen Knechtschaft erlöstes, die lebendige Einwohnung seines Gottes erfahrendes Volk, hier ein armer Rest desselben, der bekennen muss (9, 36 f.): „Siehe wir sind heutigen Tages Knechte und das Land, das du unsern Vätern gegeben hast, seine Frucht und sein Gut zu genießen, — siehe Knechte sind wir darin, und seinen Ertrag mehrt es den Königen, die du ueber uns gesetzt hast für unsere Sünden.“ An die Stelle der Schechina des Gotteskönigs, deren Unterpfänder der neuen Gemeinde fehlen, ist das geschriebene Gesetz getreten, in dessen Auslegung, Weiterbildung und Umzäumung sich von nun an die geistige Arbeit Israels concentrirt. Man kann daher wohl, von einer Wiederherstellung des Gesetzes, nicht aber von einer Neugründung der Theokratie durch Esra reden; er steht an der Spitze des eigentlichen Judenthums” 1).

II. In de Grieksche periode ontstaan de eerste apokryphe boeken. Wij geven in zeer algemeene trekken de lotgevallen van het Joodsche volk in deze periode aan, tot op den tijd waarin het boek van Jezus den zoon Sirach geschreven werd. Ook hier onderscheiden wij vier tijdsgewrichten:

- a. Alexander de Grootte 332—323 vóór Christus.
- b. De Ptolemaeën 320—203 „ „
- c. De Seleuciden 203—138 „ „
- d. De Hasmoneeërs 138—64 „ „

a. Toen Alexander de Grootte steeds zegevierend Klein-Azië doortrok, bleven de Joden aanvankelijk der persische monarchie getrouw. Toch moesten zij zich aldra aan den veroveraar onderwerpen. De hand van den macedonischen

1) Herzog's R. E. XVII, p. 277.

held woog niet zwaar op het Joodsche volk. Hij begiftigde het met meer dan één privilegie — Na Alexanders dood (323 v. Chr.) begint het tijdvak der Ptolemaeën of Lagiden.

b. In 320 veroverde Ptolemaeus Lagus' zoon Jerusalem Na den slag bij Ipsus (301) werd hem het bezit van Palaestina verzekerd. Trots de gesloten verdragen bleef dit land echter een twistappel tusschen het Aegyptisch en het Syrisch koningshuis. Ptolemaeus II Philadelphus en Antiochus II Theos; Ptolemaeus IV Philopator en Antiochus Magnus benijdden elkander dit schoone wingewest. Onder het Joodsche volk vormden zich te midden dezer gebeurtenissen en staatkundige slingeringen twee partijen: eene aegyptisch- en eene syrischgezinde. Deze laatste behield de overhand. Het jaar 203 geeft het einde aan van de aegyptische overheersching. Palaestina werd, evenals Coele-Syrië, bij het rijk der Seleuciden ingelijfd.

c. In de eerste jaren van de syrische overheersching werd het boek „de Wijsheid van Jezus ben Sirach” geschreven. Gaan wij dan terstond over tot ons

EERSTE GEDEELTE.

Het boek *Σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σιραχ.*

§ 1. *Over den tijd waarin het boek samengesteld en vertaald werd.*

Ons boek wordt in alle handschriften en vertalingen door ééne voorrede (*προλογος*) ingeleid. In eenige jongere codices en sommige vertalingen (o. a. de Staten) vinden wij er twee. De tweede „over den opsteller van dit boek” is in later tijd — ongeveer de vierde of vijfde, volgens Credner zelfs eerst in de negende of tiende eeuw ná Christus — tusschen gevoegd.

In den tekst der LXX, uitgave van Tischendorf ¹⁾, wordt zij weggelaten. Fritzsche neemt haar, in zijne recensie van de Apokryphen, onder aan de bladzijde op ²⁾.

De eerste voorrede is hoogst gewichtig voor de geschiedenis van ons boek. Alle quaesties, in de zoogenaamde Inleiding te behandelen, doen zich bij eene aandachtige lezing van dezen *προλογος* aan ons voor.

De Voorrede is niet door den schrijver van het boek maar door zijn kleinzoon opgesteld. Deze spreekt van *ὁ παππος μου*. Hij vertaalde het werk van zijn grootvader: *ἀναγκαιοτάτου οὖν ἔθεμην καὶ αὐτός τινα προσευγκασθῆαι σπουδῆν καὶ φιλοπονίαν τοῦ μεθερμενεύσαι τῆνδε τὴν βιβλον*. De vertaling werd in Aegypte, waar de kleinzoon heentrok en eenigen tijd verbleef — *παρμυνηθεὶς εἰς Αἴγυπτον καὶ συγχρονισκῶς* — gemaakt. De vertaler geeft het tijdstip van zijne komst in Aegypte aldus aan: *ἐν τῷ ὄγδοῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου βασιλεως*.

Wat beteekenen deze woorden? Nic. de Lyra en anderen, ook nog J. G. Vaihinger (Theol. Stud. und Krit. 1857, S. 94, en Herzog R. E. VI: 616) vertalen: „in mijn acht-en-dertigste (levens)jaar, toen Euergetes koning was” ³⁾. Indien de vertaler ons dft zegt, worden wij niet veel wijzer. Wanneer werd hij dan geboren? Dien datum kon hij toch niet bij zijn lezers als bekend veronderstellen! En wat belang kan het dezen laatsten inboezemen of de vertaler acht-en-dertig, of acht-en-twintig of . . . acht-en-vijftig jaar oud was, toen hij naar Aegypte trok? Bovendien kunnen wij zulk eene onbeduidende persoonlijke informatie moeilijk verklaren bij een man, die zich overigens geheel op den achtergrond plaatst.

Anderen verstaan onder het „acht-en-dertigste jaar” het

1) Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes, ed. C. Tischendorf. Edit. Tertia. Lipsiae: F. A. Brockhaus. 1860.

2) Libri Apocryphii Veteris Testamenti Graece. Recensuit O. T. Fritzsche Lipsiae: F. A. Brockhaus. 1871. p. 388.

3) „Der Enkel kam in seinem 38 Lebensjahr unter der Regierung des Königs Euergetes nach Aegypten, und schlug daselbst seinen Wohnsitz auf.”

acht-en-dertigste van de Dionysiaansche tijdrekenkunde. Het eerste jaar van deze chronologie loopt van 26 Juni 285 tot 25 Juni 284. Het acht-en-dertigste dus van 26 Juni 248 tot 25 Juni 247. Het is echter ten hoogste onwaarschijnlijk dat de Vertaler, zonder zijne lezers daarvan expresselijk te verwittigen, zich van deze, in de geschiedsbeschrijving ongebruikelijke, aera bedienen zou. Bovendien kent hij „ὁ νομος και οἱ προφηται και οἱ ἄλλοι οἱ κατ' αὐτους” in het Grieksch. „Mijn grootvader,” zegt hij, „had zich gewijd,” „εἰς τε την του νομου και των προφητων και των αλλων βιβλιων ἀναγνωσιν.” Iets later heet het: „αὐτος ὁ νομος και αἱ προφηται και τα λοιπα των βιβλιων οὐ μικραν ἔχει την διαφοραν ἐν ἑαυτοῖς λεγομενα”: de Wet zelf en de Prophetieën en de overige boeken verschillen niet weinig in het oorspronkelijk gelezen. Van welke vertaling, waarin חורר נביאים וכחובים voorkomen, wordt hier gesproken? Van die der LXX. Onze berichtgever heeft deze gekend en zich er van bediend. Dit blijkt uit onderstaande parallelen:

Gen. 2:18: ויאמר יהיה אלהים לאישה כאלהים ויהיה עוז כנגדו

LXX: και ειπε κυριος ὁ θεος· Οὐ καλον εἶναι τον ἀνθρωπον μονον· ποιησωμεν αὐτῳ βοηθον κατ' αὐτον.

Sirach 36:29: ὁ κτωμενος γυναικα ἐναρχεται κτησεως, βοηθον κατ' αὐτον.

Gen. 5:24: ויהיה קנח ויהיה אלהים ואינני כי קח אחי אלהים

LXX: και εὐηρεστησεν Ἐνωχ τῷ θεῷ· και οὐχ εὐρισκετο, ὅτι μετεθηκεν αὐτον ὁ θεος.

Sirach 44:16: Ἐνωχ εὐηρεστησε κυριῳ και μετετεθη. (cf. Hebr. 11:5: Ἐνωχ μετετεθη και οὐχ εὐρισκετο, διοτι μετεθηκεν αὐτον ὁ θεος).

Deut. 16:19: ה.ש.ר יערי חכמים

LXX: τα γαρ δωρα ἀποτυφλοι δφθαλμου: σοφων.

Sirach 20:28: ξενια και δωρα ἀποτυφλοι δφθαλμου: σοφων.

Jerem. 1, 10: ונתחן ונתחן ונתחן ונתחן ונתחן ונתחן ונתחן ונתחן ונתחן ונתחן

LXX: ἐκρίζουν και κατασκαπτειν και ἀπολλυειν και ἀνοικοδομειν και καταφυτευειν.

Sirach 49 : 7: ἐκρίζουν και κακοουν και ἀπολλυειν, ὡσαυτως οἰκοδομειν και καταφυτευειν.

1 Kon. 8 : 42: יהי רחמיך עלינו ואל תשחיתנו ואל תפגענו.

LXX: και ἤξουσι και προσευξονται εἰς τον τοπον τουτον.

Sirach 16 : 3: και μη ἐπεχε ἐπι τον τοπον αὐτων (τροπος = ρη).
 נון יהוה ויהוה (Jos. 1 : 1 enz.) wordt in de LXX Ἰησους υἱος Ναυη geheeten, evenzoo bij Sirach 46 : 1.

De vertaling, in den Proloog vermeld, is dus die der LXX. Maar deze was in het jaar 247 vóór Chr. zeker nog niet voltooid. Dus kan het „acht-en-dertigste” jaar niet het acht-en-dertigste van de dionysiaansche aera zijn.

De woorden ἐν τῷ ὄγδοῳ και τριακοστῷ ἔτει ἐπι του Εὐεργετου βασιλεως beteekenen „in het acht-en-dertigste jaar van Euergetes' koningschap.” Dit spraakgebruik staat vast. Hagg. 1 : 1 (LXX): ἐν τῷ δευτερω ἔτει ἐπι Δαρειου του βασιλεως.: „In het tweede jaar van koning Darius.” Hagg. 2 : 1 (LXX) τῷ δευτερω ἔτει Δαρειου του βασιλεως. Zach. 1 : 7 (LXX): ἐν τῷ δευτερω ἔτει ἐπι Δαρειου. Zach. 7 : 1 (LXX) ἐν τῷ τεταρτω ἔτει ἐπι Δαρειου του βασιλεως. 1 Makk. 14 : 27: και τουτο τριτον ἔτος ἐπι Σιμωνος ἀρχιερεως ἐνσκραμελ: „dat is, het derde jaar dat Simon Saramel hoogepriester was.” Te vergeefs voert Vaihinger tegen deze vertaling aan: „Ohne Grund hat man diese Worte auf die Regierungszeit des ägyptischen Königs bezogen. Allein dann müsste ἐπι ausgelassen sein”¹⁾). Volstrekt niet! De door mij aangehaalde loci uit de LXX en het eerste boek der Makkabeeën bewijzen het. Beweert deze geleerde verder: „da man sich nicht auf 1 Makk. 14 : 27 beziehen kann, wo die grammatische Form nicht gleich ist”... ik kan — met de teksten vóór mij — niet anders doen dan zulks ten sterkste te ontkennen.

Staat de beteekenis der besproken woorden eenmaal vast, dan is daarmede tevens beslist onder welken van den Pto-

1) Herzog. R. E. VI. 616.

lemaei, die den naam van *Εὐεργετης* droegen, de vertaler van ons boek in Aegypte kwam. Twee vorsten met dezen naam en toenaam regeerden over dit rijk.

Ptolemaeus Euergetes I, zoon en opvolger van Ptolemaeus Philadelphus. Hij regeerde het land van 247—222. Daar deze troonsbekleeding slechts 25 jaar duurde kan zij in het voorbericht van ons boek niet bedoeld zijn.

Ptolemaeus Euergetes II, bijgenaamd Physkon. Hij was één der zonen van Ptolemaeus Epiphanes. Deze liet rijk en kroon aan zijnen oudsten zoon Philometor na (181 v. Chr.). Physkon trachtte zich echter van de erfrechten zijns broeders meester te maken. Antiochus Epiphanes, koning van Syrië ondersteunde zijne pogingen. In 170 had er eene verzoening tusschen de beide broeders plaats. Voortaan zouden zij saam regeeren: Philometor over eigenlijk gezegd Aegypte, Physkon over Cyrene en Lybië, waar later nog Cyprus bij kwam. Deze verzoening was van korten duur. In 164 ontstond er op nieuw eene twist die eerst met Philometor's dood eindigde (145). Nu werd Euergetes II alleenheerscher. Hij bleef dit tot zijn dood in 116. Hij regeerde dus met zijn broeder saam, van 170 tot 145 vóór Christus, dat is vijf-en-twintig jaar. Alléén regeerde hij van 145 tot 116, dat is negen-en-twintig jaren. In het geheel was Physkon dus drie- of vier-en-vijftig jaar koning. Tegen deze rekening oppert Vaihinger het volgend bezwaar: „Man kann die Regierungzeit Physkons ueber Aegypten nicht von 170 an zählen, weil er nicht ueber Aegypten wo der Enkel Sirachs schrieb, herrschte; so lange sein Bruder am Leben war" ¹⁾. Dit argument houdt echter geen steek. Het feit, door dezen criticus aangevoerd, staat vast. Alleenlijk spreekt de proloog van het acht-en-dertigste jaar van Physkons koningschap, in het algemeen, niet van zijne regeering over Aegypte in het bijzonder. Al bekwam Physkon eerst in 145 het bestuur ook over Aegypte, zoo kon noch wilde hij zijne koninklijke waardigheid van vroeger wegcijferen. Ook valt de volgende

1) T. a. p.

egenwerping: „Da nur der erste dieser Könige all gemein so (Euergetes) genannt wurde, während der zweite unter dem Namen Physkon bekannter war, so müsste es doch auffallen, wenn Sirachs Enkel den letzten gemeint, aber ihn nicht näher bezeichnet hätte, da ihm doch gerade die Zeitbestimmung anlag und die Verwechslung voranzusehen war”¹⁾. Immers: 1° De toenaam „Physkon” („dikbuik,” „dikzak”) was een spotnaam, den tyran, die „et vultu deformis erat et statura brevis et sagina ventris non homini, sed belluae similis” (Justinus M. XXXVIII : 8) gegeven. Hoe onvoorzichtig zou het geweest zijn van een Jood, om in Aegypte, den koning met dien scheldnaam te noemen, en dat in een boek, waarvan hij de openlijke verspreiding te gemoet zag! De vertaler gebruikte verstandiglijk den naam, die den heerscher door zijne vleiers gegeven en hem aangenaam was. 2°. De nadere aanduiding, door Vaihinger begeerd, zit juist in dat „*τω θυδοφ και τριακωστω ετει.*”

Het acht-en-dertigste jaar van Physkon's koningschap was dus het jaar 132 vóór de Geboorte van Christus. Eenigen tijd later (*παραγενηθαις εις Αιγυπτον και συγχρονισας*), stellen wij in het jaar 130 v. Chr., werd alzoo het boek der Wijsheid uit het oorspronkelijk in het Grieksch vertaald. Wij hebben nu een vasten grondslag verkregen. Rekenen wij een menschengeslacht op ruim dertig jaar, dan liggen er ruim zestig jaren tusschen den vertaler en zijnen grootvader en werd ons boek omstreeks het jaar 190 vóór onze aera geschreven.

Dit resultaat wordt volkomen bevestigd door den inhoud van ons boek.

Hoofdstuk vier-en-veertig tot vijftig bevat een historisch-episch stuk aan de helden en groote mannen uit Israëls geschiedenis gewijd. De laatste naam die bezongen wordt is Simon, zoon van Onias, de hogepriester, 50 : 1: *Σιμων Ὀνίου υἱός ἱερεὺς ὁ μέγας*. De wijze waarop de Schrijver van dezen hoogwaardigheidsbekleeder gewaagt, doet hem als zijn

1) T. a. p.

tijdgenoot kennen. De eerbiedwaardige, schitterende verschijning van Simon heeft diepen indruk op hem gemaakt. Hoe heerlijk trad die hooge priester op den grooten verzoendag, achter het heilige der heiligen te voorschijn! (v. 5). Als een morgenster tusschen de wolken, als een volle maan, als de zon, die den tempel des Allerhoogsten bestraalt, als de regenboog, die in gulden wolken schittert, als een bloeiende roos in de dagen der eerstelingen, als leliën aan een waterbron, als het uitspruitsel van den wierookboom in zomerdagen, als brandende wierook in een reukschaal, als een vat geheel van goud gedreven, als een olijfboom die vruchten draagt, als een cipres, die zich in de wolken verheft (v. 6—10). Daar trekt 's Heeren priester zijn staatsie-kleed aan en gaat hij op naar het heilig altaar! Hij neemt de offerstukken uit de handen der priesters. Hij staat aan den rand van het altaar met een krans van broeders om zich heen: een ceder op den Libanon door palmen omringd! (v. 13—14) Nu strekt hij zijn hand naar de offerschaal uit. Hij plengt van het bloed der druiven, giet het uit aan den voet des altaars (v. 15). Hoort! De gedreven trompetten worden gestoken. Het volk smeekt den Heer, den Allerhoogste. Ten laatste komt de hooge priester af. Hij heft zijne handen op over de gansche gemeente van Israëls zonen. Hij geeft met zijne lippen den zegen des Heeren, en roemt in Zijn Naam!... Voorwaar! Zóó dramatiseert de man, die aanschouwde, die bewonderde, die gegrepen werd, en die schilderen moet! Men — ik ten minste — begrijpt waarlijk niet hoe J. P. Lange schrijven kon: „Es ergibt sich durchaus nicht aus den Lobpreisenden Worte Sirachs, das er einen Zeitgenossen gemeint haben müsse” ¹⁾.

Maar wie is nu deze hooge priester Simon Onias zoon? Twee mannen met dien naam bekleedden na de terugkomst de hooge priesterlijke waardigheid: Simon I zoon van Onias ± 310—291 en Simon II zoon van Onias ± 219—189 v. Chr. Laat ons zien wat de geschiedenis en de overlevering

1) Herzog's R. E. XVII. 383.

van beiden melden, om dan, in verband met andere gegevens in ons boek, te beslissen, van welken Simon ben Onias hier sprake is.

Simon I, zoon en opvolger van Onias I, aanvaarde zijne waardigheid omstreeks 310 v. Chr. Ptolemaeus Lagi regeerde toen over Aegypte. Zijn naam wordt in den Talmud ten zeerste geëerbiedigd. Hij stichtte scholen voor schriftgeleerden (בתי הדרוש). Josephus (Ant. 12. 2. 5) meldt van hem ¹⁾: „Na des Hoogenpriesters Onie doot, worde sijn soon Simon aen sijn stede Hoogepriester, dewelcke met sijnen toenaem Justus ghenoot geworden is (ὁ δίκαιος ἐπικληθεὶς: דרצרי), daerom dat hij Godt recht diende, ende oock wederom sonderlinghe ghenade van Godt hadde.” ²⁾

Simon II zoon van Onias II was hoogepriester van 219—199. Hij leefde dus ten tijde van Ptolemaeus IV Philopator. In de Mischna draagt hij den bijnaam van den „rechtvaardigen”, door Josephus — volgens sommigen ten onrechte — aan Simon I toegekend ³⁾. Hij is de leermeester van den beroemden Antigonus Socho. Volgens het derde boek der Makkabeeën (3 Makk. 1 en 2) zou Simon II dezen vorst verhinderd hebben om tot het Heilige der Heiligen door te dringen. Josephus teekent aangaande dezen Simon aan: „Oock is terselver tijdt . . . Onias, welke sijnen soon Simonem tot eenen nakomelick in den Hoogen-priesterdom achtergelaten hadde gestorven. Na Simonis doot is sijn sone Onias Hoogepriester gheworden ⁴⁾. Welke hoogepriester wordt nu in Hoofdstuk L beschreven? Dit staat vast, dat de hier-

1) Ik heb Josephus alleen in de volgende vertaling bij de hand waarvan ik mij, bij gebrek aan betere uitgave, bedien. F. Josephi hoogheroemde Joodsche historien ende boecken nog Egesippus van de ellendighe verstoringe der Stadt Jerusalem t'Amsterdam J. F. Stam en J. J. Schipper 1659.

2) A. w. fol. 120.

3) Cf. Dr. A. Kuenen, Gods. v. Israël. II. p. 215, 282 en de daar opgegeven litteratuur, p. 300. Hist. Krit. Onderzoek (1865) III. p. 403, en het daár aangehaalde werk van Prof. de Jong „de Pss. Maccabaëcis p. 71—74. Johs. Dyserinck: „De Spreuken van Jezus, den zoon van Sirach” (1870) p. 158.

4) Antiq. 12. 4. 10. a. w. fol. 124.

genoemde, een man van beteekenis was. En nu is het een tamelijk scheef oordeel van Vaihinger dat Simon II, in het verhaal 3 Makk. 1 en 2, „nur ganz nicht als ein geistig hervorragender Mann erscheint.”¹⁾ De historisch-kritische waarde van deze vertelling laat ik eens dáár. Maar Simon II vertoont er zich in als een man van karakter en van gebed. Als allen sidderen blijft hij alleen standvastig. Aan zijn „rechtvaardig gebed” (ἡ ἐνθεσμος λιτανεια 3 Makk. 2:21) alleen is het te danken dat de zeer heilige plaats niet verontreinigd werd.

Intusschen is ons betrekkelijk maar weinig zoowel van den éénen als van den anderen Simon bekend! Zou de inhoud zelf van ons boek niet eenig licht verspreiden over de vraag die ons bezig houdt? Het boek werd geschreven door een jonger tijdgenoot van den in Hoofdstuk 50 bezongen Simon. Welnu:

In welken toestand bevond het joodsche volk zich 1° toen ons boek vervaardigd werd; 2° na den dood van Simon I; 3° na den dood van Simon II?

1°. De Schrijver smeekt God om zich over zijn volk te erbarmen, om neder te zien, om zijn hand op te heffen tegen de vreemde volken opdat zij Gods heerschappij mogen zien. De Heer vernieuwe de teekenen, herhale de wonderen, verheerlijke zijne hand, verheffe zijne gramschap, giete zijn toorn uit, neme den onrechtvaardige weg, verdelge den vijand, verhaaste de ure des gericht. „Wie zich redden wil”, zoo bidt hij „worde door uwen toorn met vuur verteerd, en wie uw volk mishandelen, mogen het verderf vinden. Verbrijzel de hoofden van de aanvoeders der vijanden, die daar zeggen: „niets is er buiten ons.” Verzamel alle stammen Jakobs” H. 33. In hoofdstuk 36 : 17—22 roept de Schrijver Gods erbarmen in over het volk dat naar Zijnen naam is genoemd, en over Jerusalem. De Heer vervulle de profeteën die in Zijnen naam gesproken zijn, opdat allen die op aarde wonen bekennen dat Hij de Heer, de eeuwige God is.

1) Herzog R. E. VI. p. 617.

Hoofdst. 32:17—20 bewijst eveneens, dat de schrijver in moeilijke dagen leeft. Hij wacht op Gods rechtvaardig gericht, dat de heup der onbarmhartigen verbrijzelt en den heidenen wraak vergeldt. Hij hoopt op Eliaas parousie. De „profeet als vuur” zal Jakobs stammen herstellen. Ja, nog bij het leven des schrijvers zal hij het doen! 48:10, 11. Van twee volken heeft het hart des schrijvers een afkeer, en het derde is zelfs geen volk: Die op den berg van Seir zijn gezeten, de Philistijnen, en het dwaze volk, dat in Sichem woont (de Samaritanen) 50:25, 16.

Ziehier dus in twee woorden de politieke toestand, dien de schrijver voor oogen heeft: de Heidenen benauwen het joodsche volk, en de Samaritanen zijn ontrouwe halfbroeders.

2°. Na den dood van Simon I hadden de Joden, onder Ptolemaeus Philadelphus, rust. De zoon van dezen priester was, naar Josephus aantee kent¹⁾, te jong om zijnen vader op te volgen. Het hoogepriesterschap ging toen op Eleazar, Simons broeder, over. Aan dezen schreef Ptolemaeus een brief, waarin hij van zijne welwillendheid jegens de Joden gewaagt, en de vertaling van de Wet ter sprake brengt. Het joodsche volk geniet in dezen tijd orde en welvaart bij de welwillendheid der Lagiden. Eerst onder Ptolemaeus IV kwamen er minder gunstige dagen.

3°. Hoe geheel anders was de toestand reeds gedurende en vooral kort ná het hoogepriesterschap van Simon II. De Aegyptenaren behandelden Palaestina als een wingewest. Ptolemaeus Philopator deed — naar het derde boek der Makkabeeën meldt — Joden voor olyphanten werpen. En weldra kwam Palaestina onder Syrië. Simon II werd opgevolgd door Onias III (Josephus, Antiq. XII, 5, 6). Deze genoot aanvankelijk de gunst van Seleukus „den koning van Azië” (2 Makk. 3:1—3). Zijn broeder Jason echter kocht van Antiochus Epiphanes, tegen 360 talenten zilver en 80 talenten uit zekere andere inkomsten (2 Makk. 4; 8), de hoogepriesterlijke waardigheid. Hij bekleedde die eereplaats

1) Antiq. 12. 2 vvl.

niet lang. Menelaüs, een derde zoon van Simon II, bood den Syrischen koning 800 talenten zilver meer aan (2 Makk. 4: 25). Jason werd door hem verdrongen. Kort daarop (2 Makk. 5) trekt Antiochus Epiphanes tegen Aegypte op. Israëls staatkundige hemel wordt steeds donkerder. Op het valsche gerucht van Antiochus' dood overrompelt Jason Jerusalem. De Syriër neemt nu de stad in en richt er eene hevige slachting aan: „Hare vrouwen met hare besneden kinderen hebben zij na Conincklijken bevel, geworcht en deselve haren ghehangenen onder aen den hals gehangen. Desgelijcken dede oock Antiochus aen alle plaetsen de heylighe boecken wech doen, ende die bij dewelcke sij ghevonden werden seer pijnigen en tormenteeren”¹⁾. De trouwelooze houding der Samaritanen beschrijft Josephus als volgt: „Maer als de Samaritanen sagen, dat de Joden in sulcken ellende en noot staken en wilden zij niet meer hare bloetvrienden zijn, maar hielen haer na haer oude gewooneheit gelijk wij te voren verhaelt hebben” (zie Lib. XI. Cap. 4, 8). „Maer sij seyden datse van den Meders en Persiërs ingesette burgers waren, gelijcke se oock in der waerheyt geweest sijn”²⁾.

Vergelijkt men nu elk dezer toestanden met dien, waarin de schrijver van ons boek leeft, dan is er geen twijfel mogelijk. Ons boek werd geschreven kort na den dood van Simon II. Wij begrijpen waarom déze hoogepriester „de muren van het heiligdom tot eene dubbele hoogte van den buitenmuur optrok, en de stad tegen belegering versterkte” (Sirach 5: 2—4). De moeielijkheid, door Vaihinger geopperd, „dass Sirach den ersten berühmten Simon, der in der Ueberlieferung so sehr verherrlicht wurde, uebergang und so einen Sprung von mehr als 200 Jahren machte, und dann, dass er, da ja ein Hohepriester mit Namen Simon vorausgegangen war, nicht durch eine genauere Bezeichnung wie Simon, Sohn des Onias, Sohn des Manasse, den zweiten näher bezeichnete und so zur Verwechslung Anlass gab”³⁾ wordt voldoende verklaard uit de geschiedkundige omstandigheden

1) Josephus. Antiq. XII: 7.

2) Ibid.

3) Herzog R. P. VI. 617.

van den schrijver. Te midden van al de ellenden, uit de verdeeldheid tusschen Simon's zonen voortgesproten, verscheen de gestalte van hunnen eerbiedwaardigen en wijzen vader in vollen lichtglans. Wat onderscheid tusschen zúlk een vader en zúlke zonen!

Brengt men nu deze beschouwingen in verband met de woorden uit den proloog *ἐν τῷ ὄγδοῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου βασιλείῳ* — juist geïnterpreteerd — dan is het evident: de Hoogepriester, in hoofdstuk vijftig bezongen, is Simon II die in 199 stierf, en de schrijver van ons boek was zijn jongere tijdgenoot. Deze zienswijze zijn toegedaan: Eusebius ¹⁾, Hieronymus ²⁾, Eichhorn ³⁾, Fritzsche ⁴⁾, Kuenen ⁵⁾, Dyserinck ⁶⁾. Van de ouderen zien Corn. à Lapide, Fabricius, van de lateren J. Jahn ⁷⁾, Winer ⁸⁾, Vaihinger ⁹⁾, in den priester van hoofdstuk vijftig Simon I.

Ná 199 v. Chr. werd ons boek geschreven. De terminus ad quem is niet zóó nauwkeurig te bepalen. Zijn de woorden 10 : 9, 10: „*τι ὑπερφανεύεται γῆ καὶ σπυδος; ὅτι ἐν ζωῇ ἔβριψα τὰ ἐνδοθία αὐτοῦ· μακρὸν ἀβρωστῆμα, σκωπτεῖ ἰατρός, καὶ βασιλεὺς σημερον, καὶ αὐρίον τελευτήσει*” eene toespeling op den dood van Antiochus Epiphanes, dan is ons boek zelfs ná 163 v. Chr. vervaardigd. 't Is echter willekeurig om deze teksten zóó op te vatten. Veeleer bewijst de inhoud van onze Spreukenverzameling dat zij vóór den Makkabeeuschen vrijheidsoorlog geschreven werd. De schrijver kent Matthias heldhaftige zonen niet. De politieke hemel is met wolken bedekt. En er broeit iets achter die sombere lucht-

1) Demons. Ev. VIII p. 393. 2) In Dan. Cap. IX.

3) Einl. i. d. apokr. Schriften des A. T. (1725) p. 33—41.

4) Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des A. T. V (1859) p. XIII—XVIII.

5) De Godsdienst van Israël tot den ondergang van den joodschen Staat. 1875. II. p. 282.

6) De Apocriefe Boeken des O. V. door Johs. Dyserinck. 1874 p. XLVIII en XLIX, en 363.

7) Einl. in die gött. Bücher des A. B. 2. S. 930.

8) Biblisches Realwörterbuch II in voce Simon.

9) Herzog's R. E. VI. a. a.

gevaarten. Maar nog berst het onweder niet los. Het jood-
sche volk wordt gedrukt. Men heeft het zwaard echter nog
niet aangesp. Wij kunnen veilig het jaar 170 v. Chr. als
terminus ad quem aannemen.

§ 2. *De persoon van den vertaler en die
van den schrijver.*

Van den persoon en de geschiedenis des vertalers weten
wij niet veel. Onze eenige bronnen zijn wat hij van zich
zelf bericht, en wat wij uit zijn werk kunnen opmaken. Hij
moet een man van zekere beschaving en geestes-ontwikkeling
geweest zijn. Dit besluiten wij reeds uit het bloote feit dát
bij het werk van zijn grootvader overzette. Dit blijkt ook
uit meer dan één trek van den Prologos. Deze is in vrij
goed Grieksch (*κοινή διαλεκτός*) gesteld. De schrijver er van
heeft een oog voor de beteekenis van Israëls Wet en Pro-
pheten en andere heilige boeken „*ὑπὲρ ἧν θεὸν ἐστὶν ἐπαινεῖν
τὸν Ἰσραὴλ παιδείας καὶ σοφίας.*” Hij heeft taalgevoel. Zijne
vertaling, hoewel met zorg bewerkt, geeft de kracht van het
oorspronkelijke niet terug: „*παρακεκλησθε . . . συγγνωμὴν ἔχειν
ἐφ’ οἷς ἂν δοκῶμεν τῶν κατὰ τὴν ἑρμηνείαν πεφιλοπονημένων τισὶ
τῶν λέξεων ἀδυναμεῖν.*” Het verschil van leering tusschen de
Joden in Palestina en die in Aegypte treft hem: *εὐρον οὐ
μικρὰς παιδείας ἀφομοίον.*

Zijn stand en werkkring in de maatschappij zijn ons on-
bekend. Maar hij moet tot de welgestelde uitgewekenen be-
hoord hebben. Hij vindt immers niet alleen tijd om zich
met ijver en lust aan de vertaling van het boek te zetten,
maar verzamelt ook gedurende zijn verblijf in het buitenland
veel kennis tot dien arbeid vereischt. Zóó kan hij zijn leven
nuttig maken „ook voor hen die in den vreemde willen leeren
en zich bereiden om *τα ἦθη ἐν νομῶ βιοτεύειν.*”

Wij weten den naam van den vertaler niet. Daar zijn er
die meenen dat hij denzelfden naam droeg als zijn groot-
vader: *Ἰησοῦς Σιραχ*. Deze veronderstelling vinden wij reeds
in de tweede Voorrede: „*Ἰησοῦς οὗτος Σιραχ μὲν ἦν υἱός, ἐγγυ-*

νος δε Ἰησοῦ ὁμωνυμου αὐτῶ." Epiphanius ¹⁾, Johannes Damas-
cenus ²⁾ houden zich aan dit zeggen. In de meeste MS. nu
heet de schrijver van ons boek Ἰησοῦς Σιραχ, d. i. Ἰησοῦς υἱὸς
Σιραχ. Sirach zou, volgens een toevoegsel aan 50 : 27^b in
eenige Codd., de zoon van Eleazar zijn (Ἰησοῦς υἱὸς Σιραχ
Ἐλεαζάρ) (varr. Ἐλεαζαρος, Ἐλεαζαρου). Deze woorden zijn
er echter bijgeschreven door een copist, die Jezus Sirach
met Eleazar den bekenden hoogepriester in familie-relatie
wilde brengen ³⁾. Vandaar twee geslachtlijstjens. Volgens
het één heetten de grootvader (maker van het boek), de
vader, en de kleinzoon (de vertaler) alle drie Ἰησοῦς Σιραχ.
Volgens het tweede krijgen wij de volgende reeks:

1. Eleazar — grootvader van den schrijver.
2. Sirach — vader van den schrijver.
3. Jezus ben Sirach — de schrijver.
4. Eleazar — zoon van den schrijver.
5. Jezus ben Eleazar — de Vertaler ⁴⁾.

Maar genoeg! Wat nut hebben wij het onkritisch
spelewaren van sommige critici? Staat er niet terecht: „μωρας
ζητῶσεις καὶ γενεαλογίας περιῖστασο? ⁵⁾ De meening dat de
vertaler evenals zijn grootvader Ἰησοῦς υἱὸς Σιραχ heette (eerste
lijst), zijn zij toegedaan, die in het slotgebed H. 51. het werk
niet van den grootvader maar van den kleinzoon zien. Dit
hoofdstuk had oorspronkelijk, evenmin als de anderen, eenig
opschrift, noch in het Hebreeuwsch, noch in het Grieksch.
Eene latere hand schreef boven dit caput: προσευχη Ἰησοῦ
υἱοῦ Σειραχ. Ten onrechte ziet men er echter de aanwijzing
van den vertaler in. Of — indien dit de bedoeling van den
kantteekenaar was, wat mogelijk is, dan vergistte hij zich.
Dit hoofdstuk is, als het geheele boek, uit het Hebreeuwsch
vertaald. De stijl er van verschilt met dien der eerste voor-
rede. De verhouding, waarin de schrijver er van tot de

1) Haereses c. VIII.

2) De fide Orthod. IV. c. 17, 18.

3) Cf. Fritzsche Comm. i. l. a. w. p. 306.

4) Zie verder Eichhorn a. w. p. 67, 68, en de notae.

5) Titus III : 9.

Σοφια staat, is die van den schrijver der geheele gnomenverzameling. „Es ist schicklicher,” zegt Eichhorn terecht, „alle Untersuchung ueber den Namen des Uebersetters auf zu geben”¹⁾.

Iets meer weten wij aangaande den schrijver van ons boek. Hij geeft zelf, naar Oostersch gebruik, zijn naam op. 50 : 27: Ἰησους (יהושוע, ישוע) υἱος Σιραχ (varr. Σειραχ, Σηραχ). In dit opzicht is het boek der Wijsheid van Sirach eenig in de apokryphische litteratuur des O. T. De naam Σιραχ is overigens in het Hebreeuwsch ongebruikelijk. In den Talmood heet de schrijver „de zoon van Sira: בן סירא. De Vertaler noemt hem in de voorrede δ παππος μου Ἰησους. Ons spraakgebruik „Jezus Sirach” is minder juist, is elliptisch, voor: „Jezus de zoon van Sirach.”

Jezus Sirach werd te Jerusalem geboren: δ Ἱεροσολυμιτης 50 : 27. Deze stad, centraalpunt van Jhvh's dienst, is hem dierbaar. 24 : 10. 11.

De, in de Westersche Kerk, tamelijk verbreidde meening, dat koning Salomo ons boek vervaardigd zou hebben, is minstens dwaas. Zij berust op de overeenkomst tusschen onze Spreukenverzameling en het, ten onrechte aan dien koning toegeschreven, apokryphe boek Σοφια Σαλωμων. Bovendien gold Salomo nu eenmaal als de type van den Spreukdichter. Augustinus vermeldt deze opinie en spreekt haar tegen: „Sapientia et Ecclesiasticus propter eloquii non nullam similitudinem ut Salomonis dicantur obtinuit consuetudo; non autem esse ipsius, non dubitant doctiores”²⁾.

Men wil gaarne bekende namen met bekende personen verbinden. Zóó komt men niet zelden op een dwaalspoor. Ook Jezus Sirach moest óf met van elders bekende personen in verband gebracht worden, óf zélf een in de geschiedenis befaamd man zijn! Isidorus Hispalensis vertelt: „Librum Eccles. composuit Jesus filius Siraci Hierosolymita, nepos Jesu Sacerdotis, de quo meminerit Zacharias 3 : 1. Haggai

1) A. w. p. 69.

2) De Civit Dei XVII, 20.

1:1¹⁾. De driehonderd jaren, die tusschen Josua den zoon van Jozadak en Jezus ben Sirach liggen, waar Isidorus geen rekening mede hield, kenmerken zijn vernuftigen inval als ongerijmd. Het verraadt een volkomen gebrek aan kritischen tact om in Jezus ben Sirach, Jason, (of zooals Josephus hem noemt Jesua, Jesus) den zoon van Simon II ben Onias te zien. Hoe zou de verachtelijke Jason, die van Antiochus Epiphanes, met joodsch geld, voorrechten kocht, (2 Makk. 4:7—9), grieksche worstelperken en oefenplaats te Jerusalem inrichtte, het joodsche volkscharakter onder heidensche zeden en zonden trachtte te verstikken, hoe zou „de afschuwelijke Jason” (ibid. v. 19) ons boek, dat van patriotisme en van liefde tot de Jhvh-dienst tintelt, ons boek, waarin de Mozaïsche wet hoog geëerd en de voorvaderlijke zeden tot exempel gesteld worden, ooit saamgesteld hebben!

Van Sirach's geschiedenis weten wij niets buiten 't geen zijn kleinzoon in den Proloog van hem vermeldt, en wij uit zijn eigen werk kunnen afleiden. Te Jerusalem geboren, 59:27, bleef hij niet altijd in zijne vaderstad. Rond reizend, zag hij veel bij zijne omzwervingen 31:11. Hij werd uit doodsgevaaren gered 31:12. Zijne vijanden zonnen op zijn verderf 51:2. Men belasterde hem bij een koning 51:5. Zijne ziel was tot den dood genaakend 51:6. God bevrijdde hem 51:10—12.

Welke betrekking bekleedde Jezus Sirach in de maatschappij? Dit is niet met zekerheid te zeggen. Wij moeten hem niet onder de laagste standen zoeken. Dáár komt geen letterkundig werk als ons boek uit voort. Bovendien belasteren persoonlijke vijanden hem bij een koning. Hij komt daardoor in doodsgevaar. Hij behoorde tot de beschaafde, deftige klasse. Eichhorn rekt hem tot „den zahlreichen Haufen des Mittelstandes”²⁾. Evenzoo L. D. Cramer: „Sirach selbst gehörte ohnstreitig zu den mittlern

1) De Eccles. Off. I, 12.

2) A. w. p. 44.

Ständen" ¹⁾). Nu, de benaming „burgerstand" is zeer rekbaar. En wij moeten ons begrip van „stand" niet dan zeer voorzichtig op de joodsche maatschappij toepassen. Beroepen overigens beide genoemde schrijvers er zich op dat Sirach's spreuken voornamelijk op den middenstand betrekking hebben — dit is een natuurlijk gevolg van het gnomen-genre. Voor alle standen heeft Sirach trouwens een woord en een wijze les. Zijn inzicht in alle maatschappelijke sferen, doet den man uit beschaafden, ontwikkelden kring kennen.

Men heeft beweerd dat Sirach uit eene priesterlijke familie was. 't Is best mogelijk. Maar wie zal het staven? Voor de meening dat hij zélf de priesterlijke, ja, de hoogepriesterlijke waardigheid bekleedde, kan men zich op ook niet één positief getuigenis beroepen. Door den inhoud van ons boek wordt deze opinie eer tegengesproken. Onze schrijver spreekt over de priesters en hunnen dienst als een welgezend, ontwikkelde leek 45 : 6—22; 50. „De vraag of hij zelf priester was", zegt Prof. Kuenen ²⁾, „laat zich niet beantwoorden. Doch het staat vast dat hij een priesterlijk man is geweest." Linde houdt hem voor een priester die zich op de geneeskunde toeleede en haar uitoefende. Grotius verklaart dat Jezus Sirach een geneesheer was. Met een beroep op Hoofdst. 38 : 1—15 verheft men deze suppositie ook niet tot de minste zekerheid. Een niet-medicus kan uitnemend wel, zóó over den arts en zijn werk uitwijden.

Het dichtst bij de waarheid staan zij die Sirach een schriftgeleerde noemen. Toch is het noodig dit woord, van Sirach gebruikt, nader te verklaren. Onze dichter verheft de studie van den schriftgeleerde boven de bezigheid van den landman, van den bouwmeester, van den smid, van den pottbakker, 38 : 24—39 : 11, 44 : 4. Al wat hij echter hierover ten bate geeft begrijpen wij volkomen wanneer wij in hem een vroom, joodsch, denker, een wijzen, חכם, zien.

1) Versuch einer systematischer Darstellung der Moral der Apocryphen. Leipzig. 1814. p. 20.

2) De Godsd. v. Israël II, 300.

Tot de officieele Sopherim, de epigonen van Esra „הספר”, telle men Jezus Sirach niet. De Sopherim van dezen tijd gaan den weg eener nieuwe ontwikkeling op. Deze weg leidt tot het later Rabbinisme. Sirach is conservatief. Hij is — zooals ons weldra uit den leertypus van zijn boek zal blijken — de man van de vorige periode. Hij is „eenigermate een ouderwetsch man, die zich volstrekt niet in alles door den geest van zijn tijd leiden liet” ¹⁾. Men rekene hem niet tot de voorgangers in een nieuw tijdvak. Hij verheerlijkt Mozes en de Propheten, eerbiedigt de Priesters, verdiept zich in de oude Chokmah-litteratuur. Is het niet opmerkelijk dat hij, de groote mannen der geschiedenis bezingend, 44—50, wél Zerubbabel, Josua en Nehemia noemt, 40 : 11—13, maar van Esra, den officieelen wetgeleerden *κατ' ἐξοχην* ook niet met een enkel woord gewag maakt? „Het is zoo”, zegt Prof. Kuenen ²⁾, „Zerubbabel, - Josua, en Nehemia, de eenigen wier namen hij noemt, worden vooral beschouwd als herstellers van den tempel en van de heilige stad. Toch blijft het zonderling, dat de man, dien een later geslacht met Mozes vergeleek, ja bijna gelijk stelde, met stilzwijgen wordt voorbijgegaan.” Op voorgang van Prof. Kuenen kunnen wij dit feit niet anders verklaren dan uit gebrek aan sympathie bij Sirach, niet voor de bezigheid van den schriftgeleerden voorwaar, maar uit gebrek aan sympathie voor de betrekking der officieele Sopherim en voor de richting die zij toen ter tijde uitgingen. Sirach is hun collega niet als ik het zoo zeggen mag. Hij neemt tegenover hen en Esra hunnen vóórman eene gereserveerde houding aan. Dit komt overeen met zekere gegevens in den Proloog. Zijn kleinzoon verhaalt dat Jezus Sirach zich ijverig toelegde op de kennis van de israelitische litteratuur: „ἐπι πλειον ἑαυτον δους εἰς τε την του νομου και των προφητων και των ἄλλων πατριων βιβλιων ἀναγνωσιν, και ἐν τουτοις ἱκανην ἐξιν περιποιησαμενος. Zóó kwam hij er toe om ook een Spreukenboek saam te stellen. Dit

1) De laatste eeuwen van Israël's Volksbestaan, door Dr. H. Oort. I. p. 51.

2) A. w. II, 304.

valt harmonisch saam met wat Sirach van zich zelf zegt: van der jeugd af aan legde hij zich op de Chokmah toe 50:27.

Zij het ons dan genoeg te weten dat Sirach een joodsch wijze was, wil men een Sopher — maar een Sopher sui generis.

§ 3. *Het werk van den vertaler en dat van den schrijver.*

Wij bezitten het boek der Wijsheid van Jezus Sirach slechts in eene vertaling: in het Grieksch. Deze vertaling werd door Sirach's kleinzoon bewerkt. Hij bericht ons dit in zijnen Prologos. Hij spreekt van de nauwkeurige zorg door hem aan zijn werk ten koste gelegd (*των κατα την ερμηνειαν πεφιλωπωνημενων τισι των λεξεων αδυναμειν*). Hij herinnert aan den ijver en de lust waarmede hij het boek vertaalde (*αναγκαιοτατον ουν εθεμην και αυτος τινα προσενεγκασθαι σπουδην και φιλοπονιαν του μεθερμενευσαι τηνδε την βιβλον*). Maar al hadden wij deze stellige informaties niet, toch zouden wij bij de lezing van den grieksch en tekst al aanstonds bemerken, dat wij met eene vertaling en wel met eene letterlijke, ja, slaafsche, te doen hebben. Het is den vertaler onverschillig of hij cierlijk dan wel stijf, zonderling en smakeloos Grieksch schrijft. Turend op het oorspronkelijk brengt hij angstvallig ieder woord, mannetjen voor mannetjen, over. Ook zouden wij, dit Grieksch bestudeerende, gissen dat het oorspronkelijke in 't Hebreeuwsch of 't Arameesch gesteld was.

In de woorden „*οὕτως ὁ ἁμαρτωλὸς, ὁ διγλωσσὸς*” 5:9. 16 hebben wij de photographie van het Hebreeuwsche *כַּשְׁבִּי*. — Een Griek zou de uitdrukking *ἡμερῶν ἀριθμῶν*, 17:2, waarschijnlijk niet terstond begrepen, in alle geval zeer vreemd gevonden hebben. *ימי מספר ימי* beteekent in 't Hebreeuwsch: „dagen die te tellen zijn.” — *Θεμελιὸς αἰῶνος*: „eene grondvesting van eeuwigheid” 1:13 is de letterlijke vertaling van *יסוד עולם*. *θεμελιὸς αἰῶνος* is echter beter Grieksch, (cf. 44:18: *διαθηκαὶ αἰῶνος* *בְּרִית עוֹלָם*, 45:7 *διαθηκη αἰῶνος*, 46:19: *κοιμησις αἰῶνος*.) — 19:11: *ἀπο προσώπου λογου ᾠδησῆσει μωρος, ὡς ἀπο προσώπου βρεφους ἢ τικτουσα*, letterlijk: „voor

het aangezicht van een woord gevoelt een dwaas weëen, gelijk voor het aangezicht van haar zuigeling de barende" is het één geen Grieksch evenmin als het tweede Hollandsch is. רב רבני עולל עולל לפני דברי is echter verstaanbaar Hebreuwsch. — (Over de woordspeling 6:21 zie men Fritzsche Comm. i. l. Eichhorn. Einl. p. 57, 58). — Vooral blijkt het uit sommige, geheel en al onverstaanbare plaatsen, dat ons boek uit het Hebreuwsch vertaald werd. 48:8 μην κατα το ονομα αυτης (s. l. σεληνης) εστιν: de maand wordt naar haar (de maan) genoemd. In 't Grieksch echter heeft μην met σεληνη niets uit te staan. In 't Hebreuwsch gaat de woordspeling, of liever de etymologie op. ירח (maand) komt van ירח (maan). De vertaler las een enkele maal verkeerd. Dan schreef hij dwaze dingen neêr. 24:23—25 vinden wij verscheiden rivieren opgesomd, onder deze den „Phoos" (Licht.) „Φως" — aldus teekent Fritzsche in zijne kritische noot, tekst der Apok. terecht aan, (p. 447) — „vitium est interpretis, neque enim hebraice יארר legebatur sed יארר i. e. flumen, idque vocabulum speciatim de Nilo dicebatur, cf. Jes. 23:3. Amos 8:8. — Hoofdst. 26:5 spreekt Sirach van drie dingen die hij vreest 1^o διαβολην πολεως, lasterpraat in de stad, 2^o εκκλησιαν οχλου, de vergadering der menigte. Dit heeft geen zin en verbreekt het organisme van de spreuk. Want 3^o vreest Sirach καταψευσμον, den laster. Voor קללה „smaad" las de vertaler קהילה: vergadering. — 31:18 lezen wij in het Grieksch: θυσιαζων εξ αδικου, προσφορα μεμωκαημενη: „Wie offert van onrechtvaardig verkregen goed is een offer van spotternij." Sirach schreef זבח: een offer van onrechtvaardig verkregen goed (θυσια). Zijn kleinzoon las זבח: θυσιαζων¹).

De zinbouw, de uitdrukkingwijze in ons boek zijn geheel Hebreuwsch. Overal vinden wij het parallelisme der Hebreuwsche poësie terug. Ja de Vertaler behoudt zooveel

1) Cf. Eichh. a. w. p. 55—59. Gaab Handb. zum phil. Verstehen der Apokryphischen Schrifte d. A. T. passim. Fritzsche, a. ww. passim. Dyserinck a. w. p. XLIX en zijn werk Spreuken van J. S. 1870 bld. 168—170.

maar mogelijk zelfs de volgorde van de woorden. Vandaar dat het zoo gemakkelijk is om dit Grieksch weêr in het Hebreuwsch over te brengen. Zie b. v. bij Fritzsche, *Handb. de overzetting van 24 en 50*: 1—21.

Overigens bewijst Sirach's kleinzoon, zoowel door de vertaling van het boek, als, vooral door zijnen Prologos, dat hij het Grieksch van zijnen tijd tamelijk wel machtig is. Zijn woordenschat is niet gering. Bevreedt ons vooral zijn gebruik van de tempora verbi — wij mogen niet vergeten dat hij uit het Hebreuwsch vertaalde, en zich, angstvallig, een te nauw, te klein, begrip van de roeping eens vertalers gemaakt had. De invloed door de LXX op zijn werk uitgeoefend, valt niet te miskennen.

Sirach schreef zijne spreuken dan in het Hebreuwsch. Was die taal het zuivere Hebreuwsch (Fritzsche) of veeleer het latere Arameesch? (Bertholdt, J. van Gilse). Met zekerheid kunnen wij deze vraag niet beantwoorden. Het oorspronkelijke ging verloren. En zij die het nog zagen geven over dit punt geen stellig bericht. Dit staat vast dat — al was in Sirachs dagen het Arameesch de spreektaal — het Hebreuwsch toch nog als schrijftaal vooral voor ernstiger werken gebruikt werd. Waarschijnlijk stelde Sirach, die de gewijde Schriften zijns volks ijverig onderzocht, ook in de taal dier geschriften het zijne op. De citaten trouwens uit ons boek in den Talmoed zijn in 't hebreuwsch ¹⁾. De kerkvader Hieronymus (331—420 n. Chr.) zegt dat hij den hebreuwschen tekst nog gezien heeft. „Fertur et Panaretos Jesu filii Sirach liber et alius Pseudepigraphus liber, qui sapientia Salomonis inscribitur. Quorum priorem Hebraicum reperi, non Ecclesiasticum, ut apud Latinos, sed parabolas praenotatum” ²⁾. Het is tamelijk willekeurig om met sommige critici te veronderstellen dat dit niet de oorspronkelijke tekst maar eene hervertaling geweest is. In ieder geval is het

1) Of. Fritzsche a. w. XVIII.

2) Hier. Praef. in Proverbia. Zie Eichhorn a. w. p. 55.

zeer wel mogelijk dat genoemde kerkvader den oorspronkelijken hebreuwschen tekst gezien heeft.

Bij de bespreking van Sirachs boek als letterkundige gewrocht, moeten wij niet vergeten dat het eene spreukenverzameling is. Strenge orde, consequent doorgevoerde verdeling van de stof, systematische eenheid, uiting van precies één en denzelfden geest in elk en ieder, ook in het minste en geringste deel van het geheel, mogen wij in een boek, dat tot dit letterkundig genre behoort, niet verwachten. Eene zelfde gedachte komt wel eens onder min of meer gewijzigden vorm terug. Herhalingen, al waren het ook letterlijke, moeten ons niet al te zeer verbazen ¹⁾. De Spreuken-samelaar zet zich niet, zijn schrijven in de hand, vóór het maagdelijk perkament, om nu het ééne puntige gezegde vóór, het andere ná, aan zijn brein te ontlokken. Men schrijft geen duizende spreuken uno tenore. In de spreekwoorden uit zich het genie van een volk: zijne wijsheid en zijn karakter. zijne juiste inzichten en zijne vooroordeelen. Het volksbewustzijn geeft de materie van het spreekwoord. De roeping van den dichter is grootendeels in het vormen van de stoffe gelegen. De Gnomen-verzamelaar put uit den schat der overlevering. Uit den mond der spreukmakende gemeente teekent hij op. Achter Sirachs spreukenboek liggen zijne annotationes en adversaria. De schrijver brengt de verschillende spreuken uit hare verstrooiing bijéén. Hij bewaart ze. Is de gnomenverzamelaar tevens gnomen-dichter dan zal hij van het zijne aan den overgeleverden schat toevoegen. Nu is het natuurlijk niet mogelijk om van iedere spreuk op zich zelf te zeggen: zie déze heeft de dichter uitgedacht, dfe uit den mond des volks opgeteekend, géne nam hij uit eene andere verzameling over. Dat in ons boek elk dezer drie gevallen zich voordoet staat vast. Laat ons trachten eenige stukken naar de aan-

1) Slechts eene spreuk vinden wij trouwens in Jezus Sirach in haar geheel en letterlijk herhaald: σοφία κεκρυμμένη και θησαυρος άφανής, τις άφελεια εν άμφοτεροις; κρειττων άνθρωπος άποκρυπτων την μωριαν αύτου, ή άνθρωπος άποκρυπτων την σοφiam αύτου. 20: 29, 30 en 41: 14, 15.

geduide kategoriën te classificeeren. Ik acht zeer waarschijnlijk dat door Jezus Sirach zelf gedicht zijn: ten eerste: die stukken welke een geheel persoonlijk cachet dragen: 22: 25—23: 6. 25: 1—2. 7—11. 26: 5. 36: 16^a. 30: 25^a—27. 39: 12—15. 50: 25—29. 51; ten tweede die breeder uitgewerkte pericopae die eene eenheid vormen en gemeenlijk een hoog gestemden lyrischen of epischen toon hebben: 1: 1—8. 22—24. 4. 11—19. 24: 1—21. 17: 1—19. 18: 1—13. 24. 33: 1—11. 36: 16^a—22. 38: 20—39: 11. 39: 16—35. 41: 1—4. 42: 15—50: 24; ten derde heeft Sirach zelf zeker menige losse spreuk gemaakt al kunnen wij thands niet meer, zooals ik reeds opmerkte, zeggen deze en die.

Wat het gebruik van geschreven bronnen betreft, kunnen wij alleen dat van de Kanonieke boeken des O. T. gemaakt werd, nagaan. Het blijkt dan dat Jezus Sirach nooit aan eenig Kanoniek boek een lang citaat ontleent. De „Spreuken van Salomo” komen hier vooral in aanmerking. Welnu, Sirach kent die Spreuken. Hij is met haar geest doorvoed. Hij maakt er nooit een slaafsch gebruik van. Zelfs niet één enkele spreuk werd letterlijk en geheel overgenomen. Sirach doet u toch aan de Spreuken denken. Laat ons eenige voorbeelden bijbrengen! Sirach 1: 10: *Φοβος κυριου τερψει καρδιαν, και δωσει ευφροσυνην και χαραν και μακροημερευσιν.* cf. Spreuken 10: 27^a: *Φοβος κυριου προστιθησιν ημερας, ετη δε ασεβων ολιγωθησεται.* (LXX). Sirach 4: 1: *τεκνον, την ζωην του πτωχου μη αποστρησης, και μη παρελκυσης οφθαλμους επιδειεις.* cf. Spreuken 3: 28: *μη ειπης Έπανελθων επανηκε, αυριον δωσω, δυνατου σου οντος ευ ποιειν ου γαρ οιδας τι τεξεται η επιουσα.* Sirach 7: 22: *κτηνη σοι εστιν, επισκεπτου αυτα, και ει εστι σοι χρησιμα, εμμενετω σοι* cf. Spreuken 12: 10 *δικαιος οικτειρει ψυχας κτηνων αυτου, τα δε σπλαγχνα των ασεβων ανελεημονα.* Men vergelijke nog: Sir. 5: 13 en Spreuk. 18: 21^a. Sirach 8: 16 en Spreuk. 22: 24, 25. Sir. 11: 20 en Spreuk. 10: 22^a. Sirach 13: 25^a en Spreuk. 15: 1^a. Sir. 14: 6^a en Spreuk. 11: 17^b. Sirach 19: 3 en Spreuk. 5: 5, 7: 26. Sirach 20: 27^a en Spreuk. 12: 11^a etc. etc. — Elders vinden wij herinneringen aan teksten uit andere boeken des O. T. cf. Sirach

2:18 en 2 Sam. 24:14. Sir. 4:9 en Ps. 32:3, 4. Sir. 10:9^a en Gen. 18:27. Sir. 11:5^b en Ps. 113:7, 8. Sir. 14:17^a en Ps. 102:27^a. Sir. 15:19 en Ps. 33:18. Sir. 16:14^b en Ps. 62:13^b. Sir. 16:17 en Ps. 104:32. Sir. 16:27^b en Ps. 104:13—18. Sir. 18:12 en Jes. 40:11. Sir. 20:28^a en Deut. 16:19^b. Sir. 22:25 en Ps. 141:3. Sir. 43:10 en Ps. 119:91. Jes. 40:26. Sir. 43:18, 19 en Ps. 141:16.

Waarschijnlijk bracht Sirach, zooals wij weldra zien zullen eenige spreuken uit nog andere geschreven bronnen bijéén. Al zijne bronnen waren israelitisch-joodschen. Nergens geeft hij ook maar in het minst te vermoeden dat hij van de grieksche wijsbegeerte of Ethiek iets afweet. Eindelijk teekent hij spreuken op hier of daar in een vergeten oorkonde te vinden, hier of daar in den mond des volks levend. „Κάγω” zegt hij: „έσχατος ήγρυπνησα (36:16^a) Και ώς καλαμωμενος όπισω τρυγητων εν εύλογια κυριου έφθασα, και ώς τρυγων έπληρωσα ληνον. κατανοησατε ότι ούκ έμοι μόνω έκοπιασα άλλα πασι τοις ζητουσι παιδειαν. (30:25 en 26).

De tekst en de dispositie van ons boek hebben in den loop der tijden zeker veel geleden. Men heeft getracht de hoofdindeelingen weér te vinden. Vaihinger geeft dit op. „Ein Plan” zegt hij „oder Eintheilung lässt in dem Buche sich nicht entdecken, wie dies bei'm Prediger der Fall ist”¹⁾. Zoo hopeloos staat de zaak toch niet. Eichhorn behoort onder de eersten die het organisme van ons boek op het spoor waren. Hij verdeelt het geheel in vieren.

1. Het „Eerste Boek” zou, na de inleiding, Cap. I, van Hoofdstuk 2 tot Hoofdstuk 23 loopen. Het splitst zich in tweeën: a. Cap. 2 tot Cap. 9. Sirach zou aldus de eerste indeeling van de Kanonieke Spreuken nagevolgd hebben. b. Cap. 10 tot Cap. 23 — eene verzameling van allerlei praktische voorschriften die, min of meer geordend, naast elkaér geplaatst zijn.

2. De lof der Wijsheid, Cap. 24, opent het „tweede boek”

1) Herzog. R. E. VI: 649.

dat tot en met Cap. 42:14 bevat, en eveneens een bont mozaiek van maximen bevat.

3. Het „derde boek” 42:15—50:24 „scheint,” zegt Eichhorn, „eine mit Sorgfalt ausgearbeitete kleine Schrift zu sein.” (a. w. 51). Inderdaad valt de eenheid van dit „boek” licht te erkennen. Het bevat een lofied op de Scheping 42:15—43 en een groot episch stuk aan de vaderen gewijd.

4. Het vierde stuk eindelijk wordt door Sirach's gebed en het paraenetisch slotwoord gevormd. 51 ¹⁾.

Fritzsche onderscheidt in Sirach's boek zeven „grössere Abschnitte”:

1. Cap. I—XVI:21: Wesen der Weisheit, Ermunterungen sich ihr zu ergeben und Weisungen sich ihr gemäss zu halten ²⁾.

2. Cap. XVI:22—XXIII:27: Der Herr in der Schöpfung und die Stellung des Menschen zu ihm. Erinnerungen, wie sich der Mensch in verschiedenen Beziehungen zu halten und Sünden zu meiden habe ³⁾.

3. Cap. XXIV:1—XXX:24. XXXIII:12—XXXVI:16^a. XXX:25—27. Die Weisheit, das Gesetz und das Verhältniss des Verfassers zu ersterer. Sprüche, Darlegungen und Erinnerungen über die Haltung des Menschen in socialer Hinsicht ⁴⁾.

4. Cap. XXX:28—XXXIII:11. XXXVI:16^b—22. Kluge und gerechte Haltung des Menschen. Der Herr und sein Volk ⁵⁾.

5. Cap. XXXVI:23—XXXIX:11: Belehrungen und Erinnerungen ueber sociale Verhältnisse ⁶⁾.

6. Cap. XXXIX:12—XLII:14: Die Schöpfung des Herrn und die Stellung des Menschen in derselben ⁷⁾.

1) Cf. Eichhorn. a. w. p. 50—55.

2) A. w. p. 10.

3) A. w. p. 80.

4) A. w. p. 123.

5) A. w. p. 187.

6) A. w. p. 202.

7) A. w. p. 223.

7. Cap. XLII: 15—L: 26: Preis des Herrn, wie er sich in den Werken der Natur und in den berühmten Vorfahren des Volkes verherrlicht habe. Drei verhasste Völker ¹⁾).

Eindelijk onderscheidt Fritzsche nog een „Schlusswort des Verfassers” L: 27. 29, en een „Anhang” LI: 1—30.

Onze landgenoot Johs. Dyserinck, onderscheidt in zijn verdienstelijk werk ²⁾ (p. L) eene eerste afdeeling (Cap. I—XVI: 21) die „een gansch eigenaardig karakter draagt, als eene verzameling van vrome vermaningen, op de vreeze des Heeren gegrond, soms vrij wel in den trant der oude Spreuken” en meermalen afgewisseld met de vaderlijke toespraak „kind”; in de tweede helft van ons boek wordt dit vertrouwelijk woord zelden meer gevonden.” 16: 22—17: 12 vormen het begin eener nieuwe bloemlezing. Evenzoo 36: 16, 39: 12 en 42: 15. Deze drie laatste gedeelten acht genoemde onderzoeker met hoofdstuk 24 van Sirach zelven afkomstig.

Het is duidelijk dat de subjectiviteit van den criticus, zijne opvatting, zijn smaak, zijn inzicht, een groote rol speelt bij het opsporen van het kader waarin Sirach zijne spreuken ordende. 't Zij ons vergund in hoofdlijnen de inrichting van het boek naar onze opvatting aan te geven.

1. Hoofdstuk één vormt eene waardige ouverture voor het geheele werk. 't Bevat een lierzang op de Wijsheid en eindigt met eene paraenese. De versen 19—21 verbreken het organisme van dit hoofdstuk. Zij zijn zonder twijfel van hunne plaats geraakt.

2. Hoofdstuk II tot XXIV bevatten de eerste groote afdeeling van het boek. Deze afdeeling onderscheidt zich door de aanspraak „τεκνον” 2: 1. 3: 12. 17. 4: 1. 6: 17. 22. 31. 10: 27. 11: 10. 14: 11. 16: 22. 18: 14. 21: 1; „τεκνα” 3: 1. 23: 7; „υιε” 7: 3. Na hoofdstuk 23 vinden wij dezen aanhef maar zeer zelden 37: 27. 38: 9. 16. 40: 28 (τεκνον);

1) A. w. p. 247.

2) De Apocriefe Boeken des O. V. uit het Grieksch opnieuw vertaald.” Deze uitnemende overzetting ligt steeds nevens het oorspronkelijke geopend voor ons.

41: 14 *τευνα*. Wellicht zijn deze spreuken aan dezelfde collectie ontleend. In deze eerste afdeeling onderscheiden wij verschillende stukken:

- a. Hoofdstuk 2 tot 16: 22 — een mozaïek van spreuken, die in het beginsel van de vreeze des Heeren hare eenheid hebben. In 't geheel ademt dit gedeelte een inniger godsdienstigen geest. De gedurige overgang van het enkelvoud tot het meervoud bewijst wel dat Sirach verschillende adversaria raadpleegde.
(Cf. 2: 1—6 en 2: 7—10. 15—18. Dat de tekst geleden heeft blijkt uit het feit dat wij op verzen stooten die het verband verbreken (cf. 3: 7. 13: 24, 25).
- b. Hoofdstuk 16: 22 begint een nieuw stuk dat tot 18: 13 loopt.
- c. De woorden 18: 14: „Kind, laat geen smet kleven op uwe weldadigheid” zijn het begin van eene nieuwe serie spreuken die met hoofdstuk 23 eindigt. Ook hier treffen wij een enkelen tekst aan die niet op zijn plaats staat b.v. 21: 20. In Hoofdstuk 23: 9 is het enkelvoud niet in overeenstemming met den meervoudigen aanhef.
3. Hoofdstuk 24—42 maken eene, de tweede, groote afdeeling van het boek uit. Ook déze begint met een „Lof der Wijsheid.” Wij onderscheiden hier
 - a. Hoofdstuk 24—36: 16^a.
 - b. Hoofdstuk 36: 16^b—42.
4. Hoofdstuk 43—51 zijn duidelijk een wél afgerond geheel — de derde groote afdeeling.
5. Hoofdstuk 51 besluit de geheele verzameling.

§ 4. *Namen en lotgevallen van Jezus Sirachs boek.*

In 't Hebreeuwsch heette ons boek waarschijnlijk חכמה of ספר חכמה: Wijsheid of Boek der Wijsheid. Dezen naam vinden wij in de grieksche vertaling *Σοφία* terug. Letten wij op den inhoud van het werk dan komt voorzeker geen andere naam ons geschikter voor. Wel is waar bericht Hieronymus dat de hebreeuwsche tekst, dien hij zag, „Para-

holas praenotatum" was. Het handschrift echter waar hij van spreekt bevatte ook het boek van den Prediker en het Hooglied. „Juncti erant Ecclesiastes et Canticum Cantorum.” Was de titel משלים van de Salomonische Spreuken overgenomen? Men zie hierover de interessante opmerkingen van Fritzsche ¹⁾. Ik waag hierbij de gissing: droeg het MS. dat Hieronymus onder de oogen kreeg, misschien als tweeden titel משלים naar den vorm van dit חכמה? In ieder geval gaat het niet aan om, met Eichhorn, als ware er geen twijfel mogelijk, te verklaren: „dieses Sittenbuch fürhte die Auf-schrift משלים” ²⁾. משלים was de in Sirachs tijd vaststaande naam voor de Spreuken van Salomo (παροιμιαί). Waarschijnlijk is daarom dat hij zijn boek een anderen titel gaf.

De grieksche codd. noemen het Σοφια Ἰησοῦ υἱοῦ Σιραχ (Σειραχ cod. X). Denzelfden naam vinden wij ook bij onderscheiden grieksche patres, soms eenigszins gewijzigd: ἡ Ἰησοῦ σοφια (Clem. Alex. Strom. I), ἡ σοφια Ἰησοῦ υἱοῦ Σειραχ (Origenes in homil. 8 in Num). De benaming ἡ παναρετος σοφια (Euseb. Dem. Ev. 8) of ὁ παναρετος λογος (Hieronym. praef. ad libros Salom.) is een soort van eeretitel. Worden niet alle deugden in het boek der Σοφια vermeld? Ἡ παναρετος σοφια wordt soms tot ἡ παναρετος verkort.

In de Westersche Kerk noemde men ons boek: Liber Jesu Filii Sirach. Tegen het einde van de vierde eeuw kwam de naam van Ecclesiasticus in gebruik. Libri ecclesiastici (gemeente-boeken) staan tegenover de Libri Canonici. 't Zijn de boeken die tot stichting der geloovigen in de Ecclesia gelezen worden. Onder dezen is het onze Liber Ecclesiasticus (gemeente-volksboek) κατ' ἐξοχην. Met dien naam wordt, zooals Rufinus (Exp. Symb. apost) herinnert, niet de schrijver maar de eigenschap van 't boek aangegeven. Cassiodorus maakt ons opmerkzaam op het onderscheid tusschen den „Ecclesiasten” en het „librum Ecclesiasticum” ³⁾. In de Staten-Vertaling wordt het boek „Ecclesiasticus” betiteld.

¹⁾ A. w. p. XX. ²⁾ A. w. p. 55.

³⁾ Cf. het fransche „l'Ecclésiaste” en „l'Ecclésiastique.”

Dyserink noemt het in de inleiding, „De Spreuken van Jezus Sirach” (p. 48—51). Boven de vertaling van de Voorrede lezen wij denzelfden titel (p. 266). Boven de vertaling van het boek zelf staat: „De Wijsheid van Sirach” (p. 269).

Sirach's boek, hoewel in het Hebreueusch geschreven, werd niet in den joodschen Kanon opgenomen. Was het omdat een betrekkelijk gering tijdsverloop de saamstelling er van van de definitieve afsluiting van den Kanon — die echter niet zoo aanstonds een voldongen feit was — scheidde? Dit werk draagt den naam van zijn schrijver — een weinig bekend joodschen wijze. Zou een pseudepigraaf, met den naam van Salomo b. v. prijkend, de „fata libelli” gewijzigd hebben? 'k Meen van ja. Vond Sirach, de conservatief, die met de Soferim van zijnen tijd niet dweepte, noch ééne richting met hen uitging, dáárom geen genade in de oogen der Verzamelaars? Of wel kende men hem een te weinig oorspronkelijk karakter toe? ¹⁾ Wat hiervan zij — ons boek bleef extra-kanonisch. Daarmede was zijn lot grootendeels bepaald. 't Zou betrekkelijk weinig gelezen worden. Zijn invloed zou gering zijn.

Intusschen is het bekende „tel brille au second rang qui s'éclipse au premier” op Sirach's Gnomen ten volle van toepassing. Onder de Apokryphen gerangschikt, zijn ze, zoo al niet als het schoonste, dan toch zeker onder de schoonsten van deze boeken te rekenen. Wanneer zij in den Talmoed aangehaald worden, zoo geschiedt dit steeds met den grootsten lof. De geschiedenis van het boek in de christelijke wereld boezemt ons 't meest belang in. Het is minstens twijfelachtig of er in het Nieuwe Testament op spreuken uit Sirach's verzameling toespeling gemaakt wordt. Van eigenlijk gezegde citaten is in geen geval sprake. Men heeft Sirach 15:15: *ἐὰν θελῆς, συντηρήσεις ἐντολάς καὶ πιστὴν ποιῆσαι εὐδαιμονίας*, vergeleken met Matth. 19:17^b: *εἰ δὲ θελεῖς εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν, τηρήσου τὰς ἐντολάς*. Sirach 11:16, 17: „ἔστι

1) Cf. Dyserinck: De Spreuken van Jezus, den Zoon van Sirach p. 161, 162. Kuenen, Gods. van Isr. II, 306.

πλουτων απο προσοχής και σφιγγιας αυτου, και αυτη η μερις του μισθου αυτου· εν τω ειπειν αυτον· ευρον αναπαυσιν, και νυν Φαγωμαι εκ των αγαθων μου· και ουκ οιδε τις καιρος παρελευσεται, και καταλειψει αυτα ετεροις και αποθανεεται” confronteerde men met Luk. 12: 19, 20: και ερω τη ψυχη μου· ψυχη, εχεις πολλα αγαθα κειμενα εις ετη πολλα· ανηπαυου, Φαγε, πιε, ευφραινου. Ειπε δε αυτω ο θεος· αφρον· ταυτη τη νυκτι την ψυχην σου απαιτουσιν απο σου· α δε ητοιμασας, τινη εσται. Van citaat of zelfs van bepaalde reminiscens kan men hier m. i. niet gewagen. Evenmin bij de volgende parallelen. Sirach 29: 1—13: θες τον θησαυρον σου κατ’ εντολας υψιστου, και λυσιτελησει σοι μαλλον η το χρυσιον· συγκλεισον ελεημοσυνην εν τοις ταχειοις σου, και αυτη εξελεεται σε εκ πηχης κακωσεως· υπερ ασπιδα κρατους, και υπερ δορυ ολης κατεναντι εχθρου πολεμησει υπερ σου” en Lukas 16: 9: Κηρω υμιν λεγω· ποιησατε εαυτοις Φιλους εκ του μαμωνα της αδικιας, ινα οταν εκλιπητε, δεξωνται υμας εις τας αιωνιους σκηνας. — Sirach 2: 15—17: οι φοβουμενοι κυριον ουκ απειθησουσι βημχτων αυτου, και οι αγαπωντες αυτον συντηρησουσι τας οδους αυτου· οι φοβουμενοι κυριον ζητησουσιν ευδοκιαν αυτου, και οι αγαπωντες αυτον εμπλησθησονται του νομου· οι φοβουμενοι κυριον ετοιματουσι καρδιας αυτων, και ενωπιον αυτου ταπεινωσουσι τας ψυχας αυτων en Joh. 14: 23: ’Απεκριθη ’Ιησους και ειπεν αυτω· εαν τις αγαπα με τον λογον μου τηρησει· και ο πατηρ μου αγαπησει αυτον, και προς αυτον ελευσομεθα, και μονην παρ’ αυτω ποιησομεν. De treffendste overeenkomst is wel die tusschen Sirach 5: 11: Γινου ταχυς εν ακροασει σου, και εν μακροθυμια φθεγγου αποκρισιν” en Jakobus 1: 19: εστω πας ανθρωπος ταχυς εις το ακουσαι, βραδus εις το λαλησαι, βραδus εις οργην.” Maar ook hier is het verschil in uitdrukkingwijze te groot, dan dat wij aan citatie kunnen denken ¹⁾.

In ’t algemeen moeten wij zeggen, dat de lotgevallen van ons boek in de Kerk vóór de Hervorming niet ten gunste van de consequentie der Patres en Doctores getuigen. ’t Is

1) Men zie hierover „Die Apokryphenfrage“ aufs Neue beleuchtet” voor P. F. Keerl. Leipzig 1855. Einleitung: Die vermeintlichen Anspielungen auf die Apokryphen im N. T. p. 1—154.

een voortdurende strijd tusschen theorie en praktijk. Lic-Keerl toonde het overtuigend aan ¹⁾. In theorie handhaaft men, vaak zeer scherp, het onderscheid tusschen kanonieke en apokryphe boeken. In de praktijk zondigt men gedurig tegen den gestelden regel. De drang der overlevering en der gewoonte noopt eindelijk de roomsche Kerk, die steeds geneigd is om voor het „fait accompli” te buigen, zonder dat zij vraagt of het historisch geworden goed is of kwaad, om op 't concilie van Trente eene nieuwe theorie aan te nemen.

De eerste zekere sporen van gebruik van dezen spreukenschat vinden wij bij de Patres der tweede eeuw. Vervolgens wordt ons boek vermeld of aangehaald door Cemens Alexandrinus, Origenes, Athanasius, Eusebius, Hieronymus. De wijze, waarop de citaten aangevoerd worden, getuigt menigmaal van de groote achting voor dit apokryphon gekoesterd. Origenes (in Ezech. Hom. IX) citeert Sirach 10 : 9, 10, met deze inleidingsformule: „Want wat zegt de Schrift?” Evenzoo Anastasius Antiochenus (in Hexa. Lib. IX): „de Schrift zegt”, nl. Sirach 25 : 1. Johannes Damasc., die ons boek van de kanonieke litteratuur onderscheidt, vermeldt het, met dat der Wijsheid, als bijzonder belangrijk. Epiphanius telt Sirach tot de *θειας γραφας*. Elders verhaalt hij dat het onder de Joden bestreden wordt. De latijnsche Patres gaan verder in de aangegeven richting. Ambrosius haalt (de bono mortis c. 8) een welbekend woord uit Jezus ben Sirach aldus aan: „Scriptura ait: ante mortem ne laudaveris quemquam.” Cyprianus als volgt een locus uit Sirach H. 3: „loquitur in Scripturis divinis Spiritus Sanctus et dicit.” Augustinus verklaart, dat „Sapientia Salomonis” en „Ecclesiasticus” „inter propheticos (libros) numerandi sunt.” (De doctrina christ, c. 8). In zijne polemieek beroept deze kerkvader zich dan ook op Sirach, als op eene vaststaande autoriteit. Het derde Concilie van Carthago deed niet anders. En of nu al Hieronymus raadde, dat men zich van ons boek bedienen

1) Die Apokryphen des A. T. 1852. § 18: „Die Kirchenväter und die Apokryphen. p. 120—146.

moest „ad aedificationem plebis non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam” het gezach van ons boek nam meer en meer toe. Gregorius Magnus vooral achtte Sirach zeer hoog. Eindelijk nam het concilie van Trente, in zijne vierde zitting, ons boek in den Kanon op. Overeenkomstig dit besluit beriep deze Kerkvergadering, ook ter vaststelling van de leer, zich bij name op „Ecclesiasticus.” Wel is waar maakten vele roomsche godgeleerden onderscheid tusschen protokanonieke (ónze kanonieke) en deuterokanonieke (ónze apokryphe) boeken (cf. Jahn. Einl. in. d. B. I, 140), maar in de praktijk is deze onderscheiding geheel waardeeloos.

De luthersche symbolen spreken alleen positive van het gezach in dogmaticis der Kanonieke boeken. Zij protesteeren niet uitdrukkelijk tegen het gezach der Apokryphen. De Hervormde Symbolen maken scherp onderscheid tusschen beiden. „Wij onderscheiden deze heilige boeken van de Apokryphen, als daar zijn Jezus Sirach Dewelke de Kerk wel lezen mag en daaruit ook onderwijzingen nemen, voor zooveel als zij overeenkomen met de Canonieke boeken; maar zij hebben zulk een kracht en vermogen niet, dat men door eenige getuigenis van dien eenig stuk des geloofs of der christelijke religie moge bevestigen: zoo ver is het van daar, dat ze de autoriteit van de andere heilige boeken zouden mogen verhinderen” (Confessio Belg. VI. conf. Confessio Helv II, cap. I. Conf. Gall. 3:4.)

Luther laat zich in zijne voorrede op Jezus Sirach niet onvriendelijk over het boek uit: „Het is van de Oud-Vaders niet in 't getal der H. S. maar als anders een goed, fijn Boek eens wijzen mans gehouden: waarbij wij 't ook laten blijven Het is een nuttig boek voor den gemeenen man: want ook al zijne naarstigheit is, dat hij een burger of huisvader godvruchtig, vroom en kloek make; hoe hij zich jegens God, Gods Woord, Priesters, ouders, vrouw, kinderen, eigen lichaam, goederen, knechten, geburen, vrienden, vijanden, overheid en alle man houden zal. Zoodat men het wel mocht noemen een boek van de huistucht, of van de

deugden eens vromen huisheeren: 't welk ook de rechte geestelijke tucht is en heeten mag."

Calvijn ontzegt duidelijk alle dogmatisch gezach aan Jezus Sirach. Een beroep op 16:15 ontzenuwend, leidt hij aldus zijne argumentatie in: „In repudianda Ecclesiastici auctoritate jus meum nunc remitto." ¹⁾ Instit. II. 5. 18 lezen wij: „Ecclesiasticum producunt, quem dubiae auctoritatis scriptorem esse non ignoratur. At enim ut ne a nobis repudietur (quod facere tamen jure nostro nobis licet) quid ille testatur pro libero arbitrio?" — Uitvoeriger nog dan Calvijn spreken de latere gereformeerde godgeleerden tegen het gezach van de Apokryphen in 't algemeen en van Jezus Sirach in 't bijzonder. „De Schrijvers (van deze boeken) onderscheiden haar selven van de Propheeten" ²⁾ zegt A. Marck. Hij beroept zich op de voorrede van Jezus Sirach's boek, die hij aan den Schrijver zelf niet aan diens kleinzoon schijnt toe te kennen. Ook „belijden zij" (nl. de Schrijvers van de apokryphe boeken) „Vertaalers en Verkorters van anderen te zijn, met eenen klagende over haar zweeten en waaken in haar werk en verschooning van hare feilen versoekende (Sirach voorr. s.). „In het boek van Jezus Sirach, genoemd Ecclesiastias wordt gesteld Cap. XLVI: 22 dat de waare Samuël na sijne doot aan Saul heeft gepropheteert, daar uit de omstandigheden der geschiedenis selve blijkt dat het veeleer de Satan in den schijn van Samuël zij geweest ³⁾.

Het werk van Lic. P. F. Keerl „Die Apokryphen des alten Testaments. Ein Zeugniß wider dieselben auf Grund des Wortes Gottes. Erste Gekroente Preisschrift, Leipzig. Gerhard und Reisland 1582" deed, omstreeks het midden van deze eeuw, een vrij heftigen pennestrijd in Duitschland ontstaan, waarbij natuurlijk ook ons boek gemoeid was. Keerl velt over Sirach's spreuken, evenals over de andere Apokryphen, een zeer ongunstig oordeel, (p. 19—20; 53—67).

1) Instit. III. 15, 4 edit. Schippers p. 208.

2) Merch. p. 39.

3) A. w. p. 40.

Hengstenberg schreef tegen hem in de Ev. Kirchenzeitung „Für Beibehaltung der Apokryphen” (1853) en „Noch einmal über die Apokryphen” (1854). Stier gaf een afzonderlijk boek „Die Apokryphen” (1853). Zoo vond Keerl aanleiding om nogmaals „Die Apokryphenfrage” te behandelen. Hij deed het in een werk dat door de stelling, die het besluit, voldoende gecharacteriseerd wordt. „Diejenigen Bibelgesellschaften, welche die Apokr. beibehalten, werden nicht nur dem ausgesprochenen Zwecke untreu, in dem sie in nicht zu rechtfertigender Weise ein unheiliges Wort mit der heiligen Schrift ausgeben, und ein irrthümliches Menschenwort mit dem Worte Gottes verbinden und verbreiten, sondern sie wie Alle, welche die Schriften begünstigen, leisten auch der falschen Werthschätzung derselben Vorschub, tragen mit zur Vermengung das Menschenwortes mit Gotteswort bei, worden Mitveranlassung, dass dem ersteren die ihm gebührende Ehre und Würde entzogen wird und mitschuldig an der Verwirrung, Irreleitung und Verführung der Gewissen.”¹⁾

Dat in den laatsten tijd de Apokryphen des O. T., het boek van Sirach in 't bijzonder, de belangstelling wekten is bekend. Evenzoo dat, ten onzent, „moderne” theologen vóórgingen.

1) A. w. p. 286.

(*Wordt vervolgd.*)

Heemstede, Juni 1886.

F. E. DAUBANTON.

Gedachten over eene Christelijke Theologie voor de behoefte van onzen tijd.

(REFERAAT IN EEN GESLOTEN PREDIKANTEN-GEZELSCHAP.) 1)

VVr. en BBr.! Ik noodig u uit, om eene wijle het woelige en innerlijk twistende Jeruzalem te verlaten en over te gaan naar het stille Overjordaansche. Misschien, dat Eukleria daar ook gastvrij worde ontvangen door Sobi van Rabba, Machir van Lodebar en Barzillai van Rogelin. En vermoeid zijnde en hongerig, daar ook worde verkwikt door „honig en boter en koeienkazen.”

Zonder beeldspraak, in den strijd, die tegenwoordig in de vaderlandsche kerk gestreden wordt, zijn wij allen, inzonderheid de BBr. in hoofdgemeenten, van nabij betrokken. Die strijd is voor velen vermoeiend en afmattend. Die strijd doet hongeren en dorsten naar rust en vrede. Maar „repos ailleurs!” en vrede, zal hij iets beteekenen, moet op duurzame gronden zijn gebaseerd. Laat mij beproeven om de préliminaires daartoe op te sporen en aan te wijzen. Daar-

1) Een achttal gelijkgezinden, behoudens persoonlijke nuances, pleeg maandelijks saam te komen. De voormiddag wordt besteed aan nauwkeurige exegese van een deel der H. Schrift; de namiddag ter gedachte-wisseling over eenig actueel onderwerp, waarvoor elk bij beurt eene Inleiding of Referaat voordraagt. Naar een boekwerk van onze Anna Maria van Schuurman, hebben wij ons gezelschap Eukleria genaamd.

voor uwe broederlijke aandacht en dan strenge, altijd broederlijke kritiek!

De luidklinkende strijdvraag, die van uit Amsterdam geheel Nederland beroert, is deze: wat moet in onze kerk het hoogste gezag oefenen, de kerkelijke reglementen of het Woord Gods? Geen wonder voorwaar, dat de zonen der reformatie in dit land van vijftigjarig martelaarschap en tachtigjarige worsteling om den worde Gods tegenover Rome's kerkelijke reglementen, door die strijdvraag, innerlijk worden ontsoken en duizenden ernstig zich aangorden, om een kamp aan te vangen op leven en dood.

Oppervlakkig beschouwd, zullen ook wij niet lang behoeven te aarzelen, aan welke zij ook wij ons hebben te scharen. Het tegendeel te veronderstellen, zou eene beleediging zijn voor ons christelijk geweten.

Edoch vele dingen van nabij, meer dan oppervlakkig, tot op den diepsten grond bezien, vertoonen zich vaak in gansch ander, ja somwijlen in geheel tegenovergesteld licht.

In hoe verre zulks van de onderhavige kwestie geldt, laat ik aan elks onderzoek en geweten over.

Mij wil het schijnen, dat in de oude Gereformeerde Theologie voor een deel de wortelen liggen der tegenwoordige onlusten; dat die Theologie bij al haar goeds en waars, door zekere eenzijdigheid tot die onlusten aanleiding geeft; dat daarom de teekenen des tijds ons dringen, om die oude Gereformeerde Theologie bij het licht des H. Geestes en juistere opvatting der H. Schrift te zuiveren, te rectificeeren, en wij langs dien weg hebben te trachten naar eene christelijke godgeleerdheid voor de behoefte van onzen tijd. Daarover dan onderwerp ik eenige gedachten aan uwe beoordeeling. Zoo voer ik uwen geest uit de woelingen in het dal beneden een wijle in de frissche Alpenlucht boven den strijd, m. a. w. uit de beslommeringen der praktijk naar de bespiegelende vrijheid der theorie. Beide hebben elkander noodig en oefenen wederkeerig grooten invloed op elkander. De praktijk heeft dagelijks de theorie te toetsen

en te zuiveren; omgekeerd de theorie de eenzijdigheden en bekrompenheden der praktijk terecht te wijzen.

Omnis disputatio incipit a bona definitione.

Christelijke godgeleerdheid noem ik de verstandelijke beschrijving en uiteenzetting van het leven, dat van Christus, den Godmensch zelven, in het menschdom uitgaat. Fides praecedet intellectum, maar ook fides quacrit intellectum. „Non intelligo ut credam, sed credo ut intelligam.”

De eenzijdigheid en daarom onjuistheid, die ik bedoel, uit zich op de volgende wijs.

1°. Strakke, absolute tegenstelling van God en Mensch, van goddelijk en menschelijk. Diensvolgens menschelijk synoniem met zondig. Lijnrecht tegen het Johanneïsche: „de Logos, die bij God, ja God was, is vleesch geworden.” Lijnrecht tegen de apostolische waarschuwing: „elke geest die niet belijdt, dat Jezus Christus in het vleesch gekomen is, die is uit God niet; maar die is de geest van den Antichrist” 1 Joh. IV: 3.

2°. De H. Schrift vereenzelvigen met Gods Woord, als uitdrukkingen van gelijke beteekenis. Zulks is wel beschouwd, nooit door Jezus en de Apostelen geschied. Noch ook door de apostolische kerkvaders. Tischendorf vond in het aloude handschrift van het Sinai-klooster, den brief van Barnabas achter de Nieuw-Testamentische schrift. Deze brief, de Hermas, de onlangs gevonden *ἡ διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* moge gradueel in gezag met erkend apostolische geschriften al vroeg hebben verschild; zij stonden niet tot elkaar als feilbaar menschenwoord tot onfeilbaar Gods-woord, veel min als leugen tot waarheid. ¹⁾

1) Toen ik als student te Leiden de Vorlesungen über Christl. Glaubenslehre van Dr. G. C. Knapp, die toen als een der beste en rechtzinnigste Deutsche Theologen gold, met ingenomenheid bestudeerde, trof mij zijne vermaning, om bij allen betamelijken eerbied voor de H. S. deze niet met Gods Woord te identificeeren. 1 Th. blad. 49.

Behoort men dan lichaam en ziel niet te onderscheiden, al kan men ze aan deze zijde des grafs niet afscheiden van elkander?

3°. Uit 1° vloeit consequent voort verwerping der Evangelische, ook der allerchristelijkste kerkgezangen. Want, zegt de schare, die Gezangen zijn door menschen gemaakt, de Oud-Test. psalmen zijn door God ingegeven 1).

4°. Daaruit vloeit verder consequent voort de eenzijdigheid van het Puritanisme, met zijne geringschatting van kunst en schoonheidszin, met zijn strakken ernst en natuurverachting, met zijne hardheid en ruwheid in het oordeelen.

5°. Mede daaruit het gebrekkig bewustzijn van den historischen samenhang der christelijke gemeente en van haren eigenlijken oorsprong. De meerderheid denkt zich, die gemeente komt voort uit den Bijbel, als een goddelijk boek zoo zonder menschelijke bemiddeling uit den hemel gevallen. Doorgaande weet zij slechts van drie tijdpunten in de kerkgeschiedenis: a) de Handelingen der apostelen, b) de jaren 1517 en daaromstreeks, c) de laatste beroepingen en berichten der Kerkel. Courant. Menigmaal, als ik op onze Roomsche landgenooten wees, hoorde ik zelfs van kundige mannen den uitroep: „ja maar die zijn geen Christenen!” (wat dan? vraag ik). Alles anti-historisch, onjuist, ongeestelijk, in strijd met de waarheid en werkelijkheid.

6°. Eindelijk: daar naast het formeele schriftprincip der Reformatie, eene Kerk zonder materieel princip uit elkaar zou vallen en dra zou ontaarden in exegetische disput-collegies, heeft men in de Luthersche Kerk tot band en correctief, daarbij de geloofsgerechtigheid (fide sola), in de Gereformeerde: de voorwereldlijke uitverkiezing, de souvereiniteit der particuliere genade: het cor ecclesiae gesteld. Vandaar een ziekelijk subjectivisme, het steunen op bevinding, het zoeken naar teekenen van boven, dat men tot de uitverkorenen behoort, de ontzenuwende bekommeringsziekte bij zoo velen onzer godsdienstige gemeenteleden.

Mij dunkt, BBr.! wij kunnen een beter, tastbaarder, de conscientie meer bevredigend en stellig schriftuurlijker materieel

1) In Zweden en Noorwegen spreekt men uitsluitend van het Psalmboek, dat zijn de 1200 daar gebruikelijke Evangel. Gezangen.

Reformatorisch princip vinden, dat juist alle eenzijdigheden afsnijdt en duurzamer alle oprechte Christenen samenbindt en dat is:

het levende, persoonlijke Woord Gods, de Openbaarder der onzienlijke, ontoegankelijke Godheid, onze Heer Jezus Christus, de Godmensch, door wien en tot wien alle dingen zijn geschapen (Kol. 1:16^b), op wien de menschelijke ziel is aangelegd (anima naturaliter Christiana, Tertullianus) dien hemel, aarde en hel zullen eeren tot heerlijkheid Gods des Vaders (Phil. 2:10, 11), wanneer Hij als koning zal zijn wedergekeerd, om te oordeelen de levenden en de dooden.

α. Dit sluit uit Pelagianisme, Rationalisme, Modernisme, Naturalisme, Pantheïsme.

β. Dit sluit uit Rabbinisme, ongeestelijke vereering van de letter der H. Schrift. ¹⁾

γ. Dit sluit uit alle afgetrokken begrippen, hoe goed en waar ook op zich zelve, als grondslag der Theologie, zooals Soevereiniteit, Majesteit, Liefde, Genade. Deze mag men nooit in de plaats stellen van de concrete persoonlijkheid des Verlossers.

δ. Dit sluit uit alle scholastieke, aprioristische redeneering. Apriorisme is verwaande miskennis der grenzen van ons weten. Wij kunnen nooit anders dan eerbiedig Gods wegen naspeuren, even als bij gezonde studie van natuur en geschiedenis.

ε. Dit weert alle Intellectualisme en Doctrinarisme, waarbij het gemoed, de hardste van allen godsdienst, allengs onder sneeuw en ijs wordt bedolven.

η. Daarentegen sluit dit in die mate van vrijheid in ondergeschikte punten, die de H. Geest en tijdsbehoefte vereischen.

1) Erkenne toch een iegelijk, dat Joh. 5:39 *ἰσχύοντες τὰς γραφάς* niet imperatief, maar positief moet worden verstaan, blijkens den kontekst, en dan juist bijna het omgekeerde bedoelt van hetgeen waartoe deze plaats gewoonlijk wordt aangehaald. De Heiland zegt tot de Jeruzalemsche toongeveren: gij meent in die S. het eeuwige leven te hebben, en die zijn het juist die getuigen van Mij, dien gij verwerpt!

θ. Dit plaatst de H. S. des O. en N. Testaments in het eenig ware licht, als doelende op den levenden Christus, zijnde naast H. Doop en H. Avondmaal, het door God der gemeente gegeven getuigenis omtrent den eenigen Redder van zondaren. Die Schriften kunnen wijs maken tot zaligheid, ja, gelijk Paulus getuigt, maar wat al te zeer wordt vergeten, alleen „door het geloof in Jezus Christus.” Of zijn er geen ongeloovige Rabbijnen en Exegeten?

ι. Dit stelt ons hart vast tegenover alle bedenkingen eener vaak ontrustende kritiek. Het laat toe, ja vereischt ware theopneustische kritiek, kritiek van Bijbel-tekst en overzetting, die geen van beide naar Gods raad, volstrekt onfeilbaar zijn; het doet bidden en werken om echte, theopneustische, d. i. ware exegeze. Want alleen het verwante verstaat en wekt het verwante.

κ. Dit geeft eenheid en klaarheid in onze Schriftbeschouwing. Jezus Christus, Hij-zelf is de centraal-zon, die hare stralen naar alle punten der peripherie uitbreidt.

λ. Dit dempt de ongelukkige klove tusschen christelijke religie en christelijke theologie. D. i. tusschen meer of minder ontwikkelde leden en leeraars der christelijke gemeente.

μ. Dit voldoet aan de wezenlijke behoefte des zondaars, richtende het zielsoog op Hem, van wien Wet en Profetie getuigen, die naar Gods aanbiddelijken raad voor ons is tot zonde gemaakt, opdat wij zouden worden rechtvaardigheid Gods in Hem.

ν. Dit komt overeen met de alleroudste belijdenis, van welke de Heiland zelf heeft verklaard, dat niet vleesch en en bloed, maar de hemelsche Vader ze aan Petrus had openbaard, en die Hij de Petra heeft genoemd, waarop zijne gemeente eeuwiglijk blijft gebouwd. Alzoo wel confessie, maar geen confessionalisme.

ο. Dit knoopt aan aan het beste van onze Gereformeerde vaders en van alle christenkerken, aan de door Calvijn zoowel als door Luther in de avondmaalstheorie hooggeprezen unio mystica.

π. De unio mystica noemt de geloovige wijsgeerige

denker, Ds. Le Roy van Oude Tonge, de kern der Gereformeerde kerkleer ¹⁾

ρ. In gelijken zin schreef de dichterlijke vriend van onzen Da Costa, Mr. Koenen, dat hij dit zoo uitnemend keurt in al de twaalf geloofsbelijdenissen der verschillende, nationale gereformeerde kerken, dat zij al te gader Christo-centrisch zijn. ²⁾

σ. De grootste prediker der Gereformeerde kerk van Frankrijk in onze eeuw, die leeft en zal leven nadat hij gestorven is, ving zijn openbaren dienst te Parijs aan met eene treffende kanselrede *sur la parole vivante*. (Adolf Monod.)

τ. Dit geeft den maatstaf aan de hand, waarnaar wij de valsche overlevering van de echte overlevering hebben te onderscheiden. Zoo namelijk, dat wij de eerste verwerpen, om de laatste hoog te waardeeren. Immers uit de echte overlevering hebben wij Doop en Avondmaal, hebben wij de christelijke gedenk- en vierdagen, hebben wij den Bijbel, hebben wij geheel ons christendom. ³⁾

φ. Dit wordt treffend bevestigd door de praktijk der beste Evangelische Zendingen onder de Heidenen, die onder Eskimo's, Noord-Indianen, Hottentotten, Alfoeren, Batta's enz. succes zien, naar mate zij even als Paulus te Korinthe, den gekruisigden, levenden Christus op den voorgrond zetten in hunne verkondiging.

χ. Hoezeer bevredigt zulk eene Theologie den geest, die waarlijk wil opwassen in de kennis en genade van Hem, in wien alle schatten der kennis en der wijsheid verborgen zijn!

ψ. Hoe maakt zij ruim van blik, irenisch van hart, waardeerende als b.v. Dr. A. Neander, in elke andere, schoon dan ook eenzijdige Theologie, in de Luthersche

1) In een opstel van Heldring's tijdschrift: de Vereeniging Christel. Stemmen, een der eerste Jaargangen.

2) Ni fallve, in hetzelfde tijdschrift, een veel latere Jaargang.

3) Sept. 1884 in Kopenhagen zijnde, trof mij de machtige invloed van wijlen den genialen Deuschen bisschop Gründwig. Zijne hoofdgedachte is: Het symbolum apostolicum moet de eerste plaats beslaan in onze Theologie. De geheele H. S. is daarvan alleen de Commentaar.

zoowel als de Gereformeerde, ja ook in de Grieksch-¹⁾ en Roomsch-Katholieke, wat zij goeds en waars heeft, latende hout, hooi en stoppelen liggen, en verzamelende het goud, zilver en edelgesteente, waar zij het vindt.

ω. Omdat zij het elementum mysticum meer dan gewoonlijk geschiedt, waardeert en laat gelden, is zij uitteraard afkeerig van theologische twisten en kan zij op dogmatische formules en scherp-belijnde hepalingen niet zoo groot gewicht leggen. Het leven met zijne altoos mystieke zij, gaat haar boven de leer; dus heilige mystiek boven haarklofende scholastiek.

κ. Summa summarum. Alle onderdeelen der godgeleerde wetenschap ontvangen door den levenden Christus eerst het ware licht ²⁾.

Door de rechte Christologie verkrijgt men eerst de rechte Theologie (proprio sensu) eerst door het zuivere Beeld dringt men door tot kennis van den Beeldenaar.

Evenzoo de ware Anthropologie. In Jezus zien wij den waren mensch en het echt-menschelijke in aard, roeping, bestemming.

1) De mij bevriende duitseh-Gereformeerde predikant te Petersburg, Dr. H. Dalton, zond mij onlangs eene niet onbelangrijke brochure, betiteld: Sechs Briefe über die kirchlich-religiösen Zustände im Abendlande und die ökumenische Kirche vom Standpunkte eines morgenländischen Christen-Bevorwortet von H. Dalton. Bremen und Leipzig 1885. Een geleerd, hooggeplaatst staatsman, lid der Grieksch-katholieke kerk, de „wirkliche Geheimrath Pobedonoszeff“ met duitseh taal en kerkelijke toestanden vertrouwd, zoo als uit zijne in 't duitseh geschreven brieven blijkt, beklagt zich daarin over het geignoreerd worden zijner Griekseh kerk, en meent zelf, dat in deze „apostolisch-oekoemenische kerk“ de beste grondslag is te vinden voor eene werkelijk evangelische alliantie. Hoewel wij den geleerden christen-Rus bezwaarlijk zullen bijvallen, is toch zijne stem de aandacht waard.

2) Mij is gevraagd, vaart gij zodoende niet in het schuitje der Groninger Theologie? Ik antwoord: Dat schijnt maar zoo. Wel zet ik als de Groningers Jezus Christus op den voorground, maar hun Christus is een Platonische Christus, een hemelling tot deugd en heiligheid gevormd vóór zijne verschijning in het vleesch; ik daarentegen wensch mij strikt te houden aan den Christus des Bijbels.

Hamartologie. Door Jezus' heilig leven en noodzakelijk sterven zien wij aard en diepte van het zondekwaad.

Soteriologie. In het kruislijden en de opstanding zien wij den weg onzer redding en zaligheid.

Pneumatologie. 't Is het eigenlijk werk des H. Geestes, om den Christus Gods te verheerlijken aan onze harten en consciëntiën. Hierbij de Triniteit.

Daemonologie. Christus is gekomen om het werk des duivels te verbreken. Door den diepen achtergrond des Satans rijst des Verlossers werk te hooger.

Bibliologie en Kanoniek. Het goddelijk verlossingswerk eischt goddelijk gewaarmerkte beschrijving, om beveelgd te zijn tegen de ontaarding door onjuiste, ligt vervalschte mondelinge overlevering.

Ekklesiologie. Door den H. Geest verzamelt zich Vader en Zoon eene gemeente uit alle geslachten, talen en natiën.

Kerk-historie. Op het voetspoor van Dr. A. Neander leert deze theologie bij voorkeur letten op de inwendige zij der geschiedenis van Gods gemeente aller tijden en eeuwen.

Halieutiek. Zulks geschiedt door menschen, in welke Christus leeft.

Apologetiek. Buiten Christus is het menschdom buiten God en zonder hope in de wereld, zooals geschiedenis en ervaring leeren.

Eschatologie. Zij leert meer levendig het oog vestigen op onzen grooten God en Zaligmaker, die alle dingen nieuw maken zal.

Ethiek wordt eenvoudig een navolgen van Christus naar onze mate, zoodat wij, die van nature het beeld dragen van den gevallen Adam, naar Zijn beeld allengs worden veranderd en Hij-zelf eene gestalte in ons krijgen.

2. Boerhave's gulden spreuk: *simplex sigillum veri* verkrijgt alzoo in ons godgeleerd systeem volle gelding en werkelijkheid. Zoo wordt de schoone leuze nageleefd: „eenheid in het noodige, vrijheid in het niet-noodige, in alles de liefde.” Het noodige is: het levende, persoonlijke Woord Gods.

Zal de luchtballon hooger rijzen, dan moet gedurig meer ballast worden uitgeworpen; hoe meer onze Theologie waarlijk theopneustisch wordt, des te eenvoudiger en hemelscher zal zij zijn.

Mijne Theologie wordt hoe langer hoe kleiner, zeide een vroom godgeleerde op zijn sterfbed: „Christus alleen!”

1. Bij alle verwarring in het tijdelijke onder de belijders van Jezus Christus leert deze Theologie vrede hebben van binnen, vrede stichten naar buiten en bezielende hope koesteren voor de toekomst.

Immers de levende Christus zelf is de hoop onzer heerlijkheid. Hij-zelf het licht des levens, Hij onze vrede, Hij ons leven, ons alles en in allen. Worde Hij, Hij-zelf dagelijks meer het eenige, algenoegzame licht onzer Theologie!”

Doetinchem, Mei 1886.

L. J. VAN RHEIJN.

Em. Pred.

De Jongste Literatuur over de Schriften des Nieuwen Verbonds.

VI.

DE BRIEVEN AAN DE THESSALONIKERS.

De I^e Brief van Paulus aan de Thessaloniërs is uit meer dan een oogpunt belangrijk. Vooreerst doet hij ons den Apostel kennen in zijn trouw, beide in zijn uitwendig beroep en zijn geestelijke taak; ten tweede stelt hij ons in staat een tamelijk welgelijkend beeld te ontwerpen van den toestand der gemeente, last not least is hij het oudste geschrift, dat wij van Paulus bezitten en dus de keubron van zijn oorspronkelijke theologie. En het is voor onze kennis van des Apostels geest en karakter zeker niet van gewicht ontbloot, dat juist in zijn eersten en laatsten brief, den I^{en} aan de Thess. en dien aan de Filippiërs, waarin Paulus zijn mondelinge prediking nederlegt en waarin hij tot sterven zich schikt, de dogmatiek op den achtergrond treedt voor de ethiek, de leerstellige voor de praktische zijde des Christendoms.

Ik herhaal den I^{en} Brief aan de Thess. Immers de stand der kritiek verbiedt ons beide in één adem te noemen. De echtheid van den II^{en} staat lang niet zoo vast als die van den I^{en}. I Thess. deelde in het lot van den brief aan de Filippiërs: ten opzichte van beide deed de kritiek een

schrede terug. De oude Tubinger school ontkende de authenticie ¹⁾, de nieuw Tubinger school handhaafde ze, hierin in ons vaderland voorafgegaan door Dr. van Manen ²⁾ en in Duitschland nog zeer onlangs gevolgd door H. von Soden en Prof. P. W. Schmidt. Maar laat ons eerst zien wat in de allerlaatste jaren tegen de echtheid is ingebracht.

De eerste dien wij in dit verband te vermelden hebben, is niemand anders dan de Heidelberger kritikus Holsten. In een kort opstel in de „Jahrb. f. Protest. Theol.” ³⁾ trachtte hij de afhankelijkheid aan te toonen van I Thess. I, 3 van Openb. II, 2 en I Kor. XIII, 13 en hiermede het bewijs te leveren, dat de Paulinist die I Thess. vervaardigde, Openb. II, 2 vv. voor zich, althans voor den geest zal gehad hebben. Ik geloof niet, dat dit resultaat hiermede afdoende gemotiveerd is. *κόπος* en *ὑπομονή* zijn Paulinisch (I Kor. III, 8. II Kor. VI, 5. X, 15. XI, 23. Gal. VI, 17 e. a. pl.) en in I Kor. XV, 58 komen *ἔργον* en *κόπος* naast elkander voor. De bewering, dat Paulus, bij wien de *ἔργα* een tegenstelling vormen met de *πίστις*, niet kan gesproken hebben van een *ἔργον τῆς πίστεως*, wordt ontzenuwd door Rom. III, 27, waar de Apostel van de *νόμος πίστεως* spreekt. Aan afhankelijkheid van I Thess. van de Openb. zou dan gedacht kunnen worden als de trilogie in I Thess. I, 3 den samenhang verstoorde

1) F. C. Baur. Die beiden Briefe an die Thessalonicher, ihre Aechtheit und Bedeutung für die Lehre von der Parusie Christi. Theol. Jahrb. 1855 II. S. 141—168. A. B. van der Vies. De beide Brieven aan de Thessalonicensen. Leiden, 1865. — Ewald en later J. C. M. Laurent (Theol. Stud. u. Krit. 1864. S. 497 ff.) en van der Vies stelden de vervaardiging van den tweeden Brief vóór die van den eerste.

De echtheid van I Thess. werd tegen de bedenkingen van Tubingen gehandhaafd o. a. door W. Grimm (Theol. Stud. u. Krit. 1850. IV. S. 753—816), R. A. Lipsius, Über Zweck und Veranlassung des ersten Thessalonicher-Briefs (Theol. Stud. und Krit. 1854. IV. S. 905—934) en Gottlieb Lünemann (Krit. exeget. Kommentar über das N. T. von Meyer. 4^{te} Auflage. 1878).

2) Onderzoek naar de echtheid van Paulus' eersten Brief aan de Thessalonicensen. 1865.

3) 1877. S. 731 f.

of aan den brief zelve vreemd was. Maar juist het tegenovergestelde is het geval. De drie deugden, die Paulus in I Thess. I, 3 noemt en waardoor de Thessalonikers zich onderscheidden, maken voor een groot deel den inhoud uit van den brief: H. I, 4—10, II, 13—16 wordt van hun geloof, IV, 9—10 van hun liefde en V, 1—11 van hun hope gesproken ¹⁾.

Waarvan het „woord des Heeren” I Thess. IV, 15 ontleend is, onderzocht R. Steck ²⁾. Terwijl sommigen het in de Evangeliën terugvonden ³⁾, anderen het aan de mondelinge overlevering ontleend achten ⁴⁾, en weer anderen aan een bijzondere openbaring gedacht hebben ⁵⁾, vindt Steck het terug in het IV^e Boek van Ezra, dat even sterk apocalyptisch gekleurd is als I Thess., en wel in IV Ezra 5, 42. Op de vraag hoe het citaat in I Thess. een *λόγος κυρίου* kan heeten, antwoordt hij, dat de uitspraken welke IV Ezra aangaande de toekomst heeft, den Engel in den mond gelegd worden, die den wil Gods openbaart, Uriël, licht Gods, d. i. God zelve. Is nu, zooals de meeste geleerden tegenwoordig aannemen, het IV^e Boek van Ezra eerst onder Domitianus of Nerva vervaardigd, dus tegen het einde der 1^e eeuw, dan kan I Thess. niet vroeger ontstaan zijn, waaruit, mede op grond van andere gegevens, de onechtheid van den brief zou volgen. — De quaestie of IV Ezra zoo laat is ontstaan als Steck meent, laten wij rusten; Hilgenfeld stelt de vervaardiging veel vroeger, in ongeveer 30 v. Chr. De inwendige bezwaren tegen deze hypothese zijn trouwens overwegend genoeg. Terwijl Ezra vraagt: quid facient hi qui ante me sunt, aut nos aut hi qui post nos en dus drie categorieën op het oog heeft ⁶⁾, spreekt I Thess. er slechts van twee:

1) A. B. van der Vies. T. a. pl. Blz. 51.

2) Jahrbücher f. Protest. Theologie. 1883. S. 509 ff.

3) Weiss in Matth. 24, 31 (Lehrb. der bibl. Theol. des N. T. 4 Aufl. S. 224); v. Hofmann in Matth. 16, 25 cf. Joh. 6, 39 (Schriftbeweis. II, 2 S. 598).

4) Evenals Hand. d. Ap. 20, 35.

5) De Wette en Lünemann. Vgl. Gal. 1, 12. 2, 2. 2 Kor. 12, 1 vv.

6) Hilgenfeld. Mess. Jud. p. 128.

de νεκροὶ ἐν Χριστῷ en ἡμεῖς οἱ ζῶντες; van de laatste categorie gewaagt hij niet. Daarenboven: in hetzelfde verband spreekt Paulus van den κύριος, wiens paroesie hij verwacht; bij ἐν λόγῳ κυρίου kan dus niet aan den engel Uriël gedacht worden, daargelaten nog, dat deze uitdrukking bij Paulus de vaststaande formule is voor hetgeen hem niet door een Engel maar rechtstreeks door den Heer was medegedeeld (1 Kor. VII, 12) ¹⁾.

Meer blijvende waarde dan deze korte opstellen hebben de twee ten vorigen jare verschenen verhandelingen van H. von Soden en Prof. P. W. Schmidt. Afgezien van II Thess. en uitgaande van de vier Hoofdbrieven stelde von Soden een onderzoek in naar de taal, de stijl, het leerbegrip en de historische data van den brief ²⁾, en verkreeg hetzelfde positieve resultaat ten aanzien der echtheid als de Baselsche Hoogleraar Schmidt in zijn geschrift „Der erste Thessalonicherbrief neu erklärt” ³⁾. Moesten wij beide geschriften vergelijken dan zouden wij den voorrang toekennen aan de studie van Schmidt: eensdeels om de uitvoerige maar zeer zeker voortreffelijke verklaring van den brief ⁴⁾, anderdeels omdat zijn geschrift meer een afgerond geheel vormt dan de studie van von Soden, die zuiver apologetisch te werk ging en bij wien de redding van de echtheid hoofddoel en hoofdzaak is. Overigens verdient het de aandacht dat Schmidt, niettegenstaande hij de philologische methode, zooals die tegenwoordig aan de orde is, een ware „landplaaig”

1) Vgl. P. Schmidt. Der erste Thessalonicherbrief neu erklärt u. s. w. 1885. S. 107 ff. Hij is dezelfde van wien wij melding maakten bij de bespreking van den brief aan de Filippiërs. Theol. Studiën. III. Blz. 292.

2) Theol. Stud. und Krit. 1885. II. S. 263 ff. Wij noemden hem reeds bij de behandeling van den brief aan de Eleziërs. Theol. Studiën. III. Blz. 272.

3) Nebst einem Excurs über den Zweiten gleichnamigen Brief. Berlin 1885. Na een korte Inleiding over de Stad Thessalonika en een verklaring van den Brief handelt Schmidt achtereenvolgens over Die Sprachform, Die Entstehungszeit, Die geschichtliche Situation, Die Steck'sche hypothese en geeft hij ten slotte een hoofdstuk „Zum Zweiten Brief.”

4) S. 12—74.

noemt ¹⁾, het wapen der philologie even duchtig weet te hanteeren ²⁾ als von Soden, en dat, terwijl de Hollandsche literatuur over II Thess. ³⁾ tot zijn kennis kwam, die over I Thess. hem vreemd schijnt gebleven te zijn ⁴⁾. Over de bijzonderheden, o. a. de verklaring van I Thess. II, 16^b, waarbij Schmidt noch von Soden aan de verwoesting van Jeruzalem denken ⁵⁾, en de interpretatie van H. II, 3—12, waar Paulus volgens Schmidt Joden, volgens von Soden Heidenen op het oog heeft ⁶⁾, vergelijke men de verhandelingen zelve, die een eereplaats innemen in de jongste literatuur over de Schriften des Nieuwen Verbonds ⁷⁾.

Ik mag echter van de studie van Schmidt nog niet scheiden. Zij loopt over I Thess. maar bevat ook een aanhangsel over II Thess., speciaal over de apocalyptische pericope II Thess. II, 1—12, de kern van den brief, die den tijd bepaalt, waarin hij opgesteld is en dus ook over zijn echt-

1) S. 7.

2) „Summa”, zegt hij aan het einde van zijn Hoofdstuk „Die Sprachform” (S. 85), „Bei durchaus paulinischem Grundcharakter und dem Besitz vieler ganz spezifisch paulinischer Lieblingswörter und-Wendungen weist die Sprachform unseres Briefes, neben relativ sehr wenigen Hapaxlegg. und einigen selbständigen Anwendungen sonst im N. T. üblicher Wörter, folgende Eigenthümlichkeiten: 1) etwa ein Dutzend Wörter und Wendungen, die nur in deuteropaulinischen Schriften wiederkehren, 2) zwei nicht paulinische Wörter mit paulinischer Radix, 3) neun Wörter, die sonst fast ausschliesslich den Lucas-Schriften und dem Hebräerbrief eigenen und 4) ein paar Wörter, die promiscue im den verschieden gearteten Schriftenkreisen des N. T's vorkommen.”

3) Met name de dissertatie van Dr. T. F. Westrik, De echtheid van den tweeden Brief aan de Thessalonicensen opnieuw onderzocht. 1879.

4) Ik bedoel de dissertatieën van van der Vies en van Mauen.

5) Smidt. T. a. pl. S. 36. Von Soden. T. a. pl. S. 297.

6) Smidt. T. a. pl. S. 34. Von Soden. T. a. pl. S. 304.

7) Een uitsluitend praktische strekking hebben de belangrijke Artt. van Holtzmann „Praktische Erklärung des ersten Thessalonicher Briefes” in het „Zeitschrift für praktische Theologie” 1884; het boekje van H. Reinecke, „Die Briete Pauli an die Thessalonicher” en de „Lectures on St. Paul's first and second epistles to the Thessalonians”, with notes and Illustrations by John Hutchison. Edinburg. 1884.

heid beslist. Men kan zeggen dat de kritiek van II Thess. zich tegenwoordig uitsluitend om deze pericope beweegt. Dr. Westrik heeft aan haar de helft van zijn academisch proefschrift gewijd ¹⁾, Wilh. Bahnsen heeft ze in een afzonderlijk opstel ter sprake gebracht ²⁾, en Schmidt beweert, dat zij, ten tijde der Apocalypse ontstaan, in II Thess. zal ingelascht zijn. Wel heeft hij nog andere bezwaren tegen de authenticiteit, maar deze zijn voor het meerendeel alleen nieuw naar den vorm ³⁾; zijn hoofdbezwaar is ontleend aan II Thess. II, 1^r—12. Wij willen daarom deze pericope eenigszins uitvoerig bespreken, en hierbij vooral rekening houden met de hypothese van Schmidt en de verklaring van Westrik, die van de onze aanmerkelijk afwijkt.

Om II Thess. II, 1—12 goed te verstaan moeten wij de historische feiten kennen, welke deze pericope veronderstelt, en de eschatologische voorstellingen, welke in de Apostolische eeuw onder Joden, Heidenen en Christenen heerschten. Wat de feiten betreft, denken wij aan de maatregelen van Antiochus Epiphanes ter onderdrukking van het Joodsche geloof ⁴⁾, en aan het bevel van Caligula om zijn borstbeeld te plaatsen in den tempel te Jeruzalem ⁵⁾. Wat de eschatologische voorstellingen van Joden, Heidenen en Christenen aangaat, zij herinnerd aan den inhoud en den invloed van Ezechiël XXXVIII en XXXIX ⁶⁾ en Daniël XI, aan de redenen van Jezus volgens

1) T. a. pl. Blz. 109—220.

2) Jahrbücher für Protestantische Theologie. 1880. IV. S. 681 ff. Wij noemden Bahnsen reeds bij de bespreking van de Acta. Theol. Studiën. 1883. Blz. 297.

3) Schmidt. T. a. pl. S. 117 ff. Vgl. o. a. Westrik. T. a. pl. Blz. 76 vv.

4) Antiochus Epiphanes had den Jeruzalemschen tempel met het zich daarin bevindende altaar verontreinigd en in een afgodstempel voor Jupiter Olympius herschapen. 1 Makk. 1, 54. 2 Makk. 6, 2. Vgl. Dan. 9, 27 vv. Matth. 24, 15.

5) In 41 n. Chr.

6) De Profeet Ezechiël spreekt hier van een laatsten en beslissenden kamp tegen het Messiasrijk. Hij beschrijft dezen laatsten strijd tegen het herstelde Israël in zijn merkwaardige voorspelling aangaande den vorst

Matth. XXIV en XXV¹⁾, en aan hetgeen Johannes in den Isten en IIden Brief zegt van den Antichrist²⁾. Van de belangrijke quaestieën, die zich hier aan ons aanbieden, liggen de meesten buiten den kring van ons onderzoek. In hoe ver de N. T.ische gestalte van den Antichrist van Joodschen en Heidenschen oorsprong is (Bahnsen)³⁾, en de brieven aan de Thess. in tegenspraak zijn met Matth. XXIV en XXV (Schmidt)⁴⁾ beslissen wij niet; de nadruk valt op het verschil, dat Schmidt tusschen de eschatologie van de beide

Gog uit het land Magog en breidt zijn voorstelling uit tot de verste grenzen van het Heidendom. De vorst Gog uit Magog — in de Openb. van Johannes, 20, 8, staat door misverstand: den Gog en den Magog — is de vertegenwoordiger en de aanvoerder van de aan Israël vijandige volkeren. Vgl. over de beteekenis van Magog, woonplaats, land van Gog, Uhlemann in het Zeitschr. f. Wissensch. Theol. von A. Hilgenfeld. 1862. S. 265 ff.

1) In Matth. 24 voorspelt de leer, dat er bij de verwoesting van Jeruzalem valsche Christussen en valsche profeten zullen opstaan. Zij zouden niet bekleed zijn met staatkundige macht, maar zich openbaren op zedelijk-godsdienstig gebied, zouden teekenen en wonderen doen, en behooren met velerlei omkeeringen in de natuur en het leven der volkeren tot de voor-teekenen van Zijn wederkomst op de wolken.

2) Men vergelijkte, zoo men wil, over den Antichrist bij Johannes mijn Artikel „Antichrist” in de Holl. bewerking van het Bijbelsch Woordenboek van Ed. Riehm. Blz. 87 vv.

3) T. a. pl. S. 685.

4) Aangaande dit punt zegt Schmidt het volgende: „Tag und Stunde der Parusie selbst wisse allein Gott; aber wann die Zeit reif sei für das Kommen des Messias, das nehme der Gläubige an den Vorzeichen mit gleicher Sicherheit wahr, wie die Ankunft des Sommers aus dem Ergrünen des Feigenbaumes (24, 32 fg.). Bij allem göttlichen Vorbehalt über die Stunde der Entscheidung, die immerhin wie ein Dieb in der Nacht Kommen werde (24, 43, 44; 25, 13), giebt es doch ein sicheres Wissen des Gläubigen, wann diese Stunde vor der Thür stehe (*γινώσκετε ότι ἡγγύς ἐστὶν ἐπὶ θύραις* 24, 33).

Anders die Thessalonicherbriefe: der erste spricht nur vom Heritage selbst und seiner absoluten Unbestimmarkeit, der zweite fast nur von den Vorzeichen des Tages (11, 1—7, 9—12) T. a. pl. S. 111.

Een billijke kritiek zal echter de overeenkomst niet over het hoofd zien. Zoo lezen wij bij Matth. en in de Brieven aan de Thess., dat de Zone Gods *καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ* (Matth. 24, 30. 26, 64. 1 Thess. 1, 10. 4, 16), dat Hij bij Zijn paroesie Heer is over de Engelen (Matth. 24, 31. 2 Thess. 1, 7), dat het schallen der bazuin het teeken is van Zijn komst (Matth. 24, 31. 1 Thess. 4, 16) enz. Vgl. Luc. 21, 34—36.

brieven aan de Thess. ontdekte en dat de echtheid van II Thess. onmiddellijk raakt. Dit verschil is, volgens Schmidt, drieledig. Terwijl I Thess. volstrekt geen indicieën heeft ten aanzien van het tijdstip der paroesie en het aanbreken van den dag des Heeren vergelijkt met de komst van een dief in den nacht (V, 2, 3), heeft II Thess. er vier: een groote apostasie, het optreden van den mensch der zonde, zijn ont-heiliging van den tempel te Jeruzalem en de vernietiging van den *κατέχων*. In I Thess. denkt Paulus de paroesie nog te zullen beleven, ziet hij ze althans in een niet al te ver verwijderd verschieft; in II Thess. wordt dit weersproken (II, 2). Volgens I Thess. zullen de kinderen der wereld door de paroesie overvallen worden, wanende dat er vrede en veiligheid is (V, 3); volgens II Thess. zal de wereld op grond van de profetieën van Daniël weten, dat de ure der paroesie is gekomen (II, 3 vv. 9 vv.)¹). Wij zijn ons bewust, dat het ons niet te doen is om de echtheid van II Thess. te redden, daar de gewisheid van ons geloof volstrekt niet afhankelijk is van den Paulinischen oorsprong, maar de door Schmidt ingebrachte bezwaren zijn niet overwegend. Dr. Schmidt meent dat de voorteekenen het plotselinge en onverwachte van de paroesie opheffen, dat nu de voorteeke-nen genoemd worden er ook geen sprake kan zijn van de komst des Heeren *ὡς κλέπτῃς ἐν νυκτί*. Ik deel deze meening niet. Zij zou juist zijn als de schrijver den duur der voor-teekenen tot een kort tijdsbestek, tot weken of maanden beperkt had, maar hij veronderstelt kennelijk, dat er met de voorbereiding tot de paroesie althans jaren verlopen zullen. Ook al waren de voorteekenen aanwezig, zoo was toch het juiste tijdstip onmogelijk te bepalen. Paulus kon dus in I Thess. zeer goed het plotselinge en onverwachte van de paroesie in het licht stellen en in II Thess. de voor-teekenen noemen, te meer daar hij zijn lezers aangaande het eerste wilde geruststellen. Alleen dan zou er tegenspraak zijn als II Thess. ontkende, wat I Thess. beweerd had. —

1) Schmidt. T. a. pl. S. 114.

Dat de Apostel in II Thess. de meening afwijst *ὡς ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου*, en de paroesie stelt in een meer verwijderd verschiet, was, omdat de meening ingang gevonden had (II Thess. II, 1. 2), dat de wederkomst des Heeren onmiddellijk aanstaande was¹⁾. Aangaande het laatste bezwaar, de bekendheid van de wereld met de paroesie, slechts dit: In Daniël waren de voortekenen aangezegd ja, maar de wereld zou hiervoor evenmin een oog hebben als zij in de dagen van Noach en Lot voor haar naderenden ondergang had (Luc. XVII, 26). Nergens in het N. T., ook niet in II Thess. II, 3 vv. 9 vv., wordt den kinderen der wereld een inzicht toegekend in de dingen van het koninkrijk Gods of in de naderende openbaring van den Zoon des menschen in heerlijkheid.

Prof. Schmidt noemt niet alleen de bezwaren tegen de echtheid van II Thess. II, 3—12, maar hij beschrijft ook de wordingsgeschiedenis der pericope. Zij zal ontleend zijn aan Openb. XIII vv. 2). „Die hervorstehendsten Bilder aus Apoc. 13 ff.“, zegt hij, „finden sich ungesucht an unserer Stelle wieder. So die ἀποστασία = Apoc. 13, 12—17 als Hilfsmacht des ἀντικείμενος, der ein υπεραϊρδόμενος ὑπὲρ πάντα λεγ. θεὸν etc. ist = Apoc. 13, 4—8; das μυστήριον (τῆς ἀνομίας) = dem tödtlich Verwundeten und doch wieder Geheilten, dessen Thierbild die ganze Erde in umheimlicher, staunender Spannung erhält (ἐθαύμασεν ὅλη ἡ γῆ ὀπίσω τ. θηρ. Apoc. 13, 3), die σημεῖα καὶ τέρατα ψεύδους = Apoc. 13, 13. 14,

1) Bij ἐνέστηκεν (2, 2) vergelijke men Rom. 8, 38. 1 Kor. 3, 22, 7, 26. Gal. 1, 4, uit welke plaatsen blijkt, dat wij dit woord juist vertalen door: onmiddellijk aanstaande (Westrik. T. a. pl. Blz. 44).

2) Zij ontstond, zegt hij, „In die Zeit der Apokalypse — das heisst: in eine Periode der äusseren und inneren Unruhe für die Christenheit, auf deren Gemüth die frische Erinnerung der kaiserlichen Verfolgung, der unselige Ausbruch des jüdischen Krieges seit Anfang 67 und die drohenden Anzeichen eines weitgreifenden und siegreichen römischen Zornes schwer lasteten; in eine Zeit, die nach dem Bilde der Apokalypse selbst die urchristliche Phantasie in eine so hochgradige Fiebererregung versetzte, dass der christliche Wahn wohl entstehen konnte *ὡς ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου*“ (T. a. pl. S. 124).

der *υἱὸς τῆς ἀπωλείας* = Apoc. 17, 8—11 und endlich die schliessliche Ueberwindung des incarnirten Bösen durch den wederkehrenden Herrn = Apoc. 19, 20." Schmidt's eindresultaat is, dat uit II Thess. I moet verwijderd worden vs. 5—12, uit H. II van vs. 2^b *ὡς ὅτι ἐνέστηκεν* tot vs. 12; het overige zal dan de echte II^e Thess. brief uitmaken, die een zelfstandig „Nachschrift" ¹⁾ zal zijn van den Isten.

Ik durf aan deze hypothese geen langen levensduur toekennen. II Thess. heeft verscheidene trekken, die de Apoc. niet heeft, b. v. het *καθίσαι εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ* en de gedachte van den *κατέχων*. Daarenboven: in II Thess. oefent de Antichrist zijn macht uit tot aan de paroesie, in de Apok. wordt de duur van de macht van het *θηρίον* beperkt (XIII, 5); in II Thess. was de *ἀνομία* nog maar alleen in het verborgen werkzaam, in de Apok. wordt aan het *θηρίον* in 't openbaar hulde gebracht (XIII, 3 vv.). En al ontkennen wij niet, dat er overigens tusschen de Apok. en II Thess. een merkwaardige overeenkomst bestaat ²⁾, toch is de schildering in II Thess. veel eenvoudiger en minder gecompliceerd dan die in de Apokalypse. Maar afgezien hiervan, is de stelling dat II Thess. een zelfstandig naschrift zal zijn van I Thess. inderdaad niet houdbaar. Neem, zooals Schmidt doet, de pericopen vs. 5—12 uit H. I, en vs. 2^b—12 uit H. II weg, wat blijft dan over? Van H. I het adres en vs. 3 en 4; van H. II vs. 1 en 2^a en vs. 13—17 en H. III. Daar echter I Thess. en dit naschrift moeielijk denzelfden inhoud kunnen gehad hebben — anders had het naschrift geen *raison d'être* — moet hieruit nog worden verwijderd H. II, 13—17, dat aliis verbis reeds in I Thess. I, 2—4, en H. III, 6—16, dat reeds in I Thess. IV, 11. 12 en V, 2 voorkomt ³⁾. Voor het naschrift blijven dus over, behalve het opschrift en de zegenbede, H. II, 1.

1) T. a. pl. S. 127 f.

2) Het onderzoek naar de verklaring van deze overeenkomst ligt natuurlijk buiten ons bestek.

3) Het bezwaar tegen de echtheid, dat II Thess. in menig opzicht gelijk-luidend is met I Thess. klemt natuurlijk minder, wanneer II Thess. geheel op zich zelf staat en geen naschrift is van den 1sten Brief.

2a, bevattende eene zeer algemeene vermaning aangaande de paroesie en H. III, 1—5, waarin de schrijver zich aanbeveelt in de voorbede der gemeente en zijn goed vertrouwen uitspreekt aangaande haar gehoorzaamheid, haar liefde, haar volharding — en deze zinsneden zijn te algemeen en te onbepaald, gaan te veel om buiten den werkelijken toestand der gemeente om een naschrift te kunnen zijn van den leerrijken en bij uitnemendheid practischen Isten Brief aan de Thess. en afkomstig te kunnen wezen van den rijk begaafden Paulus 1).

Komende tot het hart der pericope hebben wij al dadelijk te handelen over de verklaring van B. Weiss 2). Schmidt noemt ze „die natürlichste und textgemässeste Erklärung von II Thess. II, 1 ff., welche vom Standpunkt der Aechtheit des Briefs aus möglich ist”; ook is zij de overgang tot de interpretatie, die Dr. Westrik gaf van *ὁ κατέχων* en τὸ κατέχων, en die, naar ik reeds zeide, van de mijne verschilt. Weiss beweert, dat Paulus hier den afval en de verharding der Joden beschrijft, zooals die haar hoogtepunt zouden bereiken in den mensch der zonde, wiens eigenschappen de Apostel achtereenvolgens opsomt (II, 3. 4. 5). Met Godet 3)

1) Wij behoeven hier niet in een wederlegging te treden van de ontdekkingen van Bahnsen (T. a. pl. S. 695 ff.), daar zij afdoende besproken zijn door Prof. Schmidt in zijn meermalen aangehaalde verhandeling. Bahnsen meent, dat II Thess. afhankelijk is van de Apokalypse, evenals de Pastorale brieven de Gnosis (ἡ ἀποστασία) veronderstelt en dagtoekent uit de 2e eeuw. Onder τὸ κατέχων verstaat hij het opkomend kerkelijk ambt (τὸ προβυτήριον) en onder ὁ κατέχων „einen hervorragenden ἐπίσκοπος, der uns selbstverständlich nicht mehr bekannt ist und von dem dahingestellt bleiben muss, ob er in Thessalonich oder am Ort des Briefstellers, oder sonst wo sich befludet, oder dem bereits über den übrigen ἐπίσκοποι stehenden primus, den ἐπίσκοπος κατ' ἐξουσίαν. Vgl. Schmidt. S. 119. ff.

2) Lehrbuch der Biblischen Theologie des N. T. 4te Aufl. 1884. S. 217 ff.

3) Vgl. zijn artikel „Antichrist” in Calwer Bibellexikon. 1884. Godet beroept zich in het bijzonder op de brieven van Johannes. Volgens 1 Joh. 2, 22 loochent de Antichrist, dat Jezus de Christus is en dit loochenen ook de Joden. Volgens 1 Joh. 4 ontkent hij de menschwording Gods, en dit feit is ook den Joden een ergernis. Over Godet's gevoelens vgl. men verder het Art. Antichrist in de Hollandsche bewerking van Riehm Blz. 92.

en bijna op dezelfde gronden acht Weiss het waarschijnlijk, dat de mensch der zonde, d. i. de Antichrist, de valsche Messias, zal opstaan uit hetzelfde volk, waaruit de ware Messias geboren werd, n.l. uit de Joden, de bittere tegenstanders zoo van Christus den Heer als van Paulus den dienstknecht. In deze beschouwing steekt een beginsel. De Paulinische theologie moet zooveel mogelijk verklaard worden uit het leven van Paulus; in Rom. VIII verklaart hij de natuur uit zich zelve, het is dus niet vreemd dat hij in II Thess. het eindgericht in het licht van zijn persoonlijke ervaringen beschouwt ¹⁾. Een andere vraag echter is of deze voorstelling in strijd is met hetgeen Paulus elders leert. Schmidt meent dit. De eenige maal „ausserhalb des Römerbriefs” dat Paulus het begrip *ἀνομία* ²⁾ heeft, zegt hij ³⁾, in II Kor. VI, 14, heeft het betrekking op de Heidenen, en in stede van den Antichrist uit de Joden te verwachten leert hij in Rom. XI de eindelijke zaligheid van gansch Israël. Het eerste argument komt mij niet afdoende voor, vooral niet met deze restrictie, en het tweede zou steek houden als Rom. XI, 25. 26 den afval van enkelen uitsloot ⁴⁾. Ook leert de ervaring, dat, wanneer meerderen tot het Christendom toetreden, de afkeer en de bitterheid van enkelen toenemen. Uit deze kon Paulus dus den Antichrist verwachten, hieruit de driestheid van zijn optreden verklaren. En dat de leer van den Antichrist niet paulinisch zou zijn omdat zij niet in de hoofdbrieven, met name in den brief aan de Galatiërs en de brieven aan de Korinthiërs ⁵⁾, voorkomt, is

1) Men vergelijkte over het verblijf van Paulus te Thessalonika en zijn ervaringen aldaar Hand. d. Ap. 17, 5 vv.

2) De *ἀνομία* karakteriseert de *ἀποστασία*.

3) Schmidt. T. a. pl. S. 113 ff.

4) Οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, τὸ μυστήριον τοῦτο, ἵνα μὴ ἦτε ἑαυτοῖς φρόνιμοι, ὅτι πᾶρωσις ἀπὸ μέρους τῆ Ἰσραὴλ γέγονεν ἕχρισ οὐ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται Vgl. Meyer. Krit. exeget. Komment. über den Brief an die Römer von B. Weiss. 6te Aufl. 1881. S. 547. „Wie aber ihre bisherige theilweise Annahme nicht ausschliesst, dass Einzelne im Unglauben wieder abfallen, so schliesst dies natürlich nicht aus, dass Einzelne im Unglauben sich verstocken.”

5) Schmidt. T. a. pl. S. 117.

waarlijk geen billijke maatstaf. Andere uitspraken, o. a. die over de zuchtende schepping en de bekeering van Israël, komen ook slechts eens bij Paulus voor, en heeft men om die reden toch niet aan den Apostel ontzegd. „A priori kan men slechts het paulinisch karakter ontkennen van die leerstukken, welke in strijd zijn met des Apostels overtuiging, zooals die in de ontwijfelbaar echte brieven is uitgesproken” 1).

Dat de *ἀποστασία* niet op staatkundig, maar op zedelijk-godsdienstig gebied moet gezocht worden en een afval is van God en de Goddelijke waarheid, een volslagen verloochening van God en Zijn dienst, wordt tegenwoordig vrij algemeen toegestemd 2). Dat wij het zoo verstaan, is niet alleen naar eisch van het verband (*ἀποστασία* wordt in vs. 7 ook *ἀνομία* genoemd), maar ook overeenkomstig het spraakgebruik der H. Schriften (vgl. II Kron. XXIX, 19 en Jerem XXIX, 32. Hand. d. Ap. XXI, 21 en 1 Tim. IV, 1) 3). Evenzoo wordt het, voor zoover ik weet, door geen deskundige ontkend, dat de *ἄνθρωπος τῆς ἀμαρτίας* dezelfde is, dien Johannes in zijn brieven de Antichrist noemt, dat deze de *ἀντικείμενος* is van Christus, wiens voorlooper hij is en van wiens verschijning de zijne het tegenbeeld is 4), en dat bij den tempel Gods niet oneigenlijk aan de Christelijke Kerk, maar aan den tempel te Jeruzalem moet gedacht worden. Dit alles lokt bijna geen tegenspraak uit en stemmen wij Dr. Westrik gereedelijk toe 5), maar wij kunnen ons volstrekt niet ver-

1) W. C. van Manen. Onderzoek naar de echtheid van Paulus' tweeden brief aan de Thessalonicensen. 1865. Blz. 44 v.

2) B. Weiss zoekt de *ἀποστασία* op zedelijk-godsdienstig gebied en tot op zekere hoogte ook op staatkundig terrein, in zoover hij zich den Pseudomessias ook denkt als den held der Joodsche revolutie, dien Christus in Matth. 24, 15—20 had aangekondigd. Vgl. Lehrbuch der Biblischen Theologie des N. T. 4te Aufl. 1884. S. 220.

3) In 2 Kron. 29, 19 staat *מַעַל* en in Jerem. 29, 32 *מַעַל*, welke beide woorden de LXX vertalen door *ἀποστασία*. Westrik. T. a. pl. Blz. 137.

4) Dezelfde woorden, die de Apostel van 's Heeren verschijning gebruikt, bezigt hij ook van de verschijning van den Antichrist: *ἀποκαλύπτειν, μυστήριον, παρουσία*.

5) T. a. pl. Blz. 130 vv.

eenigen met zijn verklaring van τὸ κατέχον en ὁ κατέχων. Mondeling had Paulus dit onderwerp met de Thessaloniërs besproken (vs. 5); zij wisten dus wat hij bedoelde, maar aangezien de Apostel zich hierover niet nader uitlaat, weten wij het met zekerheid niet. Er zijn dan ook een aantal gissingen gewaagd en verklaringen gegeven, welke in twee rubrieken kunnen worden samengevat. Sommigen (de meeste Kerkvaders, enkele Hervormers, Bengel, Schneckenburger, Olshausen, de Wette, Baur, Hilgenfeld) verstaan er onder een staatkundige macht (τὸ κατέχον, dat wat tegenhoudt, het Romeinsche rijk; ὁ κατέχων, hij, die tegenhoudt, den Romeinschen Keizer); anderen (von Hofmann, Riggenbach, Auberlen, Baumgarten, Lange, Westrik) een godsdienstige of een godsdienstig-zedelijke macht, n.l. de Gemeente en den H. Geest. Wij scharen ons aan de zijde van de eerste exegeten. De Apostel had het oog op het Romeinsche keizerrijk en zijn vertegenwoordiger, den Romeinschen Keizer, en, in ruimeren zin, op den Staat. Voor den schrijver van II Thess. was Nero de Antichrist niet (Kern, Baur, Hilgenfeld e. a.). Daargelaten dat er in de beschrijving van den mensch der zonde (vs. 3. 4) geen enkel gegeven is, wat ons op de gedachte kan brengen, dat hier een staatkundig persoon bedoeld wordt, en uit vs. 9 en 10 duidelijk blijkt, dat wij hem op zedelijk-godsdienstig gebied hebben te zoeken, zijn verschillende trekken van het in II Thess. geteekende beeld niet op Nero van toepassing. Wáár lezen wij, dat deze Romeinsche Keizer, welk een ijdel en uitzinnig wreedaard hij overigens moge geweest zijn, „de tegenstander was en zich verhief boven al wat God genoemd wordt of voorwerp van vereering was”? Wáár dat hij, de Heiden, voornemens was zich te zetten in den Joodschen tempel te Jeruzalem, zich zelven vertoonende, dat hij God is? Hoe kon de auteur van II Thess. van hem zeggen, dat zijn paroësie zou zijn *ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασιν ψεύδους καὶ ἐν πάσῃ ἀπάτῃ ἀδικίαις τοῖς ἀπολλυμένοις* (vs. 9. 10)?¹⁾ Evenmin zag de Apostel de wetteloosheid reeds

1) Vgl. Westrik. T. a. pl. Blz. 164 vv.

tot rijpheid gekomen in het Romeinsche rijk, zooals het destijds bestond, want hij verklaart met nadruk dat zij in zijn dagen nog slechts in het verborgen werkzaam was (vs. 7). Hoe ware dit ook mogelijk geweest, daar juist de Romeinsche staatsmacht hem beschermdde tegen de lagen en vervolgingen der Joden, en hij van die zijde nooit eenige belemmering bij zijn Evangelieprediking ondervond? Hiermede is niet in strijd, zooals Westrik beweert ¹⁾, het gebeurde te Filippi en zijn gevangenschap te Caesaréa. Te Filippi handelden de hoofdlieden onder den oogenblikkelijken indruk van de beschuldiging tegen Paulus en Silas ingebracht en de hartstochtelijke opgewondenheid des volks (Hand. d. Ap. XVI, 21. 22). Zij worden dan ook weldra overtuigd van hun onschuld en geven om deze reden — niet omdat Paulus en Silas Romeinen waren, want dit vernemen zij eerst later (vs. 38) — bevel tot hun loslating (vs. 35). Evenmin kan hiertegen ingebracht worden, dat Felix den Apostel te Caesaréa gevangen houdt. Immers de landvoogd doet dit uit geldzucht en om de Joden te believen (H. XXIV, 26. 27), motieven, welke geen rechter, allermint een Romeinsch rechter mocht doen gelden, en naar welk feit dus de Romeinsche rechtspleging niet mag beoordeeld worden. — Even weinig overwegend dus de bezwaren tegen de traditioneele voorstelling zijn, even weinig aannemelijk is de verklaring van Dr. Westrik. Bij τὸ κατέχων wil hij gedacht hebben aan de gemeente Gods of van Christus, bij ὁ κατέχων aan den H. Geest of den Geest des Heeren; op Blz. 200 vv. van zijn proefschrift zegt hij dan ook veel voortreffelijks, maar dat ons meer het wezen der gemeente en de werkkraft van Paulus en zijn medewerkers doet kennen dan wel den invloed der gemeente. 'Ο κατέχων is kennelijk hetzelfde als τὸ κατέχων, want van beide wordt hetzelfde gezegd ²⁾, ja,

1) T. a. pl. Blz. 218.

2) De 6^e regel, door Dr. Westrik op Blz. 190 gesteld, is m. i. onjuist. Vgl. Krit. exeget. Komment. von Meyer. 4^{te} Aufl. 1878. S. 204. Van beide

wanneer ik wél zie, is *ὁ κατέχων* de personificatie van τὸ κατέχων, maar hoe kan dan bij den eerste aan den H. Geest en bij het tweede aan de gemeente worden gedacht? Is dan de H. Geest dezelfde als de gemeente; is dan de H. Geest de personificatie van de gemeente? Dr. Westrik zal het zelf niet beweren. Ik ga verder. Dr. Westrik stelt de vervaardiging van II Thess. in de laatste helft van Paulus' (eerste) verblijf te Korinthe ¹⁾; het zij zoo, maar wat ging aan dit verblijf te Korinthe vooraf? O. a. het verblijf te Filippi, waar slechts twee huisgezinnen voor het Evangelie gewonnen worden (Hand. d. Ap. XVI), Paulus' komst te Athene, waar zijn arbeid mislukte (Hand. d. Ap. XVII); welnu, is het dan met het oog op deze teleurstellingen waarschijnlijk, dat hij zoo grooten invloed zal toegekend hebben aan de gemeente op een tijdstip, waarop zijn prediking minder dan ooit werd gezegend (Hand. d. Ap. XVII, 33), zoo zelfs, dat hij afgemat en ontmoedigd, *ἐν ἀσθενείᾳ καὶ ἐν φόβῳ καὶ ἐν τρόμῳ πολλῷ* Korinthe bereikte? (I Kor. II, 1—5) ²⁾. Is het inderdaad aan te nemen, dat hij de gemeente zal geteekend hebben als de „grootste macht, die de *ἀνομία* van den laatsten tijd en de openbaring van den *ἄνθρωπος τῆς ἀμαρτίας* zal tegenhouden” ³⁾ op een tijdstip, waarop het Christendom nog niet gevestigd was in het Oosten en het bestaan der gemeenten nog volstrekt niet verzekerd? ⁴⁾ Laten wij de eerste Christengemeenten niet al te idealistisch beschouwen en haar invloed op de ongeloovige massa niet te hoog aanslaan. Krachtens haar wezen stonden zij zeker zeer hoog, maar in de werkelijkheid? Alleen de gemeente te Rome en tot op zekere hoogte ook die te Filippi beantwoordden aan Paulus'

wordt hetzelfde gezegd, n. l. dat zij de openbaring van den Antichrist tegenhouden (vs. 6. 7).

1) T. a. pl. Blz. 221.

2) Vgl. hetgeen ik hierover schreef in de Theol. Studiën. 1884. Blz. 338.

3) Westrik. T. a. pl. Blz. 209.

4) Dit was eerst het geval in '58, bij Paulus' tweede verblijf te Korinthe. Vgl. Theol. Studiën. 1884. Blz. 324.

ideaal, maar niet die te Korinthe, niet die te Efeze ¹⁾, ook niet geheel die te Thessalonica. En beroept men zich misschien op het medegedeelde in Acta XIX aangaande de geestdrift te Efeze dan heb ik alleen maar te herinneren aan den brief aan de Efeziërs (II, 11. IV, 25 vv. V, 3 vv. 18) en aan Openb. II, 1—7, waar die gemeente geprezen wordt ja, maar ook berispt omdat haar eerste geestdrift verflauwd was. Ik zeg dit natuurlijk niet om de waarde van de eerste gemeenten te verkleinen; dat zij verre, maar omdat de historie geen recht geeft haar zoo grooten invloed op de ongelovige wereld toe te schrijven als Dr. Westrik ze toekent. Niet de gemeente en de H. Geest, maar de Romeinsche Staat en de Romeinsche Caesar waren de machten, die de openbaring van den Antichrist tegenhielden. De tegenstand, dien Paulus ontmoette, ging uit van de ongehoorzame Joden en breidde zich hier en daar uit tot de Heidenen. Zoo was het o. a. te Iconium (Hand. d. Ap. XIV, 1. 2) en te Thessalonica (XVII, 5). De Apostel leefde in een tijd, die het best te vergelijken is bij een vulkaan, welks trillingen en schokken de verborgen worsteling en de naderende uitbarsting aankondigden. Deze uitbarsting werd nog tegengehouden door de gevestigde macht, den Romeinschen Staat. Eerst als deze ontbonden was, zou de felle haat tegen het Evangelie, die Joden en de met hen verbonden Heidenen vervulde, zijn hoogtepunt bereiken in den „mensch der zonde”, dien echter de Heer zou verteren met „den adem Zijnsmonds en te niet doen door de verschijning Zijner komst” (II Thess. II, 8).

Langer dan mijn plan was, stond ik bij deze pericope en in 't algemeen bij dezen brief stil. De jongste hypothese aangaande II Thess. werd echter in ons vaderland nog niet principiëel besproken ²⁾, evenmin als, voor zoover ik mij

1) Men vergelijke hetgeen ik over de gemeenten te Rome, Filippi, Korinthe en Efeze schreef in de Theol. Studiën. 1884. Blz. 324 v. 1885. Blz. 291 vv. 1884 Blz. 337 vv. 1885. Blz. 288.

2) In het Theol. Tijdschrift 1885. V gaf Prof. Prins een korte aankon-

herinner, de verklaring van H. II, 1—12 van Dr. Westrik, en dit noopte mij uitvoeriger te zijn dan ik zelf wel wenschte. Aangaande de oudere literatuur over den brief naar het niet geheel volledige overzicht van Dr. Westrik ¹⁾ verwijzende, wil ik dit gedeelte van mijn opstel besluiten met een korte geschiedenis van de gemeente te Thessalonica in Paulus' tijd, zooals die uit de beide brieven aan de Thess. en uit enkele gegevens in de Acta gekend wordt. Ik erken dat de echtheid van II Thess. niet zoo vaststaat als die van I Thess., maar, evenmin als bij den brief aan de Efeziërs, zijn de bezwaren zoo overwegend, dat wij hem aan Paulus zouden moeten ontzeggen.

Thessalonica, aldus genoemd naar de gade van Cassander, den zoon van Antipater, vroeger Therme, thans Saloniki geheeten, was de tweede stad van Macedonië, de tweede stad van Europa, die Paulus bezocht (Hand. d. Ap. XVII). Zij bloeide door handel en nijverheid, werd van wege haar levendig verkeer de „moeder” of „moederstad” van Macedonië bijgenaamd, en had een overwegend Grieksche bevolking. De *εἰδωλα*, welke te Thess. vereerd werden ²⁾, waren dan ook de Grieksche goden: Zeus, Apollo, Diana, Bacchus e. a. Van een buitengewoon zedelijke verdorvenheid der inwoners weten de commentaren meer dan de bronnen ³⁾, want de zonden, waaraan die van Thess. zich overgaven ⁴⁾, waren over 't algemeen den Heidenen eigen en werden nauwelijks als zonde beschouwd ⁵⁾. Evenals de meeste handelssteden van vroegeren en lateren tijd was Thess. ook de zetel van een groote Joodsche bevolking ⁶⁾; tot haar richtte Paulus

diging van het geschrift van Schmidt. Voor I Thess. IV, 16 op Blz. 554 (r. 24. v. b.) leze men I Thess. II, 16.

1) Ik miste o. a. de Artt. van Holsten in de Jahrb. für Protest. Theol. 1875. 1876. 1877 en het Art. van Holtzmann in het Bibel-Lexicon v. Schenkel. V. 1875. S. 504 ff.

2) I Thess. I, 9. 3) Vgl. Schmidt. T. a. pl. S. 11. 4) I Thess. 4, 3—5.

5) Tegen Lünemann (Meijer's Comment. 1878. S. 2).

6) Immers hier hadden zij een synagoge, te Filippi daarentegen slechts een *προσευχή* (Hand. d. Ap. 16, 12 vv.).

zich, naar zijn gewoonte, het eerst, toen hij, komende van Filippi met Silas en Timotheüs Thess. bereikte (Hand. d. Ap. XVII, 1)¹⁾. Om niemand tot last te zijn en zelfs den schijn te vermijden dat hij eigen voordeel zocht, oefende hij over dag zijn bekend handwerk uit (I Thess. II, 9. II Thess. III, 8)²⁾; des avonds predikte hij ten huize van zekeren Jason en op den Sabbat in de synagoge (Hand. d. Ap. XVII, 5). Zijn gehoor bestond voornamelijk uit koop- en handwerkslieden, met wie hij ten gevolge van zijn beroep het meest in aanraking kwam (I Thess. IV, 6. 11). Het onderwerp van zijn prediking was het Koninkrijk Gods, het Evangelie Gods (I Thess. II, 2. 12), den gestorven en opgewekten Christus (Hand. d. Ap. XVII, 2. 3), wiens wederkomst hij verwachtte. Zijn prediking schijnt hier bij uitstek actueel te zijn geweest. Aan de hand van het O. T. (Daniël XI) besprak hij de teekenen der tijden, het naderend einde, de kenmerken van den Antichrist (II Thess. II, 3 vv.), hetgeen de gemeente niet weinig interesseerde, daar, zooals wij straks zullen zien, de Heidenwereld op dat tijdstip in ongewone spanning verkeerde. Zoo maakten Paulus' woord en persoonlijkheid een diepen indruk op het ontvankelijk gemoed zijner hoorders, en werd, na verloop van eenige weken³⁾, een gemeente geboren, waartoe slechts enkele Joden behoorden en die voor het meerendeel uit Proselieten en Heidenen bestond (Hand. d. Ap. XVII, 4). Dat de toongevende meerderheid uit de Heidenen werd toegebracht, blijkt uit de misbruiken en ongebondenheden, die Paulus in I Thess. berispt⁴⁾; ook zoekt men hier te vergeefs naar een uiteenzetting van de verhouding tusschen het Evangelie en het Oude Verbond, gelijk de Apostel die geeft in zijn brieven, welke voornamelijk

1) Het is zeker opmerkelijk, dat Paulus in 1 Thess. 2, 2 wel van zijn lijden maar niet van zijn wonderbare redding te Filippi spreekt (Hand. d. Ap. 16).

2) Dat Paulus daarom een ondersteuning in geld van zijn Filippiërs niet versmaadde, blijkt uit Fil. 4, 16.

3) Hand. d. Ap. 17, 2. Vgl. Fil. 4, 16.

4) 1 Thess. 4, 3—5.

aan Christenen uit de Joden gericht zijn. Zijn gastheer Jason, Aristarchus, Secundus en Gajus werden met eenige aanzienlijke vrouwen voor het Evangelie gewonnen¹⁾; de meerderheid behoorde tot den kleinen handelstand en moest door handenarbeid voorzien in het dagelijksch brood²⁾. Groot was de liefde der gemeente voor Paulus en zijn woord, en wederkeerig zoekt de Apostel naar beelden, die volkomen uitdrukken wat zijn hart voor de Thessaloniërs gevoelde. Als een vader zijn kinderen, had hij hen vermaand en betuigd dat zij Gode waardig zouden wandelen³⁾; gelijk een voedster hare kinderen koestert, had hij hen met het Evangelie verkwikt⁴⁾. De Thessaloniërs waren zijn hoop, zijn blijdschap, zijn roem⁵⁾, en toen hij de gemeente verliet, ging hij heen in de overtuiging, dat zij zijn woord niet hadden aangenomen „als eens menschen woord, maar, gelijk het waarlijk was, als Gods Woord”⁶⁾.

Drie, misschien vier weken bleef Paulus te Thess. Verbitterd over den ingang dien zijn prediking vond, verwekten de Joden een oloop, ten gevolge waarvan Paulus en Silas des nachts, in groote haast, de stad moesten verlaten en zich naar het niet ver van Thess. verwijderde Beréa begaven (Hand. d. Ap. XVII, 5 vv.). Ook hier werd zijn woord met warme belangstelling ontvangen, maar ook hier gunden de Joden den Apostel geen rust, en andermaal werd hij genoodzaakt den wandelstaf op te nemen en nu naar Athene te wijken, van waar hij zich later naar Korinthe begaf (Hand. d. Ap. XVII, 15. XVIII, 1). Zijn hart was intuschen te Thess. gebleven, en door omstandigheden, wij weten niet welke, meer dan eens verhinderd in zijn plan om persoonlijk de gemeente te bezoeken (I Thess. II, 18), kon hij echter te Athene zijn verlangen en vrees niet langer ver-

1) Vgl. Kol. 4, 10. Fil. 24. Hand. d. Ap. 19, 29. 20, 4.

2) 1 Thess. 4, 6—11. In 2 Kor. 8, 2 spreekt Paulus van de diepe armoede der Thessaloniërs.

3) 1 Thess. 2, 11. 4) 1 Thess. 2, 7.

5) 1 Thess. 2, 19. 6) 1 Thess. 2, 13.

bergen, en zond hij van daar Timotheüs om zich met eigen oog van den toestand te Thess. te overtuigen (III, 1 vv.). Timotheüs keerde met gunstige berichten te Korinthe terug en hierdoor werd de Apostel vertroost. De gemeente was onder de verdrukking standvastig gebleven (I, 6); haar geloof, haar liefde, haar volharding werden allerwege geroemd; zij was een voorbeeld geworden voor al de gemeenten in Macedonië en Achaje (I, 3. 7 vv.). De laster zijner Heiden-sche tegenstanders ¹⁾, dat de Thess. de dupe geworden waren van een sluwen bedrieger, die zich uit de voeten gemaakt had, vreezende dat hij ontmaskerd zou worden, had geen ingang gevonden (II, 3—12. III, 6); integendeel: de indruk van zijn woord en persoon was gebleven en de gemeente verlangde den Apostel te zien (III, 6). Gewis, volmaakt was zij niet. Vooral de reinheid van wandel leed schade. Ontucht, hebzucht, bedrog, in een gemeente uit kooplieden en Heidenen bestaande zeker niet vreemd, ondermijnden het geestelijk leven (IV, 1—8). Meenende dat de paroesie voor de deur stond, staakten velen den arbeid en kwamen ten laste der meer gegoeden; in plaats van in stilheid zijn weg te gaan en zijn eigen werk te doen, begon men zich met elkanders zaken te bemoeien (IV, 9—12); den voorgangers, die hierover de gemeente berispten, onthield men de achting, die hun toekwam, waardoor de orde verstoord werd, ja ook hierover was men niet weinig bekommerd of de dooden, die in de verwachting van Jezus' wederkomst gestorven waren, ook wel deel zouden hebben aan den zegen der paroesie (IV, 13 vv.). Aangaande het laatste punt schijnt de gemeente het oordeel van Paulus gevraagd te hebben (IV, 13) en zonder uitstel ²⁾ vat hij het voornemen op om haar te antwoorden (III, 6). Het doel van den brief is kennelijk drieledig ³⁾. Vooreerst spooft de Apostel zijn lezers aan om

1) Vgl. Von Soden. T. a. pl. S. 304—308. Ik kan mij dus niet vereenigen met de bewering van Lünemann (Meijer. T. a. pl. S. 7), dat hier volstrekt geen sprake is van tegenstanders van Paulus. Vgl. Schmidt. T. a. pl. S. 26.

2) H. 3, 6 *ἔπειτα*.

3) Vgl. Lünemann T. a. pl. S. 4.

onder de verdrukking getrouw te blijven; vervolgens vermaant hij hen tot een rein en heilig leven, om hen ten slotte gerust te stellen aangaande het lot hunner dooden. Na het adres en den groet dankt hij God voor de deugden waardoor de Thessaloniërs zich onderscheidden, zoodat hun geloof alom werd verkondigd (I). Zijn tegenstanders ontkenen de zuiverheid van zijn bedoelingen en trachtten hem bij de gemeente in minachting te brengen, Paulus beroept zich op zijn wandel te Thessalonica, op zijn ijver zoowel voor zijn uitwendig beroep als voor zijn geestelijke taak, op de conscientie zijner lezers, op den grooten kenner der harten, op God (II, 1—12), wien hij andermaal dankt, dat de gemeente zijn prediking had aangenomen, en dat haar geloof zich staande hield onder den druk der beproeving (II, 12—20). Daarna bespreekt hij de zending van Timotheüs, wiens terugkeer hem verblijd had (III), vermaant tot een reinen wandel, tot onderlinge liefde, tot een stil, arbeidzaam leven, vertroost zijn lezers aangaande het lot hunner dooden door hen te wijzen op de eenheid van het hoofd met de leden, en besluit met verschillende vermaningen, groeten en zegenbede (IV).

Van de uitwerking van dit schrijven weten wij slechts zooveel als II Thess. doet vermoeden. Immers kort na de verzending ¹⁾ van den eersten brief schijnt Paulus wederom gunstige berichten aangaande de gemeente ontvangen te hebben, hetgeen hem noopte haar nog eens te schrijven. Haar geloof was toegenomen in vastheid en kracht, haar liefde in omvang en haar standvastigheid onder druk en beproeving was andermaal schitterend gebleken (I, 3. 4). De quaestie der paroesie was een nieuwe phase ingetreden. Wel was de bezorgdheid aangaande het lot der dooden, dank zij des Apostels onderricht, volkomen geweken, maar nu had de meening ingang gevonden, dat de wederkomst van Jezus onmiddellijk aanstaande was, zoodat die elken dag kon ver-

1) Vgl. Lünemann. T. a. pl. S. 163 f. De II^e Brief is, dus waarschijnlijk in het begin van 54 geschreven. De I^e wordt in 53 gesteld.

wacht worden (II Thess. II, 1—3). Ten gevolge hiervan waren in de gemeente twee stroomingen. De eene zag den dag van Jezus' komst met angst en huivering tegen, als zijnde hij een dag van ontzetting; de andere strooming verbeidde de paroesie met ongeduldig verlangen en zag smachtend uit naar het oogenblik, waarop het Godsrijk voltooid zou worden en de hemelsche bedeeling op aarde gebracht. Het dwaalbegrip, dat de paroesie onmiddellijk aanstaande was, had te gemakkelijker ingang gevonden, daar er in de gemeente waren opgestaan, die beweerden dienaangaande Goddelijke openbaringen te hebben ontvangen en men zelfs een brief op naam van den Apostel verlicht had, waarin de onmiddellijke nabijheid der paroesie werd geleerd; ook beriepen men zich misschien op het mondeling onderricht van Paulus, en zijn verwachting (I Thess. IV, 15), dat hij de paroesie nog hoopte te beleven (II Thess. II, 1, 2). Hoe het zij, de verwarring had een bedenkelijken omvang aangenomen; meer dan vroeger onttrok men zich aan zijn dagelijksch werk. Men had wel wat anders te doen, dan te arbeiden: men verwachtte het Godsrijk, en bracht daarom, in een ziekelijk-eschatologische vroomheid verzonken, den tijd in trage ledigheid door, steunende op de milddadigheid der rijken (II Thess. III, 6 vv.). Tegen deze ongeregeldheden en oneerlijke middelen richt Paulus zich in den brief, dien wij als den tweeden aan de Thessaloniërs kennen. Zijn woord is scherper, zijn toon straffer dan in den eersten brief. Wel dankt hij na het opschrift en den heilgroet (I, 1. 2) weder zijn God voor den wasdom van hun geloof, wijst hij op Gods rechtvaardige vergelding bij de wederkomst van Christus (I, 3—12), maar de gemeente moest niet aanstonds haar bezinning verliezen, meenende dat de dag des Heeren onmiddellijk aanstaande was (II, 1—3). Of had hij niet gesproken van het optreden van den mensch der zonde, wiens verschijning aan die van den Heer zou voorafgaan, en wiens openbaring, thans nog tegengehouden door de Romeinsche staatsmacht, op zijn vernietiging zou uitloopen (II, 3—12)? Maar de Apostel staat slechts kort bij deze bijzonderheid stil omdat

hij ze mondeling voldoende besproken had, dankt God voor de verkiezing der Thess. tot zaligheid, vermaant hen tot standvastigheid, beveelt hen Gode aan (II, 13—17), vraagt hun voorbede (III, 1. 2), betuigt zijn goed vertrouwen aangaande hun gehoorzaamheid en hun volharding (3—5), beveelt dat men zich onttrekke aan de ongeregelden in de gemeente, vermaant tot een stil, arbeidzaam leven (5—15) en besluit met een eigenhandige groet en met zegenbeden (16—18).

Deze tweede brief schijnt vrij wel aan het doel te hebben beantwoord. Wel laat het spoor der gemeente zich niet verder volgen dan tot enkele korte, op zich zelf staande berichten in II Kor., dien hij in 57 of 58, dus ongeveer vier jaren na I en II Thess., in eene van de gemeenten van Macedonië schreef, maar toch blijkt hieruit, dat de gemeente zich van hare krankheden hersteld had en de goede verstandhouding tusschen Paulus en de Thessaloniërs bewaard bleef. De broederlijke liefde, die de Apostel in de Thess. zoo hoog waardeerde (I Thess. IV, 9. 10), hadden al de gemeenten in Macedonië (die van Filippi, Beréa, Thessalonica) betoond; in weerwil van hun diepe armoede en hun verdrukking hadden zij naar vermogen, ja boven vermogen bijgedragen aan de collecte, die Paulus voor de Christenen te Jeruzalem hield (II Kor. VIII, 1—5). Aan deze liefde jegens den broeder paarden zij een innige gehechtheid jegens Paulus. Zij waren bereid zich ook te geven aan hem (II Kor. VIII, 5) — en dat dit geen grootspraak was bewijst de tegenwoordigheid van Aristarchus en Gajus bij het tumult te Efeze (Hand. d. Ap. XIX, 29), en dat Aristarchus vrijwillig zijn Romeinsche gevangenschap deelde (Hand. d. Ap. XXVII, 2. Kol. IV, 10. Fil. 24.).

De historische toestanden, welke de Brieven aan de Thessaloniërs veronderstellen, meenen wij hiermede naar waarheid geschetst te hebben. Wij zouden dan ook hier kunnen eindigen, ware het niet dat zij behalve een portret van de

gemeente, een niet verwerpelijke bijdrage leverden voor Paulus' karakter en prediking, waarop ik ten slotte nog kortelijk de aandacht vestig.

I en II Thess. zijn de oudste brieven, die wij van Paulus bezitten, ergo de kenbron van zijn oorspronkelijke theologie en van zijn eerste, mondelinge prediking. Vraagt men dus naar het karakteristieke van zijn oorspronkelijke theologie en naar den inhoud van zijn mondelinge prediking, dan dient men in de eerste plaats te rade te gaan met I en II Thess., waaruit wij dienaangaande het volgende vernemen. Over de eigenaardig Paulinische leerstukken van de rechtvaardiging door het geloof, de tegenstellingen tusschen Wet en Evangelie, vleesch en geest, hebben deze brieven niets. De Hamartiologie blijft rusten; de Christologie en de Soteriologie zijn nog weinig ontwikkeld: alleen de Theologie komt tot haar recht. Wat de Christologie aangaat, is de gestalte, waarin de Christus hier op den voorgrond treedt, die van den gestorven, opgewekten en verheerlijkten Heer (I. I, 10. IV, 14 vv. V, 10. II. I, 7. 10. II, 8). Elke specifieke bepaling van Zijn dood ontbreekt; het heil in Hem wordt zoo algemeen mogelijk voorgesteld. Jezus Christus redt van den toekomenden toorn (I. I, 10), is voor ons gestorven, opdat wij met Hem leven zouden (I. V, 10); Hij bewaart voor den booze en neigt de harten der Zijnen (II. III, 3. 5). De Godsleer neemt een veel ruimer plaats in. De lezers worden uitermate geprezen om hun geloof in God (I. I, 8), hadden zich bekeerd van de afgoden om den levenden en waren God te dienen (I. I, 9). De Apostel had hun gepredikt het Evangelie Gods (I. II, 2. 8), en zij hadden zijn woord aangenomen als Gods woord (I. II, 13). Ook de zedelijke vermaningen berusten op gronden aan de Godsleer ontleend. Hunne heiliging was de wil Gods (I. IV, 3. 7); de ontkenning hiervan was een verwerping Gods (I. IV, 3. 8). Ook de broederliefde was een gebod Gods (I. IV, 9); de gemeenten waren gemeenten Gods (II. I, 4); hare leden waren tot zaligheid verkoren en geroepen door God (II. II,

13. 14). En wat eindelijk het Christelijk leven betreft, was de geest van Paulus voor het tegenwoordige uitsluitend op het zedelijke gericht (reinheid, onderlinge liefde, een stil, arbeidzaam leven), en voor de toekomst op de paroesie, het oordeel, het gericht. De prediking van Paulus te Thessalonica vertoont een merkwaardige overeenkomst met zijn rede op den Areopagus te Athene. In beide staat de Godsleer op den voorgrond; in beide is het toekomstig gericht door Jezus Christus het einddoel der theokratie ¹⁾. Later, in den strijd met de Judaïsten, heeft de Apostel zijn theologie meer ontwikkeld en uitgebreid, maar in haar oorspronkelijke, eenvoudige gestalte leeren wij ze het best kennen uit de brieven aan de Thessalonikers.

Een andere eigenaardigheid in deze brieven is de zachtheid, waarmede de Apostel de gebreken der gemeente bespreekt. Hij prijst haar om velerlei en heeft intusschen niet weinig te berispen, maar die berisping is zoo zacht, dat wij er den schrijver van de brieven aan de Korinthiërs ter nauwer nood in herkennen. Eerst in II Thess. wordt de toon scherper. Hij bestraft den afkeer van den arbeid, het ongeregeld gedrag van sommigen niet rechtstreeks maar zijdelings door te wijzen op zijn eigen arbeidzaam en ordelijk leven; zijn vermaningen tegen ontucht, dronkenschap, hebzucht vloeien zoo ongezoekt voort uit den samenhang der gedachten, dat zij alleen vermanend, nergens twistend klinken ²⁾ en de gemeente onmogelijk tegen hem konden innemen. De oorzaak hiervan lag hierin, dat voor Paulus het bestaan der gemeente hoofdzaak was en hij door haar vasten voet trachtte te verkrijgen voor het Christendom in Europa. Van de gemeente te Beréa weten wij weinig meer dan ons in Hand. d. Ap. XVII, 11 vv. wordt medegedeeld; die van Filippi was op dit tijdstip nog zeer klein, de Apostel mocht dus, zou het bestaan van het Christendom in Europa verzekerd zijn, de gemeente niet door scherpe verwijten van

1) Vgl Hand. d. Ap. 17, 22 vv.

2) A. Hausrath. Paulus, de Apostel van Jezus. Blz. 71.

zich vervreemden, en hierin hebben wij dan ook de reden te zoeken, dat Paulus de gebreken der Thessaloniërs met zachtheid berispt en hen over 't algemeen meer prijst dan zij misschien wel verdienden. Hier leeren wij dus het karakter van Paulus en de methode van zijn werkzaamheid zoo mogelijk nog beter kennen. Als het belang van het Godsrijk het vordert, weet deze Apostel van Jezus Christus met zachtheid te handelen, zonder ontrouw te worden aan beginsel en roeping.

Het derde en laatste punt, waarop ik de aandacht vestig, is het beslist eschatologisch karakter van zijn prediking te Thess. Meer dan elders besprak hij hier de teekenen der tijden, (de kenmerken van den Antichrist, het naderend einde, en dat hiertoe een bijzondere aanleiding zal bestaan hebben, heeft Hausrath herinnerd ¹⁾). Onder het Consulaat van Mr. Asinius en Mn. Acilius zouden te Rome vreeselijke dingen geschied zijn. Een komeet met een vuurrooden staart was aan den hemel verschenen ²⁾; vijf hooge keizerlijke ambtenaren stierven kort na elkander ³⁾; zwermen insecten streken neder op het Kapitol; het monument van Drusus was door den bliksem getroffen; allerlei misgeboorten zagen het leven, en een aardbeving had de schrik en ontroering niet weinig vermeerderd. In hoever aan deze berichten eenige historische waarheid ten grondslag ligt, blijft natuurlijk geheel onbeslist, maar wanneer wij in aanmerking nemen, dat de Auguren en haruspices, die de toekomst uitvorschten, omstreeks dien tijd uit Italië verbannen werden ⁴⁾ en zich heinde en verre verspreidden, dan bevroedt men licht, dat de spanning, waarin de Heidensche wereld ten gevolge hiervan verkeerde, ook te Thess., in het huis van Jason gevoeld werd en den Apostel aanleiding kan gegeven hebben zijn hoorders over de teekenen der tijden en het naderend einde te spreken.

1) N. T. Zeitgeschichte. III. 2. S. 197.

2) Dio. Cass. 60, 35. Suet. Claud. 46. Plin. Hist. Nat. 2, 25. 32. 92.

3) Tac. Ann. 12, 64.

4) Dio Cass. bij Zonaras 60, 33. Vgl. Hausrath. T. a. pl. S. 197 ¹⁾.

In zijn latere prediking trad de eschatologie meer op den achtergrond, ofschoon nog niet in I Kor., want hier keert de eschatologische verwachting telkens terug ¹⁾, maar toen hij II Kor. schreef werd zijn stemming reeds minder door het gevoel van het naderend einde beheerscht. Te Thess. heeft Paulus geleerd de voorzichtigheid aan de wijsheid te paren; met de hier verkregen ervaring heeft hij winste gedaan. Bij dezen Apostel gaat de ontwikkeling van zijn karakter met de vorming van zijn theologie hand aan hand. De eenzijdig eschatologische vroomheid te Thess., de Judaïstische vijandschap in de gemeenten van Galatië, de licht- en schaduwzijden van den Griekschen geest te Korinthe gaven aan zijn geloofsovertuiging de noodige helderheid, aan zijn prediking de noodige vastheid. Te Thess. vond de eschatologie den meesten ingang in dagen van kommer en druk: zoo later alom in de gemeente des Heeren. Hoe meer het Christendom zich uitbreidde en vaste vormen aannam des te meer treedt het geloof aan de onmiddellijke nabijheid der paroësie bij Paulus terug, en hetzelfde verschijnsel nemen wij waar in de Christelijke kerk, de stichting, waarvan deze Apostel de grondslagen onder de Heidenen legde.

DE PASTORALE BRIEVEN.

Dat wij de brieven aan Timotheüs en den brief aan Titus tegelijk behandelen, geschiedt om meer dan één reden. Zij zijn in den kanon gesteld op naam van denzelfden schrijver, hebben betrekking op hetzelfde onderwerp, beoogen hetzelfde doel. De erkenning van hun onderling verband opent den toegang tot de kritische quaestiën, welke bij deze brieven ingewikkelder zijn dan bij een van de andere N. T. ische geschriften.

De omvang der stof verplicht ons echter tot de meest

1) Vgl. I Kor. 7, 8. 3, 13 vv. 4, 5. 5, 5. 6, 2. 3 e. a. pl. vooral I Kor. 5.

mogelijke beknoptheid. Een onderwerp, waarover Holtzmann een boek van meer dan 500 bladzijden schreef ¹⁾, laat zich niet in een tijdschrift-artikel samenpersen. Ook is een uitvoerige bespreking minder noodig sedert de jongste, voortreffelijke bewerking van Meyer's kommentaar door B. Weiss ²⁾. Ik beperk mij daarom tot eene kritische bespreking van de geschriften, welke in de laatste jaren over de z. g. Pastorale brieven verschenen. Vooraf willen wij echter den stand der kritiek trachten te bepalen en ons op het terrein dezer brieven oriënteren.

Tegen de authenticiteit der Past. brieven worden drie hoofdbezwaren ingebracht. Het eerste hoofdbezwaar is van literarischen aard. In vergelijking van het N. T. hebben zij een aantal Hapaxlegomena (I Tim. 74. II Tim. 46. Tit. 28), van welke de meesten in de Past. brieven slechts éénmaal voorkomen en dus in deze geschriften Hapaxlegomena zijn ³⁾. Merkwaardig is de voorliefde voor ongewone en dubbele composita, voor composita met de alpha privans, voor samenstellingen met φίλος, voor verheven woorden en uitdrukkingen. Wij hooren hier van de wonderbare bekeering van Paulus, van medegedeelde verborgenheden en geopenbaarde geheimenissen, van φανερόν, επιφαίνειν, επιφάνεια, maar niet van αποκαλύπτειν en αποκάλυψις; wij vinden hier een vermaning tot geloofsgehoorzaamheid, maar niet in de Paulinische uitdrukkingen υπακούειν en υπακοή; wij lezen hier van des Apostels lijden en zegespraal, van zijn benauwdheden en triomfen, maar de hierbij karakteristiek Paulinische woorden κυχᾶσθαι, κύχημα, καύχησις ontbreken. Het Nieuwe Testament kan geen tweede voorbeeld aanwijzen van een verwantschap als tusschen de Pastorale brieven bestaat; alleen

1) Die Pastoralbriefe, kritisch und exegetisch behandelt. Leipzig. 1880.

2) Fünfte Aufl. 1885. Deze vijfde uitgave staat tegenover de vierde, die van Huther, geheel vrij en zelfstandig. Te recht: de opvattingen van Huther laten zich niet meer bevredigend handhaven.

3) Holtzmann. T. a. pl. S. 86 ff.

de brieven aan de Efeziërs en de Kolossers bieden in de verte een dergelijke analogie aan, maar waar de overeenkomst zich hier laat verklaren uit de gelijktijdige vervaardiging is zulks bij de Pastorale brieven niet mogelijk.

Bij dit literarisch bezwaar komt een chronologisch bezwaar. Wij hebben voor deze geschriften geen plaats in het leven van Paulus, voor zoover het ons uit de Acta en de Brieven bekend is. Volgens I Tim. zou Paulus nog kort geleden met Timotheüs te Efeze geweest zijn en gedurende zijn verblijf aldaar niet weinig bespeurd hebben wat voorziening eischte. Naar Macedonië vertrokken, had hij Timotheüs verzocht te Efeze te blijven, opdat hij zou waken voor de zuiverheid der leer (I, 3); het geven van uitvoerige instructiën achtte de Apostel niet noodig, daar hij spoedig zou terug keeren (III, 14). In dit voornemen werd hij echter te leur gesteld en daarom schreef hij zijn jeugdigen vriend de wenken, voorschriften en vermaningen, welke den hoofdinhoud van I Tim. uitmaken. Met deze voorstelling strookt niet hetgeen wij van Paulus weten uit de Acta en de Brieven. De eenige keer, dat de Apostel van Efeze naar Macedonië gereisd is (Hand. d. Ap. XIX, 1), had hij Timotheüs daarheen vooruitgezonden (XIX, 22), en al neemt men aan, dat deze voor des Apostel's vertrek teruggekeerd is, waarvan de Acta niet weten, heeft hij hem toch niet te Efeze achtergelaten, want toen Paulus II Kor. schreef bevond hij zich bij hem in Macedonië (II Kor. I, 1). Timotheüs heeft dus de terugkeer van Paulus te Efeze niet afgewacht; ja, hij kon dit niet, daar de Apostel toen niet van plan was naar Efeze terug te keeren, maar te Korinthe wilde overwinteren (I Kor. XVI, 6), om vandaar naar Jeruzalem te reizen, zooals hij dan ook, om zich niet op te houden, Efeze voorbij voer (Hand. d. Ap. XX, 16). — Evenmin als I Tim. kunnen wij II Tim. plaatsen in het leven van Paulus, voor zoover het ons uit de Acta en de Brieven bekend is. Volgens II Tim. bevond hij zich, toen hij dezen brief schreef, als gevangene te Rome (I, 8. 16 v. II, 9), terwijl Timotheüs naar alle waarschijnlijkheid te Efeze was (I, 18. IV, 14. 19.). De

ons bekende gevangenschap des Apostels te Rome (Hand. d. Ap. XXVIII, 30 v.) kan hier niet bedoeld zijn, want hiertoe loopen de verschillende bijzonderheden te veel uit een (Vgl. IV, 16 vv. I, 15 vv. en Fil. I, 15—18. IV, 14—18), en volgens II Tim. IV, 13. 20 was de Apostel kort te voren te Troas, te Milete en misschien te Korinthe geweest, terwijl hij toch volgens de Acta niet één van deze plaatsen op zijn reis naar Rome had aangedaan (Hand. d. Ap. XXVII) ¹⁾. Wat eindelijk den Brief aan Titus betreft, volgens I, 5 was Paulus kort te voren op Creta geweest en had hij Titus daar achtergelaten om de gemeente verder te organiseeren. Voor zoover wij weten heeft Paulus echter Creta slechts eens bezocht en wel op zijn reis naar Rome (Hand. d. Ap. XXVII, 8—13), maar dit bezoek kan in Tit. I, 5 niet bedoeld zijn, want toen was Titus niet bij Paulus en had de Apostel — als gevangene — de gelegenheid niet om de gemeente zoo grondig te leeren kennen als de Brief aan Titus veronderstelt. Evenmin als de beide andere brieven kunnen wij dus ook dit schrijven plaatsen in het leven van Paulus, voor zoover het uit de Acta en de authentieke Brieven gekend wordt ²⁾.

Het derde bezwaar is van algemeen historischen aard. De toestanden, welke deze geschriften veronderstellen, zijn gansch andere dan die van de overige N. Tische brieven. Wel noemt Paulus zich ook hier een vervolger der gemeente, wien barmhartigheid geschied was (I Tim. I, 13 vv.), wel heeft hij ook hier den strijd tegen een wettelijk Christendom (I Tim. I, 7 v.), tegen de beuzelaars uit de besnijdenis, die zich houden aan Joodsche fabelen en geboden van menschen (Tit. I, 10. 14) en zich vermoeien met geschillen over de wet (Tit. III, 9), wel stelt hij als een andere Paulus tegenover de verlossing uit de werken de verlossing door Gods genade, tegenover de rechtvaardigheid uit de werken de rechtvaardigheid uit genade (Tit. III, 5. 7), maar de schrijver stelt den dood en de opstanding van Christus op den achter-

1) Weiss. T. a. pl. 10 ff.

2) Vgl. verder Weiss. T. a. pl. S. 13 ff.

grond, voorziet den tijd, waarin men de gezonde leer niet meer verdraagt, waarin men zich schaart om eigendunkelijk gekozen leeraars (II Tim. IV, 3) en zich van de waarheid afkeert tot mythen (II Tim. IV, 4). Hij verdedigt dan ook de zuivere leer en het gezonde geloof tegen kritische afwijkingen (II Tim. II, 17) en waarschuwt tegen de scheurmakers (Tit. III, 10). Welke dwaalleeraars hier bestreden worden — het Gnosticisme van Marcion (Baur), een Esseensch Ebionitisme (Mangold), een Judaïstische Gnosis (Pfleiderer) — doet niets ter zake: de dwaalleer, hier bedoeld, wijst beslist op een na-paulinisch tijdvak. Karakteristiek is de vermaning I Tim. V, 23, en terwijl de echte Paulus het huwelijk niet onvoorwaardelijk aanbeveelt (I Kor. 7, 8. 38 v.) wil de schrijver van I Tim., dat de jonge weduwen zullen huwen en kinderen baren (V, 14). Ook de organisatie der gemeenten, zooals die hier wordt beschreven, veronderstelt een lateren tijd. De gemeente heet het huis Gods, een pilaar en grondslag der waarheid (I Tim. III, 15. 16); haar dienaars bezitten de verborgenheid des geloofs in een rein geweten (I Tim. III, 9), moeten toezicht houden op de leer (Tit. I, 9. I Tim. III, 2) en hebben het charisma van de oplegging der handen (I Tim. IV, 14. V, 22. II Tim. I, 6). Aan haar hoofd stond reeds een *ἐπισκοπος* (I Tim. III, 1 v.); onder hem stonden presbyters (I Tim. V, 17), diakenen (I Tim. III, 8 v.), en terwijl de eersten door oplegging der handen tot hun ambt gewijd werden (I Tim. V, 22), waren er ook vrouwen in de gemeente werkzaam (V, 9—16) en was er van staatswege reeds een vervolging over de gemeente gekomen (I Tim. V, 12) ¹⁾, welke bijzonderheden ons verplichten de z.g. Pastorale brieven te plaatsen in den na-apostolischen tijd en dus aan den Apostel Paulus te ontzeggen.

Zoo kort mogelijk hebben wij hiermede de drie hoofdbezwaren genoemd, welke tegen de authenticiteit worden ingebracht. Zij bleven echter niet onbeantwoord, ja men kan zeggen,

1) Vgl. o. a. A. Hilgenfeld. Hist. Krit. Einl. in das N. T. 1875. S. 759 ff.

dat de geschriften, welke in den laatsten tijd over de Pastorale brieven verschenen, de handhaving der echtheid beoielden. Of deze pogingen geslaagd mogen heeten? Laat ons zien.

De eerste, dien wij in dit verband te vermelden hebben, is Heinrich Koelling. Zijn boek „Der erste Brief Pauli an Timotheus auf's Neue untersucht und ausgelegt”, waarvan alleen het 1^e deel het licht zag, loopt over I Tim. en behandelt de z.g. inleidings-quaestieën, terwijl het 2^e deel, dat een verklaring van den brief zal bevatten, van af 1882 „in Vorbereitung” is ¹⁾. De auteur is ontgenzeggelijk een geleerd man, die van zijn onderwerp veel studie gemaakt heeft. Terwijl het boek van Holtzmann hoofdzakelijk de nieuwere literatuur over de Pastorale brieven geeft ²⁾, heeft dat van Koelling ook de oudere en bevat het een lange reeks van geschriften, welke sedert 1533 over de Pastorale brieven verschenen ³⁾. De hoofdgedachten, die K. ontwikkelt, zijn de volgende. I Tim. moet geplaatst worden te midden van de andere brieven van Paulus; het is eigenlijk geen brief maar een instructie, die Paulus Timotheüs medegaf, toen hij in de lente van 57 tot een bezoek van de gemeenten in Macedonië besloot en Tim. vooruitzond ⁴⁾. H. I heeft betrekking op Macedonische, H. IV—VI op Korinthische toestanden, terwijl H. II en III de „eigentliche Visitations-Ordnung” van Timotheüs bevatten ⁵⁾. Dat I Tim. inderdaad een instructie zal zijn, zou blijken uit het ontbreken van groeten aan het slot, maar wordt tegengesproken door het adres, dat van een brief, en vooral door een onbevooroordeelde verklaring van I Tim. I, 3 ⁶⁾. K. heeft vooral zijn aandacht gewijd aan het eerste, het

1) Berlin. 1882.

2) T. a. pl. S. 7 ff.

3) T. a. pl. S. 4 ff.

4) S. 226 ff.

5) S. 240.

6) De exegese van Koelling, eigenlijk die van Otto (Die geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbriefe 1860. S. 23—57) is niet juist. Vgl. Stud. u. Krit. 1864. S. 577 ff. Holtzmann. T. a. pl. S. 284 ff.

literarisch bezwaar, de taalkundige verwantschap der Pastorale brieven, maar zonder dat het hem gelukt is om de bedenkingen bevredigend op te lossen. Hij schetst eenigszins uitvoerig de jeugd van Saulus en Timotheüs, beider opvoeding en ontwikkeling, en betoogt dat Paulus, die in Titus I, 12 een hexameter van Epimenides, in I Kor. XV, 33 Menander en in Hand. XVII, 28 Aretus citeert, een wetenschappelijk man moet geweest zijn, even goed als zijn leerling Timotheüs. Om dit nader te staven treedt hij in een vergelijking van I Tim. en de Grieksche classieken, de geschriften van Demosthenes, Thucydides, Sophokles e. a. en besluit, dat de woorden die bevreemding wekken, theologische en wetenschappelijke termini zijn ¹⁾, welke in een geschrift over de organisatie der gemeente enz. geheel op hun plaats zijn. Men gevoelt dat deze zonderlinge redeneering — om geen ander woord te bezigen — het bezwaar van de hapaxlegomena, dat van de dubbele en ongewone composita niet opheft en het verschil met het Paulinische spraakgebruik volstrekt niet verklaart. Koelling gaat uit van de echtheid. Met de eerste zinsnede van zijn Boek is eigenlijk alles beslist: „Der Apostel hat die Möglichkeit eines Zweifels über den Gesamtcharakter und Inhalt unseres Briefes selber ausgeschlossen. Er äussert sich in dieser Hinsicht aufs Klarste Cap. 3, 14 dahin”: Ταῦτά σοι γράφω ἐπιζῶν ἐλθεῖν πρὸς σὲ τάχιον· ἐὰν δὲ βραδύνα, ἵνα εἰδῆς πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ θεοῦ ἀναστρέφεσθαι, ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος.

Het tweede bezwaar, dat tegen de echtheid der Past. brieven wordt ingebracht, het chronologische, besprak Dr. Eijlau in zijn monografie „Zur Chronologie der Pastoralbriefe” ²⁾. Evenals het boek van Koelling getuigt deze studie van groote vlijt, maar dat zij doel trof zou ik niet durven beweren. Vooreerst is de apologie niet volledig, want van het standaard-werk over de Pastorale brieven, het boek van Holtzmann, heeft de schrijver geen kennis genomen:

1) S. 30 ff.

2) Landsberg. 1884.

mijn voornaamste bedenking tegen zijn arbeid is echter een andere. Dr. Eijlau zegt uitdrukkelijk, dat hij voor zijn resultaten volstrekt geen aanspraak maakt op historische zekerheid; nu, van zijn apologetisch standpunt kon dit ook moeielijk, maar dit geeft hem geen recht om de toevlucht te nemen tot allerlei onwaarschijnlijkheden. En toch, dit doet Eijlau. Hij brengt het tijdstip van de vervaardiging der Past. brieven in verband met een in de Acta niet vermelde tusschenreis van Paulus naar Korinthe, stelt die tusschenreis tusschen I en II Korinthe in, en wel zoo, dat hij de vervaardiging van I Kor. stelt te Efeze in het voorjaar van 57, en, daar de gebeurtenissen anders te snel op elkander zouden volgen, II Kor. laat ontstaan niet in het najaar van hetzelfde, maar van het volgende jaar, 58. Gedurende dit tijdsbestek van een jaar en zeven maanden ondernam Paulus een groote reis, waarop hij de beide eerste Past. brieven, I Tim. en Titus, zal vervaardigd hebben ¹⁾. De loop der gebeurtenissen zal volgens Eijlau geweest zijn aldus: ²⁾

In antwoord op een brief van de gemeente te Korinthe en de komst van de lieden van Chloë schreef Paulus kort voor Paschen van 57 I Kor. De lieden van Chloë schijnen den wensch te hebben uitgesproken, dat de Apostel zelf naar Kor. mocht overkomen en de verstoorde eenheid herstellen. Paulus zegt althans in I Kor. XVI, 5 vv. dat hij thans de Korinthiërs niet in het voorbijgaan wil zien, maar dat hij te Kor. zal komen als hij Macedonië zal doorgegaan zijn, ja, dat hij zelfs te Kor. denkt te overwinteren. Intusschen moesten zij Timotheüs, dien hij over Macedonië naar Korinthe gezonden had opdat hij hun zijn wegen in Christus zou herinneren ³⁾, welwillend ontvangen en tot den Apostel terugzenden te Efeze, waar hij tot Pinksteren dacht te blijven. Op grond van de uitdrukking: *ἐκδέχομαι γὰρ αὐτὸν* (I Kor. XVI, 11) en daar Timotheüs tot een officieele inspectie-reis afgevaardigd was (!) acht Eijlau het waarschijnlijk, dat de wensch van Paulus zoowel door Timotheüs als door de Korinthiërs

1) T. a. pl. S. 10.

2) S. 24.

3) 1 Kor. 4, 17.

zal geëerbiedigd geworden en Tim. voor Pinksteren te Efeze zal teruggekeerd zijn. „Nehmen wir dazu die weitere Bemerkung: *θύρα γὰρ μοι ἀνέφυγε μεγάλη καὶ ἐνεργής, καὶ ἀντικείμενοι πολλοί* (I Kor. XVI, 9), und bedenken, dass der Apostel unter solchen Umständen sicherlich für eine möglichst angemessene Vertretung seiner Person in der Leitung der Gemeinde Sorge getragen haben wird, wenn irgend welche Gründe ihn bewogen trotzdem um Pfingsten Ephesus zu verlassen: so wird man als eine einfache und natürliche Kombination ansehen müssen die Annahme, dass er die Rückkehr des Timotheus bis zu dem genannten Zeitpunkte gewünscht habe, um diesen Gehülfen als seinen Vertreter in Ephesus zurückzulassen. Haben wir dann aber nicht genau die Situation vor uns, welche im Eingang des I Tim. vorausgesetzt wird, wenn wir lesen I, 3: *καθὼς παρεκάλεσά σε προσμεῖναι ἐν Ἐφέσῳ πορευόμενος εἰς Μακεδονίαν, ἵνα παραγγείλης τισὶν μὴ ἐπεροδιδασκαλεῖν* ¹⁾).

Deze voorstelling, schijnbaar nieuw maar ingewikkeld reeds door anderen, met name door Reuss voorgedragen, is een combinatie van onwaarschijnlijkheden. Ik geloof niet dat Dr. Eijlau zich zoo stout zou hebben uitgelaten over de bedoelde tusschenreis als hij het heldere Artikel van Prof. Scholten in het „Theol. Tijdschrift” van 1878 ²⁾ had gelezen, maar ook hetgeen hij zegt over de Korinthische toestanden is niet juist. Om zijn meening ingang te doen vinden, dat II Kor. 1^{1/2} jaar na I Kor. zal opgesteld zijn, hetgeen op zich zelf zeer wel mogelijk is, treedt hij in een breede ontwikkeling van de partijen en verhoudingen te Ko-

1) T. a. pl. S. 24.

2) De onderstelde derde reis van Paulus naar Korinthe. „Het apologetisch streven”, zegt Scholten blz. 561, „om, nadat men de hypothese eener tweede Romeinsche gevangenschap verlaten had, voor de reizen van Paulus, in I Tim. en Titus vermeld, eene geschikte plaats te kunnen vinden in het leven van Paulus en zodoende de echtheid dier brieven mogelijk te maken, moest sommigen, met name Schrader, Wieseler, Reuss, Ewald de hypothese van eene reis van Paulus gedurende zijn verblijf te Efeze wenschelijk doen voorkomen. . . .”

rinthe en zegt dienaangaande veel meer dan hij kan verantwoord. Dr. Eijlau meent, dat wij uit I Kor. het wezen der partijen kunnen opmaken, dat Paulus in I Kor. een karakteristiek van de partijen en in I Kor. XII, 1 vv. van de Christus-partij geeft ¹⁾, maar niets is minder waar. Als grondslag bij de beoordeeling van de Korinthische woelingen heeft Holtzmann o. a. deze twee punten vastgesteld, welke geen ernstige tegenspraak vonden: primo, alleen het eerste deel van I Kor. (I, 10—IV, 21) handelt over den partijstrijd, en het is dus daarom gewaagd om aan andere gedeelten der brieven trekken van het beeld der partijen te ontleenen: secundo, ook in het deel over de partijen wordt de partij, wier leuze was *ἐγὼ δε χριστοῦ* slechts in het voorbijgaan I, 12 vermeld. In overeenstemming hiermede hebben wij dan ook vroeger uiteengezet, dat geen der drie partijen, allermint de Christus-partij met scherpe trekken geteekend kan worden, ja dat het reeds tot misverstand leidt hier van partijen te spreken ²⁾.

Maar in plaats van langer bij bijzonderheden stil te staan, wil ik liever vragen: Is het waarschijnlijk, dat Paulus de gemeente te Efeze, waar hij geruimen tijd had gewoond en aan welke hij zich innig gehecht gevoelde (Hand. d. Ap. XX, 17 vv.), zal overgelaten hebben aan zijn leerling Timotheüs op een tijdstip, waarop zij blijkens I Tim. zijn tegenwoordigheid zoo dringend behoefde? In zijn rede tot de Efezische ouderlingen spreekt hij volstrekt niet van strijd of verwarring in zake de leer of van andere ongeregeldheden, welke I Tim. veronderstelt, ja Hand. d. Ap. XX, 29 vv. sluit veeleer elke gedachte dienaangaande uit ³⁾. Men vergete niet, dat volgens I Tim. de gemeente te Efeze geruimen tijd moet hebben bestaan, toen Paulus den brief schreef, hetgeen o. a. in strijd is met het feit, dat Paulus, de stichter der gemeente, Efeze verliet in hetzelfde jaar 58, waarin Dr. Eijlau de vervaardiging van I Tim. stelt. Een organisatie, als

1) S. 13 ff.

2) Theol. Studiën. 1884. Blz. 332 vv.

3) Vgl. Weiss. T. a. pl. S. 8.

I Tim. veronderstelt, maakt de aanneming van een grooter tusschenruimte noodzakelijk.

Niet gelukkiger is Dr. Eijlau in de bepaling van den tijd van vervaardiging van den Brief aan Titus en II Timotheüs. Wij zullen hieromtrent kort zijn. Aangaande den brief aan Titus stelt hij, dat Paulus op de reis waarvan hij in I Tim. I, 3 en I Kor. XVI, 5 spreekt, ook Creta zal hebben aangedaan, hetgeen al weder een bloot vermoeden is en door allerlei bezwaren gedrukt wordt ¹⁾, terwijl zijn bewering, dat II Tim. zal geschreven zijn in de gevangenschap te Rome vóór den brief aan de Filippiërs ²⁾ o. a. de tegenspraak niet wegneemt tusschen II Tim. IV, 13. 20 en Hand. d. Ap. XXVII.

Trachtten Koelling en Eijlau de echtheid der Pastorale brieven te handhaven, een minder positieve strekking heeft het geschrift van Ludwig Lemme, Hoogleeraar te Breslau „Das echte Ermahnungsschreiben des Apostels Paulus an Timotheus.” De schrijver begint met het verschil aan te toonen tusschen de algemeen als echt erkende geschriften van Paulus en de Pastorale brieven. In de Hoofdbrieven werpt de Apostel zich met het volle overwicht van zijn geloofsovertuiging en apostolische waardigheid midden in den strijd tusschen hem en zijn tegenstanders; zij veronderstellen een rechtstreeksch rapport tusschen hem en de gemeenten, maar gansch anders is de verhouding volgens de Pastorale brieven. Hier wordt de strijd niet door hem, maar door zijn leerlingen uitgestreden. Het persoonlijk rapport tusschen hem en de gemeenten is vervangen door het optreden van tusschenpersonen, Timotheüs en Titus; de kracht der gemeente ligt niet in de gemeenschap met haar hoofd, Jezus Christus, maar in het kerkelijk ambt, hare organisatie; het wapen, dat den strijd zal beslissen, is niet de geestkracht van Paulus, zijn persoonlijk overwicht, zijn Apostolische waardigheid, maar het beroep op de leer. I Timotheüs aan Paulus toe te kennen, is, volgens Lemme, niet moge-

1) Vgl. Weiss. T. a. pl. S. 13 ff.

2) Eijlau. T. a. pl. S. 42 ff.

lijk, maar evenmin is het kritisch juist om II Tim. geheel aan den Apostel te ontzeggen. Lemme treedt in het voetspoor van Credner ¹⁾, Hitzig ²⁾, Ewald ³⁾, Hausrath ⁴⁾, Grau ⁵⁾ e. a., en beweert, dat in II Tim. echte en onechte bestanddeelen dooreen gemengd zijn. Kende Hausrath II Tim. I, 1. II, 15—18. IV, 9—18 aan Paulus toe, Lemme gaat niet zoo ver. Alleen de pericope H. IV, 9—22 zal, zooals zij daar ligt, van de hand van Paulus zijn, ofschoon hij ook in het eerste gedeelte in den brief I, 1—II, 10 en in IV, 6—8 Paulinische bestanddeelen aanneemt; van een latere hand en tijdens het ontstaan van I Tim. vervaardigd ⁶⁾ is de pericope II, 11—IV, 5. Aangaande het doel van den oorspronkelijken 2^{den} brief aan Tim. beweert hij, dat Paulus dien zal geschreven hebben om Timotheüs, die uit afkeer van het lijden des kerkers van den Apostel verwijderd bleef, naar Rome te ontbieden. Zeer uitvoerig bespreekt en wederlegt hij de bedenkingen, welke Holtzmann e. a. tegen de authenticiteit ook van deze pericope inbrachten, legt bij de verdediging van den Paulinischen oorsprong sterken nadruk op het persoonlijk karakter, dat deze verzen dragen, de vermelding der namen, en ofschoon het zeer zeker vreemd is, dat Paulus Crescens en Titus zal weggezonden hebben om in Galatië en Dalmatië werkzaam te zijn, maar Timotheüs van zijn arbeidsveld zal oproepen hebben naar den Romeinschen kerker, waar hij tot rust en ledigheid gedoemd is ⁷⁾; — zoo is het toch niet onmogelijk, dat juist in deze richting de oplossing ligt van het vraagstuk, dat voor de scherpzinnigste critici nog altijd een vraagstuk blijft.

1) Credner-Einl. 1836. S. 449 ff.

2) Hitzig. Ueber Joh. Marcus. S. 154 ff.

3) Ewald. Sieben Sendschreiben. S. 228

4) Hausrath. Neu Testamentl. Zeitgeschichte. III. S. 239.

5) Grau. Entwickel. Geschichte. u. s. w. II. S. 208 ff.

6) Lemme. T. a. pl. S. 35.

Vgl. over de bezwaren tegen de voorstelling van Lemme het Art. van *Holtzmann*. Zeitschrift für Wiss. Theol. 1882. S. 45 ff.

In deze woorden hebben wij tevens ons resultaat samengevat. De Pastorale brieven, zooals zij in den Kanon zijn opgenomen, aan Paulus toe te kennen, gaat niet aan, en wanneer wij ze in hun geheel aan den Apostel ontzeggen, ontvangt men een indruk, dien Holtzmann aldus beschreef: „Es ist, als ob trotz aller zum groszen Theil als zwingend anerkannten Gründe doch auch da, wo man denselben das willigste Gehör schenkt, ein Gefühl im Rest bliebe, als ob man mit dem einfachen Erkenntnis auf Unechtheit den wirklichen Thatbestand keineswegs vollkommen gerecht geworden sei”¹⁾. De hypothese, dat Paulus deze brieven in een tweede gevangenschap zal opgesteld hebben, is een hope-loos onderwinden, dat de nieuwste critici te recht hebben opgegeven. Terwijl echter de Hoofdbrieven ongeveer dezelfde verhoudingen in de gemeenten veronderstellen, zijn de toestanden, welke de Past. brieven doen vermoeden, geheel andere, en reeds dit noopt ons om de mogelijkheid te ont-kennen, dat zij te midden van de Hoofdbrieven zouden opge-steld zijn. Ook geven de Past. brieven den indruk niet, dat de verwarringen en ongeregeldheden, welke zij bestrijden, van zuiver lokalen aard zijn en tot een bepaalde landstreek beperkt; integendeel, wij ontvangen den indruk dat zij toe-standen en verhoudingen veronderstellen, welke eigen waren aan een bepaalden tijd. Aan den anderen kant is er niets, dat ons verplicht om in de dwaalleer, welke hier wordt be-streden, de Gnosis te zien; de lezers worden niet opgewekt om fundamenteele dwalingen te wederleggen en het historisch Christendom te beveiligen, zooals de schrijver in dat geval ongetwijfeld zou gedaan hebben, maar om zich te onthouden van alle onvruchtbare, ijdele en doellooze speculaties. De auteur bindt Timotheüs op het hart om te waken niet tegen een valsche leer, maar tegen het leeren van vreemde dingen (*ἐτεροδιδασκαλεῖν*. I Tim. I, 3. VI, 3), welke met de heils-waarheid niets te maken hebben en voor het godsdienstig

1) T. a. pl. S. 13.

leven schadelijk zijn ¹⁾). Voeg hierbij, dat de organisatie der gemeenten, zooals die in de Pastorale brieven beschreven wordt, ons niet noodzaakt deze te plaatsen in den na-apostolischen tijd ²⁾, dan meenen wij recht te hebben tot het resultaat, dat het algemeen historisch bezwaar, zooals wij het boven ontwikkelden, niet het ernstigste is, en vooral het literarische en het chronologische nog altijd op een bevredigende oplossing wachten.

1) Vgl. 1 Tim. 1, 6. Tit. 1, 10. Tit. 3, 9. 1 Tim. 6, 20. 2 Tim. 2, 16. Vgl. Weiss. T. a. pl. S. 26.

2) Weiss. T. a. pl. S. 40.

Gouda.

C. H. VAN RHIJN.

Boekaankondiging.

Heinrich von Zutphen, door J. FRIEDRICH IKEN, Pastor in Bremen, Halle 1836. In Commissions-Verlag von Max Niemeyer. N° 12 der Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 8° 124 Seiten.

Een vriend uit Bremen zond mij dezer dagen deze nieuwe biografie van den edelsten en invloedrijksten martelaar der Hervorming, door Luther en Melanchthon bij uitnemendheid geprezen, die de Reformator van Bremen en Dithmarschen mag worden genoemd en als onze landgenoot dubbele belangstelling verdient.

De predikant Iken was in de gelegenheid, om te Bremen eenige nog onbekende oorkonden te raadplegen. Zij verhoogden het gewicht van het werk dezes beminnelijken, geleerden en vurigen geloofsgetuige, die om Jezus' wil zijn leven niet lief had en blijft spreken, nadat hij gestorven is. Iken kent al het over hem geschrevene, ook de levenschets van onzen Dr. C. H. van Herwerden. Toch kan hij sommige feiten en bijzonderheden stellen in nieuw en nauwkeuriger daglicht. Geleerde aantekeningen wijzen op zijne bronnen en staven zijne beweringen.

Toen vóór 2 jaren Luthers persoon en werk van zekere zijde schromelijk werd belasterd, hebben waarheidslievende mannen bovengenoemd „Verein” gesticht, om al wat de kerkhervorming betreft, op nieuw te onderzoeken en de slotsommen van dat onderzoek te openbaren. Daarvan is dit N° 12.

Ik neem de vrijheid om bevoegden en belangstellenden op dit zaakrijk en interessant geschrift te wijzen.

Doelincem, 21 April '86.

L. J. VAN RHJIN.

Mede-getuigenis in zake het Kerkelijk Incident te Amsterdam, door J. H. GUNNING JR.
's Gravenhage. W. A. Beschoor 1886.

Met groote ingenomenheid heb ik dit vlugschrift van Dr. Gunning gelezen. Het is een protest tegen de rechterlijke, eigenmachtige houding van Dr. Kuyper, een poging om de geestelijke beteekenis van het kerkelijk conflict in het licht te stellen, een woord, waaraan wij Gunning herkennen.

Ook dit geschrift is rijk aan voortreffelijke opmerkingen. „Partijen mogen er zijn in den staat, omdat hij het terrein is der wet, het gebied, waarop men dus iets wil bereiken, waarop men wil slagen, maar niet in de Kerk, omdat men in haar geen doel mag hebben, maar enkel een beginsel: dat van het getuigen voor de waarheid. De Heer zelf doet zijn lichaam groeien, niet wij”¹⁾. Elders lezen wij, dat de hervorming van onze toestanden niet mag uitgaan van den confessioneelen kerktoestand van voor drie eeuwen; niet omdat die leerstellingen ouderwetsch of niet op de hoogte van onzen tijd zouden zijn, maar omdat — zeer waar — een confessie altoos het einde, niet het begin, van een ontwikkeling is, en wij tot de Belijdenis moeten komen door boete en bekeering heen, hetgeen de beweging van Dr. K. miskent²⁾. En de oudere, orthodoxe broeders, die nog altijd droomen van één groote orthodoxe partij, mogen wel weten, dat wie van Dr. K. en de Gereformeerden alleen verschilt omdat Dr. K. hem „te ver gaat” of om het stuitende zijner polemiek; wie niet inziet, dat 's Heeren leidingen aan onzen tijd

1) Blz. 5.

2) Blz. 20 v.

een geheel anderen weg wijzen — dat die eigenlijk tot Dr. K. behoort ¹⁾).

Scherp en belijnd stelt Dr. G. het verschil in het licht tusschen de „Gereformeerden” en de „Ethischen.” De eersten vinden zich het best terug in het verleden, de tweeden leven in de toekomst; de „Gereformeerden” hechten, evenals de Roomschen, aan het zakelijke, de leer, de kerkorde, de „Ethischen” aan het persoonlijke, den persoon van den komenden Heiland; de eersten willen kerkherstel van buiten naar binnen, de anderen, omgekeerd, van binnen naar buiten. Ten gevolge hiervan is de gemeenschap feitelijk verbroken, en al blijft Dr. G. op een toekomstige hereeniging hopen, al verwacht hij, dat er in de „gereformeerde” partij een scheiding zal komen en een deel tot het echt protestantsche kerkbeginsel zal terugkeeren — voor 't oogenblik is geen compromis mogelijk en wordt een scheiding geëischt.

Ik zal Dr. G. niet opzettelijk behoeven te verzekeren, dat ik, wat de hoofdzaak aangaat, geheel met hem instem. Mijne bedenkingen betreffen dan ook alleen enkele bijzonderheden. Zoo begrijp ik niet recht, hoe er in het Amsterdamsche incident een geestelijk beginsel, een beginsel van waarheid in het spel kan zijn, wanneer, zooals de schrijver te recht zegt en feitelijk geschied is ²⁾), de zaak der Attesten „voorgeschoven” werd. Mij dunkt, juist dit voorschuiven sluit in, dat een geestelijk beginsel, een beginsel van waarheid ontbrak. Ook geloof ik niet, dat het diepst verschil tusschen het Protestantisme en het Roomsche-Katholicisme gelegen is in beider opvatting van „waarheid” ³⁾). Bescheidenlijk meen ik, dat het veeleer hierin bestaat, dat de Protestant de *σωτηρια* afhankelijk maakt van zijn betrekking tot Christus, de R. K. van zijn betrekking tot de kerk. — Aangaande de oorspronkelijke roeping der Synode ⁴⁾ zou ik het meer eens zijn met onzen vriend G. J. van der Flier, dat er nooit een Synode als „bloot administratief lichaam bestaan”

1) Blz. 29.

2) Blz. 4.

3) Blz. 17.

4) Blz. 27.

heeft ¹⁾; maar, ik herhaal, deze bedenkingen, welke bij een mondelinge samenpreking wellicht geheel zouden wegvallen, verminderen allermint de waarde en beteekenis van dit geschrift, waarvoor wij den geëerden schrijver oprechtelijk dank zeggen en dat wij met den meesten nadruk ter overweging en behartiging aanbevelen.

C. H. VAN REIJN.

1) Brief aan Prof. Dr. J. H. Gunning Jr. 1884. Blz. 5.

Handboud van Tijdschriften.

- J. van den Bergh, De scheuring in de Nederl. Hervormde Kerk (Tijdspiegel. April).
- A. W. Bronsveld, Hindernissen op den weg der Evangelische Zending (Stemmen voor Waarheid en Vrede. Mei).
- B. Th. W. van Hasselt, Iets over de Ambonsche Christenen en de Zending op Oost-Java (Geloof en Vrijheid. XX, 2 en 3).
- D. J. C. Heldring, Christelijke Liefdadigheid in de tweede helft der Middeleeuwen (Bouwsteen. V, 3).
- Ph. R. Hugenholtz, Het zedelijk oordeel (Theol. Tijdschrift. Mei).
- A. Kuenen, Idealisme op naturalistischen grondslag (Theol. Tijdschrift. Mei).
- E. H. van Leeuwen, Overheidsbemoeiing met de Gereformeerde Kerken (Stemmen voor Waarheid en Vrede. April).
- W. C. van Manen, Bezwaren tegen de echtheid van Paulus' brief aan de Galatiërs (Theol. Tijdschrift. Mei).
- H. Oort, Jesaja 24—27 (Theol. Tijdschrift. Maart).
- De regeeringsjaren der Koningen van Israël en Juda (Bibliotheek van Mod. Theol. en Letterkunde. VI, 4).
- Tot verklaring van Jesaja 41 (Theol. Tijdschr. Mei).
- J. J. Prins, De theologische studie op de Hoogeschool (Theol. Tijdschr. Mei).
- W. R. Smith, Richteren IX, 28 (Theol. Tijdschr. Maart).
- C. Snouck Hurgronje, De Islam II (Gids. Juni).
- C. B. Spruyt, Iets over den oorsprong en het wezen van den Godsdienst (Gids. April).

- S. K. Thoden van Velzen, Misbruikte Bijbelplaatsen. Joh. 2, 14—17. Luc. 22, 35—38 (Geloof en Vrijheid. XX, 2 en 3).
- J. J. P. Valetton Jr., Jesaja LIII. Een Bijbelstudie. (Stemmen voor Waarheid en Vrede. April).
- S. D. van Veen, Voor twee honderd jaren. Eene schets van het kerkelijk leven in de laatste helft der 17^e eeuw (Stemmen voor Waarheid en Vrede. April).
- Voor twee honderd jaren. Eene schets van Universiteitsleven in de laatste helft der 17^e eeuw (Stemmen voor Waarheid en Vrede. Juni).
- H. Zeydner, Iets over den profet Amos (Stemmen voor Waarheid en Vrede. Mei).

Buitenlandsche Tijdschriften.

- L. Anderlind, Der Einfluss der Gebirgswaldungen im nördlichen Palästina auf die Vermehrung der wässerigen Niederschläge daselbst (Ztschr. d. Deutsch. Palaestina-Vereins VIII, 2 [1885], S. 101—116).
- Ackerbau n. Thierzucht in Syrien, insbesondere in Palästina (Ztschr. d. Deutsch. Palaestina-Vereins IX, 1 [1886], S. 1—73).
- C. F. Arnold, Die neu entdeckte „Lehre der zwölf Apostel“ (Ztschr. f. Kirchrecht 20, 4 [1885], S. 407—438).
- Die Didache u. die apostolischen Väter (Ztschr. f. Kirchrecht 20, 4 [1885], S. 439—454).
- G. Bickell, Exegetisch-kritische Nachlese zu den alttestamentlichen Dichtungen. II. Proverbien und Job (Ztschr. f. kath. Theol. 1886, 1, S. 205—208).
- Exeg.-krit. Nachlese zu den alttestam. Dichtungen. III. Psalmen (Ztschr. für kath. Theol. 1886, 2, S. 355—365).
- K. Biltz, Die neueste Schrift über die Zeit der Abfassung von Luther's Lied: Ein feste burg ist unser Gott (Archiv f. d. Stud. d. neueren Sprach. u. Litteraturen 77, 1 u. 2 [1886], S. 45—62).
- J. Blötzer, Der heilige Stuhl u. die ökumenischen Synoden des Alterthums im Lichte der Vorgänge beim Chalcedonense, speciell bei seiner Berufung u. Bestätigung, betrachtet (Ztschr. f. kath. Theol. 1886, 1, S. 67—106).

- R. Ch. Bose, Buddha as a man (Calcutta Review 1886, Jan., p. 65—84).
- Bossert, Briefe u. Akten zur Geschichte der fränkischen Reformatoren (Theol. Studien aus Württemberg 1886, 1, S. 1—28).
— Zur Geschichte des Evangeliums in Oberschwaben (Theol. Studien aus Württemberg 1886, 1, S. 28—51).
- Bratke, Ueber die Einheitlichkeit der Didache (Jahrb. f. prot. Theol. 1886, 2, S. 302—311).
- A. B. Bruce, The kingdom of God. 7. The son of Man, and the son of God. etc. (The Monthly Interpreter 1886, Febr., p. 278—293; April, p. 440—455).
- W. Brückner, Jesus, „des Menschen Sohn“ (Jahrb. f. prot. Theol. 1886, 2, S. 254—278).
- K. Budde, Ueber das VII cap. des Buches Jesaja (Études archéol., linguist. et historiques dédiées à Mr. le Dr. C. Leemans. 1885, p. 121—126).
— Gen. 3, 17; 5, 29; 8, 21. Ein Beitrag zur Quellenkritik der Biblischen Urgeschichte (Ztschr. f. d. alttest. Wissensch. 1886, 1, S., 30—43).
- Ch. Dardier, Rabaut Saint-Etienne, sa première enfance et son éducation (Revue chrétienne 1886, 2, p. 116—134).
- F. B. Denio, The revision of the book of Exodus (The Old Testament Student 1886, Jan., p. 207—212).
- K. Dieterich, D. F. Strauss et l'idéalisme allemand (Revue philos. de la France 1886, 1, p. 59—72).
- Joh. Dräseke, Beron und Pseudo-Hippolytus. Ein Beitrag zur Geschichte der Christologie (Ztschr. f. wiss. Theol. 29, 3 [1886]. S. 291—319).
- F. Düsterdieck, Ueber Sorgen und Nichtsorgen (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1886, 3, S. 159—168).
- J. K. Edwards, The word Ἐπιόσιος in the Fourth petition of the Lord's prayer (Ztschr. f. Wiss. Theol. 29, 3 [1886] S. 371—379).
- R. V. Foster, The Hebrew Wisdom. — The Book of Job (The Old Testament Student 1886, Febr., p. 256—261).
- F. H. Gagnebin, Documents inédits concernant le refuge du XVII^e siècle. — Résolutions synodales concernant les pasteurs français réfugiés en Hollande (1684—1687) (Bulletin de la commission pour l'hist. des églises wallonnes II, 1 [1885], p. 47—60).
— Documents inédits concernant le refuge du XVII^e siècle. —

- Reeckening van Jan Umbgrove van synen ontvanck en uytgave wegens de franse réfugiéz en piemontoise dalluyden sedert Martio 1686 tot den jaren 1696 incluyt. — Rekening van den secretaris de Roever aan de vroedschap van Utrecht omtrent zijne ontvangsten en uitgaven voor de Fransche gevluchte predikanten, 1686—1688 (Bulletin de la commission pour l'hist. des églises wallones II, 1 [1885], p. 61—78).
- F. H. Gagnebin, Documents inédits concernant le refuge du XVII^e siècle. — Extraits des résolutions des États de la province d'Utrecht concernant les pasteurs français réfugiés et leur famille, 1681—1693. — Extraits des résolutions prises par les États de Zélande concernant les pasteurs réfugiés, 1686—1707. (Bulletin de la commission pour l'hist. des églises wallones II, 1 [1885], p. 79—80).
- E. Gaiser, Synesius von Cyrene, sein Leben u. sein Charakter als Schriftsteller u. als Mensch (Theol. Studien aus Württemberg 1886, 1, S. 51—70).
- P. Guilleux, La venue de Saint Pierre à Rome (La Controverse et le Contemporain VI, janv. 1886, p. 5—23; févr., p. 228—261).
- Franz Görres. Einige echte Züge altchristlicher und mittelaltlicher Ascese (Ztschr. f. Wiss. Theol. 29, 3 [1886] S. 319—360).
- J. v. Gruner, Die Glaubwürdigkeit der Luther in Worms zugeschriebenen Worte (Forschungen z. deutsch. Gesch. 26, 1 [1886], S. 141—145).
- Ch. de Harlez, Les livres sacrés ou canoniques de la Chine (La Controverse et le Contemporain V, déc. 1885, p. 529—544; VI, janv. 1886, p. 52—71).
- A. Hilgenfeld, Papias von Hierapolis und die neueste Evangelienforschung (Ztschr. f. Wiss. Theol. 29, 3 [1886] S. 257—291).
- W. Hönig, Die Wunderberichte der synoptischen Evangelien. I—IV (Prot. Kirchtg. 1886, 8, Sp. 166—174; 9, Sp. 192—200; 10, Sp. 218—226; 11, Sp. 242—248; 12, Sp. 261—265; 13, Sp. 292—300).
- J. G. de Hoop Scheffer, Brief van Jacobus II vs. 7 en 8 (Études archéol., linguist. et historiques dédiées à Mr. le Dr. C. Leemans. 1885, p. 119—120).
- E. Fr. Jäger, Zur Lehre Jesu von der sichtbaren Kirche (Theol. Studien aus Württemberg 1886, 1, S. 70—81).
- A. Kamphausen, Philister u. Hebräer zur Zeit Davids (Ztschr. f. d. alttest. Wissensch. 1886, 1, S. 43—97).

- E. Kautzsch, Die ursprüngliche Bedeutung des Namens יהודה צבאות (Ztschr. f. d. alttest. Wissensch. 1886, 1, S. 17—22).
- E. G. Lehmann, Zur Laien-Seelsorge. Ansprache etc. (Monatsschr. f. innere Mission VI, 4 [1886], S. 153—159).
- G. Matheson, Exaltation of Christ in the Epistle to the Philippians. Phil. I. 9 (The Monthly Interpreter 1886, March, p. 385—395).
- P. Mehlhorn, Zum Gedächtniss Biedermanns. (Jahrb. f. prot. Theol. 1886, 2, S. 177—227).
- E. Meyer, Der Stamm Jakob u. die Entstehung der israelitischen Stämme (Ztschr. f. d. alttest. Wissensch. 1886, 1, S. 1—16).
- W. Milligan, The resurrection of the dead. III. 1 Cor. XV. 20—22. (The Monthly Interpreter 1886, Febr., p. 294—307).
- J. G. Murphy, The authority of Holy Scripture: I—II. (The Old Testament Student 1885, Dec., p. 145—150; 1886, Jan., p. 203—207).
- F. Nippold, Zu den Aufgaben der heutigen Reformationsgeschichtlichen Forschung (Ztschr. f. Wiss. Theol. 29, 3 [1886]. S. 360—371).
- E. Noeldechen, Tertullian's Verhältniss zu Clemens von Alexandrien (Jahrb. f. prot. Theol. 1886, 2, S. 279—301).
- H. Oort, Jezaja I (Études archéol., linguist. et historiques dédiées à Mr. le Dr. C. Leemans. 1885, p. 113—115).
- H. Osgood, Egypt before 2000: I—II (The Old Testament Student 1885, Dec., p. 161—166; 1886, Jan., p. 213—219).
- M. A. Perk, La révocation de l'édit de Nantes et ses conséquences pour les églises wallonnes des Pays-Bas (Bulletin de la commission pour l'hist. des églises wallonnes II, 1 [1885], p. 1—46).
- O. Pfeiderer, Alois Emanuel Biedermann [Schluss] (Prot. Kirchztg. 1886, 6, Sp. 121—127).
- Reck, Minucius Felix und Tertullian. Eine literarhistorisch-kritische Untersuchung (Theol. Quartalschr. 1886, 1, S. 64—114).
- E. Renan, Les origines de la Bible. — Histoire et légende (Revue des deux mondes 1886, 1er mars, p. 5—27; 15 mars, p. 241—266).
- C. Schick, Die neu aufgefundenen Felsengräber neben der Jeremiaagrette bei Jerusalem. [Mit 2 Tafeln.] (Ztschr. d. Deutsch. Palaestina-Vereins IX, 1 [1886], S. 74—78).
- F. Schmid, Die neuesten Controversen über die Inspiration. II—III (Ztschr. f. kath. Theol. 1886, 1, S. 142—162).

- K. Schulz, Eine theologische Ansicht über das erste menschliche Sprechen [gegen Franz Delitzsch's Ansicht in seinem Commentar zur Genesis] (Prot. Kirchtg. 1886, 11, Sp. 248—254; 12, Sp. 265—269; 13, Sp. 303).
- C. Siegfried, Bedeutung u. Schicksal des Hellenismus in dem Leben des jüdischen Volkes. (Jahrbb. f. prot. Theol. 1886, 2, S. 228—253).
- B. Stade, Mich. 2, 4 (Ztschr. f. d. alttest. Wissensch. 1886, 1, S. 122—123).
- Die vermeintliche „Königin des Himmels“ [Jer. 7, 18. 44, 17. 18. 19. 25] (Ztschr. f. d. alttest. Wissensch. 1886, 1, S. 123—132).
- Der „Hügel der Vorhüte“ Jos. 5 (Ztschr. f. d. alttest. Wissensch. 1886, 1, S. 132—143).
- „Auf Jemandes Knieen gebären“ Gen. 30, 3. 50, 23. Hiob 3, 12 u. אֲבָרָא Exod. 1, 16 (Ztschr. f. d. alttest. Wissensch. 1886, 1, S. 143—156).
- Anmerkungen zu 2 Kö. 15—21 (Ztschr. f. d. alttest. Wissensch. 1886, 1, S. 156—189).
- R. Stämmler, Ueber das Kirchengesetz, betreffend die Fürsorge für die Wittwen u. Waisen der Geistlichen (Kirchl. Monatschr. V, 4 [1886], S. 277—297).
- Steude, Der Gang nach Emmaus. Eine Osterbetrachtung über Luk. 24, 13—35 (Beweis des Glaubens 1886; April, S. 121—127).
- Süskind, Jesus vor Herodes. Luk. 23, 8—12. (Beweis des Glaubens 1886, März, S. 81—89).
- C. Taylor, The Didaché and Barnabas (The Expositor 1886, April, p. 316—317).
- Th. Zahn, Apokalyptische Studien. I. Einleitendes. II. Ueber die Zahl des Thieres Apok. 13, 18. III. Ueber Ursprung u. religiösen Charakter der sibyllinischen Bücher IV. V. VIII. 1—216. XII. XIII. (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1885, 10, S. 523—529; 11, S. 561—576; 1886, 1, S. 32—45).
- Ein neu gefundener Bibelkanon vom Jahre 359. (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1886, 3, S. 113—118).
- O. Zöckler, Die biblische Literatur des Jahres 1885. A. Altes Testament. B. Neues Testament (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1886, 1, S. 1—24; 2, S. 57—77).

Het apokryphe boek ΣΟΦΙΑ ΙΗΣΟΥ ΤΙΟΥ ΣΙΡΑΧ
en de leertype daarin vervat.

EENE HISTORISCH-DOGMATISCHE STUDIE.

(*Vervolg.*)

TWEEDE GEDEELTE.

De leertype in het boek Σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σιραχ vervat.

Bij de uitéénzetting van den leer- en levenstype, in het boek van Jezus ben Sirach vervat, beschouwen wij eerst die leeringen welke, in nauweren zin, van dogmatischen aart zijn. In de tweede plaats behandelen wij de ethische stoffe.

A. Dogmatische Stoffe.

Ons „Eerste Hoofdstuk” zij aan Sirach’s „Leer van God gewijd.

- § 1. handelt over Gods namen,
- § 2. over Gods eigenschappen,
- § 3. over Gods wezen,

In een „Tweede Hoofdstuk” zetten wij uitéén wat Sirach van „Gods Werken” leert. Zie hier de volgorde, die ons even eenvoudig als door het onderwerp geëischt toeschijnt:

- § 1. De Schepping van het Heelal. (Hier plaatst zich tevens Sirach's Angelo- en Daemonologie).
- § 2. Het waereldbestuur (en het vraagstuk der Theodicee).
- § 3. De verkiezing en de inrichting van het volk Israël als Theokratie.

In een „Derde Hoofdstuk” eindelijk exponeeren wij de Eschatologie van dezen joodschen denker.

EERSTE HOOFDSTUK.

Leer van God.

§ 1. Gods Namen.

Jezus Sirach noemt God gemeenlijk *Kυριος* (יהוה). Nú eens komt dit woord zónder, 1: 6, 9, 10, 16, 23; 2: 1, 10, 15, 16, 17, 18; 3: 16, 18, 19; 5: 7; 6: 16; 15: 9, 11; 16: 27; 17: 1, 14, 20; 18: 2, 10, dan weér, maar niet zoo dikwijls, mét artikel (*ὁ Κυριος*) voor: 1: 11, 12, 14, 18; 2: 7, 8, 9, 11, 14; 3: 2; 5: 3, 4; 10: 14, 15, 16; 15: 10, 13, 18; 17: 24; 44: 2. Het Hoogste Wezen wordt *ὁ θεος* geheeten: 41: 19; 45: 5; 47: 13, ook wel *θεος Ἰσραηλ* 47: 18, *θεος παντων* 50: 22. Eenige malen lezen wij *κυριος ὁ θεος* (יהוה אלֵהִים) 4: 28; 41: 18. In H. 36: 22 staat bij *κυριος* de appositie *ὁ θεος των αιωνων*: de God der eeuwen, d. i. de eeuwige God. — *Κυριος ὁ μεγας* lezen wij H. 39: 6; 46: 5. In de beschrijving van de Schepping, H. 42: 15; 43, wordt God, v. 17, *κυριος ὁ παντοκρατωρ* (יהי) „de Heer, de Almachtige” genoemd. *Ὁ κυριος* is *ὁ ἐλεημων* 48: 20. *Ἐλεημων* „de Barmhartige” staat substantivisch, H. 50: 49. De „Heilige”, *ἁγιος*, *שׁוֹפְרוֹת* heet Hij 4: 14; 23: 9; 43: 10; 47: 8; 40: 20. Josua riep, H. 46: 5, *τον ὑψιστον δυναστην* „den allerhoogsten machtigen” aan, en de *μεγας κυριος* verhoorde hem. „Allerhoogste” *ὑψιστος* (עליון) heet God, H. 4: 10, 7: 15; 9: 15;

gevoel geleid, overeenkomstig den geest van ons boek: „Meinen Vater und Herscher.”¹⁾)

§ 2. Gods eigenschappen.

De overgang van de vorige paragraaf tot deze is licht te maken. Immers troffen wij reeds onder de namen Gods, woorden aan, die niets anders dan substantivisch gebruikte adjectiva zijn? Wij rangschikken de goddelijke attributen — naar eene in de Dogmatiek wél bekende indeeling — in twee klassen:

- α. Eerst vermelden wij de eigenschappen die betrekking hebben op de wijze van Gods bestaan;
- β. dan die welke betrekking hebben op de wijze van Gods werken: van Zijn denken en Zijn handelen.

α. God — de namen *ὑψιστος*, *θεος ὑψιστος*, *δεσποτης ὁ θεος παντων* enz., duiden het reeds genoegzaam aan — is van alles en allen volstrekt onafhankelijk (libertas metaphysica). De Schepper der waereld had niemand als raadsman noodig. 42:21: *οὐδε προσεδεθη οὐδενος συμβουλου*. Hij staat volstrekt boven alles. Hoe de mensch Hem ook in lofliederen prijze — geene doxologie drukt ooit Gods *δοξα* geheel uit. 43:30—31: *δοξαζοντες κυριον ὑψωσατε καθοσον ἀν δυνησθε, ὑπερεξει γαρ και ἐτι, και ὑψουντες αὐτον πληθυνατε ἐν ἰσχυϊ, μη κοπιατε, οὐ γαρ μη ἐφικησθε. Τις ἑωρακεν αὐτον και ἐκδιγησεται; και τις μεγαλυνει αὐτον καθως ἐστι. Onzienlijke Schepper aller dingen is God zélf*

Eeuwig. Door zijn geheele boek heen veronderstelt de schrijver deze goddelijke eigenschap. Maar hij vermeldt haar ook expresselijk. 18:1^a: „die tot in eeuwigheid leeft heeft het al geschapen: *ὁ ζων εἰς τον αἰωνα ἐκτισε τα παντα*.” God is „*ὁ θεος των αιωνων*” 36:22^d. Voor den mensch, die ge-

1) Of. Gaab: Handb. zum philolog. Verstehen der apok. Schriften des A. T. 1818, I: 411—412. Fritzsche: Kurzgef. exeg. Handb. 1859, V, p. 809. Fritzsche: Lib. Apoc. V. T. Graece 1871, Kritische noot op LI:10. Joh. Dysserinck: De Apok. Boeken des O. V. p. 377, noot 5.

schapen werd en door een spanne tijds begrensd wordt, is de Eeuwige.

Ondoorgrondelijk. Reeds Gods werken uit te spreken en zijne groote daden na te speuren is niemand vergund. Wie zou dan zijne sterkte en grootheid berekenen? 18 : 3, 4a. „Όταν συντελεση άνθρωπος”, zoo beantwoordt Jezus Sirach deze vraag, „τοτε αρχεται, και όταν παυσηται, τοτε απορηθησεται,” 18 : 6.

γ. Op Gods Alwetendheid wijst de Siracide geduriglijk. God kent alle dingen. Hij is *βλεπων τα παντα* 15 : 19a. Des Heeren oogen zijn tienduizend maal helderder dan de zon 23 : 19b. Zij dringen tot de verborgen plaatsen door 23 : 19d. Voordat het heelal (*τα παντα*) geschapen werd, was het Gode bekend. Evenzoo ook nadat het voleindigd was 23 : 20. Den hemel en den hemel des hemels (*ουρανος του ουρανου*), den afgrond (*αβυσσος*) en de aarde onderzoekt Hij — en zij worden bewogen 16 : 16. De wegen der menschen in het bijzonder zijn altijd vóór den Heer 17 : 13a, gelijk ook de werken van alle vleesch 39 : 19. God kent alle menschen-werk: *επι γνωσεται παν εργον ανθρωπου* 15 : 19b. Niets is voor Hem verborgen 39 : 19b: noch 's menschen ongerechtigheden (*αδικιαι*), noch 's menschen zonden (*αμαρτιαι*) 17 : 16. Dit is den boozen ter waarschuwing 17 : 18, den goeden ter bemoediging 17 : 17, 19. Gods oogen zijn immers (beschermend) over die Hem vreezen? 15 : 19a. — Met Gods Alwetendheid gaat zijne

Wijsheid gepaard. God is de Wijze bij uitnemendheid. *Εις εστι σοφος* 1 : 6. Alle wijsheid komt van Hem 1 : 1. Hij schiep de wijsheid 1 : 4, 7. Hij is de wortel, de oorsprong, van de wijsheid „*ριζα σοφιας*” 1 : 5. Hij goot haar over al zijne werken uit, en verleende haar aan die Hem liefhebben 1 : 8. Des Heeren wijsheid is groot: *πολλη η σοφια του κυριου* 15 : 18. Zij is harmonisch verbonden met zijne geduchte macht 1 : 6:

*Εις εστι σοφος, φοβερος σφοδρα,
καθημενος επι του θρονου αυτου, κυριος.*

Almacht. De namen *παντοκρατωρ, παμβασιλευς* 50 : 14 *δ δεσποτης* 31 : 24 wijzen reeds op dit attriboot. God is

groot, zeer groot (σφοδρα μεγας) 43:29. Zijne grootheid, zijne heerlijkheid (μεγαλωσυνη, הַבְּרָאָה) is eerbied-wekkend, niet vernietigend. In één adem wordt zij met Gods barmhartigheid vermeld: *ὡς γὰρ ἡ μεγαλωσυνη αὐτου, οὕτως και το έλεος αὐτου* 2:18. Gods grootheid blijkt uit de werken des Scheppers. „Groot is de Heer die de zon gemaakt heeft” 43:5. In de merkwaardige mannen der geschiedenis wrocht God ook veel heerlijkjes (πολλην δοξαν), zijne grootheid (μεγαλωσυνην) van eeuwigheid bedoelend 44:2. De wijde schepping ligt daar vóór ons vol van Gods heerlijkheid, waardoor het Heelal vast staat. God zelf verheft zich als „de groote” (ὁ μεγας) boven al zijne werken 43:28.

De grootheid van God sluit zijne macht (δυναστεια) in. God is sterk van macht 15:18: *ισχυρος εν δυναστεια*. Deze macht is *μεγαλη* 3:19, is *θαυμαστη* 43:29. Hoe dwaas dan ook om des Allerhoogsten welbehagen te weêrstreven! 41:4: *τι απαναινη εν ευδοκια υψιστου*. In tegenwoordigheid van den Machtigen, die groot is in heerlijkheid, vernedere de mensch zich! Der nederigen eerebetoon is Gode welgevallig. 3:19: *υπο των ταπειων δοξαζεται*. Door de ontplooiing van zijne macht doet God zich als *φοβερος*, als *φοβερος σφοδρα* 1:6 (אֵלֹהִים אֲרֵיבֵי Joël 2:11) kennen. Geducht is de Heer, de machtige waereldbestuurder *καθημενος επι του θρονου αὐτου* 1:6. Essentieel ethisch attribut is Gods

Heiligheid. Wanneer wij dit apokryphe boek met de voornaamsten uit den oud-testamentischen kanon vergelijken dan treft ons dat het begrip van Gods heiligheid betrekkelijk zoo zwak naar voren treedt. Toch is de Heer voor den zoon van Sirach ook de Heilige (ὁ άγιος: *שִׁרְשִׁר* 33:4). Zij, die de wijsheid dienen, dienen den heiligen (τω άγιω) d. i. God 4:14. Als den Heiligen deed God zich aan Israël kennen 33:4: *ήγιασθης εν ήμιν*. 'Ο άγιος verhoorde uit den hemel toen Israël in Hiskia's dagen tot Hem riep 48:20. De sterren des hemels staan naar orde, volgens de bevelen des Heiligen (εν λογους άγιου) 43:10. Tegen ijdel gebruik van des Heiligen Naam wake men! 23:9. In het waereldbestuur openbaart Gods heiligheid zich ook als

Rechtvaardigheid. (צדק) De Heer alleen zal rechtvaardig (צדק) bevonden worden 18 : 2: *κυριος μονος δικαιωθησεται* Hij is een rechter dien men niet omkoopen kan! „Koop hem niet om met uwe gave”, heet het 32 : 12 (*μη δωροκοπει*) „want hij zal ze niet aannemen.” Immers „is de Heer rechter en is er bij Hem geen aanzien des persoons”? Hij neemt den persoon niet aan tegen den arme en verhoort het gebed van den verongelijkte. Hij minacht de smeekbede van den wees niet, noch de weduwe, wanneer zij haar woordenvloed uitstort” 32 : 13, 14. Hij oordeelt rechtvaardig en voltrekt het gericht 32 : 17^d. Hij vergeldt den mensch naar zijne daden 16 : 12; 32 : 19. Den goeden is deze rechtvaardigheid tot eene belofte: „Werkt uwen arbeid vóór den tijd”, aldus besluit onze dichter zijn gebed 51 : 30, „en Hij zal u uw loon geven te zijner tijd.” Gods rechtvaardigheid sluit zijne

Barmhartigheid geenszins uit. Niet één attribuut wordt in deze Spreukenverzameling méér vermeld dan juist dat van 's Heeren barmhartigheid (*το ελεος, τα ελεη, η ελεημοσυνη — ελεημων*). Nevenbegrip van Gods barmhartigheid is zijne ontferming (*οικτιρισμος — οικτιριμων*). Dikwijls worden beiden in één adem genoemd „*οικτιριμων και ελεημων ο κυριος*” 2 : 11. Des Heeren barmhartigheid (*ελεος*) is als zijne grootheid (*μεγαλωσυνη*) d. i. volkomen 2 : 18. Wat zijne grootheid, zijne macht kán doen, dat wíl zijne barmhartige liefde. „Wie zal de sterkte zijner grootheid berekenen, en wie bovendien zijne barmhartigheden verhalen?” 18 : 4. De Heer giet zijne barmhartigheid over de menschen uit 18 : 10. En meer dan dat! De barmhartigheid van den mensch is over zijnen naaste — Gods barmhartigheid daarentegen is over alle vleesch 18 : 12. Aan alle barmhartigheid geeft Hij plaats 16 : 14. Jezus ben Sirach brengt Gods barmhartigheid in nauw verband met hen die den Heer vreezen. Zij mogen 's Heeren barmhartigheid verbeiden 2 : 7. Uit eigen ervaring getuigt de Schrijver „Gij verlostet mij naar den rijkdom (*πληθος*) uwer barmhartigheid” 51 : 3. In doodsgevaren gedacht hij aan 's Heeren barmhartigheid 51 : 8. Tot hen, die onder-

wijs ontvangen willen, richt hij de zegenbede: *εὐφρανθῆι ἡ ψυχὴ ὑμῶν ἐν τῷ ἔλεει αὐτοῦ* 5:29. Van hen, die Gods tucht aannemen, verklaart hij dat de Heer zich hunner erbarmt 18:13. „Hoe groot is 's Heeren barmhartigheid”, zoo jubelt hij 17:24, „en zijne verzoening over die zich tot Hem bekeeren!” Over het volk van Israël wordt Gods barmhartigheid bijzonderlijk aangeroepen. *Ἐλεησον ἡμᾶς, δεσποτὰ ὁ θεὸς πάντων, καὶ ἐπιβλεψόν, καὶ ἐπιβλεπὲ τον φόβον σου ἐπὶ πάντα τὰ ἔθνη* 33:1, 2. *Ἐλεησον λαόν, κυριε, κεκλημένον ἐπ' ὀνοματι σου* 36:17. Toen Sanherib tegen hen optrok, riepēn Hiskia en zijne tijdgenoten *τὸν κυριὸν τὸν ἐλεημόνα* aan 48:20. Het is dan ook een joodsch gebed: „*μεθ' ἡμῶν τὸ ἔλεος αὐτοῦ*” 50:24. Israëls geschiedenis getuigt dat de Heer niet afliet van zijne barmhartigheid 47:22. De barmhartigheid Gods is nauw verwant met zijne ontferming. Deze is groot: *ὁ οἰκτιρισμὸς αὐτοῦ πολὺς* 5:6. Zij wordt bepaald over Jeruzalem ingeroepen 36:18: *οἰκτειρησον πολιν ἁγιασματος σου*. Tegen misbruik van Gods ontferming en genade waarschuwt de Siracide meer dan ééns. Citeeren wij alleen de belangrijke plaats 5:6: *καὶ μὴ εἶπῃς ὁ οἰκτιρισμὸς αὐτοῦ πολὺς, τὸ πλῆθος τῶν ἁμαρτιῶν μου ἐξίλασεται· ἔλεος γὰρ καὶ ὄργη παρ' αὐτῷ, καὶ ἐπὶ ἁμαρτωλοὺς καταπαύσει ὁ θυμὸς αὐτοῦ*. 's Heeren barmhartige genade bestendigt zich in zijne

Lankmoedigheid. God is *μακροθυμὸς*. Hij verdraagt den zondaar. Hij straft hem niet terstond. De mensch is zoo zwak, zoo broos, zoo teêr. Zijne dagen zijn zoo weinigen: *διὰ τοῦτο ἐμακροθυμησε κυριὸς ἐπ' αὐτοὺς* 18:10. Men zondige in dit bewustzijn echter niet zorgeloos voort! 5:4. Immers tegenover Gods barmhartigheid en lankmoedigheid staat zijn

Toorn (*ὄργη* חַסַּד, חַרָּב, חַצַּר) en zijn gramschap (*θυμὸς*). *Ἐλεος γὰρ καὶ ὄργη παρ' αὐτῷ* 5:6; 16:11, 12. Gods toorn vertraagt niet (*οὐ χρονεῖ*) 7:16. Hij vaart plotseling uit 5:7. Dan rust (*καταπαύσει* חַסַּד) de gramschap op de zondaren 5:6d. Daarom vermaant de Sprekendichter 18:23: „Gedenk aan de gramschap in uw laatste dagen.” Daarom bidt hij tegen de vijanden zijns volks 26:7: „Verhef uw gramschap

en giet uwen toorn uit", 26:9: „Dat in uw vlammenden toorn verteerd worde die outvluchtte." Gods toorn komt over de heidenen 30:23. Met voorbeelden, aan de geschiedenis ontleend, illustreert de Schrijver wat hij leert. Hij vermeldt „de reuzen van ouds", de „mannen van Sodom", het „*ἔθνος ἀπωλειας*" — de murmureerende Israëlieten in de woestijn — 16:7, 8, 9; Dathan, Korach en Abiram 45:18; Noach's tijdgenoten 44:17, die allen door Gods toorn getroffen werden. Ook wordt de toorn van den Schepper kenbaar in de straffende natuurkrachten 39:28. Gods toorn is echter geenszins een blinde wraak. Bekeert de zondaar zich op de boeteprediking, dan wordt Gods toorn vóór zijn ontbranden gestild 48:10, zooals uit de zending van den propheet Elia blijkt.

§ 3. Gods Wezen.

Wat anthropomorphisme en anthropopathisme in het boek van Jezus Sirach! Voorzeker! Vele eeuwen vóór dat Jacobi deze wet zoo schoon formuleerde, gehoorzaamde de joodsche Gnomendichter er reeds aan: „den Mensch schöpfend theomorphosirte Gott, darum anthropomorphosirt nothwendig der Mensch." Nog sterker voorbeelden van beide rhetorische figuren dan wij reeds vermelden moeten wij nu bijbrengen. Onze schrijver spreekt van:

Gods hand 10:4; 33:3, 6, Gods handen 43:12, Gods rechterarm 33:6; van

Gods oog 17:7, of Gods oogen 10:20; 11:12, 19; 15:19; 17:13, 15; 31:16; 39:19; van

Gods oogappel (*κορη*) 17:17; van

Gods gelaat (*προσωπον*) 18:23; van

Gods mond (*στομα*) 24:3; 39:17; van

Gods stem (*φωνη*) 45:5; van

Gods eed 33:8 (*ὀρκισμος*), 44:21 (*ὄρκος*).

Overeenkomstig deze voorstellingswijze

Ziet God 1:7, 17; 7:9; 15:18; 16:27; 18:11.

Ziet de Allerhoogste neêr 32:7; 33:1.

Spreekt de Schepper 24:8.

Hoort de Heer 31:24, en verhoort Hij 32:13; 36:22; 46:5; 48:20.

Oefent Hij wraak 28:1 (*ὁ ἐκδικῶν παρὰ κυρίου εὐρησε ἐκδικησιν*).

Haat God (*μισεῖν*) 10:7; 12:6; 15:11, 13; 27:24.

Strijdt de Heer (*πολεμεῖν*) 4:28. enz. enz.

Dit anthropomorphisme is geen ander dan dat des Ouden Testaments. Is het feitelijk niet ook het onze? Jezus Sirach weet dat hij zich in beeldspraak uitdrukt. — Hij erkent Gods éénheid. *Οὐκ ἔστι θεὸς πλὴν σου, κυριε* 33:5. En aangaande dien éénen God vraagt hij 43:31 „*τις ἔωρακεν αὐτόν*” Het wezen Gods is ondoorgrondelijk voor onzen geest. Het gaat alle beschrijving te boven 18:1—6. Na Gods grootheid in de Schepping te hebben bezongen, staat Jezus de zoon van Sirach eerbiedig — en verlegen. Hij erkent 43:27:

*Πολλὰ ἐρουμέν και οὐ μὴ ἐφικώμεθα,
και συντελεια λογῶν· το παν ἔστιν αὐτός.*

Veel mogen wij zeggen — toch bereiken wij (Hem) niet
En de slotsom onzer woorden luidt: „Hij is het Al!”

Dat deze treffende verklaring niet in immanent-pantheïstischen zin opgevat mag worden, bewijst geheel de geest van ons boek ¹⁾.

TWEEDE HOOFDSTUK.

Gods Werken.

Wat de Gnomen-verzameling van Jezus Sirach aangaande

1) Keerl (Die Apokryphen des alten Testaments, p. 58) verzuimt het gedeelte uit het geheel te verklaren en schrijft: Der Worte Summa: „Er ist das All” verräth eine pantheistische Weltanschauung, wenigstens eine entschiedene Annäherung an dieselbe und steht nicht im Einklang mit dem Gottesbegriff im Alten Testament.” Terecht commentarieert Fritzsche: „Von pantheistischer Fassung der Worte kann lediglich keine Rede sein.” Keerl's exegete bewijst heerendienst aan de polemieek en boet haar adeldom daarbij in.

Gods werken leert kunnen wij op ongedwongen wijze onder de volgende afdeelingen saamvatten:

- § 1. De Schepping van het Heelal.
- § 2. Het Waereldbestuur.
- § 3. De verkiezing en de inrichting van het volk Israëel als theokratie.

§ 1. *De Schepping van het Heelal.*

Ter aanduiding van Gods scheppings-werkzaamheid bedient Sirach zich zoowel van het werkwoord *ποιειν* (עָשָׂה) 4:6, 7:30; 10:12; 15:14; als van *κτιζειν* (בָּרָא) 1:4, 7; 24:8.

Het begin van volstrekt alle dingen is de scheppings-daad Gods. God is *ὁ κτιστὴς ἀπαντων* 24:8. Het heelal dankt zijn ontstaan aan Hem, die in eeuwigheid leeft. *Ὁ ζῶν εἰς τὸν αἰῶνα ἐκτίσεν τὰ πάντα κοινῇ* 18:1; 23:20. Vóórdat de Schepping historische werkelijkheid was, concipieerde God haar in zijnen ondoorgrondelijken geest. Het heelal was Hem bekend zoowel vóór- als ná-dat het geschapen was 23:20: *πριν ἢ κτισθῆναι τὰ πάντα ἐγνωσται αὐτῷ, οὕτως και μετα το συντελεσθῆναι*. Heel Gods Schepping nu vertoont de orde door Hem gewild (*ἐν κρισει κυριου* 16:24). Ieder deel er van bekleedt zijn eigen plaats (*διεστειλε μεριδας αὐτων*, *ibid.*). Tot in eeuwigheid cierge God (*ἐκοσμησεν* 16:25) zijn werk. Bij al wat de Siracide van Gods schepping verhaalt, is hij diep doordrongen van de gedachte dat God groot, dat de mensch klein is, dat wij de wonderen des Heeren niet kunnen naspeuren 18:1—6; 42:15—H. 43.

Met de vele en velerlei vragen door onze wijsbegeerte gesteld — waarom God het Heelal schiep, welke de ontologische verhouding is tusschen den Oneindige en de eindige dingen enz. enz. — houdt onze schrijver zich geenszins bezig. Hij is vooral moralist, man van de praktijk, en niet filosooph. Hem bevredigt de verklaring dat al Gods werken door Gods woord ontstaan zijn. 42:15: *ἐν λογοις κυριου τὰ ἔργα αὐτου*.

Dalen wij tot bijzonderheden af!

Het heelal werd niet op ééns gewrocht. In den tijd volgden Gods werken elkaër op. Zijn eerste scheppingsgewrocht was de ΣΟΦΙΑ, de Wijsheid. Het begrip der σοφια speelt een belangrijke rol in ons boek, zoowel op metaphysisch, kosmisch-physisch, als op historisch-theokratisch en ethisch gebied. De leer der Wijsheid dankt, zooals men weet, haren oorsprong volstrekt niet aan Jezus Sirach. In de kanonische litteratuur vinden wij de חכמה reeds vermeld. Uit Salomoos dagen dateert de Chokma-letterkunde. De Jobeïde, die diepzinnigste schepping der hebreeuwsche gedachte; de praktische Spreukenverzameling van den O. Tischen Kanon; Koheleth, die Odyssee van den zoekenden, twijfelmoeidigen geest, behooren tot haar schoonste voortbrengselen. De σοφια, die in oorsprong en wezen één is, doet zich onder twee gezichtspunten aan ons vóór, alnaarmate zij in betrekking tot God of tot den mensch gedacht wordt. In God is zij oorspronkelijk, eeuwig, volstrekt. Πασα σοφια, — zoo heet het in den aanvang van onze gnomen-verzameling — παρα κυριου, και μετ' αυτου εστιν εις τον αιωνα 1:1. In den mensch is zij afgeleid, begrensd, betrekkelijk. Zij vertoont ons dan twee zijden: eene theoretische en eene praktische.

Wat Sirach van de σοφια metaphysica zegt, bewijst dat hij Spreuken acht gekend, waarschijnlijk onder de oogen, zeker voor den geest gehad, heeft.

Sirach.	Spreuken.
1:1 πασα σοφια παρα κυριου	8:22 יהוה קנני ראשית דברו
1:4 ^a προτερα παντων εκτισται σοφια	8:24 enz. באיךזהמהמה הוללתי
1:8 ^a και εξεχεεν αυτην επι παντα τα εργα αυτου	8:31 ^a משחוקת בתבל ארצו
1:8 ^c και εχορηγησεν αυτην τοις αγαπωσιν αυτου	8:31 ^b ושעשעי אהיבני אדם

Deze vergelijking moet ons mede voorlichten bij de beantwoording van de vraag: „wat is de Σοφια eigenlijk voor den Siracide? Is zij volgens hem iets persoonlijks? Heeft zij

een hypostatisch bestaan in de Godheid? Of is zij eene personificatie van een goddelijk attribuut, van Gods wijsheid?" Verscheiden theologen der eerste Kerk zagen in de *Σοφία* — zooal niet den *Λογος* — dan toch wel eene voorafschaduwing er van, en verhieven haar tot eene hypostase in het wezen Gods. Inderdaad zijn er in Sirach uitdrukkingen die deze opvatting zooal niet wettigen, toch wel eenigszins verklaren. In de dichterlijke taal van ons boek heet het dat de wijsheid ontwerpen heeft 1:5. Zij prijst zich zelf 24:1. Zij opent haar mond 24:2. Zij zegt dat ze uit den mond des Allerhoogsten voortkwam 24:3, dat zij in de hoogten haar tent opsloeg 24:4, den omgang des hemels rondging 24:5, ja, scheppende werkzaam was onder alle volk en stam 24:6. Dit alles schijnt alleen van een bewust wezen gezegd te kunnen worden. Hier staat echter tegenover dat God de *σοφία* over al zijne werken uitgoot 1:8; dat zij de aarde als nevel bedekte 24:3; dat onze schrijver, de *σοφία* op ethisch gebied besprekend, gedurig verklaart: „het begin der wijsheid is den Heer te vreezen”; dat zijne streng-monotheïstische Godsídee, indien hij eene hypostaseering der *σοφία* bedoeld had, daardoor eigenaartig gewijzigd had moeten worden; dat er in zijn voorbeeld van het kanonieke Spreukenboek van geene hypostaseering der *חכמה* sprake is; dat de ontwikkelingslijn, die van onzen schrijver naar het boek der Wijsheid en ten laatste naar Philo's leer van den *Λογος* heenleidt, ons zelf in dezen wijsgeer niet tot een persoonlijken *Λογος* brengt; dat de figuur der personificatie geheel in overeenstemming is met den hang naar het concrete, die iedere poësie, voornamelijk de israëlitische kenmerkt; dat de personificatie een door Sirach zeer geliefde figuur is. Zoo b.v. apostropheert hij den dood 41:1, 2: *ὦ θανάτε... ὦ θανάτε*. Zoo personifieert hij ook de natuurkrachten 39:31. Wij besluiten derhalve dat Jezus Sirach in zijne voorstelling van de *Σοφία*, dichterlijk-stout, een goddelijk attribuut personifieert.

Wij behandelen de *Σοφία* hier als eersteling der Scheping en in zich zelf. Hare verhouding tot Israëel, de rol,

door haar in het pneumatisch-ethisch leven van den mensch vervuld, zullen wij te gelegener tijd bespreken. De Wijsheid dan is het eerste scheppingsgewrocht. Vóór alles werd zij geschapen „*προτερα παντων ἐκτισται σοφια*” 1:4. Haar oorsprong is onmiddellijk uit God. Dit geeft Sirach te kennen in deze beeldsprakige vraag: „De wortel der Wijsheid — voor wien werd hij ontbloot?”: 1:5: *ρίζα σοφιας τινι ἀπεκαλυφθη*. Dit verklaart hij nadrukkelijk in deze woorden: *Αὐτος ἐκτισεν αὐτην* 1:7: „Hij (de Heer) zelf schiep haar.” De Schepper aller dingen is: *ὁ κτισας με* (s. l. *σοφιαν*) 24:8. Hij schiep haar vóór der eeuwen loop, van den aanvang aan „*προ του αιωνος ἀπ' ἀρχης*” v. 9. De *Σοφια* kwam uit den mond des Allerhoogsten voort 24:3: *ἐγω ἀπο στοματος ὑψιστου ἐξηλθον*. Nadat Hij de Wijsheid geschapen had, beschouwde (*εἶδε*) God zijn werkstuk. Vervolgens openbaarde Hij haar (*ἐξηριθμησεν*) 1; 7, 17 door haar uit te gieten over al zijne werken. Als nevel (*δμηχλη*) bedekte zij de aarde, die nog in chaotischen toestand verkeerde 24:3. Zij omsluisde geheimzinnig den *רבו רבו* (Gen. 2:6) om straks ordenend op te treden. Haar woonstede is echter *ἐν ὑψηλοις* 24:4, d. i. in den hemel. Zij alleen gaat nu 's hemels kreits rond, wandelt in de diepte der zeeën, over de aarde, dáár, evenals onder alle volk en stam, scheppend en ordenend werkzaam 24:5, 6. De geheele Schepping wordt aldus aan een boek gelijk, waar de Wijsheid haar naamcijfer in schreef. In het bijzonder is de *Σοφια* met alle vleesch (*πασα σαρκ*): met alle levende wezens. Niet met allen in gelijke mate maar *κατα την δοσιν αὐτου* (s. l. *του κυριου*) en in overeenkomst met hunne receptiviteit. Zij is voornamelijk met den mensch, maar in de hoogste mate met hen die den Heer liefhebben. *Και ἐχρηγησεν αὐτην τοις ἀγαπωσιν αὐτον* 1:8^c cf. 43:33: *τοις εὐσεβεισιν*.

Gaan wij thands over tot de Schepping en Ordening van Hemel en aarde.

Eerst scheidt en verciert God de hemellichamen, door Sirach de *ἀρχαι* (*רשאים*, de voornaamsten) van 's Heeren werken geheeten 16:25. Deze laten niet af van hun arbeid, verdringen 't een 't ander niet — tot in eeuwigheid gehoor-

zaam aan Gods Woord (*ῥημα*) 16:25, 26. De pracht van de sterren is de schoonheid des hemels. Zij staan geordend op het bevel des Heiligen 43:10. De zon, die over alles licht verspreidt, ziet op Gods werken neder 42:16. Zij blinkt aan het reine uitspansel, dien trots der hoogte 43:1, waaraan ook de maan de tijden aanwijst 43:6.

Tusschen de wateren maakt God nu scheiding (cf. Gen. 1:6—10). Hij doet het water staan als een dam (*θημονια* 39:17^c de wolkgevaarten). Hij beveelt het saamkomen van de wateren (39:17^d de zeeën).

Daarna ziet de Heer naar de aarde, die Hij met zijne goederen vervult 16:27. Haar gelaat bedekt Hij met allerlei levend gedierte. Van dit gedierte zegt Sirach terstond dat het bestemd was om tot de aarde weder te keeren 16:28: *και εις αυτην υποστροφη αυτων*. Al dit geschapene bestaat: *εν κατεναντι του ενος* 42:24: het één tegenover het andere: het manlijke tegenover het vrouwlijke 3:5. Alle vleesch vereenigt zich met zijn geslacht. God heeft niets geschapen zóó dat het teniet gaat.

Nadat de aarde aldus toebereid was schiep de Heer den mensch 15:14: *αυτος εξ αρχης εποισεν ανθρωπον*. Van dezen éénen, Adam, stammen allen af. Daarom worden zij Adam's zonen genoemd 40:1. Adam, de stamvader onzes geslachts staat, als onmiddellijk door God geschapen, *υπερ παν ζων εν τη κτισει* 49:16^b. De Heer schiep den mensch uit de aarde (*εκ γης*) 17:1; 36:10^b, uit het stof (*εδαφος γης*) der aarde 36:10^a. De aarde is de moeder aller Adam's-zonen 40:1. God rustte den mensch toe met kracht, schiep hem naar Zijn beeld (*κατ' εικονα εαυτου*) 17:3. Hij gaf hun verstand (*διαβουλιον*), eene tong en oogen, ooren en een hart om te denken (*διανοεισθαι*) 17:5. Hij vervulde hen met kennis des verstands *επιστημη συνεσεως* 17:6. Hij plaatste Zijn oog in hunne harten, om hun de grootheid Zijner werken te toonen 17:7. Daar voegde God wetenschap (*επιστημη*) aan toe 17:9. Aan den mensch, zóó geschapen en verciert, kon God nu ook de heerschappij over hetgeen op de aarde is, toevertrouwen (*εξουσιαν των επ' αυτης* s. l. της

γης 17:12). God bracht vrees van den mensch over alle vleesch 17:4.

Hoe denkt Jezus Sirach over den dood, bepaaldelijk over den dood in de menschheid? Wij moeten, om alle verwarring te voorkomen, deze vraag wél onderscheiden van die naar de erfzonde en van het probleem der onsterfelijkheid. Is de dood volgens Sirach een normaal verschijnsel, in Gods oorspronkelijk plan opgenomen? Sommige plaatsen schijnen tot een bevestigend antwoord op deze vraag te dringen. Zonder van den, tusschen-beiden-gekomen, val te gewagen, zegt de schrijver immers 17:11: De Heer schiep den mensch uit de aarde, en deed hem tot haar wederkeeren (*και παλιν ἀπεστρεψεν εις αὐτην*). Hij gaf hun beperkte dagen (*ἡμερας ἀριθμου*) en een bepaalden tijd, 17:2. De dagen des menschen zijn te tellen (*ἀριθμος ἡμερων ἀνθρωπου*) leeft hij honderd jaren dan is het veel. H. 18:8. Eens menschen zoon is niet onsterfelijk: *οὐκ ἀθανατος υἱος ἀνθρωπου* 17:25. Het *κριμα θανατου* is het *κριμα παρα κυριου παση σαρκι* 41:3, cf. H. 38:22 Hier schijnt de dood dus in het oorspronkelijk Gods-plan opgenomen. Hoofdstuk 25:23 echter lezen wij: „*Ἀπο γυναικος ἀρχη ἀμαρτιας, και δι αὐτην* (s. l. *γυναικα*) *ἀποθνησκομεν παντες*. De dood is alzoo tusschen-beiden getreden door de vrouw (Eva), die zondigde. In H. 39:29 verklaart Sirach dat de dood geschapen werd tot straf (*εις ἐκδικησιν*). Toch is het niet noodig om op dit punt, met Bretschneider, eene grove tegenspraak aan Sirach verwijten. In plaatsen als eerstgenoemden constateert hij den feitelijken toestand. Dezen verklaart hij uit het goddelijk *κριμα* zonder op het ethisch moment te letten waardoor dit *κριμα* gemotiveerd werd. Dit moment vermeldt hij in plaatsen als laatst aangehaalden. „Ratio horum locorum” zegt J. F. Raebiger zeer juist,¹⁾ „haec esse mihi videtur, ut his locis naturalis, illo religiosa mortis consideratio obtineat, ad quam praeter historiam natura feminina facile auctorem ducebat.”

1) Ethice Libr. Apoc. V. Test. p. 49.

Na de leer van de Schepping beschouwen wij kortelijks, volgens eene gebruikelijke rangschikking, Sirach's Angelologie. Zij is weinig ontwikkeld. De eerste locus, die in aanmerking komt — aangenomen dat wij hier niet met een tusschengeschoven tekst van doen hebben — is Hoofdst. 17 : 14. *ἐκαττῶ ἔθνει κατεστησεν ἡγουμενον, και μερις κυριου Ἰσραηλ ἐστιν.* Verstaat men, met het meerendeel der exegeten, onder dezen *ἡγουμενον*, den vorst over eenig land regeerend (aldus o. a. Gaab, a. w. i. l. „In allen Staaten will der Verf. sagen, regieren Menschen, in dem israelitischen regiert Gott, ist Theokratie”), dan wordt dit vers eene nietszeggende banaliteit, dan ligt vervolgens de tegenwerping voor de hand: „had Israël geen koningen?” De *ἡγουμενος* is echter de lands- of schuts-engel (רַב) die, over de heidensche volken gesteld, God vertegenwoordigt. Israël wordt onmiddellijk door den Heer geleid en beschermd. (cf. Deut. 4 . 19, 20; 32 : 8, 9.) Deze voorstellingswijze is jong. De LXX huldigden haar bij de vertaling en omwerking van de laatst aangehaalde plaats uit Deuteronomium: *ἐστησεν ὄρια ἔθνων κατα ἀριθμον ἀγγελων θεου.*

In Hoofdst. 45 : 2 wordt van Mozes gezegd dat God hem *ἀμείωσε δοξῆ ἀγιων*: in heerlijkheid met de heiligen gelijk stelde. Naar alle waarschijnlijkheid zijn deze *ἀγιοι* (רַב־קַדְשִׁים) niet de heilige menschen in het algemeen — hoe matten zin zou dát geven! — nóch, zooals Luther meende, de patriarchen — maar óf de engelen, óf de priesters.

Zoo blijft er dan ééne plaats over, waar, omnium consensu, van een engel gesproken wordt. Hoofdst. 48 : 21 vermeldt des Heeren engel (*ὁ ἀγγελος αὐτου*) die het assyrische leger sloeg.

Van Satanologie is in Sirach's boek geen spoor te vinden. Wél lezen wij H. 21 : 27: *„ἐν τῷ καταρασθαι ἀσεβη τον σαταναν, αὐτος καταραται την ἑαυτου ψυχην.”* De Vertaler heeft dus aan den Satan gedacht. Op grond van den leertype in ons boek neergelegd kunnen wij echter vrij zeker aannemen dat Sirach met רַב־שָׂטָן, den tegenstander, den vijand van den goddeloozen bedoeld heeft. Luther vertaalde dit *τον σαταναν*

door: „einem Schalke.” Terecht schreef Eichhorn: „Dem Teufel räumt Sirach keinen Einfluss ein, sondern behauptet gerade zu, wer dem Teufel fluche, der fluche niemand anders, als sich selbst.” 1)

§ 2. *Het Waereldbestuur.*

De waereld, door God geschapen, blijft Hem volstrekt en altijd ondergeschikt. Zij ligt voor Hem open. De Heer onderzoekt hemel (*οὐρανός*) en afgrond (*ἀβυσσός*) en aarde (*γη*) 16 : 16. Alles is Hem onderworpen (*πάντα ὑπακούει*) 42 : 23. Op zijn bevel geschiedt wat Hem behaagt: *ἐν προταγματι αὐτοῦ πάντα ἢ εὐδοκίᾳ* 39 : 18. De natuurkrachten en de elementen voeren Zijn wil uit. Sneeuw en bliksemstralen, wolken en hagelsteenen en donder, Zuide- en Noordewind, nevel en dauw, gehoorzamen en reppen zich op Gods bevel. 43 : 13—26. Wanneer een oordeelsdag aangebroken is doen zij hun geweld gevoelen. Dan verzoenen zij den toorn van Hem die hen schiep: *τον θυμὸν τοῦ ποιησαντος αὐτοὺς κοπασουσιν.* 39 : 28. Komt des Heeren bezoeking over zijn schuldig maaksel — en in Zijne bezoeking is de Heer vreeselijk! — zoo rukt hij de thronen der heerschers omver, en roeit Hij de volken gansch en al uit, de landen der natiën omkeerend 10 : 13—17. Maar ook wat er goeds en lieflijks in de Schepping is, danken wij God. Hij is het die uit de aarde geneeskrachtige planten doet voortkomen. 38 : 4. Zijne gave blijft met de vromen. 11 : 15.

Is God alzoo de Allerhoogste, die goed en kwaad over den mensch beschikt, hoe dwaas is het dan van den sterveling om hetgeen Gode behaagt te weêrstreven! 41 : 4: *τι ἀπαναίμη ἐν εὐδοκίᾳ ὑψίστου.*

Niet alleen de waereld der natuurkrachten staat onder Gods bestuur — ook de menschenwaereld hangt van Hem af. God regelt den weg des menschen. Dézen zegent en verhoogt Hij, génen vervloekt en vernedert Hij. 36 : 11—13:

1) A. w. p. 63.

ὡς πηλος κεραμεὺς ἐν χειρὶ αὐτοῦ,
 πᾶσαι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ
 οὕτως ἄνθρωποι ἐν χειρὶ τοῦ ποιησαντος αὐτούς.

God roept een ieder tot zijn rang en stand. De heerschappij over de aarde is in de hand des Heeren. Hij is het die den staatsman zijn aanzien geeft 10 : 4, 5, en den landbouw verordende 7 : 15^b. — In nauweren kring regelt de Heer het familie-leven. Hij gaf den vader eere boven de kinderen, bevestigde het recht der moeder over de zonen. 3 : 2.

Zijn gestelde wet sanctioneert God door belooning en door straf. Hij vergeldt den mensch naar zijne handelingen 32 : 19. Den Heere is het licht om den mensch in zijne doodsure naar zijn wandel te vergelden 11 : 24. Wie zijn vader vereert verlegt zijne dagen, maar wie zijn vader verlaat is als een godslasteraar, en wie zijn moeder vertoornt is als een die door God vervloekt is. 3 : 3—16.

Dit Gods-bestuur, over alle menschen uitgeoefend, is wonderbaar. Ons is verborgen wat de Heer over den mensch beschikt. 11 : 4. Hij is de Eéne die vernedert en verhoogt. 7 : 11. 't Is Hem licht den armen in één oogwenk, ongedacht, rijk te maken. 11 : 19. Zoo staat dan ieder mensch voor de vraag: „Wat zult gij doen wanneer de Heer onderzoekt? 12 : 14. Zoo geldt een ieder de waarschuwing: In zijne bezoeking is de Heer vreeselijk: *παρεδόξασε κυριος τας ἐπαγωγας* 10 : 13.

Het goddelijk waereldbestuur, door belooning of door straf in het gericht bevestigd, strekt dézen tot troost en bemoeidiging, génen tot schrik en bedreiging. Sterk van heerschappij en alle dingen ziende laat God zijne oogen beschermend rusten op die Hem vreezen. 15 : 19; 31 : 16. De hoop van den godvruchtigen beschaamt Hij niet. 16 : 13. Bidt de verdrukte zoo dringt zijn gebed door de wolken heen. Het komt vóór God. Dán ziet de Allerhoogste neder. Hij oordeelt rechtvaardig en voltrekt het gericht 32 : 17. Wie op den Heer vertrouwt wordt door Hem beschermd. Wie zijne paden recht maakt mag op Hem hopen. 2 : 6. Wie Hem vreest mag zijne barmhartigheid verbeiden 2 : 7, en wie op

Hem vertrouwt vindt zijn loon 2 : 8. De nederige vindt genade bij den Heer 3 : 18. De hulde door den nederigen gebracht, is den Heere welgevallig 3 : 19. Als een zoon des Allerhoogsten is hij die een vader voor de weezen is. 4 : 10. Doet men den godvruchtigen wél, zoo vindt men zekerlijk vergelding bij den Allerhoogsten 12 · 2. — Maar de zondaren zijn bij den Allerhoogsten gehaat. Met wraak vergeldt hij de goddeloozen 12 : 6. Wie des Heeren oppergezach veracht wordt getuchtigd. „Zeg toch niet”, zoo vermaant Sirach dringend 5 : 3, „wie zou macht over mij hebben, de Heer zal u ongetwijfeld straffen.” Wie nalaat zich tot den Heer te bekeeren, wordt uitgeroeid in den oordeelsdag 5 : 7.

Het waereldbestuur in zijn geheel genomen is door den mensch niet te doorgronden, maar legt den godvruchtigen dit lofied op de lippen:

*Και νυν εὐλογησατε τῷ θεῷ παντῶν,
τῷ μεγαλοποιούντι παντὴ,
τὸν ὑψούντα ἡμέρας ἡμῶν ἐκ μητρᾶς,
καὶ ποιούντα μεθ' ἡμῶν κατὰ τὸ ἔλεος αὐτοῦ. 50 : 22.*

Is er dan geen enkele wanklank in de waereld die zich onder Gods bestuur ontwikkelt? Treft ook niet ééne kakophonie het oor van den wijzen? Bestaat er voor Jezus ben Sirach niet een probleem der Theodicee? Voorzeker! Maar Sirach's Theodicee is weinig ontwikkeld, is naïef, is niet diep wijsgeerig opgevat.

Tegenover het goede (*ἀγαθα*) staat het kwade (*κακα*). Beiden zijn van den Heer, H. 11 : 14. Dit kwade, dat van den Heer is (*παρὰ κυρίου*), is echter niet het zedelijk kwaad. God is niet de oorzaak van het booze. Niemand zegge „door den Heer werd ik afvallig.” Veeleer staat de mensch voor dít gebod: „Wat de Heer haat, zult gij niet doen” H. 15 ; 11¹). *Κακα* tegenover *ἀγαθα* beteekent H. 11 : 14 het

1) *ὀὐ ποιῆσεις*. Het is niet noodig om voor *ὀὐ ποιῆσεις*, *ὀὐ ποιῆσαι* te lezen. Zóó Dyserinck die a. w. p. 296 vertaalt „Want wat Hij haat, zal Hij niet (zelf) doen.

tegenspoedige, het lastige en hinderlijke dat de mensch ontmoet. De parallel: Goed en kwaad, leven en dood (*ζωη και θανατος*), armoede en rijkdom (*πτωχεια και πλουτος*) geeft dit helder aan en strijdt tegen het beweren van Lic. Keerl: „Gott wird also ausdrücklich als der Urheber des Bösen, als die Quelle desselben bezeichnet” 1).

In denzelfden zin stelt Sirach, H. 36:14, 15, *το κακον* tegenover *το αγαθον*. Ζόό zijn al de werken des Allerhoogsten *δυο δυο, εν κατεναντι του ενος*: „twee aan twee, het een tegenover het andere.” Nu vrage men niet: „wat is dit?” (*τι τουτο*), noch „waartoe dat?” (*εις τι τουτο*). Alles wordt te zijner tijd verlangd 39:17. Alles is tot gebruik (*εις χρειαν*) geschapen. Met dit kwade (*κακα, κακον*) straft God de goddeloozen. De woedende winden, bliksem en hagel, honger en dood, de tanden der verscheurende dieren, de scorpioenen en de adders zijn den goddeloozen ten verderve H. 39:30. Dit kwade — ’t is niet het ethische: het booze — werd van den aanvang af voor de zondaars geschapen. Het goede daarentegen werd voor de goeden geformeerd.

Op deze dingen gaat Jezus Sirach nu niet dieper in. Hij constateert alléén hoe het in de waereld, onder Gods bestuur, is. Hij wil niet eene speculatief-theologische verklaring van de dingen geven. Wij hebben dus niet het recht om achter zijne uitspraken de latere, gnostische, emanatie-theorie te plaatsen. Tot die fout vervalt zonder twijfel Keerl, in zijne vurige — niet altijd bezonnene — bestrijding van onzen schrijver. Gansch andere dingen dan deze conservatieve, joodsche, denker bedoelt, laat Keerl hem zeggen: „Diese Stellen setzen offenbar einen eigenthümlichen Gottesbegriff voraus; es ist kein anderer, als der auch in mehreren Pseudopigraphen als keimartiger Ansatz der späteren gnostischen Lehre vorkommt. Gott nämlich ist nach der Vorstellung unsers Verfassers zwar der Einige und Gerechte, aber eben im Begriff der Einigkeit und Gerechtigkeit liegt die Nothwendigkeit, dass es auch ein Uneiniges und Ungerechtes

1) Die Apok. d. A. T. p. 58.

gebe. Um seine Einigkeit zu offenbaren und geltend zu machen, muss Gott den Gegensatz in 's Dasein rufen; um seine Gerechtigkeitsurteil zu erkennen zu bringen, muss er die Ungerechtigkeitsurteil — die Sünde — wollen und schaffen" 1).

Maar heeft Keerl dan toch niet gelijk wanneer hij zegt dat, in de menschenwaereld, volgens Sirach, het onderscheid tusschen boozen en goeden eene noodzakelijke dualiteit, eene — krachtens Gods wezen noodwendige — antithese is? Leert Sirach niet „dass Gott Unterschiede unter den Menschen gemacht habe, in dem er etliche gesegnet, erhöht und geheiligt, etliche aber verflucht und erniedrigt hat. Nach göttlicher Vorherbestimmung muss mithin der eine Mensch das Gute, der andere das Böse wählen"? 2) Neen! Beschouwen wij slechts van nabij en nauwkeurig de passage waar Keerl zich op beroept! H. 36:10—13. In plaats van eene noodzakelijke dualiteit te leeren, begint Sirach met de oorspronkelijke, door den Schepper gewilde, eenheid van alle menschen te handhaven. *Και άνθρωποι παντες απο εδαφους, και εκ γης εκτισθη Ἀδαμ* (v. 10). Vervolgens ontstaat er wel een onderscheid tusschen de menschen, de Heer onderscheidt hen voorzeker (*διαχωρισεν αυτους*, v. 11) — maar dit geschiedt niet krachtens eenige metaphysische noodzakelijkheid in God; iets wat Sirach's leer van God zonder twijfel gnostisch zou maken; maar dit geschiedt „naar de volheid van Gods wijsheid” (*εν πληθει επιστημης*). Naar deze wijsheid ook *ηλλοιωσεν τας οδους αυτων*: verandert Hij hunne wegen, d. i. doet Hij hen op verschillende wegen gaan. Dit beteekent natuurlijk niet dat God dézen dwingt om zedelijk goed, génen om zedelijk slecht te zijn. Sirach zélf zou déze opvatting van zijne woorden als een dwaasheid, als eene godslastering tevens, verworpen hebben. Er is hier sprake van des menschen lotsbedeeling, roeping en stand in de maatschappij. Dit blijkt duidelijk uit wat volgt: „Uit hen zegent en verhoogt Hij er” (*εξ αυτων ηυλογησεν και ανυψωσεν*, v. 12) — 't zijn de rijken en voornamen, de machtigen, de koningen. De

1) A. w. p. 59.

2) A. w. p. 61.

paralel wijst dit uit: *και εξ αυτων ηγιασε, και προς αυτον ηγγισεν* (v. 12^b): „Hij heiligt sommigen en doet hen tot zich naderen”, nl. de priesters. Maar deze lotsbeschikking is niet noodzakelijk! Men zondige er niet op! God vervloekt ook en vernedert (v. 12^c). Ook dit echter niet naar willekeur, noch krachtens een zeker metaphysisch fatum, maar volgens Gods Wijsheid, die naar motieven vraagt. Dit „vervloeken en vernederen” wordt verklaard door wat volgt: „Hij werpt hen van hunne plaats ter neer” (*ανεστρεψεν αυτους απο στασεως αυτων*). Zij stonden dus. Zij werden terneer gestord. Het ethisch moment ligt tusschen beiden. Zij maakten zich onwaardig. Nu begrijpen wij hoe de menschen in de hand van hunnen Schepper zijn als het leem in de hand van den pottenbakker (v. 13). God bepaalt hun lot „naar zijn oordeel” *κατα την κρισιν αυτου*. Nu begrijpen wij ook hoe de waereld, zooals zij thands, de mensch als ethisch vrij wezen gegeven zijnde, bestaat, ons de volgende correlate seriën aanbiedt: *το κακον, ο θανατος, ο αμαρτωλος, εν το αγαθον, η ζωη, ο ευσεβης* (v. 14).

Alvorens Sirach te bestrijden, had Keerl moeten trachten hem te begrijpen. Dan had hij ook eene verklaring als de volgende in de pen gehouden „Die Gegensätze sind verschieden vertheilt, in den Verfluchten ist das Böse, in den Gesegneten das Gute mit überwiegender Macht gesetzt, in keinem aber kann dieser Gegensatz ganz verschwinden.”¹⁾

Naast de aangeduide zienswijze ontwikkelt Jezus Sirach echter nog een ander, hooger, gezichtspunt. Uit den zedelijken toestand des menschen verklaart hij de strekking en de beteekenis van wat den mensch overkomt. Water en vuur, ijzer en zout, tarwemeel en honing en melk, druivenbloed en olie en kleeding — al deze dingen, die in zich zelf goed zijn, als de eerste levensbehoefden voor den mensch, komen den godvruchtigen ten bate (*τοις ευσεβεισιν εις αγαθα*). Den zondaren echter keeren zij ten kwade: *τραπησεται εις κακα*. H. 39:27. Maar komt de godvruchtige in beproeving, zoo

1) A. w. p. 61.

wacht hem toch uitkomst. H. 36: 1, en de gave des Heeren beklift bij de godvruchtigen. H. 11: 15. Dit gezichtspunt doet ons aan het paulinische woord denken: *Οἶδαμεν δε, ὅτι τοῖς ἀγαπῶσι τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν, τοῖς κατὰ προθεσίαν κλητοῖς οὖσιν* (Rom. 8: 28).

Op grond van deze overwegingen staat Jezus ben Sirach in zijne overtuiging vast:

*Τὰ ἔργα κυρίου πάντα ἀγαθὰ,
καὶ πᾶσαν χρεῖαν ἐν ὥρᾳ αὐτῆς χορηγήσει·
καὶ οὐκ ἔστιν εἰπεῖν· τοῦτο τοῦτου πονηροτερον,
πάντα γὰρ ἐν καιρῷ εὐδοκιμηθήσεται
καὶ νῦν ἐν πασῇ καρδίᾳ καὶ στοματι ὑμνησατε
καὶ εὐλογήσατε τὸ ὄνομα κυρίου. (H. 39: 33—35).*

§ 3. *De Verkiezing en de inrichting van het volk Israël als theokratie.*

Gods waereldbestuur vindt zijn middenpunt in de verkiezing en de inrichting tot theokratie van het israëlitische volk. Zien wij wat Jezus Sirach aangaande dit onderwerp leert.

De Σοφία, bij de Schepping reeds werkzaam, treedt nogmaals handelend op. Zij, die met alle vleesch is naar de gave Gods, „legde bij menschen een eeuwig fundament”: *μετὰ ἀνθρώπων θεμελίον αἰῶνος ἐνοσσευσε*, 1: 13. Welke menschen hier meer in 't bijzonder bedoeld zijn blijkt uit Hoofdst. 24: 1—12. De Wijsheid wordt sprekend ingevoerd. Zij zegt dat zij, na onder alle volk en stam (*ἐν παντὶ λαῷ καὶ ἔθνει*) scheppend werkzaam te zijn geweest. (v. 6), bij deze allen een rustplaats zocht (v. 7): *μετὰ τούτων πάντων ἀναπαυσίν ἐζητήσα*. De Schepper aller dingen, die ook de Schepper van de Wijsheid is, beval echter: „*ἐν Ἰακώβ κατασκηνώσων, καὶ ἐν Ἰσραὴλ κατακληρονομηθήτι*” (v. 8): „Bij Jakob moet gij uwe tent spannen en in Israël uw erfdeel vinden.” Aan dit bevel gehoorzaamt de Wijsheid. Zij vestigt zich in Israël. Zij blijft met dit volk. Zij vat wortel in dit verheerlijkt

volk. (v. 12). In Jeruzalem is haar heerschappij (*ἐξουσία*), in die welbeminde ¹⁾ stad. Later wordt zij in Sion speciaal bevestigd (*ἐν Σιων ἐστηριχθην*), v. 10^b. Wij vinden haar, vóór de oprichting van den tempel, *ἐν σκηνῇ ἁγίᾳ*, voor Gods aanzicht dienende: *ἐνώπιον αὐτοῦ ἐλειτούργησα* v. 10^a.

Nu laat Sirach de Wijsheid verhalen hoe zij in Israëel bloeide, als een ceder op den Libanon, als een cypres op den Hermon, als een palm aan stroomen, als rozenstruiken in Jericho, als een olijf in het veld, als een plataan aan een rivier 24 : 13, 14. Lieflijken reuk gaf zij als kaneel en specerij en myrrhe, als hars, nagelen en kruiden, als wierookdamp in den tabernakel 24 : 15. Zij breidde haar takken uit als een terpentijnboom, vol pracht en gratie; sierlijk botte ze uit als een wijnstok, hare bloesems brachten vrucht voort heerlijk en overvloedig 24 : 16, 17. Op de vraag: „maar wat is nu eigenlijk de *Σοφία* in Israëel?” geeft de dichter ons een duidelijk, concreet antwoord. *Ταυτα πάντα βιβλος διαθηκης θεου ὑψιστου, νομον ὃν ἐνέτειλατο ἡμῖν Μωϋσης κληρονομίαν συναγωγῶν Ἰακωβ* 24 : 22. Derhalve! De *Σοφία*, bij de Schepping werkzaam, is de persoonlijke voorstelling van de Wijsheid des Scheppers. De *Σοφία*, in Israëel, is de persoonlijke voorstelling van de Mosaïsche Wet. Deze Wet is het die met wijsheid vervult (*ὁ πιμπλων σοφίαν*), die met verstand vol maakt (*ὁ ἀναπληρων συνεσιν*), die tucht doet schitteren (*ὁ ἐκφαινων παιδείαν*), 24 : 23—25.

Door de inwoning van de *Σοφία* is Israëel het volk der Wijsheid, 24 : 1: *ἡ σοφία ἐν μεσῶ λαου αὐτης καυχῆται*. Maar vooral wordt het, onder de leiding der Wet, het volk der Theokratie. Als zoodanig onderscheidt het zich van alle andere volken.

Over ieder ander volk stelde God, als *ἡγουμενον*, een engel aan. Israëel staat direct en bijzonderlijk onder Gods leiding en bestuur. 't Is des Heeren deel *μερις κυριου*, (*יְהוָה*) 17 : 14. Bij dit „*μερις κυριου*” staat nog, ter verklaring, „*κληρονομίας αὐτοῦ* (*יְהוָה*) 24 : 12: 's Heeren deel van zijn erfdeel.” Als

1) *ἡγαπημένη* — andere lezing: *ἡγιασμένη*: sanctificata.

het volk, dat de Heer voor zich gekozen heeft, is Israël de λαος δεδοξασμενος „het verheerlijkte volk” 24 : 12. Zijne dagen zijn zonder tal 37 : 25. (ἀναριθμητοι). Onder de volken is Israël 's Heeren eerstgeborene. „Erbarm U, Heer . . . over Israël”, zóó luidt de bede, 36 : 17, „dat Gij met een eerstgeborenen gelijk gesteld hebt” (ὄν πρωτογονῶ ὠμοιωσας). Wat de oudste zoon in het huisgezin is, dát maakte de Heer van Israël in de groote volken-familie. Dit volk is dan ook „κεκλημενος ἐπ' ὀνοματι (κυριου)” „genoemd naar des Heeren naam” 37 : 17, het יִשְׂרָאֵל עַם. Wordt er van Israël, tot God gesproken, dan heet het ὁ λαος σου 33 : 9; 36 : 19. De Israëlieten zijn de ἐκλεκτοι κυριου 46 : 1. 's Heeren uitverkorenen. Zij vormen „de stammen van Jakob” (Φυλας Ἰακωβ) 33 : 11; 48 : 10; „de gemeenten van Jakob” (συναγωγας Ἰακωβ) 24 : 22; „de geheele gemeente van Israëls zonen” (πασαν ἐκκλησιαν υἱων Ἰσραηλ. בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כָּל) 50 : 20; „de geheele gemeente Israëls” (πατα ἐκκλησια Ἰσραηλ: (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כָּל) 50 : 13; „de gemeente des Allerhoogsten (ἐκκλησια ὑψιστου יְיָ לְבַר 24 : 2. Naar hunne afstamming zijn zij σπερμα αὐτου s.l. του Ἀβρααμ 44 : 21.

God heeft zich aan zijn volk als den Heiligen getoond. 33 : 4: ἡγιασθης ἐν ἡμιν. Israël kent God dan ook 33 : 5: ἡμεεις ἐπεγνωμεν σε. Wanneer dit volk God verbeidt, verlost Hij het uit de hand zijner vijanden 51 : 8: ἐξαιρη τους ὑπομενοντας σε και σωσεις αὐτους ἐκ χειρος ἐχθρων. Rebelleert het — dan komt Gods straf over het ἔθνος ἀπωλειας 16 : 9, want de Heer is Israëls God: ἐπικεκλημενος θεος Ἰσραηλ 47 : 18.

Tegenover Israël staan de andere volken. Zij worden τα ἔθνη (39 : 23) de heidenen (de volkeren), παντα τα ἔθνη (33 : 2) geheeten. 't Zijn „de vreemde volken”, ἔθνη ἀλλοτρια (33 : 3). Om hunnen tegenstand tegen Israël worden zij menigmaal als οἱ ἐχθροι, de vijanden, aangewezen 33 : 10; 51 : 8 1). Toch zullen de volken in Abraham's zaad gezegend worden: „νευλογηθηναι ἔθνη ἐν σπερματι του Ἀβρααμ” 44 : 21.

Aan Jakob, den patriarch, gaf de Heer Kanaän tot een

1) Andere lezing: ἔθνη.

erfdeel 44 : 33 : *ἔδωκεν αὐτῷ ἐν κληρονομίᾳ* (nl. *την γην*). Onder de steden van dit land trekt vooral Jerusalem onze aandacht. Dáár was de heerschappij der *Σοφία*. Zij is de wél-beminde stad „*πολις ἡγαπημένη*” (*עיר אהובה*) 24 : 11 ; de stad van Gods heiligdom „*πολις ἁγιασματος σου*”, de plaats van Gods rust „*τοπος καταπαυματος σου*” 36 : 18. Te Jerusalem was het *ῥηκρ*, de tempel, waarin de Heer woonde. Als stad des heiligdoms is Jerusalem de uitverkoren stad „*ἐκλεκτη πολις ἁγιασματος*” 49 : 6.

Wij kunnen de eigenaartige beteekenis van Israël in de geschiedenis, zijne plaats in Gods waereldbestuur, volgens Sirach, aangeven door te zeggen dat Israël het volk des Verbonds is. God had, reeds vóór dat Israël in zijne stamvaders optrad, met menschen een Verbond gesloten. Een eeuwig verbond, *διαθηκη αἰωνος*, werd met Noach gemaakt 46 : 18. Het Verbond echter is dat waarin Israël opgenomen werd. Abraham had een verbond met den Allerhoogsten: *ἐγενετο ἐν διαθηκῇ μετ’ αὐτου* 44 : 20. Hij ontving het teeken ervan in zijn vleesch: *ἐν σαρκι αὐτου ἐστησε διαθηκην* (cf. Gen. 17 : 10—14). Aan het Verbond voegde de Heer — nadat Abraham trouw bevonden was — terstond onder eede, *ἐν ὄρκῳ*, eene belofte toe: *ἐνευλογηθημι ἔθνη ἐν σπερματι αὐτου* 44 : 21. Dit Verbond werd ook aan Isaäk bevestigd 41 : 22.

In den wijderen kring van het Verbond onderscheiden wij andere *διαθηκαι*, die bij de vestiging van verschillende instellingen in de Theokratie behooren. De Heer sloot een „*eeuwig verbond*” met Aäron 45 : 7. Hij gaf hem de priesterlijke waardigheid onder het volk 45 : 15. Met Pinehas werd eene *διαθηκη εἰρηνης* opgericht, 45 : 24 — deze staat daarna aan het hoofd des heiligdoms. Evenzoo met David 45 : 25 — en het Koningschap gaat ván hem over van zoon op zoon. Dit verbond wordt dan ook elders 47 : 11, „het Verbond der Koningen” genoemd (*διαθηκη βασιλεων*).

Met het begrip van het „Verbond” gaat dat van „de Wet” gepaard. In de Wet incarneert zich, zooals wij reeds zagen, de *Σοφία*. De Wet wordt, 24 : 22, gelijk gesteld met het „Boek des Verbonds van den Allerhoogsten God.” *Ταυτα*

παντα βιβλος διαθηκης θεου υψιστου וְכָל חֻקֵּי הַבְּרִית לִפְנֵי הַבְּרִית וְכָל חֻקֵּי הַבְּרִית לִפְנֵי הַבְּרִית
 ὃν ἐνετειλατο ἡμῖν Μωϋσῆς κληρονομίαν συναγωγῆς Ἰακωβ. De
 Wet is „de Wet van 's Heeren Verbond” (νομος διαθηκης κυριου)
 39:8; „de Wet des Heeren” (νομος κυριου) 46:4; „de Wet
 des Allerhoogsten” (νομος του υψιστου) 49:4. 't Is de „Wet
 des levens en der wetenschap” (νομος ζωης και επιστημης), die
 gegeven werd om aan Jakob Gods Verbond te leeren (διδασκῆσαι
 τον Ἰακωβ διαθηκην) 45:5, en Israël νόορ te lichten (Φωτισαι
 Ἰσραηλ) 45:17. Het Verbond is een „verbond der Wet”:
 διαθηκη κριματις (בְּרִית מִשְׁפָּט) 38:33; 45:17. Hoofdstuk 42:2
 worden de Wet en het Verbond in éénen adem genoemd.
 De ééné Wet (ὁ νομος: 32:1; 35:15, 23; 36:2, 3) bevat
 eene veelheid van „Wetten” (κριματα) 45:5, „geboden”
 (ἐντολαι) 28:7; 32:1, (ἐντολαι υψιστου) 29:11, „getuigenis-
 sen” (μαρτυρια) 45:7. Een enkele maal wordt ἐντολη, als
 pars pro toto, voor „wet” gebruikt 29:9; 32:5.

Naar uitwijzing van de Wet des Verbonds waren de theo-
 kratische instellingen des Volks geregeld. Deze instellingen
 kunnen wij onder de volgende rubrieken saamvatten: a. ge-
 wijde plaatsen; b. gewijde personen; c. gewijde tijden; d. ge-
 wijde handelingen.

a. De tabernakel σκηνη ἁγια 24:10. Ἅγια wordt deze tent
 genoemd omdat zij de aan den dienst des Heeren gewijde plaats
 is. De tabernakel wordt ook wel το ἁγιασμα genoemd 47:10.

Het ἁγιασμοσ (שְׂדֵה קֹדֶשׁ, שְׂדֵה קֹדֶשׁ) 36:18, 47:13, het heiligdom,
 de Tempel. Dit „huis” (בַּיִת, οἶκος, 47:13) werd door Salomo
 gebouwd. Ook de tweede tempel wordt οἶκος, 49:12; 50:1,
 πλειστος οἶκος, 50:18; ναος (הַדְּיֹכָל) 50:1, 51:4, ναος ἁγιος
 κυριω 49:12, ναος υψιστου 50:7, en ἱερον (שְׂדֵה קֹדֶשׁ) 50:2, ge-
 heeten. In den tempel onderscheidt Sirach den οἶκος κατα-
 πετασματος (בַּיִת לַפְּרִיחַ): het huis des voorhangsels, 50:5,
 d. i. het heilige der heiligen, dat door een voorhangsel van
 het heilige gescheiden was, en de περιβολη ἁγιασματος, den
 voorhof des heiligdoms, 50:11. Sion de tempelberg is als
 zoodanig gewijd, 24:10. In het heiligdom vinden wij het
 θυσιαστηριον 32:6, 47:9, 50:15, ἁγιον θυσιαστηριον 50:11,
 het altaar, ook wel βωμοσ geheeten 50:12, 14.

b. Onder de gewijde personen vermeldt de schrijver ten eerste de priesters 7 : 31, 50 : 12. Zij worden 's Heeren priesters geheeten 7 : 29 (*ιερείς αὐτοῦ* sl. *κυρίου*). Zij zijn des Heeren dienaren (*leitourgoi*) 7 : 30. Israëls theokratisch priesterschap begon met Aäron 45 : 15, dien de Heer met Mozes gelijk stelde (45 : 6: *ὑψώσεν ἅγιον ὄμοιον*), en wien Hij, naar een eeuwig verbond (*διαθήκη αἰῶνος*), het priesterschap des volks (*ιερατείαν λαοῦ*) gaf. Sirach vermeldt de bizonderheid dat de stam van Levi geen grondbezit ontving, wijl de Heer zelf zijn deel en erfenis was (*μερίς και κληρονομία*) 45 : 23. Na Aäron wordt, van de ouderen, ook Pinehas met name vermeld 45 : 23, 24, van de nieuweren, Simon de Zoon van Onias, de hoogepriester 50 : 1.

Sirach spreekt ook van de propheten 36 : 20. Hunne prediking (*προφητεῖαι*) wordt in 's Heeren naam gebracht. God zelf draagt er zorg voor dat zijne propheten waar bevonden worden 36 : 21. De beroemde mannen zijns volks, naar hunnen stand opsommend vermeldt Sirach, in de tweede plaats, na de koningen, de propheten (*ἀπηγγελλοτες ἐν προφητεῖαις* 44 : 3). Onze schrijver neemt het woord „prophheet” in den ruimeren zin. Samuël was een *προφήτης κυρίου*, 46 : 13, een waar ziener (*ἐγνωσθή πιστος ὄρασεως*), hij propheteerde nog na zijn ontslapen 46 - 20. Nathan 47 : 1, Elia 48 : 1, Jesaja 48 : 22, worden vermeld. Maar ook Josua, de *διαδοχος Μωϋση ἐν προφητεῖαις* 46 : 1. Vermelden wij hier nog den Schriftgeleerden, wiens studie en roeping door Sirach hoog gewaardeerd worden 38 : 24.

c. De ééne dag, zoo leert de Siracide, steekt boven den anderen uit. En waarom? Wijl de Heer de tijden en de feesten afwisselt, *ἠλλοίωσε καιροὺς και ἑορτάς*, 36 : 8. Terwijl de meesten zich in het getal der dagen verliezen, „verhoogt en heiligt Hij er eenigen” 36 : 9. Vandaar de feesten (*ἑορταί*) en de hoogtijden (*καιροί, מועדים*) 47 : 10.

d. Tot de gewijde handelingen rekenen wij alles wat tot den dienst op de altaren behoort (*leitourgein ἐπι βωμῶν* 50 : 14). Sirach waarschuwt in het algemeen dat men den plicht van offers te brengen niet veronachtzame 32 : 4: *μη ἀφῆς ἐν*

προσωπῶ κυρίου κενός (cf. Ex. 23:15^b). Hij vermeldt bijzonderlijk de:

θυσια (זבח) het offer 31:18, 19, 20; 32:7, 12; 45:21.

θυσια σωτηριου (זבח שלם), het dankoffer 32:1^b; 47:2.

θυσια ἀγιασμου (מנחה), het niet bloedig spijsoffer, dat Lev. 2:3 קדש קדשים מאשי י „eene heiligheid der heiligheden van de vuuroffers des Heeren” geheeten wordt.

προσφορα (עלה) de offerande 31:18, 19; 32:1, 6; 38:11; 46:16.

σεμιδαλις (מנחה) het spijsoffer 32:2.

εὐωδια (ריח ניחח) het reukoffer 38:11; 45:16.

ἀπαρχη (רִאשִׁיָה) 7:31; 32:8.

ἀπαρχη χειρων (תְּרומות־יד, Deut. 12:11, 17) „de eersteelingen der handen. De *ἀπαρχαι πρωτογεννηματων* 45:20, waren voor de priesters.

δοσις, gave 32:9, *δοσις βραχιονων* 7:31, beteekent de rechterschouder van het offerbeest, dat voor den priester was. Ex. 29:27, Lev. 7:32.

Van de symbolische, door de Wet voorgeschreven handelingen, vermeldt Sirach nog de reiniging van eenen dooden, *λουτρον ἀπο νεκρου* 31:25 (cf. Num. 19:11), en het vasten 31:26.

DERDE HOOFDSTUK.

Eschatologie.

Van de dogmatische leeringen in ons boek mogen wij geen afscheid nemen alvorens de Eschatologie van Jezus Sirach beschouwd te hebben. Zij is betrekkelijk weinig ontwikkeld. Zij is door-en-door politisch-theokratisch getint. De stukken, die hier in aanmerking komen, zijn 32:17—20; 33:1—11^a en 36:16^a—22; 39:23; 48:10 en 11.

Tot den Allerhoogsten stijgt het gebed der verdrukten. God ziet neêr. Zonder te vertragen voltrekt Hij het gericht,

rechtvaardig oordeelend. Voor den onbarmhartigen heeft Hij geene lankmoedigheid. Den heidenen vergeldt Hij wraak. De menigte der hoovaardigen roeit Hij uit. De scepters der onrechtvaardigen verbreekt Hij. 32 : 17, 18. Iederen mensch vergeldt Hij naar zijne handelingen, naar zijne beraadslagingen. Hij handhaaft het recht Zijns volks. Hij verheugt het met Zijne barmhartigheid. Deze barmhartigheid is den verdrukten liefelijk als regenwolken in dagen van droogte 32 : 19, 20.

De tegenstelling tusschen het lot der heidenen en dat van Israël treedt nog sterker op den voorgrond in de pericope 33 : 1—11_a en 36 : 16^a—22. God, die de Heer is van alles, stort zijne vreeze over de heidenen, heft zijne hand op tegen de vreemde volken, maakt zich, voor het aangezicht van Israël, onder hen groot. De heidenen worden gedwongen om te erkennen dat er geen God is buiten den Heer. En deze verheft zijn gramschap, giet zijn toorn uit, neemt den onrechtvaardigen weg, vervolgt den vijand. Aan zijn eed gedachtig verhaast Hij het gericht. Zij, die Gods volk mishandelen, vinden verderf. De hoofden der vijandelijke aanvoerders worden verbrijzeld. Over Israël wordt Gods erbarming ingeroepen. Werd dit volk niet naar Zijnen naam genoemd? Werd het niet door Hem met een eerstgeborenen gelijk gesteld? Hij, die zich aan Israël als den Heiligen heeft getoond, vernieuwt de teekenen, herhaalt de wonderen, verheerlijkt zijn hand en zijn rechterarm. Daar worden Jakobs stammen verzameld! Gelijk van ouds beërven zij het land. God ontfermt zich over Jeruzalem. Hij vervult aan Sion zijne beloften. Hij schenkt zijnen volke heerlijkheid. Hij vervult de prophetiën in zijnen Naam gesproken. Hij maakt dat zijne propheten waar bevonden worden. En heeft Hij eindelijk de bede zijner smeekelingen verhoord, dan erkennen allen die op aarde zijn :

Ὅτι σὺ κύριος εἶ, ὁ θεὸς τῶν αἰώνων.

Meer concrete gegevens vinden wij in Hoofdst. 48 : 10 en 11. Jezus Sirach verwacht de parousie van Elia, van den

man — een propheet als vuur — die weleer, bij een onwe-
 der opgenomen werd, in een wagen met vurige paarden”
 48 : 9. In strafredenen werd deze Godsgezant opgeschreven,
 aangewezen (*καταγραφεις, בכתוב*) tot den bepaalden tijd van
 Israëls wederherstelling (*εις καιρον*), om op aarde te ver-
 schijnen. Deze strafredenen (*εν λεγμοις, בחרוזות*) zijn de
 laatste woorden van Maleachi 4 : 4 en 6. De Godsgezant —
 dien wij ons óf in den Sjeól, óf, wat waarschijnlijker is,
 ná zijne analepse, bij God in den hemel moeten denken —
 komt weér op het tooneel der geschiedenis. In het werk
 van de apokatastasis, door hem volbracht, onderscheiden
 wij drie momenten: één theologisch, één ethisch, één poli-
 tisch moment. Elia moet *κοπασαι δργην προ θεμου*: Gods toorn
 stillen vóór het ontbranden;

επιστρεψαι καρδιαν πατρος προς υιον: het hart des vaders tot
 den zoon omwenden — alle familie-veeden worden vergeten
 (conf. Mal. 4 : 6, Luk. 1 : 17); eindelijk

καταστησαι φυλας Ιακωβ: Jakob's stammen herstellen (cf.
 Jes. 49 : 6 *אני יגבר יבטי יגבר את יקרית*, Matth. 17 : 10, 11; Mark.
 9 : 11, 12).

Ziehier dus in één woord de toekomst van Israël, naar
 Sirach's voorstelling. Elia komt weér. Op zijne boetpredi-
 king bekeert Israël zich. Gods toorn wordt gestild voordat
 hij ontbrandt. Het volk — één in zijn familie-leven —
 wordt ook, door de bijéénbrenging van alle stammen, een
 volkseenheid. Het staatkundig één-zijn volgt natuurlijker
 wijze uit het één-zijn der familiën.

Deze toekomst nu is, naar des Schrijvers verwachting, niet
 zoo vér verwijderd. Wie Elia zien, en met liefde voor 's volks
 toekomst vervuld zijn, zullen zalig zijn. Onder die gezalig-
 den zullen ook Sirach en zijne tijdgenoten behooren: *και γαρ
 ημεις ζωη ζησομεθα* 48 : 11.

Van bepaalde messiaansche heilverwachtingen vinden wij
 in Sirach's boek geen spoor. De Messias wordt zelfs niet
 éénmaal genoemd.

(Slot volgt.)

Heemstede, Sept. 1886.

F. E. DAUBANTON.

Het oorspronkelijk Mozaische in den Pentateuch.

EEN REFERAAT.

IV.

Het citaat uit het Boek der Oorlogen.

Num. XXI: 14, 15.

Dit citaat, waarvan Delitzsch eene uitvoerige verklaring geeft, welke wij hier niet mogen opnemen, wordt door hem dus vertaald:

„Waheb in Supha en de stroomen van den Arnon
En den dalgrond der stroomen, die zich tot daarheen uitstrekt,
waar Ar gelegen is,
En paalt aan de grens van Moab.”

Noemt Reuss in zijne „Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments” (1881), § 172, dit citaat „eene afgebroken, hoogst duistere plaats van topographischen inhoud, waarin slechts met moeite beteekenis en dichterlijken vorm zijn terug te vinden”, volgens Delitzsch is hier behalve dat „Waheb in Supha” niets dat wij niet kunnen verstaan. De taal is dichterlijk en heeft een eigenaardig coloriet. Vormen de drie regels het fragment van een lied, dan was dit zonder strophen, want daarvoor zijn zij van te ongelijke maat.

H. Vuilleumier gebruikt in zijn tweede opstel over den

tegenwoordigen stand der Pentateuchkritiek ¹⁾ dit citaat als een van de bewijzen, dat de Pentateuch, zooals wij hem thans bezitten, geen werk is uit den tijd van Mozes; want, zegt hij, dat de Arnon de grens is tusschen Moab en het gebied der Amorieten, dat wisten de tijdgenooten en behoeften daarvoor geen bewijs uit een boek. Wij geven dat gaarne toe. De verhaler, die het citaat hier invlecht, heeft in elk geval den tijd van Mozes achter zich; maar het is de vraag hoever hij dezen achter zich had.

Reuss houdt den tijd van David en Salomo voor het meest geschikt, om er het Boek der Oorlogen van Jahve in te plaatsen bij zijne historisch-literarische bewerking en omsmelting van de boeken des O. T. Hij zegt: „Wellicht zijn wij niet ver van de waarheid verwijderd, door reeds hier melding te maken van gezangbundels, waarvan ons behalve eenige uittreksels nog de opschriften zijn bewaard gebleven, met name het Boek der Oorlogen van Jahve en het Boek Hajjaschar. Deze beiden voor ouder te houden, gaat niet aan, omdat daarin gedichten van David waren opgenomen. Ook dwingt ons niets ze later te stellen en de toestand van het openbare leven, vooral tijdens Salomo, was bijzonder geschikt om het oog te doen richten op de veelbewogen vroegere volkshistorie en de gedachte te wekken, dat het bewaren van de schatten der oude nationale dichtkunst een arbeid was, der moeite waardig.”

Wij hebben er geen dogmatisch belang bij, om het Boek der Oorlogen van Jahve voor ouder te houden dan den tijd van David. Evenwel hebben de argumenten, die Reuss bewegen om dezen datum vast te stellen, geen de minste waarde. Van waar weet hij dat er in het Boek der Oorlogen gedichten van David waren opgenomen? Dat kan van het Boek Hajjaschar gezegd worden, maar van het Boek der Oorlogen weten wij het niet. Ook is het eenvoudig uit de lucht gegrepen wat hij zegt van eene begeerte ten tijde van Salomo om de overblijfselen te vergaderen der oude nationale letterkunde. De

1) Revue de Théologie et de Philosophie (Lausanne, 1882) p. 229, suiv.

lust voor dergelijke verzamelingen is een karaktertrek van Hiskia's dagen. In den tijd van Salomo stond de dichtkunst nog in den vollen bloei harer voortbrengingskracht. Eerst toen deze productiviteit verminderde begon het verzamelen.

Wij vinden zijne beweesing ook onjuist, dat men uit het citaat niets zoude kunnen afleiden omtrent den ouderdom van het Boek der Oorlogen. Het citaat noemt den oever van den Arnon als Moabs grens. En gedurende al den tijd na Mozes komen er telkens weder vernieuwde pogingen der Moabieten voor, om het gebied tusschen den Arnon en den Jabbok te heroveren, dat hun door de Amoriëten ontruikt en vervolgens door den stam Ruben bezet was geworden. Reeds in het begin van het tijdvak der Richteren werden deze pogingen met zulk een gunstig gevolg bekroond, dat de Moabieten zich zelfs in Jericho nestelden, aan deze zijde des Jordlaans (Richt. 3:13). Indien, volgens het steenen gedenkteeke van Dibon, Omri zich van Medeba meester maakte en Israëel van het noordelijk rijk zich aldaar vestigde, dan heeft in Omri's tijd de Arnon opgehouden de Noordergrens van Moab te zijn. Het gebied van Moab strekte zich toen veelmeer noordwaarts uit. En dan ten tijde van Mescha en in dien van de profetie in Jes. 15 en 16: — hoe had toen de Arnon kunnen heeten גְּבֻלַּת מוֹאָב (de grens van Moab)!

Julius Fürst, gaat volgens Delitzsch te ver, met in zijne „Geschichte der Hebräischen Literatur“ Dl. I. (1867) bladz. 280 vv. te beweren, dat het „Liederbuch der heiligen Kriege“ den strijd tusschen de volksstammen van Palestina bezingt in volkszangen en dat het ontstaan zoude zijn tijdens het verblijf der aartsvaders in Palestina. Daarin heeft Vuilleumier gelijk, dat, te oordeelen naar het opschrift, dit boek tot onderwerp had „les exploits des armées de l'Éternel.“ De topographie van Moab in het citaat komt overeen met de uitgestrektheid gronds, waartoe Moab beperkt werd door de veroveringen der Amoriëten en dat ook bleef na Israëls overwinningen op de Amoritische koninkrijken en het in bezit nemen van het land tusschen den Jabbok en den Arnon door de stammen Gad en Ruben. Voegt daarbij, dat het Boek

der Oorlogen uitsluitend wordt aangehaald in Num 21 en niet, gelijk het boek Hajjaschar, als bron voor de geschiedenis van Jozua's en Davids tijd, dan volgt daaruit minstens met eenige waarschijnlijkheid, dat het spreekt van Israëls oorlogen in den tijd van Mozes, misschien ook van de oorlogen in de dagen vóór Mozes en het verblijf in Egypte. Immers al kent Knobel in zijne reconstuctie van den Pentateuch aan het Boek der Oorlogen eene beteekenis toe, die het niet heeft, zoo heeft hij toch hierin gelijk, dat dit Boek der Oorlogen de bron is voor het geschiedverhaal van Abrahams strijd met Kedorlaomer en diens bondgenooten. Het bevatte stukken poëzie, maar dat het uit enkel liederen zoude bestaan hebben is loutere gissing.

Volgens Stade: „Geschichte des Volkes Israël” I, 50 is het de „Ephraïmitische” verhalen, door wien het Boek der Oorlogen wordt aangehaald. Met de onderstelling, dat ook het tweede lied in Num. 21:27—30 uit dezelfde bron afkomstig is, rijst bij Stade het vermoeden op, dat deze gezangbundel van Ephraïmitischen oorsprong is en eerst ontstaan tijdens het gescheurde koninkrijk. Dat echter E. en niet J. deze aanhaling doet, acht Delitzsch eene meening, die zonder grond als zeker wordt opgegeven. De onderstelling dat het lied: „Komt naar Hesbon” uit het Boek der Oorlogen afkomstig zoude zijn, acht hij in strijd met de inleiding Num. 21:27^a, en de verdere redeneering steunt, zegt hij, op de meening, dat dit lied van iets geheel anders spreekt, dan de verhalen bedoeld heeft. Wanneer Stade beweert dat er volstrekt geen sprake van kan zijn, dat Israël reeds vóór zijnen intocht in het West-jordaansche land na de overwinning op Sihon zich in noordelijk Moab zoude gevestigd hebben; dat Sihon als Koning der Amoriëten eigenlijk ontstaan is uit misverstand van dit lied, daar hij veeleer een Koning der Moabiëten was, en dat de overwinnaars niet de Amoriëten, maar de Israëliëten zijn in den tijd der latere Koningen, dan keert Delitzsch zich af van al dit geweld, aan oude getuigenissen aangedaan, en hij weigert te gaan staan in zulk spinrag, om den datum van het Boek der Oorlogen

in den tijd na de scheuring van het koninkrijk te kunnen stellen.

Niet zonder reden lezen wij aan het slot dezer opmerkingen:

„Het is immers in den hoogsten graad onwaarschijnlijk, dat Israël zich nog in eenen toestand van vóórhistorische barbaarschheid zoude bevonden hebben in eenen tijd, toen in Egypte nationale wetenschap en kunst in haren grootsten bloei prijken en de hofdichter der negentiende Dynastie, Pentaür, zijn gedicht maakte op de overwinning van Ramses II op de Cheta, een lied, dat met de Ilias kan vergeleken worden. Sedert dat Israël een volk was, heeft het met de volkeren rondom maar al te zeer gewedijverd. Wie het bestaan van geschriften uit den tijd van Mozes loochent, hij moet geheel de leerschool loochenen, waarheen Israël door Gods voorzienigheid is geleid door zijn verblijf in Egypte. De kritiek, waarvan Stade een vertegenwoordiger is, deinst ook voor deze gevolgtrekking niet terug. Welnu, dan staan wij voor den chaos zelve; en in de plaats der historische stof, die ons door de overlevering verstrekt is, moeten wij er eene scheppen. Het tegenwoordig geslacht is dronken van den geest der ontkenning. Laten wij op eene ontuchtering hopen. Zij kan niet uitblijven!”

V.

Het Lied van de Bron.

Num. XXI: 17, 18.

Het ligt buiten ons bestek verslag te geven van den exegetischen inhoud van de belangrijke verhandeling, aan dit lied gewijd. Slechts vinde de aanhef met een paar kritische opmerkingen hier eene plaats.

„Onder de plaatsen, waar in het veertigste jaar het legerkamp werd opgeslagen, na het opbreken van den berg Hor (Num. 21: 4, 33: 41) en de aankomst in Moabs steppen, ten Oosten van Jericho,

(Num. 21 : 20; 33 : 48) ¹⁾ was er eene, die volgens de overlevering den naam kreeg van Beër, gelijk dat in het geschiedboek van den Jehovist staat opgeteekend. Deze rustplaats lag ongeveer nog iets verderop in het stroomgebied van den Boven-Arnon, maar nog altijd in de oostelijke woestijn, en zij ontleende haren naam aan de bron, die aan het volk geschonken was door eene goddelijke aanwijzing aan Mozes, gelijk dat in Num. 21 : 16 verhaald wordt. Deze gave is evenwel op eene natuurlijke wijze geschonken en niet door wonderbare tusschenkomst, gelijk bij het tweemaal doen voortkomen van water uit eene rots in het tweede (Exod. 17) en in het veertigste jaar na den Uittocht (Num. 20). Wel wordt de kennis, dat de grond dezer legerplaats een onderaardsch waterbekken verborgen hield, aan goddelijke voorlichting toegeschreven; maar het in gebruik stellen van dezen watervoorraad heeft plaats door het graven van eenen put en de kunstmatige leiding der nu geopende springbron. Het laat zich denken, dat het gelukken van het boren groote vreugde verwekte en dat de omhoog springende waterstraal met luid gejuich begroet werd; want daarmede had men eene oase doen ontstaan in de woestijn.

„Toen — zegt het verhaal in vs. 17 — zong Israël dit lied” en nu volgt een vierregelig liedje, waarin het volk toenmaals en nog langen tijd daarna deze geboorde bron in de woestijn bezong. Dit Liedje werd door eenen dichter gemaakt, maar eens ging het van mond tot mond en werd een volkslied. Het is zoo eigenaardig en verplaatst ons zoo geheel te midden van het werk, dat onder de leiding der volksoversten goed mocht slagen, dat de gedachte aan een terugverplaatsen naar den tijd van Mozes niet kan oprijzen. Het luidt aldus:

„Spring op, o, Bron! Zingt haar ter eere,
De bron, die de vorsten groeven,
Geboord door de aanzienlijksten des volks
Met den staf des bevelhebbers, met hunne staven in de hand.”

De schrijver vindt bij zijne vertaling de verwonderlijke juistheid en getrouwheid bevestigd, waarmede de ware beteekenis van het lied erkend en bewaard is gebleven door de zoogenaamde Masoretische vocalisatie en interpunctie, of liever

1) Zie over dezen reisweg Köhler: „Geschichte” I, bladz. 319—322.

door wat de Masoreten hebben gevonden en met groote zorgvuldigheid behouden.

„Hadden wij,” zegt hij, „dit Lied in een tekst van enkel medeklinkers, wij zouden het woord voor woord zóo en niet anders moeten lezen, gelijk zij er de punten bij hebben geplaatst.”

Volgen wij den schrijver nu niet verder bij zijne exegetische behandeling van den tekst, het zij ons vergund hem te doen hooren waar hij vermeldt dat het Lied der Bron de voornaamste stof heeft geleverd voor eene wijd uitgesponnen Haggada, welke strekken kan tot verklaring van eene plaats in het Nieuwe Testament (I Kor. 10:1—4): „Ik wil niet, broeders, dat gij onkundig zijt dat onze vaderen allen onder de wolk waren en allen door de zee doorgegaan zijn, en allen in Mozes gedoopt zijn in de wolk en in de zee, en allen dezelfde geestelijke spijs gegeten hebben, en allen denzelfden geestelijken drank gedronken hebben; want zij dronken uit de geestelijke steenrots die volgde, en de steenrots was Christus. Maar in het meerendeel van hen heeft God geen welgevallen gehad; want zij zijn in de woestijn ternedergeslagen.”

Reeds had de schrijver in een vroeger uitgegeven geschrift: „Ein Tag in Kapernaum,” in het voorbijgaan opgemerkt dat de Apostel ter aangehaalde plaats op die Haggada eene toespeling maakt Zij is wel waardig gekend te worden.

„Volgens de drie Targums was de bron, hier door Israël bezongen, geen nieuwe maar de oude, waaraan Gods volk sedert de dagen van de aartsvaders en den tijd van Mozes, Aäron en de zeventig oudsten het wonderbare water te danken had. Zij was de bron, die Israël vergezeld van het begin zijner woestijnreis af en welke, na langen tijd verdwenen te zijn, thans weder bij eene bijzondere gelegenheid te voorschijn kwam. De namen der rustplaatsen worden allen, van Num. 21:18 af, door middel van een willekeurig allegoriseeren in verband gebracht met deze bron.

„Onkelos omschrijft hier: „Uit de woestijn werd zij hun gegeven en van de plaats, waar zij hun gegeven werd, daalde zij met hen af in de dalen en uit de dalen klom zij met hen op de hoogten,

om mede te gaan van de hoogten naar de laagten in de velden van Moab, naar den top des bergs en zich te wenden naar Beth-Jeschimon." De eerste Jeruzalemsche Targum heeft: „Uit de woestijn werd zij hun ten geschenke gegeven en van de plaats, waar zij hun ten geschenke gegeven was, begon zij weder met hen de hooge bergen te beklimmen en van de hooge bergen daalde zij met hen af naar de lage gronden. Zij ging in elk legerkamp van Israël rond en drenkte ieder afzonderlijk in de deur zijner tent. Van de hooge bergen daalde zij met hen af in de diepten en verborg zich bij hen in het land der Moabieten op den top des bergs, van waar men ziet op het tegenover gelegen Beth-Jeschimon, wegens de woorden der Wet" ¹⁾. Evenzoo de tweede Jeruzalemsche Targum: „Sedert hun de bron ten geschenke gegeven was, werd zij op nieuw tot eene groote golvende rivier, begon weder den top der bergen te beklimmen en daalde met hen af in de oude dalen. Toen verborg zich de bron voor hen; want in het land der Moabieten is de top eens bergs, vanwaar men zien kan naar Abjath (= אֲבִיָּא) Jeschimon."

„Deze bron heet de bron van Mirjam. Van de drie gaven, die Israël op zijne tocht geschonken werden, viel de wolk hun ten deel door de verdienste van Aäron, het manna door die van Mozes en de bron door die van Mirjam. Dit wordt opgemaakt uit Num. 20:1 vv., volgens welke plaats er onmiddellijk na Mirjams dood gebrek was aan water. De rots, die door Mozes tegen Gods bevel met zijnen staf (en wel tweemaal) geslagen werd (Num. 20:11) is dezelfde, waaruit Mozes negen-en-dertig jaren vroeger op Gods bevel met zijnen staf water deed voortkomen (Exod. 17:6). Deze is de rots, die Israël op zijne omzwerving vergezelde, of de bron van Mirjam.

„Die bron van Mirjam was een klein rotsblok, rond als een bijenkorf en vol gaten als een zeef. Zij ging met Israël overal mede op zijne reizen. Werden de standaards nedergelegd en stond de Tabernakel stil, dan kwam deze rots en nam hare plaats in in het voorhof. Daarop kwamen de oversten en schreven met hunne staven den weg voor, welchen het stroomend water nemen moest om hunne standaards te bereiken. Bij de schildering van den rijkdom van dat water komt de verdichting tot de grootste dwaasheden en wonderlijkste avonturen.

1) D. w. z. gelijk Jalkut verklaart: „omdat zij de woorden der Wet overtreden hadden."

„Met den dood van Mozes hield het wonder op. Toen Mozes stierf op den top van den Pisga, verborg zich de bron aldaar. Beth-Jeschimon schijnt hetzelfde te zijn als Beth-Jeschimoth, dat ten Westen van den Nebo ligt aan den noord-oostelijken rand der Doode Zee (Num. 33:49 en op meer plaatsen). Later verdween de bron in het meer van Tiberias, waar zij nog op sommige plaatsen aan zekere kenteekenen te herkennen is.”

Heeft men wel eens beweerd, dat de Apostel Paulus de steenrots ἀκολουθοῦσα noemde omdat Israël zulk eene watergevende rots aantrof zoowel bij den Horeb (Exod. 17) als in Kadesch (Num. 20), ja, dat zij overal tegenwoordig was waar zij er behoefte aan hadden: volgens Delitzsch wordt hiermede aan dat woord zijn eisch niet gegeven, en daar de volkslegende van eene steenrots verhaalt, die mede volgde, zoo ligt het naar zijn gevoelen voor de hand, dat de Apostel deze bedoelt.

De wijze waarop hij de legende gebruikt is tevens hare kritiek, daar hij haar terugbrengt tot hetgeen daarin waar is. Hij ontzegt wel der rots geene zichtbare werkelijkheid, al noemt hij haar πνευματική, evenmin als aan het βρῶμα (manna) en het πόμα (water uit de rots), dat hij beide ook πνευματικόν noemt. Hoofdzaak is hem echter de verborgen achtergrond van het stoffelijke. Manna en water uit de rots zijn als het ware de sacramenteele voertuigen der zich aanbiedende wonderbare genade van God, Israëls Verlosser. De achtergrond der rots was Christus, die bij God van eeuwigheid bestond, wiens historisch optreden op de komst en die reeds toen ten tijde werkzaam tegenwoordig was.

Evenals water uit de rots en manna de bestanddeelen van den maaltijd des Nieuwen Verbonds afbeeldden, zoo was, gelijk de Apostel zegt, het εἶναι ὑπὸ τὴν νεφέλην en διελεῖν διὰ τῆς θαλάσσης Israëls doop op Mozes. De wolk, die vermeld wordt vóór den doortocht door de Roode Zee, kan alleen de wolkkolom zijn, welke volgens Exod. 14:19 de achterhoede van Israël dekte tegen de hen vervolgende Egyptenaars. Dezelfde wolk, welke anders in den vorm eener kolom het reizend volk vooruitzweefde, breidde zich tegelijk bescher-

mend en verlichtend uit over de geheele karavaan ¹⁾). Israël trok voort en legerde zich, gelijk de Targum (op Hoogl. II:15) zegt, „onder de vleugelen van de wolk der heerlijkheid.”

Hier mag toch niet gedacht worden aan het wolkgevaarte, dat bij de wetgeving den Sinai bedekte, al zou men zich dit ook volgens Richt. 5:4 of Psalm 68:8, vgg. willen denken als druipende van water. Waarop het bij Paulus vooral aankomt is dit, dat Israël in den tijd van Mozes beschaduwde werd door eene wolk, waarin Gods heerlijkheid was.

VI.

Het Overwinningslied der Amorieten.

Num. 21:27—30.

Num. 21 verhaalt ons Israëls tocht van den berg Hor tot daar waar het zich legerde in de velden van Moab, alsmede de verovering der destijds Amoritische, vroeger Moabitische steden Hesbon en Jaézer met haar gebied. Dat verhaal is buitengewoon rijk aan bijzonderheden van historisch-literarisch belang. Na het citaat uit het Boek der Oorlogen en het Lied van de Bron volgt het Overwinningslied der Amorieten. Ter inleiding voor eene zeer uitvoerige exegese dienen enkele opmerkingen, die ook voor ons doel te pas komen:

„Dat Hesbon en in het algemeen het land tusschen den Arnon en den Jabbok destijds in het bezit was van Sihon, koning der Amorieten, wordt bevestigd door de aanhaling van een lied, dat begint met *עֲלֵינוּ יְאִמְרוּ רְמַשְׁלִים* („Daarom zeggen de dichters”). Het imperfectum *יִאמְרוּ* is de uitdrukking van hetgeen voortduurt, evenals

1) M. Baumgarten: Theol. Kommentar, Th. II, bladz. 292.

in Gen. 10:9 en 1 Sam. 10:12, waar met dezelfde formule een spreekwoord wordt aangehaald. Wij verkrijgen derhalve hier den indruk, alsof ten tijde des vervaardigers van het geschrift, hier in den Pentateuch verwerkt, het Lied nog voortleefde, bepaaldelijk in den mond der dichters. Immers מְשָׁלִים beteekent „beeldspraak” en in het algemeen „gedicht.” „Spreuken maken”, „beeldspraak gebruiken” heet מְשָׁלִים מְשָׁלִים (Ezech. 18:1), of wil men eene bijzondere vruchtbaarheid daarin uitdrukken מְשָׁלִים מְשָׁלִים (Ezech. 21:5). מְשָׁלִים, dat alleen hier zonder bijgevoegd voorwerp voorkomt, is eene denominatieve aanduiding van dichters, hetzij dat hij zelve iets vervaardigen, of vrij aanhalen wat anderen gemaakt hebben.

„Het Lied, dat aldus aangehaald hier volgt, is een overwinningslied (epinikion), bestemd voor het volk, evenals Hab. 2:6 en Jes. 14:4, die ook מְשָׁלִים genoemd worden, triomfzangen zijn over de Chaldeën, aan het volk Israël in den mond gelegd. Dewijl nu het Lied moet bewijzen, dat het land der Moabieten ten Noorden van den Arnon bezweken is onder het zegepralend inrukken der Amorieten, zoo zijn het Amorieten, die hierin op hunne overwinning roem dragen en derhalve zijn de מְשָׁלִים Amorietische dichters, blijkens den oorsprong van het Lied. Wij hebben hier alzoo te doen met een overblijfsel der Amorietische taal, zoo als in het opschrift van den Mischa-steen met een rest der Moabietische. De nieuwere kritiek beweert dat de geschiedschrijver het Lied niet begrepen heeft en het daarom gebruikt in strijd met zijne ware beteekenis. Wij laten ons hierdoor vooreerst niet storen, nemen het Lied zooals het zich voordoet en beproeven het met zijne traditioneele bedoeling en tekstvorm.

„Houden wij hieraan vast, dan verkrijgen wij de volgende vertaling:

27. Komt naar Hesbon! Gebouwd en bevestigd worde de stad van Sihon!

28. Want vuur is er uitgegaan van Hesbon, eene vlam uit de burcht van Sihon,

Zij heeft Ar Moabs verteerd, de bezitters der hoogten van den Arnon.

29. Wee u Moab! Gij zijt verloren, volk van Kemôsch!

Hij gaf zijne zonen over als vluchtelingen en zijne dochters in de gevangenschap aan Sihon, den Koning der Amorieten.

30. Wij beschoten hen, en verloren was het van Hesbon tot Dibon toe,

Wij richtten verwoestingen aan, zoodat er een vuur ontstoken werd tot Médebâ toe.”

Het is der moeite wel waard te zien hoe Delitzsch zich verder met Meijer en Stade over dit overblijfsel der oudheid onderhoudt:

„Werd het Lied, evenals het fragment Num. 21:14 vv., aangehaald als een citaat uit het Boek der Oorlogen, dan zoude het voor de hand liggen onder de „wij”, die in vs. 30 aan het woord zijn, Israëlieten te verstaan. Dat de מְשִׁלִּים, uit wier mond het gehoord wordt, geen Israëlitische zijn is al aanstonds waarschijnlijk wanneer men de inleiding van het Lied der Bron vs. 17 hierbij vergelijkt (אֶזְרָא יִשְׂרָאֵל). Het Lied zelf luidt ook zóó, dat men onder de „wij” onmogelijk het Israël van Mozes' dagen verstaan kan. Immers 1. ging de reis van Israël na het overtrekken van het stroomgebied des Arnons van het Zuiden naar het Noorden, terwijl men in het Lied doorgaans van Noordelijk gelegen punten tot meer Zuidwaarts gelegene voortgaat (Hesbon-Ar, Hesbon-Dibon, Hesbon-Medeba). Dit komt goed overeen met de inleiding in vs. 26, volgens welke het de Amorieten waren, die Moab tot aan den Arnon met oorlog hadden vervuld. 2. Nadat in vs. 27—29 Sihons overmacht over Moab en diens machtelozen God bezongen waren, zoude vs. 30, indien het op het oude Israël betrekking had, moeten zeggen: Maar wij verwonnen de overwinnaars en verwoestten op onze beurt het land der Amorieten. Deze tegenstelling echter is hier nergens aangegeven, maar door Knobel vernuftig uitgedacht, terwijl hij vertaalt: „doch wij waren hoog” d. w. z. hadden de overhand (van het zoogenaamde יָרַם hoog zijn). Geheel onbruikbaar is het wanneer Knobel לָחַם vereenzelvigt met לָבָה = קָרָה, het in Haurân gelegen Kanath (Kanawâth); want de lijn der krijgswegingen, die zich alzoo van het Noordoosten naar Medeba in het Zuidwesten uitstrekt, is geheel in strijd met den gezichtskring van het Lied en met de geschiedenis.

„De eenheid van het Lied vereischt de eenheid van het overwinnende en de eenheid van het overwonnen volk. In zooverre geven wij aan Meijer (Ed.) gelijk; maar terwijl wij in het Lied volgens zijne inleiding vs. 26 ¹⁾ de overwinning van Sihon op Moab

1) Ook Reuss kan zich aan dien indruk niet onttrekken: „D'après ce

bezongen vinden, is het voor Meijer duidelijk, dat vs. 26 eene „achteraan hinkende interpolatie” is en het Lied van iets geheel anders spreekt, dan waarvan het volgens dit vs. 26 moest spreken. Voor hem is het Lied uit den tijd der middelste Koningen naar Mozes' dagen verplaatst en het ziet terug: „op den langdurigen strijd, door Noordelijk Israël met Moab gevoerd en waarvan wij de Mescha-episode nauwkeuriger kennen.” Ware het zoo gesteld, dan zou het altoos nog mogelijk zijn, dat Israëls overwinning over Sihon, den Koning der Amorieten, historisch was en slechts van vs. 26 af ten onrechte geïllustreerd door de toevoeging van het veel latere Lied, dat volstrekt niets te maken had met Sihons overwinning op Moab. Maar neen: — omdat Israëls gebied ideëel genomen en in de tijden van grootere macht zich ook werkelijk tot aan den Arnon uitstreckte, daarom zal men het recht van Israël op dit gebied hebben willen bewijzen door als rechtsgrond eene verovering te verdichten, welke in Mozes' dagen zou hebben plaats gehad. Wat in Num. 21: 21—25 verhaald wordt, is niet eens eene volkssage maar „bewuste constructie der geschiedenis!” En waardoor zal dan verder iemand later aanleiding hebben gevonden, om het bericht in vs. 21—25 over Israëls zegepraal bij Jahaz uit te breiden met die achteraan hinkende interpolatie van vs. 26? Omdat het verdichte verhaal van hetgeen in den tijd van Mozes gebeurd zoude zijn veronderstelt, dat het land ter linkerzijde des Jordaans, anders als Moabitisch bekend, toen Amoritisch grondgebied was, hetwelk de interpolator nu van zijnen kant rechtvaardigt, door te zeggen, dat Sihon het aan eenen vroegeren Koning van Moab ontrukkt had. Het lied: „Komt naar Hesbon” behoort bij het bericht van vs. 21—25, en moet niet bewijzen, gelijk het den schijn kon hebben door het storend lapwerk van vs. 26, dat Hesbon enz. door Sihon, den Koning der Amorieten, is veroverd, maar dat de Israëlieten Hesbon enz. door verovering verkregen hebben; ofschoon dit onwaar is, wanneer het gezegd wordt van Israël in den tijd van Mozes.

„Men zoude meenen dat hiermede wel het uiterste gedaan was om het historisch karakter van de drie bestanddeelen van Num. 21: 21—32 te vernietigen, zoowel van het bericht, als van den aangezetten lap en het Lied, gelijk het door den berichtgever gebruikt wordt Stade

qui suit ces poètes doivent avoir été des Émorites, ou du moins les paroles sont mises dans la bouche de ce peuple, qui fait la conquête du pays sur les Moabites.”

gaat echter tn den trein dezer kritiek nog een eind verder. De woorden *לְמֶלֶךְ אֲמֹרִי סִיחֹן* in het Lied zijn niet enkel eene glosse, maar eene valsche glosse, om het Lied te doen overeenstemmen met vs. 26 van den interpolator. In werkelijkheid was de Sihon uit het Lied volstrekt geen Koning der Amoriëten, maar Koning der Moabiëten. „Het Lied weerspreekt wat de berichtgever, namelijk E., daarmede wil bewijzen, lijnrecht op alle punten.” Zijn geheele bericht, dat Mozes Sihon, den Koning der Amoriëten zoude overwonnen hebben, is ontstaan „door dat men dit Lied niet goed verstaan heeft.” Daarin dat Sihon Koning der Amoriëten was, stemmen E. en de interpolator overeen, die vs. 26 in het verhaal invoegt, alsmede de glossator, die *לְמֶלֶךְ אֲמֹרִי סִיחֹן* in het Lied inlascht. Het is echter eene fout. Wel weten ook Deuteronomium, het boek Jozua, der Richteren en der Psalmen niet anders dan dat Sihon was Koning der Amoriëten; maar het is eene dwaling.

„Zoo is het dan aan de vereenigde pogingen van Meijer en Stade gelukt, om een gedeelte der oudste ons overgeleverde geschiedenis tot het niet te doen terugkeeren, waaruit het was voortgekomen. De een overtreft hier den ander; want terwijl Meijer nog laat gelden, dat Jericho het punt was, van waar Israël zijnen inval deed in het West-jordansche land, vindt Stade dit „zeer twijfelachtig.” Ook beweert de laatste dat het slechts een nutteloos spel is met getallen en namen om te onderzoeken onder welke Pharao's Israël Egypte is binnen gekomen en uitgetrokken. „Heeft soms de een of andere Hebreuwsche clan zich eens in Egypte opgehouden, haar naam weet toch niemand.”

Voor het slot van deze opstellen vragen wij nog eene plaats:

„Bestaan er in het algemeen geene herinneringen van historische waarde, noch aangaande Kanaän's verovering, noch ook betreffende den tocht door de woestijn, de Wetgeving, het verblijf in- en den uittocht uit Egypte, dan spreekt het vooraf van zelf dat ook Num. 21 : 21—32 geen waarlijk historisch gedeelte zijn zal in dit mozaïek van verknutselde volksagen. Laten wij echter eerst eens zien hoe men dit zoekt te bewijzen. Kritiek oefenen over de traditie is een onafwijsbare plicht der wetenschap; maar zelfs mannen als Fried. Aug. Wolf, Niebuhr en Lachmann hebben zich hier en daar overijld. En heeft eens Th. Mommsen gemeend: „Wij moeten afstand doen van de begeerte om de Koningen van Rome als historische personen te leeren kennen”, dan zegt daarop een even com-

petent geschiedvorschcr: „Dat wij ons toch door zulk eene machtspreek niet laten afschrikken!“¹⁾ De kritiek over de traditie heeft op hare beurt ook noodig te worden beoordeeld, voornamelijk op het gebied des O. T., waar een wedijver in het durven de geleerden zoo licht verleidt, nu men betooverd wordt door Wellhausen en eene reconstructie der geschiedenis op de leest van Darwin. Dat wij derhalve de bewijzen nog eens nagaan betreffende Num. 21 : 21—32.

„Meijer wijst op Richt. XI, om aan te toonen dat vs. 26, waardoor het Lied in een verkeerd daglicht geplaatst wordt, van jonge dagteekening is. „De verhaler aldaar schijnt dit vers nog niet te kennen, daar anders wel vermeld zoude zijn, dat Sihon de Moabieten verdreven heeft.” De heerschappij van Sihon, den Koning van Hesbon, die door Israël verslagen werd, reikte, zooals Jephtha daar in herinnering brengt, destijds van den Arnon tot aan den Jabbok. Hoe Sihon aan deze bezitting gekomen is, kon de verhaler weten zonder het door Jephtha te laten zeggen. Meijer zelf gevoelt hoe onvoldoende dit bewijs e silentio is, dat hij dan ook slechts ter loops aanvoert.

„In zijne profetie over Moab vereenigt Jeremia in hoofdstuk 48 : 45 vv. plaatsen uit het Lied „Komt naar Hesbon” met woorden van Bileam (Num. 24 : 17). In de bedreiging van vs. 45a: „Want er gaat vuur uit van Hesbon, eene vlam van Sihon” ziet Meijer er eene bevestiging van, dat in het Lied de zegepraal van Israël over Moab bezongen wordt. Immers Hesbon en Sihon (hetzij men מִיָּיִר leest in plaats van מִיָּיִן, of met Hitzig en Graf bij de overgeleverde lezing staan blijft) komen in dit gedeelte van Jeremia's boek voor als het middelpunt van Moab. Maar deze „bevestiging” berust op een misverstand. Waarom kan de Profeet Hesbon, in zijnen tijd door de Moabieten weder in bezit genomen, niet noemen de plaats (het huis) van Sihon, als de stad, waarin vroeger Sihon zijn verblijf heeft gehad? Het is daaruit niet op te maken of hij Sihon gehouden heeft voor eenen Koning der Amorieten of der Moabieten; maar daar Stade's „Zeitschrift” en „Geschichte” destijds nog niet waren verschenen, zoo hield hij hem in elk geval met den Elohist (E.) voor eenen Koning der Amorieten.

„Verder maakt Meijer eene gevolgtrekking uit de woorden van den Profeet in vs. 46: „Wee u, Moab! Verloren is het volk van Kemósch, want weggenomen zijn uwe zonen als gevangenen en uwe

1) Ludw. Lange: „Das römische Königthum“, Leipzig, Teubner. 1881. S. 6.

dochters in de gevangenschap." „Dit vers 46", zegt hij, „schijnt te toonen, dat de schrijver het bijvoegsel אַמְלֵי סִירֵּיִן van het Lied nog niet kende." Maar hoe zoude hij, gesteld dat zij hem bekend waren, deze woorden van het Lied hebben moeten toepassen? Hij kon ze niet gebruiken en daarin dat hij ze niet gebruikt, ligt geen schijn zelfs van bewijs, dat de Profeet ze niet kende.

Doch laat dáar het Lied. Alle berichten des O. T. stemmen hierin overeen, dat Israël in Mozes' tijd het land der Moabieten oostwaarts is omgetrokken, zonder zich hier met geweld den doortocht te banen (Num. 21 : 11—20; Richt. 11 : 15—18; 2 Kron. 20 : 10). De Koning van Moab weigerde volgens Richt. 10 : 17 het doortrekken; maar het werd aan Israël door een bevel Gods verboden om Moab daarom aan te vallen (Deut. 2 : 9). Overal wordt verondersteld, dat destijds de Arnon de noordelijke grens van Moab was en dat dus het land ten Noorden van den Arnon in de richting van den Jabbok niet stond onder de heerschappij van Moabs Koning. Toch was het Moabitisch land. Het doet hier niets toe, dat in den tijd der Koningen aldaar tusschen Israël en Moab een onophoudelijke krijg gevoerd werd om het bezit van deze streek, en dat b.v. in Jesaja's tijd, blijkens diens Godspraak over Moab, Dibon tot Jaëzer benevens Medeba, Hesbon enz. Moabitisch grondgebied waren, dat daar tusschen in lag. Het tooneel van al de groote gebeurtenissen, die Israël beleefd heeft in het 40^{ste} jaar van den uittocht als eene voorbereiding voor den intocht in Kanaän, is Moabitische grond. De herhaling der Wet en de vernieuwing van het Verbond, bij den Sinai gesloten, heeft volgens Num. 36 : 13 plaats „in de vlakke velden van Moab, aan den Jordaan van Jericho." Deze wijze van plaatsaanduiding is volgens den stijl van den Priester-codex (ook in Deut. 34 : 1, 8); maar ook wat Deuteronomium verhaalt gebeurt volgens Deut. 1 : 5 in het land Moab. Dat er niet enkel ten Zuiden van den Arnon, maar ook noordwaarts van deze rivier Moabieten woonden, blijkt uit Num. 25 : 1—5, volgens hetwelk Israël te Sittim, de laatste legerplaats alvorens het den Jordaan overtrok, door Moabitische vrouwen verleid werd tot den wellustigen eeredienst van Baäl Peôr. Ook het gedeelte dat over Bileam handelt in Nm. 22—24 is in dit opzicht opmerkelijk. Balak, Koning van Moab, ontvangt Bileam in מִרְיָאָב d. i. Ar op den zuidelijken oever van den Arnon (Num. 22 : 36). De drie standplaatsen evenwel van den waarzegger liggen allen ten noorden van den Arnon. De

Koning en de Ziener gaan gezamenlijk naar Kirjat (Num. 22 : 39) en van daar hoogerop naar Bamoth (vgl. de legerplaats van dien naam in Num. 21 : 19), alwaar men een gedeelte van Israëls legerkamp zag (Num. 22 : 41). De tweede standplaats is op de hoogvlakte (מְדִינַת צִיִּיִּים)¹) boven op den Pisga, van waar men wel ook slechts een gedeelte van het Israëlitische kamp overzag, maar meer dan van het eerste punt (Num. 23 : 14). De derde maal is het op den top van den Peôr, die het uitzicht heeft naar Jeschimon (verg. de legerplaats Beth-Hajeschïmoth Num. 33 : 49), naar Num. 23 : 28 (vergl. het beneden aan dien berg liggende מִיַּד־פִּיִּיִּי in Deut. 3 : 29 en 4 : 46). De verhouding van den Peôr tot den Pisga (met den Nebô als top) is niet helder; maar duidelijk is het dat de gang des Konings met den Ziener van קִרְיַת הַצִּיִּיִּים af (immers Kirjat ten zuiden van den berg Attarus = Barnoth Baäl) noordwaarts gaat, altijd hooger op, zonder echter Abel Sittim voorbij te gaan, dat de laatste legerplaats van Israël was aan de linkerzijde van den Jordaan. Hoe moet het verklaard worden, dat al wat er met Israël in Mozes' tijd over den Jordaan plaats heeft, voorvalt in de lage vlakten van Moab tegenover Jericho (Num. 22 : 1)? Wat is de reden waarom in Sittim het zegevierend volk zich laat vangen in het net der Moabitische vrouwen? Waaraan is het toe te schrijven dat de Koning van Moab Bileam in het land ten Noorden van den Arnon altijd hooger opwaarts brengt, terwijl deze streek toch reeds sedert langen tijd geen Moabitisch land was, maar Amoritisch en thans door Israël bezet?

„Meijer antwoordt hierop, dat Israël inderdaad op Moabitisch gebied gelegerd is, hetwelk zich noordwaarts uitstreckte van den Arnon tot Beth-Peor en Sittim; altijd volgens het bericht van den Jehovist (J.), in zooverre als het gedeelte over Bileam van hem afkomstig is. Maar is het noodig zulk eene voorstelling bij den Jehovist aan te nemen, die met den Elohist (E.) en met Deuteronomium in tegenspraak zou zijn? Is het dan niet honderdmaal te bewijzen, dat een land zijnen politieken naam geographisch behoudt, nadat het van beheerscher gewisseld heeft? Het land tusschen den Arnon en den Jabbok bleef Moabitisch land, ook nadat Sihon aan den voorganger van Balak de noordelijke helft van diens rijk ont-

1) Verg. over צִיִּיִּים als Hebreeuwschen naam van den Σκωπός te Jeruzalem (Josephus Antiq. XI, 8, 5), Schürer in de Theol. Literat. Zeit., 1882) kol. 418.

rukt had. Al houdt ook een veroveringsoorlog onder de bevolking van het onderworpen land soms eene geweldige opruiming, verdelgd wordt zij er daardoor niet. Zelfs groote wegvoeringen, zooals de Assyrische en Chaldeeusche, kunnen haar niet geheel uitroeien. Derhalve is het evenmin vreemd dat er in Sittim Moabieten en een Moabitische eeredienst waren, als dat er in Noord-Sleeswijk Denen wonen, ofschoon het niet meer staat onder Deensche heerschappij. Opmerkelijk is het zeker, dat Balak en zijne vorsten Bileam rondleiden van plaats tot plaats en daar altaren oprichten in het land ten Noorden van den Arnon. Begrijpelijk wordt het echter wanneer men bedenkt, hoe het juk van Sihon thans verbroken was, dat tot nog toe op het vroegere land der Moabieten drukte; dat de tocht plaats had in den rug van Israël en stellig niet met groote vertooning, daar het te doen was om eene geheime betoovering, en dat de bevolking aldaar toch altijd nog voor een groot gedeelte Moabitisch was.

„Het is niet te ontkennen, dat er in het verhaal van Bileam bestanddeelen verwerkt zijn, die wij moeilijk met elkander kunnen vereenigen; maar het is eene tegenstrijdigheid, die door Meijer is uitgedacht, dat de Jehovist, in tegenspraak met de andere berichtgevers, verhalen zoude, dat Israël zich destijds gevestigd heeft in het hart van het toen nog Moabitische land. Overigens zoude, al ware dit inderdaad de meening van den Jehovist, daaruit op het standpunt van Meijer geenerlei gevolgtrekking te maken zijn voor den historischen staat van zaken in de dagen van Mozes. Immers „de grootsch opgevatte episode van Bileam”, zegt hij op bladz. 141, en Stade spreekt hem na in zijne „Geschichte Israëls, op bladz. 118,” „is veelmeer eene vrije verdichting dan eene sage; historische feiten zal wel niemand in haar zoeken.” Niemand?! Wat klinkt dat hoogdravend en opgeblazen! Hierbij wordt men herinnerd aan het woord van Job (12:2 : „Voorwaar gij zijt het volk; met u sterft de wijsheid uit.””

Amsterdam, Sept. 1885.

J. J. VAN TOORENENBERGEN.

Keizer Justinianus I en de Christelijke Kerk.

„Justinian I, selbst eifriger Anhänger des Chalcedon. Concils, dahey aber von seiner Gemahlinn Theodora, die den Monophysiten günstig war, sehr abhängig, suchte auch in kirchlichen Dingen den Ruhm, feste Ordnung und Einheit herzustellen” aldus Gieseler in zijn Lehrbuch der Kirchengeschichte ¹⁾ en om een van de nieuweren te noemen, J. H. Kurtz zegt van hem: „Er sah seine Lebensaufgabe darin die wahre Rechtgläubigkeit für immer zu begründen.” In hoofdzaak volgen zij slechts de voorstelling van Nicephorus Callisti, die al, wat Justinianus ten kwade heeft gedaan, verontschuldigt door een beroep op 's mans ijver voor de rechtzinnigheid en zijne weldaden aan de kerk bewezen (bijv. de stichting der Hagia Sophia te Constantinopel). Intusschen Nicephorus leefde in de 14^{de} eeuw, en kan dus geen bevoegd beoordeelaar genoemd worden, indien zijn getuigenis niet door veel oudere schrijvers bevestigd wordt. ²⁾

Het is waar, dat in den jongsten tijd het oordeel over Justinianus' verhouding tot de kerk vrij wat gewijzigd is. W. Möller (in Herzog. u Plitt, Real-Encyclop. Art. Monophysiten) geeft een verhaal der feiten, dat aantoonst, dat wij met de beschouwing van Justinianus als defensor orthodoxiae niet op den bodem der geschiedenis staan. Datzelfde heb ik trachten aan te wijzen in „Jacobus Baradaeüs.” ³⁾ Het

1) Band I Darmstadt 1824. S. 419.

2) Het is bekend dat Nicephorus meestal weinig vertrouwen verdient, daar waar b.v. een Evagrius tegen hem getuigt.

3) Leiden 1882. bl. 24—30.

duurt echter langen tijd voor zulk eene voorstelling ook in de handboeken wordt opgenomen; daarom acht ik het niet ongepast, tevens bedenkende dat, wat in de inleiding eener dissertatie staat, zoo licht over het hoofd gezien wordt, aan deze plaats nog eens de feiten in het licht te stellen, en de beschouwing, die uit deze feiten volgt, te ontwikkelen. Ik vermeld daarbij, dat het inzonderheid de Monophysietische bronnen zijn, die in deze zaak nieuw licht ontsteken ¹⁾, ofschoon de gewone voorstelling toch ook eenigermate door de Grieksche bronnen wedersproken wordt.

Maar, zal men vragen, wat doet het er toe of Justinianus een verdediger was der kerkelijke orthodoxie of iets anders? Is de verhouding van Justinianus tot de Kerk van zooveel belang? Dan antwoord ik: zeer zeker. De tijd van Justinianus is beslissend geweest voor het bestaan van het Oostersch-Romeinsche Rijk buiten Europa, voor het lot van Kl. Azië, Syrië en Egypte, voor de uitbrei'ing van het rijk der Arabieren over deze streken, en zoo op den duur voor de vernietiging van het Byzantynsche rijk. Bedenken wij dat de regeering van Justinianus als het ware de laatste opflukkering geweest is van het laatste der groote wereldrijken, dan valt van zelf het gewicht in het oog van eene juiste beschouwing zijner regeering,

Wij beginnen met te zeggen, wat straks door ons zal moeten worden bewezen, dat Justinianus nooit eene andere orthodoxie heeft verdedigd dan die zijner eigene meening, dat al zijne handelingen en maatregelen ten opzichte der Kerk ten doel hadden, dat wat ieder Caesaropapist zich ten doel stelt: de ééne kerk in den éénen staat, zonder dat het hem veel kon schelen, wat al of niet inhoud der geloofsbelijdenis zou uitmaken. De kerkelijke politiek des keizers was dienstbaar aan zijn staatkundig ideaal, en dit ideaal wordt het best geteekend door het woord van Lodewijk XIV: *L'Etat c'est moi*.

1) Ik maak nog eens opmerkzaam dat de uitwendige geschiedenis van den strijd over de Christologie voor het eerst in mijnen „*Jacobus Baradaeus*” met gebruikmaking van Monophysietische bronnen geteekend is (bl. 1—30).

Indien wij vragen: wie was Justinianus, dan komen wij tot een geheel verschillend antwoord naarmate van de bronnen die wij gebruiken. Zal Evagrius ons tot leidraad strekken, niet geheel ongunstig zal dan het beeld zijn, dat wij van hem schetsen. Raadplegen wij Nicephorus Callisti en de Aedificia van Procopius, wij zullen hem niet genoeg kunnen prijzen en verheerlijken, doch geheel anders moet ons oordeel zijn, wanneer wij dienzelfden Procopius in zijne latere *Historia Arcana* (*Anecdota*) den keizer hooren verguizen als een monster, zooals de aarde geen tweeden heeft opgeleverd, wreed en hebzuchtig, trouweloos en zonder liefde of barmhartigheid, onderworpen aan geene enkelijke Goddelijke of menschelijke wet, een ware daemon in menschengedaante. Wij kunnen gerust zeggen: zulk een onmensch, als Procopius teekent, bestaat niet, het is de haat, die zulke beelden schetst, en alleen schetsen kan. En al maken wij dankbaar gebruik van het element van waarheid, dat in de *Historia Arcana* gevonden wordt, de voorstelling in haar geheel moeten wij verwerpen. Slechts hij kan zoo verguizen, die zoo heeft vergood, gelijk Procopius deed in zijne *Aedificia*. Het spreekt dus van zelf dat ook dit geschrift ons den waren Justinianus niet doet kennen. Het best zullen wij doen, als wij onze voorstelling én aan Evagrius' *Historia Ecclesiastica* én aan de *Historia Arcana* ontleenen.

Justinianus was geen Byzantijn, hij behoorde niet tot het toenmaals zoo verwijfde en verzwakte volk der Grieken, dat zijn hoogste vermaak schepte in kuiperijen en nietigheden. Hij was een Daciër van afkomst, neef van den ruwen en ongeleerden Justinus, die van gemeen soldaat tot keizer was opgeklommen. Dezelfde eerezucht en doortastendheid, die den oom kenmerkten, waren ook een karaktertrek van den neef, maar zij gingen bij hem gepaard met ongemeene talenten en kundigheden, welke Justinus geheel miste, terwijl men echter bij Justinianus te vergeefs de dapperheid en heldenmoed zijns ooms zocht. Nooit heeft Justinianus één oorlog medegevoerd, één veldslag bijgewoond, maar hij bezat tegenover de Byzantijnen eene driestheid en brutaliteit welke aan het ongeloofe-

lijke grensden. Hoe anders zou hij het gewaagd hebben eene vrouw als Theodora te brengen op den keizerstroon? Hoe anders zou het mogelijk geweest zijn dat hij gedurende de eerste jaren zijner regeering met het eene deel van zijn volk (de Blauwen) de Groenen bestreed, om later juist de tegenovergestelde taktiek te volgen. Justinianus was een man van talent, niet van genie, een man van zelfbeheersching, niet van karakter. Een genie opent nieuwe wegen, en legt den grond voor een nieuw begin, en dat heeft Justinianus nooit gedaan. De groote glans zijner heerschappij is de aanvang van een volslagen verval, en ook op het gebied van de rechtsgeleerdheid, waaraan zijn naam altijd verbonden zal blijven, heeft hij meer het bestaande geordend, dan nieuwe beginselen gesteld. Het talent, dat hij bezat, deed hem de bekwaamste mannen uitkiezen om zijne rechtsgeleerde verzamelingen te vervaardigen, dat talent deed hem in Belisarius en Narses de mannen erkennen, om zijne doeleinden in het staatkundige, waartoe hij zelf onbekwaam zou zijn geweest, ten uitvoer te leggen. Daardoor vond hij ook de middelen om zijne regeering bovenal schitterend te maken, tempels en paleizen werden door hem met groote weelde gebouwd en het geld daarvoor benodigd, verkreeg hij vooral door het verkoopen van ambten en het verpachten van belastingen. Ware hij een genie geweest, hij had tot zulke middelen nooit de toevlucht genomen, hij zou aan zijn opvolger het rijk, met nieuwe kracht aangeord, hebben nagelaten, nu deed hij hem een ledige schatkist en een verzwakte heerschappij erven.

Wij zeiden dat Justinianus geen man was van karakter, maar van zelfbeheersching. Wanneer wij dan alleen een vorst slecht mogen noemen, wanneer hij zich overgeeft aan spel, drank, brasserij of ontucht, wanneer hij onschuldig bloed vergiet, en het recht verdraait, om zijne volstreckte macht te toonen, dan behoort Justinianus tot de goede vorsten. De verguizing van een Procopius zelfs kan niet één geval aanwijzen, waarin hij zich aan zijne gemalin Theodora ontrouw zou hebben betoond, zijne matigheid was algemeen bekend, en zijne ijverige, nauwgezette beoefening der weten-

schap, behartiging der staatszaken, vervulling van Godsdienstplichten, bewijzen ons dat hij in hooge mate zijn lichaam onderworpen en tot dienstbaarheid gebracht had. Maar zoekt men bij hem ware vorstendeugden, liefde voor en gehechtheid aan zijn volk, het najagen van het welzijn der aan zijne zorg toevertrouwd, het handelen volgens beginselen, welke den bloei van het Romeinsche volk konden waarborgen, den voorgang in waarachtigen godsdienstzin, en niet alleen uiterlijke, maar ook innerlijke, vroomheid, men doet het te vergeefs. Alles is bij hem opportunisme, en een opportunisme van niet zeer edele soort. Immers het welzijn, dat hij beoogde, was zijn eigen welzijn, de roem, dien hij zocht, zijn eigen roem, en het belang, dat hij diende, zijn eigen belang.

Het rijk, waarover hij heerschte, strekte zich uit van den Tiger en Euphraat tot de Illyrische zee, van den Donau tot de Zuidgrenzen van Opper-Egypte. Doch geenszins ongestoord was, én nu én voor de toekomst, die heerschappij. Aan de Oostgrenzen waren de Perzen altijd op verovering belust, in Africa dreigden de Vandalen, in Europa de Gothen. Justinianus was dus gedwongen hierop te letten. Daardoor was hij in voortdurenden strijd. Hij wist door zijne veldheeren de Perzen tegen te houden, de Vandalen te overwinnen, en in Italië een hem onderworpen rijk te grondvesten. Maar zou het door hem nu bezeten rijk krachtig zijn, dan was éénheid een eerste vereischte. Hoe die eenheid in het leven te roepen? Aanhankelijkheid aan één vaderland kon men bij zoo verschillende volken moeielijk vooronderstellen of verlangen. Eene andere eenheid moet dus gezocht worden in de eenheid van de Katholieke kerk. Was de Romeinsche keizer eens erkend als de beschermer der christenheid, en was het belang der kerk één met het rijksbelang, dan, en dan alleen, kon men den gemeenschappelijken steun van zoo onderscheidene natiën verwachten. Nu zag het er in dat opzicht bij den aanvang van Justinianus' regeering zeer treurig uit. Rome en Africa hielden vast aan de leer van het concilie van Chalcedon (twee naturen in den Christus)

evenzoo Palestina (over het geheel). In het Byzantijnsche was men tamelijk onverschillig omtrent Chalcedon, maar toch zeer beslist tegen eene vervloeking van dat concilie en tegen de leer der ééne natuur; Egypte, Syrië en Klein-Azie daarentegen waren over het geheel Monophysietisch, vooral Egypte, dat de herberg was voor ieder, die geloofde dat Cyrillus ten onrechte veroordeeld was.

Indien nu Justinianus een verdediger der kerkelijke orthodoxie geweest was, zou hij zeker dit in alles krachtig hebben doen uitkomen, dit deed hij evenwel niet. Degenen die hem nochtans als zoodanig beschouwen, wijzen er op dat zijne gemalin Theodora Monophysiet was, en dat uit haar invloed zijn inconsequent handelen te verklaren is. Doch men vergeet dan wat Evagrius (Lib. IV c. 10) schrijft. Deze zegt wel dat Justinianus zich voegde bij degenen die Chalcedon aanvaardden, en Theodora bij hunne tegenstanders, maar hij voegt omtrent den keizer daarbij: „hetzij het waarlijk zoo was, hetzij zij onder elkaar hadden afgesproken, dat de een de twee naturen, de andere de ééne natuur zou vast houden.” Evagrius zelf twijfelt dus aan de oprechtheid van de houding, die Justinianus aannam, en Procopius gaat zelfs zoover dat hij verklaart, dat zij de rollen van orthodox en monophysiet onder elkander verdeeld hadden, om des te beter tegen het menschedom te kunnen woeden.

Alles verklaart zich veel beter indien wij vooronderstellen, dat Justinianus bovenal de eenheid der kerk op het oog heeft gehad, wat toch zijn de feiten?

Ten eerste ten opzichte der Heidenen, heeft Justinianus de school te Athene gesloten, de Samaritanen uitgeroeid, en de Heidenen in Constantinopel en Klein-Azie voor het gericht gebracht.

Ten opzichte der christenen heeft hij gedurende zijne regeering allerlei met elkander strijdende maatregelen genomen.

In 528 vaardigde hij een edikt uit tegen de ketters, waarin hij hen beval tot de orthodoxie terug te keeren. In dit edikt worden de Severianen (eigenlijke Monophysieten) nog niet

genoemd evenmin als het concilie van Chalcedon ¹⁾. En op dit laatste zal het toch stellig wel aankomen, wanneer er sprake is van handhaving der orthodoxie. In 528 gaat echter Justinianus nog niet verder dan het Henoticon van Zeno. Dit is te merkwaardiger omdat zijn voorganger Justinus reeds veel verder was gegaan, en in 519 een groote vervolging tegen de Monophysieten was begonnen. En zulk eene vervolging verlangde zijn neef in 528 niet. Neen, de Syrische bronnen deelen ons mede, dat toen deze aan de regeering kwam, de vervolging tijdelijk ophield. De verdreven monniken kregen bevel naar hunne oude kloosters terug te keeren, de beenderen van in ballingschap gestorvene bisschoppen en abten werden door hunne vrienden, in de plaatsen waar zij het bewind gevoerd hadden, ter aarde besteld. ²⁾

Begunstigde Justinianus aldus de Monophysieten, het was hem alleen te doen om zijne vereenigingspogingen des te beter te doen slagen. Eene plaats bij Johannes van Ephesus ³⁾ wijst ons aan, dat reeds in het eerste jaar van des Keizers regeering bijeenkomsten tot samenspreking tusschen Orthodoxen en Monophysieten plaats hadden. Tot zulk eene samenkomst toch werd de later zoo bekende Jacobus Baradaeus naar Constantinopel afgezonden, waar Theodora hem met vele bewijzen van vereering ontving, hem eene woning schonk en in zijne dagelijksche behoeften voorzag.

Deze samenkomsten vonden hun toppunt in de bekende *Collatio Catholicorum et Severianorum* (te vinden bij Mansi *Concilia*, VIII, p. 817 sqq.) waarbij zes vertegenwoordigers der Monophysieten aanwezig waren. Een der zes, Philoxenus, bisschop van Dulichium, bezweek voor de argumenten zijner tegenpartij, maar de anderen waren onverzettelijk. Waarschijnlijk over den slechten uitslag verstoord, vaardigt de keizer van nu aan verscheidene edikten en brieven tegen de kettters uit, daarbij verklarende dat het concilie van Chal-

1) *Cod. Just.* I. tit. 4. lex. 5.

2) Land, *Anecdota Syriaca* II. p. 210, p. 108 sqq., p. 282 en *Bibl. Or van Asseman.* T. II. p. 49, 51.

3) *Anecdota* II. p. 250.

cedon moet worden erkend. Evenwel doet hij tegelijkertijd een schijnbaar belangrijke concessie aan de kettters.

Wel bekend met de kracht, die zekere leuzen hebben bij alle partijen, vooral bij de minder ontwikkelde leden daarvan, bedenkend dat men dikwijls groote afbreuk kan doen, indien men zijne eigene gedachten kleedt in de vormen der tegenpartij, besluit de keizer dat voortaan aan het Heilig, heilig, heilig (Trishagion) zal toegevoegd worden de formule „die voor ons gekruisigd is” (*ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς*), eene formule, waardoor de kruisiging van den Christus in het nauwste verband wordt gebracht met den tweeden persoon in de Heilige Drieëenheid. Het was nog niet veel langer dan twintig jaren geleden, dat de gansche stad Constantinopel in rep en roer was gebracht door zekere Monophysieten, die dit toevoegsel in de hoofdkerk der stad aanhieven. Nu, in 533, voert de keizer het zelf in, en de eens zoo gebate formule wordt daardoor geïjkt en aangenomen.

Maar wel verre daarvan, dat de keizer zijn doel bij de kettters bereikte, lieten dezen zich door de schijnbare concessie niet misleiden, maar bleven zij bij hunnen ouden tegenstand tegen de Orthodoxen. Wat de keizer toen deed, bewijst nog meer zijn Unionistisch streven. De eerste patriarchenzetel, die openkwam, was die van Constantinopel, en daarop wordt door toedoen van Theodora een man geplaatst, van wien men weet, dat hij Monophysietisch gezind is. Het is Anthimus (535). Aanvankelijk meer bedekt voorstander der ééne natuur, verklaart hij zich later meer openlijk, altijd door Theodora gesteund. Hij wisselt erkenningsbrieven niet alleen met Theodosius, den Monophysietischen patriarch van Alexandrië, maar ook, met voorbijzage van den Orthodoxen patriarch van Antiochië, Ephraïm van Amid, met den door Justinus afgezetten Severus, eens patriarch van Antiochië, toen en nu, hoofd der Monophysieten. In die brieven gaat hij zoover dat hij het concilie van Chalcedon en den brief van Leo vervloekt ¹⁾. Dit bleef niet onbekend. En de patriarch

1) De brieven te vinden in *Anecd. Syr.* III. p. 292—301 en p. 306—313.

Ephraïm, steunpilaar der Orthodoxie en kettervervolger van natuur, ten hoogste vertoornd over deze in zijn oog schandelijke daad, zendt den geneesheer Petrus van Rhesina naar den paus Agapetus om hem van alles in kennis te stellen ¹⁾.

Justinianus zag nu in, dat hij, ondanks zijn wettelijk handhaven der orthodoxie, in het feitelijk steunen der ketteren te ver was gegaan. Hij zag het in, althans op den duur. De paus namelijk had nauwelijks de boodschap, hem aangebracht gehoord, of hij begaf zich in Maart 536 naar Constantinopel. Daar aangekomen confereerde hij met den keizer over de zaak van Anthimus. Eerst wilde de keizer dezen handhaven, dreigde hij zelfs den paus met straffen als hij de afzetting van Anthimus bleef eischen ²⁾. Maar dit bangmaken baatte hem niets. Justinianus zag, dat, als hij zich niet aan den paus stoorde, het geheele Westen zich tegen hem zou verklaren. En nu bedenke men, hoe juist in dien tijd de keizer buiten dezen steun niet kon; het was zijn voornemen Italië te veroveren, en hoe zoude hij dat kunnen doen, indien de paus hem vijandig was. „Paris vaut bien une messe” en de gunst van het Westen was toenmaals hem meer waard dan de vriendschap van het Oosten. Anthimus wordt afgezet of abdiceert. Ook worden Severus, Petrus van Apamea en de monnik Zoöras, die toen in Constantinopel onder de Severianen een machtigen invloed oefende, door eene synodus endemüsa veroordeeld en de keizer vaardigt een edikt ³⁾ uit, waarin dat vonnis wordt bekrachtigd. En dat niet alleen, maar die hunne geschriften lezen, zullen streng gestraft worden, en die ze overschrijven, zullen dat boeten met het verlies van hunne rechterhand. Rome had zijn wensch. Nu brak het vuur der vervolging uit. Theodosius van Alexandrië wordt afgezet, en ontvangt een orthodox opvolger. Ephraïm van Antiochië en zijn vriend Abraham bar Chili van Amid, aanvaardden gretig het vervolgingswerk. Bisschoppen worden

1) Anecd. Syr. III. p. 289.

2) Anastasius Vitae Pontificum: sub Agapeto.

3) Novella 42.

afgezet, kloosters uiteengejaagd en verbreiders der Monophysietische leeringen met gevangenschap gestraft. De Severiaansche bisschoppen, die nog in leven waren, hielden zich stil, en durfden niets in het belang hunner kudden doen. De Monophysietische tegenstand scheen vernietigd. Hij scheen vernietigd, maar hij was het niet. De Kettters weigerden grootendeels zich te onderwerpen aan de heerschappij der hun opgedrongene nieuwe geestelijken ¹⁾, leefden liever zonder zielzorg, zonder doop en avondmaal, dan dat zij de sacramenten van Dyophysieten zouden ontvangen. Priesterwijdingen hadden er in het Oosten niet plaats, en het gebeurde wel eens dat iemand het geheele Romeinsche rijk rondzwierf, zonder door een Monophysiet geordend te kunnen worden ²⁾.

Het schijnt ook dat Justinianus het eigenlijk niet zoo kwaad bedoeld had, als hij in zijn edikt uitsprak. De Monophysietische gemeente in Constantinopel bleef daar rustig verkeeren gedurende den ganschen regeeringstijd des keizers ³⁾. Zij breidde zich al meer en meer uit door het toestroomen van vreemde vluchtelingen, die of hier, of in Egypte eene toevlucht vonden. Een paleis, dat van Hormisdas, werd aan de vreemde monniken afgestaan, en vijfhonderd hielden daar verblijf, terwijl Justinianus hen dikwijls bezocht om hunnen zegen te ontvangen ⁴⁾.

Tegelijkertijd waren eenige Monophysietische geestelijken, o. a. Theodorus Askidas, ten hove in groote gunst, hetgeen den patriarch van Constantinopel zeer mishaaide. Daar hij wist dat zij aanhangers van de leer van Origenes waren, wist hij dezen veroordeeld te krijgen op eene synodus endémusa te Constantinopel. Dit griede de Monophysieten zeer. Theodorus besloot zich te wreken door geliefde leeraars der tegenpartij aan te klagen, namelijk Theodorus van Mopsueste, Theodoretus en Ibas. De keizer ging daarop in. Wist hij

1) Leven van Joh. v. Tella (ed. Kleyn), Leiden, 1882, bl. 61 en LXXVIII.

2) Anecd. Syr. II. p. 174.

3) Joh. v. Ephesus, Historia Ecclesiastica. ed: Cureton. I. c. 5.

4) Anecd. Syr. II. p. 242—244.

dan niet dat de Westersche Kerk van de veroordeeling dezer mannen niet hooren wilde? Voorzeker, maar het was nu 543, en niet meer 536. Italië was onderworpen, en de vriendschap des pausen hem op dit oogenblik minder waard, dan de gunst van het Oosten, dat hij door zijne vervolging van zich vervreemd had. Het Monophysitisme, gegroeid tegen de verdrukking in, moest weder eenige concessiën ontvangen, en de keizer leefde in de ijdele hoop, dat hij in ruil voor de veroordeeling van Theodorus en de geschriften der beide anderen, de onderwerping van het Oosten aan het concilie van Chalcedon zou kunnen verkrijgen. Het concilie van Chalcedon toch had deze kerkvaders voor rechtzinnig verklaard. Indien men derhalve ééne der ergernissen van Chalcedon wegnam, verwachtte de keizer dat men de andere slikken zoude. De Westersche Kerk beschouwde elke poging om het gezag dezer leeraars te vernietigen als een bedekte verwerping van Chalcedon, en toen de keizer in een edikt eigenmachtig Theodorus van Mopsueste voor een ketter verklaarde en de geschriften der beide anderen veroordeelde, brak er uit het Westen een hevige storm los. Die storm is bekend onder den naam van de Driekappittelstrijd, waarover men het artikel van W. Möller in Herzog. u. Plitt. Real. Encyclopadie en Hefeles Conciliengeschichte vergelijkte. De paus Vigilius gedraagt zich in dezen strijd weifelend en flauw, en wordt, in Constantinopel gekomen, door den keizer op eene eigenmachtige en geweldadige wijze behandeld. Ondanks het blijvend verzet van Africa, van Aquileja en Milaan, zette echter de kerk op de 5^{de} oecumenische Synode te Constantinopel (553) ter wille van den keizer haar zegel op diens edikt. De zoogenaamde verdediger der orthodoxie had de ware orthodoxen tegen zich verbitterd, en de Monophysieten, op wier toegevendheid hij hoopte, lieten zich niet verleiden om in de gemeenschap der Katholieke kerk te treden.

Gedurende dezen strijd gebeurden er meer dingen, waaruit des keizers goedwilligheid jegens de Monophysieten bleek. Wij wijzen hier niet op de zending van een Monophysiet om de Nubiërs te bekeeren, want deze is het werk van Theodora

geweest, maar Justinianus zelf stelde over de zending en inquisitie der Heidenen in Constantinopel en Klein-Azië niet een orthodox man, maar een tegenstander van Chalcedon aan. Die man was Johannes van Ephesus. En mocht men nu meenen, dat deze man een weinig beslist Monophysiet was, de geschiedenis wijst ons iets anders aan. Johannes van Ephesus is de geschiedschrijver der Monophysieten, de lofredenaar van hunne heiligen, en na den dood van Theodosius, gewezen patriarch van Alexandrië, het aangevozen hoofd hunner partij in Constantinopel.

Hier tegenover zou men de aandacht kunnen vestigen op het feit, dat toch gedurende des Keizers regering de Monophysieten in Syrië bestendig zijn vervolgd. Zulks kan ons echter niet verbazen. Daar toch treedt het Monophysitisme niet op als leerstellige richting, niet als partij in lijdelijk verzet verkeerend, maar als partij van actie. Daar deed het, als of de keizerlijke bisschoppen er niet waren, zette het anderen in hunne plaats, wijdde het priesters in grooten getale en vervreemde de gemeenten van de Katholieke kerk. En dit kon, dit mocht de keizer niet dulden, dan was het met zijn recht over de kerk gedaan. Tegenover de driestheden van een Jacobus Baradaeus en zijne vrienden moest hij krachtig optreden, zou niet zijn vereenigingspolitiek geheel mislukken. Uitsterven moest het als antikerkelijke partij, al duldde Justinianus het voorloopig als leerstellige richting.

Intusschen in het laatst zijner regeering gaf de keizer zijne vereenigingspolitiek op. Zag hij in, dat zij niet zou slagen, dat hij veeleer én het Westen én het Oosten tegen zich ingenomen had, en dat men ondanks zijn verlangen in het Westen bleef bij Chalcedon en in het Oosten bij de leer van Cyrillus? Onmogelijk is het niet, zelfs zeer waarschijnlijk. Moedeloos geworden over al zijne mislukte pogingen, zou hij nu eens de kerk zetten naar zijne hand, en haar opdringen wat haar allermintst welgevallig kon wezen, nl. de leer van de onverderfelijkheid van het lichaam van Christus. Op het laatst zijner regeering legde hij door een edikt deze leer aan de Kerk op. Maar hoe kwam Justinianus aan zulk een

buitensporigheid, welke zelfs op Monophysietisch gebied tot de uitersten behoorde. Door Theodora? Maar deze was reeds 17 jaar te voren overleden. Neen, maar de keizer was ook dilettant-theoloog en verdiepte zich in allerlei theologische geschriften. En nu schijnt hij de gronden, voor deze leer aangevoerd, zoo afdoende gevonden te hebben, dat hij meende den Christus des te meer eeren, wanneer hij ook aan zijn vernederd lichaam onverderfelijkheid toekende. In allen gevalle is het een bewijs te meer dat de keizer zich niet zwaar bekommerde om de orthodoxie der kerk. Gelukkig echter dat de algeheele verwarring in het kerkelijke, door deze zonderlingheid veroorzaakt, door den dood des keizers (565) is voorkomen.

Komen wij nu tot de gevolgtrekkingen uit het voorafgaande, dan zien wij dat de keizer wel verre van defensor orthodoxiae te zijn, zoolang hij eenig gunstig gevolg daarvan meende te kunnen verwachten, een unionspolitiek heeft gevolgd, eene staatkunde, die evenwel het omgekeerde heeft voortgebracht van hetgeen hij bedoelde. De band tusschen Rome en Constantinopel was zwakker geworden dan onder zijn voorganger Justinus, en de Monophysietische kerk, in Syrië en Egypte, thans geconsolideerd, had geheel met de kerk der hoofdstad gebroken. De rijkseenheid was daardoor nog meer verzwakt, en als straks het met jeugdige kracht bezielde Arabische volk zijn veroveringstocht begint, zal het blijken, dat men in het Oosten veel meer hart heeft voor de broederen naar den vleesche, dan voor diegenen, welke als leden der Christelijke kerk, broederen moesten zijn naar den geest. Toen koos men de heerschappij van Omar den chaliëf, boven het gezag van den Byzantijschen keizer.

Hoeveel goeds de keizer ook van zijne politiek van unie mocht verwachten, verwonderen kan het ons niet, dat hij in zijne gedachten teleurgesteld werd. De leuze: de ééne Kerk in den éénen Staat, en de Kerk tak van Staatsbestuur, kan als zij werkelijkheid wordt, niet anders dan de Kerk vernietigen, of waar krachtig verzet is, en dat is er bij elke kerk, die niet dood of stervend is, de banden verzwakken die den

burger aan den Staat binden. De Overheid heerschende in de Kerk, en daar haar wil voorschrijvend, maakt zich gehaat wegens het uitoefenen van een gezag, dat buiten hare bevoegdheid staat. En het verlies van Overheidsprestige op dit punt, doet zich dan ook in de andere takken van het Staatsbestuur gevoelen.

De Staatskerk is een ideaal, dat in Israel tijdelijk verwezenlijkt, geen werkelijkheid kan worden, voordat het ééne kudde zal zijn en één Herder, en dan, dan zal er behoefte aan Kerk noch Staat bestaan. M. a. w. het Christendom, de werkelijkheid van het leven aanvaardend, sluit in zijne consequentie het denkbeeld van eene Staatskerk uit. Zoo lang het Christendom nog niet tot een zuurdeeg is geworden, dat het meel doordringt, zoo lang het niet veel meer is dan een uiterlijk kleed om de volken gehangen, zoo lang het nog niet doorgewerkt heeft tot ontwikkeling van alle kiemen in het volkskarakter aanwezig, zoolang en zoolang alleen kan het eene Staatskerk dulden, en daaronder geen groote schade lijden. Maar waar het Christelijke beginsel eenigermate zijne roeping heeft vervuld, en het volkskarakter, in zijne verhouding tot den Christus, heeft gevormd, daar vernietigt het van zelf de Staatskerk, en zoo zij nochtans gehandhaafd wordt, leidt dit tot gedeeltelijk uitwisschen van dat nationaal karakter, tot eene geestdoodende neutraliteit.

Maar niet alleen wordt de Staatskerk door het Christendom vernietigd. Daniels profetie wijst ons aan, dat de steen die van boven komt, ook de wereldrijken vergruist. Slechts onvrije volken kunnen tot een wereldrijk vereenigd worden, het Christendom, dat vrij maakt, en elke individualiteit, ook de volksindividualiteit ontplooit, verscheurt de banden tusschen de aan elkander vreemde volkeren, en laat geene andere banden toe, dan die natuurlijk, vrijwillig en zedelijk zijn.

Wijngaarden, Aug. 1886.

Dr. H. G. KLEYN.

Nog eens: R. O. M. IX : 5b.

Wat ik in dit Tijdschrift, pag. 88 sqq., over dezen tekst in het midden bracht, heeft weerspraak gevonden bij Dr. Dryber (Geloof en Vrijheid, pag 344 sqq.) en bij Dr. Baljon (Theol. Stud., pag. 232 sqq.). De beide geachte opponenten, die de goedheid hadden mij een afdruk van hun stuk toe te zenden, hebben recht op een wederwoord, — en zoo kom ik dan daartoe van de Redactie nog eene kleine plaatsruimte vragen.

Dr. Dryber en Dr. Baljon stemmen beide overeen in de verwerping der verklaring, volgens welke Paulus in Rom. IX : 5b van Christus spreekt. Overigens echter is tusschen hen groot verschil, daar Dr. D. hier eene doxologie des Vaders vindt, Dr. B. daarentegen dit tweede gedeelte van het vers voor een toevoegsel houdt van een latere hand. Is Dr. B. dus bondgenoot in de bestrijding der opvatting van Dr. D., --- in het positief gedeelte zijner verklaring kan ik geenszins met hem medegaan. Hoe men ook denke over het recht der conjecturaal-kritiek, zeker zal dit door allen worden toegestemd, dat slechts in alleruiterste gevallen daartoe mag worden toevlucht genomen. Dat wij nu hier zulk een geval vóór ons zouden hebben, kan ik niet inzien. Laat mij daartoe nagaan, wat tegen de verklaring, die den tekst op Christus doet slaan, wordt ingebracht.

Dat aan den eersten indruk, door het lezen te weeg gebracht, groote waarde gehecht moet worden, stemt Dr. D. zelf toe; dat die indruk alles zou afdoen, is ook door mij

niet beweerd. En wat de opmerking aangaat, dat alleen dogmatische overwegingen naar eene andere verklaring doen zoeken, dit is door mij geenszins als een verwijt bedoeld, maar als de uitdrukking eener waarheid, die, dunkt mij, ook door den geachten opponent toegestemd kan worden. Indien wij hier eens lezen: *ὁ ὢν κεφαλὴ τοῦ σώματος*, of wel *κύριος πάντων*, zou men dan aarzelen die woorden op Christus te doen slaan? Het behoeft geene dogmatische tegeningenomenheid te zijn, die naar eene andere verklaring doet zoeken, waar de dogmatische kleur eener uitspraak aanleiding geeft tot de vraag, of misschien ook eene andere verklaring de juiste kan zijn. De opmerking diende slechts om op het voor de hand liggende van de oude verklaring te wijzen.

Met betrekking tot de constructie eener doxologie schijn ik mij niet duidelijk genoeg uitgedrukt te hebben. Mijne bedoeling was niet dat eene doxologie niet aan het einde eener redeneering zou kunnen staan, maar dat in eene op zich zelve staande doxologie de aard der zaak medebrengt, dat het praedicaat aan het subject voorafgaat. De voorbeelden door Dr. D. aangehaald bewijzen alleen, dat eene doxologie aan het slot eener redeneering kan voorkomen.

Dat Paulus van zich zelve sprekende in vs. 3 ook *τὸ κατὰ σάρκα* bezigt zonder tegenstelling, staat m. i. niet gelijk met het ontbreken eener tegenstelling in vs. 5. In vs. 3 behoefde Paulus dit bijvoegsel, om den band, die hem aan Israel verbond, te karakteriseeren als een ondergeschikte; had hij hen dáár „broeders en maagschap” genoemd zonder meer, dan zou hij stilzwijgend den band, die hem aan de gemeente van Christus verbond, hebben ter zijde gesteld. Daarentegen, waar hij als grootste voorrecht Israels noemt, dat uit hen de Christus is, behoefde hij er geen *κατὰ σάρκα* bij te voegen, als hij niet door de tegenstelling, die hij in den zin had, de volle heerlijkheid wilde doen uitkomen van deze gave.

Wat voorts Dr. B. opmerkt over de subordinatie des Zoons aan den Vader, — het komt niet in mij op die te ontkennen. Maar immers, met deze woorden van Rom. IX: 5^b aan

Christus toe te kennen, strijdt men daar niet tegen; onder de πάντες of πάντα in ἐπὶ πάντων bedoeld, zal toch niemand God mede insluiten. Christus wordt hier θεὸς genoemd, even als dat in Joh. I:1 van den Logos gezegd wordt, waarmede toch ook de subordinatio Filii niet wordt ontkend.

En eindelijk, wat nu de vraag betreft, wat past in het verband het best? Mij dunkt nog altijd: de gemoedsstemming, ook door Dr. D. terecht eene zeer bewogene genoemd, waarin Paulus zich bevond, verdraagt zich niet wèl met eene doxologie. Zeker! mogelijk is het, met Dr. D. aan te nemen, dat Paulus voor een oogenblik vergeet, dat hij sprak over zijne droefheid over Israels ongeloof, dat hij alleen denkt aan wat hij daar noemde, en daarom, eer hij verder gaat, zijn vol gemoed lucht geeft in een lofzegging aan God. Maar nog altijd komt het mij natuurlijker voor, aan te nemen, dat Paulus niet voor een oogenblik uittreedt uit de gemoedsstemming waarin hij verkeert. En in verband met wat ik verder noemde, kan ik dus, tegenover de geachte opponenten, voor wier heusche wijze van bestrijding ik dankzeg, niet anders dan volharden bij de vroeger gegevene verklaring.

Arnhem, Juli 1886.

J. H. L. ROOZEMEYER.

Boek beoordeeling.

De taak en de methode der wijsbegeerte van den Godsdienst door Dr. T. CANNEGIETER, Hoogl. te Utrecht. Utrecht, B. Brugsma Az. 1886. (175 pp.)

Aan de Universiteit te Utrecht, bij de viering van haar tweehonderd-vijftigjarig jubilé (1636—1886), droeg Dr. Cannegieter bovengemeld werk op. De meest belangrijke vraagstukken, door de wijsbegeerte van den godsdienst gesteld, worden in deze „Jubileums-gabe” besproken en dat wel op kalme, bezadigde, vaak grondige wijze. De Schrijver staat op de hoogste toppen der menschelijke gedachten-waereld. Hij tuurt in het gebied der eeuwige beginselen. En spreekt hij van wat hij zag, dan doet de manlijke ernst van zijne stem, u, in deze dagen van schetterende agitatie op kerkelijk en godgeleerd gebied, dubbel weldadig aan. Ook al heb ik vele opmerkingen en aanmerkingen, ook al plaats ik hier een vraagteeken en teeken ik dáár protest aan, ook al blijven er „pia vota” onvervuld — beginnen moet ik en wil ik met den Schrijver voor zijn arbeid te danken.

Laat ons eerst in grove omtrekken de inrichting van dit boek teekenen en den inhoud er van aangeven.

Eene „Inleiding” (p. 1—16) gaat het geheel vooraf. Het eerste optreden, de eerste schreden — en struikelingen — der wijsbegeerte van den godsdienst — die „erfgename van de

oude theologia naturalis" — worden ons herinnerd. Wat is de historische beteekenis dezer wijsbegeerte van den godsdienst? Zij legde den nadruk op het subject „zij ging den godsdienstigen mensch zelven omtrent de geloofsbrieven der religie ondervragen, en kwam zóó deze aan haar eigen haard bespieden." M. a. w. „Het streven om ter verklaring van den godsdienst de psychologie te doen medespreken was een stap niet enkel in eene andere, maar ook zeer bepaald in de goede richting." Wie zou deze en dergelijke verklaringen van den Hoogl. niet van harte onderschrijven? Om echter de portée, welke deze woorden in des S. mond hebben, wél te vatten, dienen wij op nog andere, in dezen context voorkomende, uitspraken te letten. Toen de wijsbegeerte van den godsdienst opkwam, „keerde de Theologie zich van den hemel, naar de aarde." Was die blik ten hemel dan onnut en dwaas? „Zonder twijfel" antwoordt de Hoogl. Immers, „het overgeleverd volstrekt verkeerd begrip van openbaring deed haar (de Theologie) nog altijd het oog daarheen richten." De tegenstelling tusschen „theologia naturalis" en de „dusgenaamde geopenbaarde theologie" is eene „valsche". eene „absoluut valsche tegenstelling." De beteekenis van deze onomwonden uitspraken behoef ik niet aan te toonen. Zij bepalen geheel het karakter van het boek dat vóór ons ligt. Wat wordt er van de dingen, door Paulus vermeld: *ὁ οὐρανὸς οὐκ εἶδε, καὶ οὐκ ἤκουσε, καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνεβή, ὃ ἠτόιμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν. Ἡμῖν δὲ ἀπεκαλύψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ.* (1 Cor. 2 : 9, 10)?

Alvorens 't één en ander over de methode der wijsbegeerte van den godsdienst te berde te brengen wijst de Hoogl. op „den staat van wording, waarin hare voornaamste hulpwetenschap, de vergelijkende godsdienst-geschiedenis, nog verkeert en misschien nog lang verkeeren zal." Bovendien tast de psychologie „in zoo menig opzicht in het duister rond." Zelfs de afbakening van het gebied, waarop zich de wijsbegeerte van den godsdienst beweegt, is niet zeker. Behooren niet alleen de religieuze verschijnselen maar ook de zedelijke

er toe? — Wat de taak, die den beoefenaar van deze wetenschap roept, aangaat: „Zal zijn arbeid zich bepalen tot het vormen van eene theorie over de door de historie aan te wijzen empirisch waarneembare verschijnselen, en hetgeen omtrent hunne psychologische wording en ontwikkeling te constateeren valt? — of zal hij trachten ook iets te ontdekken van hunne reële noodwenligheid, van hunnen grond, van hun einddoel, derhalve van hunne waarheid en hunne beteekenis?” — Eene andere gewichtige vraag: „Welke plaats behoort aan het godsdienstig bewustzijn (van den onderzoeker nl.) „in dezen wetenschappelijken arbeid te worden toegerekend?” Déze meent „dat het onder geen beding mag medespreken,” géne beschouwt het „als de(u) volstrekt onmisbare(n) toetssteen, zonder welken het zelfs niet mogelijk zal zijn een voorloopig besef van het eigenaardig godsdienstige mede te brengen.” Zóó de Hoogl. Cannegieter (die de meening huldigt „dat ten slotte geene wezenlijke en bevredigende kennis van het historisch religieuze mogelijk is, tenzij men dat in het licht van eigen godsdienstig leven mag en kan beschouwen.” Eene korte bestrijding van het positivisme wordt aldus besloten: „De eisch van absolute „Voraussetzunglosigkeit” kan licht tot de schadelijkste „Voraussetzung” leiden.” — De overdenking van dit stuk uit de „Inleiding” doet het besluit bij mij vaststaan dat de dogmaticus, wanneer hij zich aftoet om begrip en methode, object en organisme, gebied en taak van de leerstellige Godgeleerdheid zoo objectief mogelijk te bepalen, zijnen broeder den wijsgeer van den Godsdienst vooreerst nog niet zal benijden.

Den voorportaal zijn we doorgelopen. Dáár staat het gebouw! In twee hoofddeelen is het werk verdeeld. I. De roeping der wijsbegeerte van den godsdienst in het algemeen (p. 16—35). II. De bijzondere deelen van haren arbeid (p. 36—175).

I. De Wijsbegeerte van den godsdienst is als wijsbegeerte zowel logica als methaphysica. „Hare taak is niet enkel eene theorie van het weten te vormen, maar ook grondvoorstellingen te geven

omtrent de werkelijkheden, waarop het weten betrekking heeft." Het innerlijk wezen der verschijnselen, hunne waarheid te aanschouwen, dát is haar gewichtige roeping. Kan zij die roeping vervullen? „Grijpt zij niet naar het onbereikbare, wanneer zij niet enkel eene formeele maar ook en vooral eene reële wetenschap wil zijn?" Ter beantwoording van deze vraag ruimt de Hoogl. eerst de moeilijkheden uit den weg die het Positivisme hem voor de voeten legt en dringt er dan op aan dat de beoefenaar van de godsdienst-wetenschap ernst make met „het meest fundamenteel beginsel van alle ware wetenschap" nl. met „het onderscheid tusschen het objectieve en het subjectieve." „Het zijn en het denken, ziedaar de factoren van wetenschap in allerlei sferen van onderzoek." Onze voorstelling van het objectief bestaande is dus niet louter een „Gedankending", zooals Kant leerde. „Nauwkeurige kennis van het *φαινόμενον* gunt ons een blik te werpen op het *νοούμενον*." De wijsbegeerte wil dus en kan dus „het wezenlijke van de verschijnselen begrijpen, hun ontstaan en zijn verklaren, den grond, waaruit zij voortkomen en waarop zij blijvend rusten, het eeuwige en ware, dat achter den tijdelijken vorm der dingen ligt, aanschouwen en doen kennen."

Met veel belangstelling en volkomen instemming las ik wat Dr. C. op bldz. 29 schreef:

„Wij hebben behoefte aan metaphysica. De wijsbegeerte is geïmponeerd in deze behoefte naar haar beste vermogen te voorzien.

Op het gebied van den godsdienst kunnen wij allerminst haar ontberen.

Het wordt hoog tijd dat zij nadrukkelijk wordt gehandhaafd op de plaats, die in de theologie haar toekomt.

Het belang der theologie zelve eischt dit. Ook dat van den godsdienst is er mede gemeend.

Ik weet wel dat het streven van hen, die theologie en metaphysica geheel van elkander scheiden, tot op zekere hoogte gerechtvaardigd is tegenover elke *intellectualistische* opvatting van den godsdienst, — in zoover nl. hunne bedoeling is het onderscheid tusschen religieuze verzekerdheid en theoretische overtuigingen in het oog te doen houden, en te voorkomen dat de laatste, in plaats van de eerste, als de ziel van het religieuze leven worden beschouwd.

Hoe licht echter wordt hierbij vergeten dat — in weerwil van genoemd onderscheid, hetwelk maar al te veel tot schade voor den godsdienst uit het oog wordt verloren — toch het object van het religieus geloof metterdaad hetzelfde is als dat van het metaphysisch

begrip omtrent den, buiten den menschelijken geest bestaanden diepsten grond des geloofs."

Dit alles is helder en flink gezegd. Alleen begrijp ik niet goed hoe de Hoogl. zoo op eens van *theologie* komt te spreken. Het geheele redebeleid toont aan dat wij ons op het gebied der godsdienstwetenschap bewegen, niet op dat der positieve *theologie*. Het dunkt mij zeer noodig tusschen beiden te onderscheiden. Dán — wij staan hier voor eene consequentie van des S. beginsel dat de tegenstelling tusschen *theologia naturalis* en „de geopenbaarde” *theologie* (z6ó noemt de Hoogl. de *theologie* wier object in de bijzondere openbaring gegeven is) eene „absoluut valsche” is. De Hoogl. waarschuwt vervolgens: „Wanneer men echter aan alle metaphysica eene plaats in de *theologie* ontzegt, dan is het zeer te betwijfelen of deze nog langer den naam van eigenlijke wetenschap verdient, — gelijk velen haar dezen titel dan ook reeds willen ontnemen. Zij zal zich dan tot eene historische en literarische behandeling van de religieuze verschijnselen moeten bepalen.” Hierover wil ik niet twisten. Ik vraag ook niet of de godsdienstwetenschap, door den geëerden Schrijver „*theologie*” geheeten, ophouden zou eene wetenschap (niet eene wijsbegeerte) te zijn indien zij zich „tot eene historische en literarische behandeling van de religieuze verschijnselen moest bepalen.” Maar hiervoor wil ik waarschuwen: Indien men de *differentia specifica* der *Theologie*, als valsch, weg cijfert dan valt de *Theologie*: Godsdienstwetenschap vervangt haar en er is geen reden waarom men deze niet bij de „*Humaniora*” in het algemeen zou indeelen. Dat de oude *Facultas Theologica* in dit geval ter *Aula Academica* uitgedreven zou worden is duidelijk. De logica der feiten moet eindelijk over alle conservatisme zegevieren. De *Theologie* blijve de *Theologie*, en de Godsdienstwetenschap blijve de Godsdienstwetenschap. Na deze opmerking — die mij uit de pen moest, want het hindert mij wanneer deze of gene tegenstander van de Utrechtsche *Theologische Faculteit*, met den minsten schijn van waarheid zelfs, smalen kan: „De *Theologie* is er weg!” — keeren wij tot Cannegieters gewichtig werk terug. Dit eerste gedeelte, aan de *Methodologische vraag* gewijd, draagt nog een inleidend karakter. Van daar dat er meer „gang” in zit dan wel rust en diepte. 't Geeft ons ten laatste de indeeling van het tweede gedeelte, dat tevens het voornaamste is. De wijsbegeerte van den godsdienst heeft de religieuze verschijnselen te onderzoeken, met opzicht tot hetgeen daarin constant en algemeen, derhalve het kenmerkend religieuze, is (het phaenomenologische deel); daarna tracht

zij de wording dier verschijnselen in den mensch na te sporen (het psychologische deel); voorts den diepsten grond te ontdekken, waaruit ze voorkomen (het metaphysisch deel van haren arbeid).

II—IV (p. 36—175). II. Phaenomenologisch deel. (p. 36—63). Haar voordeel doend met de resultaten van de Godsdienstgeschiedenis tracht de Wijsbegeerte van den Godsdienst het antwoord te vinden op de vraag: „Wat is in de religieuze verschijnselen het specifiek religieuze?” De etymologie is voor dit wijsgeerig onderzoek van weinig of geen waarde, en alle aprioristisch dogmatisme is er doodelijk voor. Dit onderzoek in de tweede plaats vraagt niet naar het wezen der religie, maar naar datgeen „waardoor al de religieuze verschijnselen zich gelijkelijk kenmerken. Zal het goed en grondig plaats hebben dan moet het niet „van eersten af aan een of ander wijsgeerig begrip omtrent de religie en haar object worden vastgesnoerd. De onderzoeker begint met de religieuze verschijnselen geheel objectief te nemen zooals de geschiedenis ze hem aanwijst. Dan vraagt hij als hoedanig zij zich in de historie overal, onder eene oneindige nuanceering, voordoen.” Allereerst boezemt hem het persoonlijk-religieuze belang in. Maar hoe zal hij het kenmerkend religieuze met voldoende zekerheid onderkennen? De godsdienst-philosoof richt zijn oog het eerst op de meest ontwikkelde godsdiensten, daarna daalt hij tot de minder ontwikkelden af. Het hoogere gaf hem den toetsteen voor het lagere. „Men dient derhalve te zorgen, dat het algemeen kenmerkend religieuze aldus worde bepaald, dat daarmee ook wordt beschreven wat het eigenaardige is in de religieuze verschijnselen op den laagsten trap van ontwikkeling.” „Het hoogste, dus het ideale wezen, van het religieuze is liefde tot den hemelschen Vader. Hierin erkennen wij de hoogste, de ware verheffing des gemoeds tot God. Maar daarom is nog niet alle religieuze verheffing tot hoogere macht metterdaad zulk eene liefde.” Intusschen dienen wij ook te vragen welke plaats aan het persoonlijk godsdienstig bewustzijn toekomt in de vaststelling van het kenmerkende en wezenlijke in de religieuze verschijnselen. Hier ontmoet de Hoogl. Dr. Bruining op zijn weg. Bizonder sympathetisch is deze ontmoeting niet. Immers is de Hoogl. het met zijn amptgenoot Valeton eens dat de door Dr. Bruining geëischte „wetenschappelijke tucht” „op negatie van eigen geloof moet nederkomen.” Tot het toepassen van de door Dr. Bruining verlangde wetenschappelijke tucht is trouwens niemand in staat. Wie zou den natuuronderzoeker zeggen „sluit eerst uwe oogen en ga dan aan uwen arbeid”? Het persoonlijk godsdienstig bewustzijn (altijd met

het noodige voorbehoud) zóó besluit de H.L. moet als onderkeningsmiddel gebezigd worden anders is het onderzoek van meet aan met onvruchtbaarheid geslagen.

Nu kan de wijsbegeerte van den godsdienst hare phaenomenologische arbeid behoorlijk verrichten. Aandoeningen, gewaarwordingen, voorstellingen doen zich aan haar voor. Dít hebben zij met elkander gemeen dat zij zich boven het zinnelijk-zichtbare, boven het eindige verheffen. Het religieus verschijnsel bestaat in zoodanige uiting van den menschelijken geest, waardoor hij zich in zekere verhouding weet, en zich zelf in zekere verhouding stelt, tot den oneindigen geest. Dit godsdienstig verschijnsel openbaart zich nu als eene „eigenaardige, op iets bovenzinnliks, op den oneindigen geest, gerichte activiteit van den menschelijken geest.” Waarin schuilt nu dit „eigenaardige”? Deze activiteit is eene persoonlijke verheffing van den menschelijken geest tot den oneindigen geest. „Persoonlijk” noemt de Hoogl. deze verheffing omdat zij eene is „waarin de geheele inwendige mensch deelt, waarbij niet uitsluitend één der vermogens van onzen geest, maar de geheele geest zelf met al de vermogens, die hij bezit, werkzaam is.”

III. Het werk, door de phaenomenologie begonnen, wordt door de psychologie voortgezet. De Hoogl. C. behandelde het „psychologisch deel” het breedst en het uitvoerigst. (p. 64—136. „Hoe ontstaat de religie? Welke wetten beheerschen hare psychologische ontwikkeling? welke plaats bekleedt zij in 's menschen geestelven?” zie daar de vragen die thands beantwoord moeten worden. Het opsporen van den oorsprong der religie in den mensch is zeker het voornaamste. Zal dit werk gelukken dan moet „het eigenaardig en kenmerkend religieuze in de religieuze verschijnselen zoo scherp mogelijk in het oog gevat worden.” Wij volgen den Hoogl. niet in zijn breede polemieek, tegen Dr. Bruining voornamelijk. Liever willen wij hem zijne beschouwing thetisch hooren ontwikkelen. Toch wijs ik op p. 68—74, waar Dr. C., in zijne bestrijding van Bruining's abstentionisme, zijn belangrijk en principieel betoog: het eindige is gegrond in het oneindige; „uit God, door God en tot God zijn alle dingen” in flinke en kristal heldere taal voordraagt. Dr. C. begint met de noodwendigheid der religieuze verschijnselen, als vaststaande waarheid, op den voorgrond te stellen, en, wat hieruit volgt, hij erkent een innerlijken samenhang tusschen het verschijnsel en de oorzaken, die het te voorschijn roepen. Het wezenlijke en het oorspronkelijke in de religie hangen met elkaar nauw samen. Dit wil echter niet zeggen dat wij het kenmerkend reli-

gieuze zelf, zoo als het in het religieus verschijnsel zich ver-
toont, als het meest oorspronkelijke in de religie zouden mogen be-
schouwen. Dit wordt bedoeld: het religieuze moet een religieuzen
grond in den mensch hebben. (Causa efficiens en causae moventes).
De eindige oorzaken op zich zelf kunnen het eigenlijk religieuze
niet te voorschijn roepen, zij zijn niet de causa efficiens van de
religie. De oorsprong van de religie moet specifiek religieus zijn.
Waarin bestaat dan deze specifiek religieuze grond van de religie?
Schleiermacher zoekt den diepsten grond der religie in een gevoel
van volstrekte afhankelijkheid. Hij stelde dus — en dit is zijne
zeer groote verdienste — een specifiek religieus gevoel als het „prius”
in het ontstaan van den godsdienst. Maar wat is dat gevoel eigenlijk?
Geloof aan God is het niet. In zekere „notiones” omtrent God en
onze betrekking tot God bestaat het evenmin. (Borger). Is de psy-
chologische grond der religie eene eigenaardige grondtrek der men-
schelijke natuur, in een zekeren eerbied voor het heilige bestaande?
(Hugenholtz). Dr. C. heeft een open oog voor het vele goede in
deze theorie. Toch bevredigt zij hem niet geheel. Ziehier hoe de
Hoo gl. zich het ontstaan van de religie verklaart: „Er is eene aan
alles voorafgaande werking van het goddelijke in 's menschen ge-
moed, waardoor dit religieuze aandoeningen verkrijgt, die dan verder
het ontwakend denken met noodwendigheid in de richting van het
bovenzinnelijke leiden.” (p. 124.) Is dit gevoel als een afzonderlijk,
speciaal voor de conceptie van religieuze gewaarwordingen geschikt
en bestemd orgaan, te beschouwen? Verre van daar! De men-
schelijke geest is altijd, en bij al zijne functiën, één geheel. Er
kan geen sprake zijn van het bestaan in onzen geest van een spe-
ciaal orgaan voor den godsdienst. Neen, maar door onze ondeel-
bare geestelijke natuur staan wij in persoonlijke, rechtstreeksche,
onmiddelijke betrekking tot God. Aan haar geeft God — hoe?
dat weet Hij alleen, en wij zullen het nimmer weten — den indruk
van zijne tegenwoordigheid, van zijne levensbetrekking tot ons.

IV. Heeft de wijsbegeerte op psychologisch gebied haar taak
volbracht dan heeft zij eindelijk de religie methaphysisch te ver-
klaren. Met den Hoo gl. Pfeiderer meent Dr. C. dat de nasporing
van den psychologischen oorsprong der religie altijd leiden moet
tot het inzicht, dat hare psychologische factoren niet haar diepste
grond zijn. De wijsgeer komt eindelijk tot het punt, waar de
overgang van het eindige op het oneindige moet plaats hebben,
derhalve waar de metaphysica haar woord moet spreken. En dat
woord luidt eenvoudig aldus: hier ontmoeten wij de werking van

God. De zich in den mensch ontwikkelende religie is een feit, dat in zijn diepsten grond door Gods werking in den mensch tot stand komt. De Hoogl. geeft vervolgens eene hoogst belangrijke uitweiding over het kosmologisch bewijs voor het bestaan van God. „De noodwendige grond van al het eindige te zamen, in zijne onverbreekelijke éénheid, kan zelf niet eveneens eindig zijn. Hier is de gedachte niet langer af te wijzen, dat het eindige, in zijne eenheid, een oneindigen, absoluten grond heeft, een grond, waaraan wij met recht al die voorstellingen verbinden, die wij gewoon zijn onder den naam van GOD saam te vatten.”

Tot dusver dèze boekaankondiging. Ik hoop er in geslaagd te zijn om den rijken inhoud van dit werk in hoofdzaak weér te geven. De gewichtigste, diepste vraagstukken worden hier met talent behandeld. De uiteenzetting van den Hoogl. is eenvoudig, helder, en toch niet oppervlakkig, wel vaak warm en bezielend. Toch verwonderde de verschijning van dít boek bij gelegenheid van het Akademisch Jubilé mij eenigszins. Dr. C., Kerkelijk Hoogl. te Utrecht, is krachtens zijn ampt geroepen om onderwijs te geven in de leerstellige Godgeleerdheid. Waarom gaf Z.H.Gel. ons niet een dogmatisch werk? Waarom bewoog hij zich op het gebied der Wijsbegeerte van den Godsdienst... een vak dat door Prof. Lamers aan de Utrechtsche Universiteit zoo waardig vertegenwoordigd wordt? Met belangstelling hoor ik den apostel Paulus wanneer hij tot Athene's wijzen het woord richt. Maar dierbaarder is mij zijne getuigenis in nauwer kring, in de gemeenten Gods, gesproken. Waarom Godsdienst-philosophie en niet Christelijke Dogmatiek? „Naieve vraag” denkt misschien menigeen. „Ziet gij dan niet dat in het oordeel door den Hoogl. over de tegenstelling „tusschen natuurlijken en geopenbaarden godsdienst” geveld, de specifiek Christelijke Dogmatiek weggecijferd is?”.... Ik zie het maar al te wél!

Heemstede, Juli 1886.

F. E. DAUBANTON.

Kompendium der Dogmatik, von Dr. C. E. LUTHARDT. Siebente verbesserte und vermehrte Auflage. Leipzig, 1886. Dörffling & Franke.

Een enkel woord slechts om de zevende uitgave van Luthardt's compendium welkom te heeten. Dit studentenboek aan te kondigen zou overbodig werk zijn. Ieder beoefenaar van de Dogmatiek kent het. 't Is de type van een compendium: kort en zaakrijk. Dat het in Duitschland in eene behoefte voorziet en trouw gebruikt wordt, blijkt uit de elkander snel opvolgende uitgaven. De eerste verscheen in 1865, de tweede reeds in 1866. In 1868 was eene derde noodzakelijk, die in 1873 door eene vierde gevolgd werd. Het jaar 1878 bracht ons de vijfde, 1882 de zesde oplage. En nu, zie hier de zevende, anno 1886. De litteratuur is zoo volledig mogelijk opgegeven: niet één belangrijk dogmatisch werk van den laatsten tijd bleef onvermeld. 't Boek is compres, toch duidelijk gedrukt en biedt u, in een klein bestek, een schat van eruditie. Besluit de S. het voorwoord van dezen zevenden druk met den wensch „und so möge denn das Kompendium auch ferner seinen Beruf erfüllen“ — men is niet vermetel ook al voorspelt men: Z66 zal het zijn!

Heemstede, Augustus 1886.

F. E. DAUBANTON.

Ueber den Stand der Sittlichkeit im engeren Sinne innerhalb unseres christlichen Volkslebens. Vortrag gehalten bei der Diöcesanversammlung zu Kamenz am 13 Oktober 1885 von Lic. th. R. LOCKE. Pfarrer in Schwepnitz. Leipzig. Julius Drescher's Verlag. 1886.

Naar encyklopaedische rangschikking behoort dit werkjen

tot de Moraal-Statistiek. De schrijver er van begint met op den ruimeren en den engeren zin van de uitdrukking „christelijke zedelijkheid” te wijzen. „Sehr häufig fasst man den Begriff der „Sittlichkeit” enger und versteht dann unter „Sittlichkeit” das aus dem christlichen Glauben geborene Wohlverhalten eines Christen gegenüber den Forderungen des 6° Gebots.” Over den stand der zedelijkheid in dezen engeren zin, binnen de grenzen van het christelijk volksleven in Duitschland, handelt nu deze lezing. Onze aandacht wordt bijzonder gevestigd op de onzedelijkheid, de onkuischheid, de ontucht. Het Christendom, Gods Woord, eischt op het gebied van 't geslachtsleven dat de geest het lichaam dienstbaar make. Hoe staat het hiermede bij het volk van den Ober-Lausitz? Eerst wijst Locke op de lichtpunten. In vele, ja in verreweg de meeste, huwelijken, worden liefde en trouw bewaard. Er zijn betrekkelijk weinig echtscheidingen. De „prostituées” zijn gebrandmerkt en veracht. In de meeste familiën geldt eene zonde tegen het zesde gebod als een groote schande. Vrouwen uit de hoogere standen overtreden zelden het gebod van kuischheid en tucht. Het volk verafachwt „de vrije liefde” waar het Socialisme meê dweept. Toch zijn er donkere, treurige schaduwzijden. Slechts uit zeer weinige kerkelijke gemeenten kwam de statistiek-opgave dat er in 1884 niet één kind buiten den echt geboren werd. In anderen bedroegen de onechte geboorten 5, 7, 10, 15, ja meer per honderd! „Eine so hohe Zahl,” zegt S. terecht, „haben sie in der vielfach geschmähten „guten alten Zeit” nie erreicht.” — Menigvuldig zijn de jonge echtparen die niet met volle eer het huwelijks-altaar naderen. — Opvallend vele vergripen tegen de eerbaarheid worden door den waereldlijken rechter behandeld. Men schrikt van den onbetamelijken, ontuchtigen praat in méér dan één kring: „Der Volkswitz und Volkshumor ist vielfach durch Gemeinheit befleckt.” — Van het dansvermaak, door de Saksers zoo vurig bemind, wordt dikwijls schandelijk misbruik gemaakt. — Meisjenskransen, waarin men zich vereenigt om te werken, te spinnen, te zingen, ontaarten in het „Spinntenunwesen.” Is het

uur vér gevorderd dan zijn de vrijgezellen welkome gasten in deze gezellige samenkomsten — „und die Sittlichkeit muss häufig ihr Haupt dabei trauernd verhüllen.”

Wat is nu oorzaak en aanleiding van dezen treurigen toestand? Met algemeenheden stelt Locke zich niet tevreden. „Man muss vielmehr fragen: „Trägt einer oder der andere der Organismen, deren Aufgabe es ist zu sorgen, dass alles im Volke wohl stehe und wohl hergehe, die Schuld oder wenigstens die Mitschuld, dass die der Sittlichkeit feindlichen Mächte soviel Terrain gewonnen haben und noch mehr Terrain zu erobern drohen. Und wer trägt am meisten Schuld, der Staat, die Kirche, die Schule, das Haus?”

Wat den Staat betreft — Locke acht het hoogst onrechtvaardig hem eenige direkte schuld in deze dingen ten laste te leggen. Het verwondert mij dat Locke geen woord rept over de al- of niet-reglementeering van de Prostitutie. Evenzoo gaan Kerk en School vrij uit. Maar het huisgezin staat in vele gevallen onmiddelijk schuldig. Menig echtpaar houdt in tegenwoordigheid van de kinderen gesprekken, die voor deze laatsten, in één woord, vergif zijn. — Gebrek aan ruimte met onvoorzichtigheid gepaard, maakt dat de kinderen, zeer tot hunne schade, in de diepste geheimen van het huwelijksleven een blik werpen. — Men waakt er niet genoeg tegen dat kinderen huisdieren „in coitu” zien. — Men brengt kinderen op jaarmarkten en kermissen, vraagt niet wat zij daar al zoo hooren en zien. Men laat de kinderen veel te vroeg en zonder opzicht ten dans gaan en sluit het oog voor wat er bij het „naar-kuis-keeren” gebeurt. — Is eenmaal een meisje zwanger, dan noemen de ouders de zonde en schande, te weinig „zonde” en „schande”. Ja in haar ouderlijk huis richt de verleide, na den doop van haar kind, een feestmaal aan! — Ouders dulden dat hunne dochter den meest intiemen omgang hebbe met haar verloofde: „Die Ehe steht ja vor der Thüre, und das etwa gezeugte Kind wird ja seiner Zeit weder als unehliches, noch als voreheliches eingetragen werden!” Dikwijls zelfs woont de bruid onder des bruidegoms dak maanden vóór den bruiloft.

Wat is er nu tegen het kwaad te doen? Locke zegt ons alleen wat in dezen de plicht van de kerkelijke voorgangers is. Ieder „Kirchenvorsteher” doe wat hij vermag opdat zijne kinderen en dienstboden het goede voorbeeld geven. — Hij spreke in gezelschappen over het zedelijk leven des volks. — Bij het doopen en het begraven van onechte kinderen getuige de predikant tegen de zonde van hunne ouders. — Wanneer een onkuisch echtpaar om huwelijksinzegening vraagt, blijve de gewone trouw-rede achterwege.

Ziedaar in korte trekken de inhoud van deze voordracht, die ons dankbaar stemt, toch onvoldaan laat. Dankbaar zijn wij, want wat hier gezegd wordt is veelszins uitnemend. Onvoldaan zijn wij — maar Locke wilde bovenal de aandacht van zijne hoorders op deze zaak vestigen, hen tot verder onderzoek, tot dieper overdenking, aansporen.

Heemstede, Juli 1886.

F. E. DAUBANTON.

Ueber die Begriffsbestimmung der Lüge im eigentlichen Sinne. Eine ethisch-theologische Studie verfasst von Lic. theol. R. LOCKE. Leipzig, J. Drescher's Verlag. 1886.

Deze bondige, zaakrijke studie is eene hoogst belangrijke monographie over de leugen. De eruditie van Lic. Locke is meer dan gewoon. Een keur van wél gekozen citaten wordt ons hier geboden, uit denkers van allen tijd, van allerlei richting saamgelezen. Augustinus (De Mendacio), Thomas Aquinas (Summa Theol.), Luther, Calvijn; Grotius (De Jure belli et pacis), von Pufendorf (De Jure Naturae et Gentium), Schilling (Lehrbuch des Naturrechts oder philosophischen Rechtswissenschaft), Rousseau (Oeuvres XX), Saurin (Sur le

Mensonge), Böhme, Kant, Heinroth (1834), von Hofmann, (1878), v. Harless (Christ. Ethik), Sartorius (Die Lehre v. d. heil. Liebe), Rothe (Theol. Ethik), Kierkegaard (De Notione atque turpitudine Mendacii, 1829), Schwarz (Sittenlehre des Ev. Christenthums, 1830), Martensen (Indiv. Ethik, § 95), Palmer (Die Moral des Christenthums, 1864), Vilmar (Theol. Moral, 1871) — ál deze mannen, en nog anderen! — kerkvaders en kerkelijke doctoren; reformatoren en juristen; filosofen en theosophen; oratoren en moralisten uit alle volk en taal — leveren hnn contingent! Nu: eruditie is óók een verdienste. Ons is het heel wat waard uitspraken van al die mannen van naam, over de leugen bij-één-gegaard te vinden. Maar 't behoeft geen betoog dat de oorspronkelijkheid des heeren Locke in deze citatenstoet minder uitblinkt.

Wel begint deze monographie met iets zeer eigenaartigs. In plaats van éérst „de leugen” te definieeren om dan vervolgens, uit den aart der leugen, te betoogen dat de leugen zonde is, begint Locke met te zeggen „Alle leugen is zonde.” Met deze wijze van redeneeren is Locke bizonder ingenomen. „Wir gehen, um für unsere Untersuchungen ein festes Fundament zu gewinnen, von dem Satze aus: „Alle Lüge ist Sünde”, beweisen die Wahrheit dieses Satzes aus der Heiligen Schrift und versuchen alsdann das Wesen der Lüge als einer Sünde zu definieren, — freilich ein anderer Weg als der jener, die sich zuerst mühsam eine Definition des Begriffs „Lüge” aufbauen, und sodann ebenso mühsam nachzuweisen suchen inwiefern die Lüge eine Sünde sei, welche Lügen Sünden seien, — ob alle Lügen Sünden seien etc.” Derhalve: eerst betoogen dat x zonde is en vervolgens zeggen wát x eigenlijk is — voorwaar een vreemde logica! Locke brengt dan al dadelijk eenige bijbelplaatsen bij, waarin de leugen als zonde geoordeeld en veroordeeld wordt. Zijn tweede „Hauptteil” wijdt de schrijver aan het vaststellen van het begrip „leugen”. Deze zonde in de eerste plaats is een zekere uitspraak, eene zeggingswijze (eene gewisse Rede, sermo). Terecht noemt Augustinus haar eene enuntiatio „falsa”, en vindt Thomas Aquinas hierin het wezen der leugen:

„quod aliquis voce significet id quod non habeat in mente.” Natuurlijk blijft de leugen óók wanneer eenig „*signum vicarium*” — schrift, pantomimen — in de plaats van het gesproken woord komt. Dit begrip moet nu nauwer bepaald worden, en wél ten eerste hierdoor dat de leugen niet eene „objectiv”, maar eene „subjectiv falsche Rede” is. Uit de citaten die Locke ons biedt mij vooral dit puntige en juiste woord van Rothe: „Die Lüge ist, ihren Wesen nach nicht ein „Unwahres reden”, sondern ein „Unwahrreden.” Intusschen is deze bepaling van de leugen nog niet volledig. Deze subjectief valsche uitspraak moet gepaard gaan met den wil om iemand te bedriegen. Terecht zegt Augustinus: „*enuntiationem falsam cum voluntate ad fallendum prolatam manifestum est esse mendacium.*” Is deze zondige intentie niet aanwezig dan is er ook geen leugen (Scherts, Beleefdheidsvormen). Ik plaats een vraagteken achter Locke's woord over de „noodleugen”: „Endlich möchten wir hier noch derjenigen Ansicht widerlegen, welche sagen, es liege eine „Nothlüge” vor, wen jemand durch Drohungen oder Martern gezwungen, subjectiv Falsches aussage. — Obgleich der andere durch eine solche subjektiv falsche Rede vielleicht getäuscht wird, so ist dieselbe dennoch deshalb keine Lüge, also auch keine sogen. „Nothlüge”, weil in dem Bedrothen oder Gefolterten der Wille, dessen Lebendigkeit und Selbstständigkeit zur Lüge erfordert wird, einerseits gelähmt, andererseits durch eine fremde Macht bestimmt ist” (p 21)¹). Eindelijk geeft Locke ons als volledige definitie der leugen de volgende bepaling: „Die Lüge is eine subjektiv falsche Rede, verbunden mit dem Willen, vernünftige Menschen als solche zu täuschen.” In de door ons gespatieerde woorden schuilt de *differentia specifica* van de leugen. In een savant overzicht behandelt de S. wat anderen aangaande de *differentia specifica* leerden. Volgens von Pufendorf en Grotius bestaat zij in de „*Laesio iuris eius, ad quem sermo dirigitur*”, in de

1) Men zie nog over de noodleugen: Wuttke-Schulze, II, 325, 361; Heppes: Christ. Ethiek (Holl. Vert.) p. 154—156.

„repugnantia cum iure existente ac manente eius, ad quem sermo aut nota dirigitur.” Anderen (Reinhardt „der Patron der Notlüge”) zien in het onzedelijke doel om anderen schade te berokkenen het karakteristieke van de leugen. Zóó b. v. ook Hofman (Ethik. Akad. Vorless. § 55). „Lüge ist jede Aussage in Wort und That, welche mit der eigenen Ueberzeugung von der Wahrheit nicht uebereinstimmt, und gleichwohl in Dienste der Selbstsucht mit der Absicht verbunden ist, sie andere glauben zu machen.” Locke toont het onvoldoende dezer opgaven aan. De definitie van de Juristen: „Mendacium est falsiloquium in praeiudicium alterius” mag niet overgebracht worden in de christelijke ethiek. Scherpzinnig weérlegt onze Schrijver Rothe (en Martensen) voor wien de leugen is: „der lieblose Missbrauch der Sprache oder anderer universeller Darstellungsmittel zur absichtlichen Täuschung des Nächsten.” Dan verdedigt Locke de door hem gestelde differentia specifica. De leugen is eene sociale zonde. Grondslag van alle sociaal-verkeer is de taal. De taal zelf veronderstelt de rede. De door den Schepper aan de menschelijke ziel ingeprente wet nu luidt: „So oft und soweit du mit vernünftigen Menschen als solchen Verkehr hast, sollst du die Sprache, die Rede so brauchen, dass, soviel an Dir liegt, die Vernünftigkeit der Menschen, zu welcher eine reine Erkenntniss der Dinge und eine auf solcher Erkenntniss beruhende (relative) Freiheit des (guten) Handelns gehört, möglichst gefördert, — ueberhaupt die Majestät und Würde der vernünftigen Menschennatur anerkannt, geachtet und geehrt werde.” Wie tegen deze wet zondigt — liegt. De differentia specifica van de leugen schuilt dus in het (subjectief) onwaar spreken tot redelijke menschen als zoodanig, met het doel om te bedriegen. Er zijn dus gevallen waarin men (subjectief) onwaar kan en mag spreken zonder te liegen: menigmaal wanneer men te doen heeft met kinderen; met krankzinnigen, met booswichten die een misdaad voorbereiden of bezig zijn uit te voeren. — Ten laatste toont Schrijver aan dat zijne definitie van de leugen door de Heilige Schrift bevestigd wordt.

Reeds genoeg over deze droge maar geleerde monographie, die voorzeker juist niet aangenaam om te lezen maar bij uitstek leerrijk is.

Heemstede, Juli 1886.

F. E. DAUBANTON.

Die Quintessenz der Theologie Schleiermachers.
Eine kurz gefasste kritische Untersuchung,
vom christlich-theistischen Standpunkte aus
angestellt von Lic. Theol. R. LOCKE.

Met Locke den ethicus maakten wij reeds kennis. Volgen wij hem nu op het gebied van de geschiedenis der Godgeleerdheid. Over Schleiermacher's theologie schreef hij eene studie wier eenvoud en nuchterheid, naar hij verwacht, de lezer erkennen zal. Eerst worden de „Reden ueber die Religion” beschouwd. Terecht. Schleiermacher's verschijning wordt door zijn begrip van den Godsdienst bepaald. Locke brengt hulde aan Schleiermachers groote verdiensten. Hij was het die ons van de kleinzielige rationalistische en deïstische theoriën over den oorsprong van den godsdienst bevrijdde. Hoe machtig was de nawerking, bijzonderlijk op godgeleerd terrein van zijn protest tegen het Intellectualisme en het rationalistisch Moralisme! Maar het nieuwe, dat hij op het erf der theologie bracht, heeft Lockes sympathie in geen en deele. Wat is volgens den fijnen berlijnschen denker object van den godsdienst? 't Is het universum, de waereld als een geheel. De zetel van den godsdienst in den mensch is het gevoel. Van een persoonlijk God te spreken acht S. onge-rijmd. „Religion haben” zegt hij ipsissimis verbis „heisst das Universum anschauen (d. h. fühlen), und so kann eine Religion ohne Gott besser sein, als eine andere mit Gott.” Locke toont nu aan welke z. i. de leemten van S. theorie zijn. 1°. Wortelt de godsdienst niet alléén in het gevoel. De gods-

dienst in den mensch is niet alléén passiviteit. Hij is ook activiteit. 2°. Eischt de godsdienst een persoonlijk God. Hoe wordt nu dat gevoel van het Universum, godsdienstig gevoel in den mensch? Door onderricht? Neen. Onderwijs in den godsdienst is voor S. een onmogelijke uitdrukking. Het gevoel van het universum veeleer, zich spontaan ontwikkelend, wordt godsdienstig gevoel. Vandaar S. eigenaartige, ja zonderlinge, houding tegenover de beschaafde verachters van den godsdienst. „Was hindert,” vraagt hij „das Gedeihen der Religion? Nicht ihr, o Zweifler und Spötter, auch die Sittenlosen nicht aus meisten; aber die verständigen und praktischen Menschen von heutzutage sind in jetzigen Zustande der Welt die Feindseligen für die Religion!” Locke toont het onware van deze expectoratie aan. Inderdaad leert de ervaring ons dat zij, die rijk aan phantasie en ontwikkeling zijn, dikwijls eerder van den godsdienst af staan dan andere, eenvoudige, nuchtere, praktische lieden. De waarheid is dat in de „Reden” volgens zijn oordeel iets geheel anders dan wat men onder godsdienst verstaat „Religion” genoemd wordt. Aesthetisch gevoel voor het Universum en Godsdienst — zijn twee. De theologie der „Reden” is een wijsgeerig monisme. De achtergrond er van is een duister, vaag pantheïsme. — De moeder-idee van de „Reden” keert terug in S. psychologie en dialectiek, die Locke in verband met zijne theologie beschouwt. Naar den tijd plaatsden zij zich tusschen de „Reden” en de „Glaubenslehre.” De twee polen waarom Schleiermachers gedachte zich beweegt zijn de volgende principen: „Het bijzondere komt alleen in het geheel tot leven.” „Het geheel komt alleen in het bijzondere tot verschijning.” In de Psychologie en Dialectiek blijft de godsdienst het gevoel van het absolute, maar God, het voorwerp der religie, wordt eenigszins nauwkeuriger aangeduid als de transcendenten eenheid van het ideale en reale. — De „Glaubenslehre” eindelijk geeft ons S. gedachte in haar volle rijpheid. Wat al lotgevallen de „fata huius libelli!” De Wette weifelde niet om dit werk „de eerste christelijke dogmatiek” te noemen die wij hebben. Strauss — men kent zijn weérzin tegen het clair-obscur van

S.! — stelde het aan de kaak als eene vermenging van christendom en Spinozisme! Locke geeft eene korte beschrijving van het werk en houdt zijne bondige, vrije kritiek niet terug. Hij heeft ernstig bezwaar tegen den godsdienst als „absolutes Abhängigkeitsgefühl.” Het is „ein ungeeigneter Ausdruck für das Gefühl des Einsseins mit dem Absoluten, für das Gefühl, Bestandteil oder genauer ein verschwindendes Accidenz zu sein der allein wirklichen, alle wechselnden Erscheinungsformen überdauernden oder überragende absoluten unpersönlichen Substanz.” In één woord, theïstisch-christelijk beschouwingen, en formules pasklaar gemaakt voor eene monistisch-pantheïstische wijsbegeerte — ziedaar de sleutel op Schleiermachers Glaubenslehre. Men begrijpt hoe bij het licht dezer opmerking Locke's kritiek over alle bijzondere punten dezer Glaubenslehre gaat. Van Gods barmhartigheid te spreken is eene poëtische of homeletische figuur. De leer van de „oorzakelijkheid Gods,” van de „goddelijke attributen” van de „oorspronkelijke volkomenheid der waereld en des menschen,” van „de zonde,” van „de genade,” van „Christus,” van „het werk des Verlossers” van „het gebed” wordt verklaard uit die vereeniging tusschen een vroom mystiek getinte monistisch-pantheïstische wijsbegeerte en positief christelijke voorstellingen. In zeer veel doet Locke's kritiek ons aan die van Strauss denken. Alleen laat onze Schrijver S's karakter vrijer uitgaan. Deze beoordeeling stelt duidelijk in het licht hoe het reuzenwerk van den beroemden godgeleerden mank gaat aan de miskenning van die waarheid, wier handhaving de roem was der gereformeerde theologie: De Schepper staat boven, bestaat onafhankelijk van, Zijne Schepping.

Locke's kalme, eerlijke kritiek zij — ook al hadde ik aan de waardeering van Schleiermacher's historische betekenis, van zijne tedere mystiek, gaarne meer plaats gegund — velen ter lezing aanbevelen. Audiatur et altera pars!

Heemstede, Juli 1886.

F. E. DAUBANTON.

Karl Immanuel Nitzsch. Von Dr. HERMENS,
 Divisionspfarrer der Königl. 15. Division
 zu Köln a. Rh. Barmen, Verlag von Hugo
 Klein. (51 p. Prijs f 0.60)

Dit boekje, den uitnemenden godgeleerden, door wien Schleiermacher het liefst geprezen of berispt werd, gewijd, is meer een karakterteekening dan eene biographie. Na een „Vorwort” — waarin de S. in verhouding van de nauwe grenzen die hij zich zelf stelde wel wat al te veel citeert — wordt het eigenlijk onderwerp behandeld. Dr. Hermens brengt ons eerst in kennis met Karl Ludwig Nitzsch, den vader van zijnen held, Generalsuperintendent en Hoogleraar te Wittenberg. Diens zoon beloofde in zijn jeugd reeds veel en zou de voorspelling van Leonhard Heubner „Aus Karl Nitzsch wird einmal etwas Ausgezeichnetes werden” niet beschamen. Toen N. te Schulpforta zijn gymnasiale studie voltooid had, bestudeerde hij in Wittenberg de Theologie. Tzchirner oefende vooral invloed op hem uit. Reeds in 1810 trad N. als privaat-docent op. Onze Schrijver — een garnizoensprediker — staat lang stil bij de periode waarin Wittenberg van de Franschen te lijden had. Trouwens in die bange jaren ontwikkelde N. een rijke praktische werkzaamheid. En al kwelde hem toen eene hevige koorts, van déze jammerjaren juist verklaarde hij: „damals war ich fast immer zum Herrn entzückt, es war die allerheimlichste und seligste Zeit meines Erdlebens.” Reeds in Wittenberg stelden zich Nitzsch's meeningen over de „Union” vast. Na de opheffing van Wittenberg's Universiteit stichtte koning Friedrich Wilhelm een Prediger-Seminar in die stad. Aan deze inrichting werden verbonden de oude Nitzsch, Schleussner, Heubner en K. I. Nitzsch. Den 24 Juni 1818 trad N. in het huwelijk. In 1820 vestigde hij zich, ook in het belang zijner gezondheid, te Kemberg. Reeds twee jaar later in 1822 aanvaardde hij te Bonn een professoraat in de Systematische en Praktische Theologie. Z66 kwam hij met de kerk van Rhijn-Pruissen in aanraking. Aan dit tijdvak wijdt de S. zijne

best geschrevene bladzijden. In korte trekken schetst hij N. als godgeleerde, als huisvader, als hoogleeraar. Eenige kenmerkende citaten herinneren ons aan de zienswijze door Nitzsch in de voornaamste theologische quaesties van zijnen tijd voorgestaan. (Vermittlung. Theopneustie. Centrale plaats van Christus in de Dogmatiek. Union. Avondmaalsleer. Praedestinatie.) Dr. Hermens gaf ons een niet onaartig werkjen. 't Kan U nuttig zijn — vooral indien het U opwekt om het voortreffelijke boek over Nitzsch door Willibald Beyschlag te lezen.

Heemstede, September 1886.

F. E. DAUBANTON.

Abriss einer Geschichte der evangelischen Kirche auf dem europäischen Festlande im neunzehnten Jahrhundert, von ADOLF ZAHN, Doctor der Theologie. Stuttgart, Verlag der J. B. Metzlerschen Buchhandlung. 1886.

Dit boek aan te kondigen is een onaangename taak. Oppervlakkigheid en partijdigheid, onnauwkeurigheid en onvoorzichtigheid ¹⁾, dingen hier om den voorrang. Dr. A. Zahn is knorrig, boos, bedilziek en vitterig. Hij overstelpt ons met ontelbare détails, die, zoo goed zoo kwaad het ging, bij-één-gebracht werden. Hij levert geene geschiedenis, maar een kakelbonte stalenkaart. Ik vind niet niet ééne groote, grootsche gedachte in dit boek, eene gedachte die het geheel beheerscht en begrijpen doet. Doch ja, in de „Vorrede” lezen wij: „Eine Kirche, die ihr Heiligthum: die Schrift, so entweiht hat, wie es in diesem Jahrhundert geschehen ist, hat sich selbst das Mittel der Erneuerung zerstört und

1) Een leelijke drukfout treft u al dadelijk: Het Réveil is „Eine der beachtenwerthesten und wichtigsten Erscheinungen am Anfang des achtzehnten Jahrh.” (p. 5).

mit eigener Hand die tödliche Wunde geslagen. Kann ein Baum grünen, dem man die Wurzel abgestochen hat?" 't Schijnt wel dat de heer Zahn in deze, onder beeldspraak uitgedrukte, niet schriftuurlijke gedachte een soort maatstaf gevonden heeft, waarnaar hij de meest uitéénlopende verschijnselen op kerkelijk en godsdienstig gebied meet.

't Werkjen is in drieën verdeeld. *a.* Die evangelische Kirche in Deutschland. *b.* Die evangelische Kirche in Frankreich, Belgien, Skandinavien, Russland und Oesterreich-Ungarn. *c.* Die evangelische Kirche in der Schweiz und in der Niederlanden. Het hoofdstuk over Oostenrijk werd geheel door den „Oberkirchenrath" Dr. von Tardy te Weenen bewerkt. Van onderscheiden mannen ontving Dr. A. Zahn inlichting en informatie. Ook van den heer Dilloo. Heeft laatstgenoemde, die „een blauwen Maandag" als „hoogleeraar", aan „de Vrije Universiteit" te Amsterdam woonde, den heer Zahn „op de hoogte" (?) gebracht van ónze kerkelijke en theologische toestanden? Voor den schrijver van het wonderlijke boekjen over het wonder aan Hiskiaas zonnewijzer ¹⁾, hoop ik van neen.

Mijnen vriendelijken lezer bespaar ik een overzicht van Zahn's werk. Dit doende verdien ik veler dank. Alleen willen wij hier en daar Dr. Zahn eens aan den tand voelen. Het „Zweites Kapitel" van den „Erster Abschnitt" (die aan de Evangelische Kerk in Duitschland gewijd is) handelt over Hegel. Gewichtig en veelomvattend onderwerp — Hegel's invloed op Kerk en Theologie! Gewichtig en veelomvattend? Met anderhalve bladzijde is Dr. Zahn kant en klaar! In zes bladz. wordt Schleiermacher afgemaakt — in dubbelen zin. Met dezen godgeleerden dweep ik niet sans bénéfice d'inventaire, al bewonder ik hem in vele opzichten. Mijne aankondiging van Locke's werkjen over zijne theologie bewijst dat

1) Van dit geschrift zegt C. Siegfried „Theologischer Jahresbericht" von R. A. Lipsius, V, (1885) terecht: „So etwas nannte man früher rationalistische Wundererklärung. Jetzt nennt man es streng calvinistische, inspirationsgläubige Schriftdeutung" (p. 61). 't Is scherp — en waar.

ik eene scherpe kritiek over S.'s denken en werken, indien zij maar ridderlijk en rond is, weet te waardeeren. Lees ik echter bij Zahn: „Vor seinem Tode hat er (S.) ein Abendmahl gefeiert, das peinlich unangenehm berührt, und das — da dem Kranken der Wein verboten war — mit der diplomatischen Bemerkung eingeleitet wird: „Ich habe immer geglaubt und glaube es auch jetzt noch, dass der Herr Jesus das Abendmahl in Wasser und Wein gegeben hat“, worauf dann nur Wasser genommen wird...“ dan denk ik aan de spinne die venijn zuigt uit de bloem waar de bij honing uit put. „Die Theologen der Union“ worden door Dr. Zahn zooveel mogelijk „gekleineerd“. Ziehier eenige proefjens: „In Bonn und Berlin lehrte K. J. Nitzsch mit heraklitischen Dunkel und schwerfälliger Sprachform in vornehmer Feierlichkeit. Sein System der deutschen Lehre war ein vielgelesenes Buch. Sein Panegyriker Beyschlag musste eine Lichtgestalt von ihm zeichnen.“ Van Tholuck heet het „Er wusste es selbst, dass er „Herr Tholuck in Europa“ war.“ En alsof eene bedriegelijke weegschaal den Heere geen gruwel was (Sprenken XI : 1) schrijft diezelfde heer Zahn van Merle d'Aubigné „Ein Schriftsteller von wahren Nutzen, viel von Fremden in Genf besucht, die dann sein edel geformtes Gesicht, die dunklen Augenbrauen unter der hohen Stirn, die nach hinten fallenden weissen Haare, den ganzen feierlich würdigen Mann beobachten konnten.“ Veel meer sympathie dan voor menschen als Nitzsch en Tholuck voedt de heer Zahn voor een man als Hengstenberg. „Als durch Benützung von Collegienheften der Streit gegen Wegscheider und Gesenius losbrach, sagte sich Neander von der Kirchenzeitung los.“ Dergelijke dingen verhaalt Dr. Z. zonder ook met een enkel woord het geniepige, minne, spionnen-systeem van Hengstenberg's courant te brandmerken. Toch bestaat ook Hengstenberg niet voor de rechtbank des Kohlbruggiaans Dr. Zahn: „Er lehrte Stufen der Rechtfertigung, in denen sich die Rechtfertigung vervollkommene statt von Graden der Aneignung der Sündenvergebenden Gnade zu reden.“ Wat men ook tegen Rothe's systeem inbrengen kunne — hoe Zahn van zijue „eisig kalten

und eisig spitzigen Spekulationen" spreekt, is mij een raadsel, of juist, 't is een dwaasheid door partijgeest ingegeven.

Staan wij een oogenblikken stil bij wat de Heer Z. van „die Niederlande" vertelt! Hier is nu schier alles krom, scheef en verdraaid. Eerst vinden wij eene litteratuur-opgave. Wij lezen er in: „Das grosse Material des Réveil hat Wagenaar gesammelt in dem Buche: Het Réveil en de Afscheiding 1880." Zoo. Van onze periodieken vermeldt Zahn „namentlijk der Standaard und Heraut." Nu — de heer Zahn vermeldt ook Hengstenberg's „Evangelische Kirchenzeitung." Dan is er nog een „Wageningsch Weekblad" (sic) „von Dr." (sic) „Buytindijk" (sic). Bronsveld's „Stemmen"; het tijdschrift der modernen „Theologisch Tijdschrift"; het Orgaan der „Evangelischen": „Geloof en Vrijheid"; dat der rechterzijde, deze „Theologische Studiën" worden hier niet vermeld. De *ἀκριβεία* des Heeren Dr. Zahn is eene min recommandabele. „*Ἀκριβεία*"? De Heer Dr. Zahn triumpheert met de genialiteit van een kwakzalver over al hare eischen. Nederlandsche godgeleerden van welke richting ook! Leest eens het „Zweites Kapittel: Die Gegenwart" — en ik zet het u om ons traditioneel phlegma te bewaren! Wat gebabbel, wat gebeuzel wordt hier het Duitsch-theologisch publikum voorgezet. Van het begin tot het eind van zijn geschrift geeft ons de Heer Dr. Zahn (Doctor ubi Honor?) eene kakographie. Zin voor zin zou ik hier kunnen corrigeeren — indien ik niet spaarzaam met mijn tijd moest zijn. Dr. Zahn noemt in één adem de „niederländisch-reformirte Staatskirche", de „römisch-katholische Kirche", de „Jansenistenkirche", de „Brüderschaft der Remonstranten" en de „Sozietät der Taufgesinnten" — en spreekt dan vlak daarop van „die kleine lutherische Kirche": hier deugt minstens de nuanceering niet. Maar op nuanceering ziet gemelde „Doctor der Theologie" niet zoo nauw. Als een boekengeleerde vertelt hij verder: „Die Evangelische Kirche Hollands theilt sich in klaffendern Riss in zwei Lager, in das der „Modernen" und das der „Orthodoxen." Erstere naturalistisch gesonnen, letztere an der Bibel festhaltend und damit an den heiligen geschichtlichen Traditionen des

Landes." Neen Doctor! gij leeft in onze toestanden niet in! Wat spreek ik echter van een inleven in onze toestanden? De Heer Zahn praat maar toe, raak of niet raak. Van de kerkelijke hoogleraren te Amsterdam weet hij te verhalen: „Zwei von der Synode angestellte kirchliche Professoren — wie die Synode moderner Art — sollen für die praktischen Bedürfnisse sorgen." Kent de heer Zahn Gunning dan niet eens? Ziehier een kreupel statistiekjen: Domine (sic) van Dijk hat in Utrecht ein Hospiz für 32 Studenten geschaffen. Groningen besuchen etwa 10, Leyden 20—30, Amsterdam 30—40 Theologen." Wat weet de lezer nu betreffende het het studentental aan onze meest bezochte godgeleerde Faculteit? Zahn spreekt van Opzoomer's „skeptische Empirismus." Met wat recht noemt men Opzoomer toch een skeptikus? — Daar wordt de Heer Zahn inderdaad boosaartig! Hij mengt een ras-quaestie in de zaak! „Professor Loman in Amsterdam hat die Evangelien symbolisch erklärt und Paulus sämtliche Briefe abgesprochen: ein Wahnsinn, wie er nur in Holland möglich ist, denn hier steigert der bornirte Eigensinn immer noch die deutschen Fündlein." Doctor, Doctor, „parce, precor, precor" om nu eens met Horatius te spreken — en wilt gij — denk eens aan Bruno Baur, zeer geleerde Heer! Tot „assaisonnement" mengt de heer Zahn er weér een hatelijkheid tusschen in. Zij geldt den geleerden en humanen Kuenen. „Jetzt" zoo lastert de ijveraar Zahn „lehrt Abraham Kuenen in Leyden die Kritik des Alten Testaments (verbeeldt u wat een uitdrukkingwijze!) „vor verödeten Hörsalen, doch nicht ohne selbstgefühl, das ihn selbst zu Vorträgen nach England leitet." Foei, mijnheer Zahn, schaam u over dergelijke insinuatie! Weet dat Dr. Kuenen naar Engeland ging op verzoek van het bestuur der Hibberts-Lectiōns, en wees tevens verzekerd dat dit bestuur u niet tot hoogmoed zal verlokken door u uit te noodigen om b.v. lezingen te houden over den kerkelijken en theologischen toestand in Holland! — Wilt gij nu nog iets van Kuenen weten, o godgeleerd Duitschland? „Seit 1867 gibt er eine Tijdschrift heraus." Volledige karakteristiek! Al Kuenens collaboratores aan het Theologisch

Tijdschrift worden „genegeerd” — door Dr. Zahn nl. Eveneens spreekt Zahn geen woord over Prof. Chantepie de la Saussaye te Amsterdam, terwijl 't toch der moeite waard was om de aandacht te vestigen op een man, wiens medewerking aan eene gewichtige deutsche uitgave begeerd werd. Het hoofd der groninger Godgeleerden is Hoofstede (sic) de „Groot. „Gegen die Abstraktionen der Leydener hier die praktische Tendenz bis zum Arianismus und Pelagianismus.” Dit berichtjen doet mij vragen: leidt dan praktische richting noodzakelijk tot genoemde ketterijen? — Gunning zegt de heer Zahn — en de man wordt weér ironisch — „Erfüllt wie die meisten Holländischen Theologen in behaglicher Breite und Unermüdlichkeit das Land mit ungezählten Schriften.” Uit den grond mijns harten hoop ik dat Dr. Z. — een deutsch theoloog! — het voorbeeld van den, door hem nu eens „modern”, dan weér „ethisch” genoemde Hoogl., niet volgen zal. „Das organ dieser (nl. der ethische) Schule sind die Studiën.” Dit kleine foutjen moet ons niet verwonderen bij een schrijver die zooveel grooteren aandurft. Prof. van Toorenebergen (Zahn noemt hem van Tooreneberger) woont te Amsterdam. De Heer Zahn laat hem echter naar Utrecht verhuizen en plaatst hem daar nevens Doedes „an der Spitze der Fakultät.” Aangaande den oudsten hoogleeraar van deze faculteit lezen wij: „Doedes hat sich um die Geschichte, aber sehr wenig um die Kritik des Heidelberger Katechismus verdient gemacht.” Deze algemeene, matte, niet geadstrueerde, kritiek kenschetst den man die zijne informaties uit de tweede en derde hand heeft en niet zelf onderzocht. Ik presumeer dat de heer Zahn het boek van Prof. Doedes: „De Nederlandsche Geloofsbelijdenis en de Heidelbergsche Catechismus” etc. noch gelezen noch gezien heeft. En al ben ik een *φιλος βρωτος*, ik voorspel dat hij het nooit weérleggen zal. Dr. Kuyper vindt genade voor het oog van Dr. Zahn. Nu: „Man vergleicht ihn mit Stahl, Henstenberg und Stöcker.” De heer Zahn zegt den heer Kuyper te kennen. Des te meer verwondert het mij te lezen: „Er wirkte als Prediger in Haag und Amsterdam.” — Dr. Zahn die

zekere bestaande tijdschriften niet schijnt te kennen, wekt andere uit den doode op. Hij vertelt dat Dr. Hoedemaker: „jetzt eine Zeitschrift heraus gibt: „Op het Fondament der Apostelen en Profeten.” Over de treurige oneenigheid in de Ned. Herv. Gemeente te Amsterdam bericht Dr. Zahn: „Neuerdings ist ein heisser Konflikt entbrannt, als der Kirchenrath in Amsterdam die Zulassung zum Abendmahl nach den altreformirten Grundsätzen regeln wollte. Die Vertretung der Diözesansynode massregelte dafür den Kirchenrath, indem sie sich auf die Reglements berief. Als dieser widerstrebte, liess sie die Kirchenrathssitzungen durch Verschlussung der Nieuwe Kerk verhindern. Nun wurden die Kirchthüren mit Gewalt geöffnet. Es handelte sich um das Recht des auf altreformirter Grundlage stehenden Kirchenrathes. Die Folge ist gewesen, dass sich 3 Landgemeinden separirt haben und 5 Prädikanten aus der Staatskirche ausgetreten sind.” Dr. Zahn besluit zijne vertelling over het godgeleerd Nederland met de potsierlijk kalme verklaring: „Der einzige grosse Theologe Hollands in diesem Jahrhundert war Dr. Kohlbrügge, eine prophetische Natur.” Nu weten we het!

Ik wil nog eenige staaltjens bijbrengen van de wijze waarop de heer Z. „overschrijft.”

De lezers van deze „Theologische Studiën” kennen het werkjen van J. Gloël: Hollands Kirchliches Leben.”¹⁾ Ziet nu eens hoe Zahn den goeden Gloël napraat:

Gloël.

Zahn.

- | | |
|---|---|
| p. 42. Es fehlt ihr (der Groninger School nl.) an jugendlichem Nachwuchs. | p. 191. Es felt der Schule an Nachwuchs. |
| p. 46. Die Ethischen bezeichnen sich selbst als „Irenische”. | p. 192. Die Ethischen nennen sich selbst die Irenische. |

1) Door mij aangekondigd Theol. Stud. III, p. 383—393. Ik besloot aldus: „En al acht ik nu des schrijvers oordeel vaak te rooskleurig, soms wat oppervlakkig, en zijne „bonhommie” gemeenlijk tot het uiterst gedreven . . . het boekjen worde veel gelezen, rijk gezegend en drage vrucht ook voor de gemeenschap der heiligen.”

- p. 47. „Christianus mihi nomen, reformatus cognomen” so loutete die Losung seines (nl. v. Oosterzee's) Leben, die auf seinem Grabstein verzeichnet steht.
- p. 48. Nicht selten vergleicht man ihn (sl. Dr. Kuyper) mit Stahl, Hengstenberg und Stöcker.
- p. 49. Als Prediger hat er (nl. Dr. K.) mehrere Jahre im Haag und Amsterdam gewirkt.
- p. 50. Von seiner Polemik sagt er selbst, dass nach dem Zurücktreten der Modernen es gelte, den Kampf auch gegen die Ethischen bis zu ihrer Vernichtung zu führen.
- p. 122. (v. Oosterzee): ein Theologe im Sinne von Tholuck und Neander, der für sein Leben und für seinen Grabstein die Inschrift hatte: Christianus mihi etc.
- p. 192. Man vergleicht ihn mit Stahl, Hengstenberg und Stöcker.
- p. 192. Er wirkte als Prediger in Haag und Amsterdam.
- p. 192. Ein unermüdlicher und schroffer Polemiker, hofft er seine Feinde zu vernichten.
- etc.
- etc.

De stijl die den heer Zahn ten dienste staat is leelijk. Hij behoort tot de species „telegrammen-stijl.” Gedurig stuit men op zinnen zonder werkwoord. Zoo b. v. p. 189 (Zahn spreekt over de Remonstrantsche broederschap, of beter hij roept er over uit) „Etwa 5500 Seelen. Keine Kirche mehr sondern nur eine Brüderschaft.” Onsmakelijke constructies als de volgende vindt men door het heele boek heen: „Auch die, die die Tübinger Behauptungen nicht annahmen” etc. (p. 4).

Is het niet diep bedroevend dat een man die zóó weinig van de dingen weet, die zóó gebrekkig ingelicht werd, die zóó weinig waardeerings- en waarheidszin aan den dag legt, op zóó hoogen, schamperen, smadenden toon spreekt? De heer Zahn leverde niet een beeld maar een nare caricatuur van onze toestanden. Hij breekt in arren moede den staf over godgeleerden in wier schaduw hij niet staan kan. Hoe zal het nageslacht op een dwaalspoor geraten indien het, naar Zahn's „Abriss”, de evangelische kerk der 19^e eeuw zal schetsen. Ach nageslacht! Dan — één overweging troost

ons! Waarschijnlijk zal het nakroost niet in kennis komen met dit door en door gebrekkig werk.

Sat, superque! De lezing van dit „essai d'histoire contemporaine” geeft mij een uitroep met twee dativi ethici op de lippen: Het is je me een boek!

Heemstede, Sept. 1886.

F. E. DAUBANTON.

Theologischer Jahresbericht. Unter mitwirkung van Böhringer, Dreyer, Ehlers, Fürrer, Hasenclever, Holtzmann, Kind, Lüdemann, Marbach, Nippold, Seyerlen, Siegfried, Werner, herausgegeben von R. A. LIPSIUS. Fünfter Band enthaltend die Literatur des Jahres 1885. Leipzig, 1886. Georg Reichardt. Verlag (X en 566 p.)

Gelukkig Duitsland! Nauwlijks schokt een Zahn ons vertrouwen in de wetenschappelijke degelijkheid zijner landgenooten, door aanmatigend te spreken over dingen die hij maar bijster oppervlakkig kent, of R. A. Lipsius en zijne collaboratores bieden ons hun „Theologischer Jahresbericht” en wij bewonderen der Duitschen ijver. Wat volledigheid, wat kalmte en bezadigdheid van oordeel in deze bibliographie! Geen boek, geen tijdschrift-artikel, van eenige betekenis of gij vindt het hier vermeld en met een paar woorden gekenmerkt. Van de beoefening van de theologie ten onzent wordt met vereerende belangstelling kennis genomen en onpartijdig melding gemaakt.... Maar noch Saussaye Sr. doceerde, noch Saussaye Jr. doceert te Utrecht. Evenmin gaat het aan laatstgenoemden als geestverwant van Oort c. s. te noemen (p. 349). „Qui bene distinguit, bene docet.” Deze bibliographie zal, ook in Nederland, veel gekocht, trouw gebruikt worden. Ter voortzetting van hunne nuttige onderneming wensch ik Lipsius c. s. moed en volharding toe!

Heemstede, Sept. 1886.

F. E. DAUBANTON.

Inhoud van Tijdschriften.

- W. G. Brill, Plato's republiek en de sociale quaestie (Stemmen voor Waarheid en Vrede. Juli).
- A. W. Bronsveld, Hiëronymus van Alphen (Stemmen voor Waarheid en Vrede. September).
- R. H. Drijber, Rom. IX, 5^b (Geloof en Vrijheid. IV).
- Ib. van Gilse, Wat is die „Basilica Novorum te Carthago" (Theol. Tijdschrift. Juli).
- P. Hofstede de Groot, Kunst en Kerk. (Geloof en Vrijheid IV).
- Ph. R. Hugenholtz, Iets over wilsvrijheid in verband met de goddelijke immanentie (Theol. Tijdschrift. Juli).
- A. C. Leendertz, Welk recht heeft de bewering, dat door de kritiek van Kant op de bewijzen voor het bestaan van God de onmogelijkheid is gebleken, om de erkenning van het bestaan van God voor het denken te rechtvaardigen (Geloof en Vrijheid IV).
- Paus Leo XIII. (Stemmen voor Waarheid en Vrede. Juli).
- A. D. Loman, Paulus en de Kanon (Theol. Tijdschrift. Juli).
- J. H. A. Michelsen, Kritisch onderzoek naar den oudsten tekst van Paulus' brief aan de Romeinen (Theol. Tijdschrift).
- C. Snouck Hurgronge, De Islam III (Gids. Juli).
- S. D. van Veen, Voor tweehonderd jaren. Eene schets van het Universiteitsleven in de laatste helft der 17^e eeuw (Stemmen voor Waarheid en Vrede. Juli).
-

Buitenlandsche Tijdschriften.

- Bassermann, Die christliche Pflicht der Heidenmission. (Ztschr. f. Missionskunde u. Religionswiss. I, 2 [1886], S. 65—77).
- A. Baur, Ueber Fetischdienst u. Seelencult als Urform der Religion. (Protest. Kirchztg. 1886, 23, Sp. 512—520).

- H. Behm, Das christliche Gesetzthum der apostolischen Väter. (Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1886, 6, S. 295—309).
- R. Bendixen, 1 Mos. 4, 26. Die älteste Verkündigung vom Namen Gottes. (Beweis des Glaubens 1886, Juli, S. 269—275).
- G. Bickell, Der Ursprüngliche Septuagintatext des Buches Iob (Ztschr. f. kath. Theol. 1886, 3, S. 557—564).
- Th. Brieger, Zu Luther in Worms. (Ztschr. f. Kirchengesch. VIII, 3 [1886], S. 482—485).
- Buchmann, Exegetischer Beitrag zu 1 Petri 3, 13—17. (Jahrbb. f. prot. Theol. 1886, 3, S. 398—407).
- Bunz, Das Württembergische Konkordat von 1857. II. (Ztschr. f. Kirchengesch. VIII, 3 [1886], S. 395—448).
- H. Deutsch, Die Sprüche Salomo's nach der Auffassung der Weisen im Talmud und Midrasch dargestellt u. kritisch untersucht. II. (Magazin f. d. Wiss. des Judenth. 1886, 2, S. 65—100).
- J. Döderlein, Was fehlt dem ontologischen Beweis? (Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik, N. F. Bd. 88, 1 [1886], S. 47—63).
- P. Feine, Zur synoptischen Frage. (Jahrbb. f. prot. Theol. 1886, 3, S. 462—528).
- Karl Förtsch, Die biblischen Genealogien in ihrer apologetischen Bedeutung. Versuch einer apologetischen Studie (Beweis des Glaubens 1886, Mai. S. 161—181; Juni, S. 215—237).
- A. Frei, Beobachtungen vom See Genesareth [Mit 1 Tafel.] (Ztschr. d. Deutsch. Palaestina-Vereins IX, 2 [1886], S. 81—145).
- F. Gardiner, On *διαθήκη* in Heb. IX, 16, 17. (Journ. of the soc. of bibl. literature and exegesis 1885, June and Dec., p. 8—19).
- J. Gensichen, Die Mitwirkung des menschlichen Willens bei der Bekehrung. (Ev. Kirch.-Ztg. 1886, 22, Sp. 463—470).
- P. J. Gloag, Peter's residence in Rome. (The Monthly Interpreter 1886, June, p. 95—111).
- Graetz, Eine Strafmassregel gegen die Leviten. (Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judenth. 1886, 3, S. 97—108).
- A. Hilgenfeld, Das Urchristenthum u. seine neuesten Bearbeitungen durch G. V. Lechler u. A. Harnack. (Ztschr. f. wiss. Theol. 29, 4 [1886], S. 385—441).
- A. Hilgenfeld, Die Gemeindeordnung der Hirtenbriefe des Paulus (Ztschr. f. wiss. Theol. 29, 4 [1886], S. 456—473).
- H. Holtzmann, Praktische Erklärung des 1. Thessalonicher Briefes c. V. (Ztschr. f. prakt. Theol. VIII, 3 [1886], S. 280—265).

- Hull, Did the waters of the Jordan originally flow into the Gulf of Akabah. (Palestine Exploration Fund 1886, July, p. 145—148).
- A. Jacobsen, Die Johannes-Apocalypse u. die canonischen Evangelien. (Prot. Kirchtg. 1886, 25, Sp. 563—568).
- Die Johannes-Apocalypse u. die canonischen Evangelien. (Prot. Kirch-Ztg. 1886, 26, Sp. 583—588; 27, Sp. 606—611; 28, Sp. 630—638).
- Matthäus oder Marcus? (Jahrb. f. prot. Theol. 1886, 3, S. 408—417).
- A. Kluekhohn, Der Reichstag zu Speier im Jahre 1526. (Hist. Ztschr. N. F. 20, 2 [1886], S. 193—218).
- J. Knabenbauer, Beiträge zu Erklärung des Buches Iob. 1. Iob's Klagen. 2. Die Reden Elihu's. (Ztschr. f. kath. Theol. 1886, 3, S. 418—453).
- Th. Kolde, Welches Büchlein sandte Landgraf Philip 1529 an Karl V.? [Oeconomica Christiana]. (Ztschr. f. Kirchengesch. VIII, 3 [1886], S. 477—481).
- E. König, Die Bildlosigkeit des legitimen Jahweh Kultus. I. (Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1886, 5, S. 225—238).
- J. Lenz, Die Lehrdifferenz zwischen Paulus u. Jakobus. (Mitthgn. u. Nachr. f. d. evang. Kirche in Russland 1886, März, S. 97—111).
- Linder, Die Beziehungen Luthers zu Basel mit besonderer Berücksichtigung eines bisher ungedruckten dritten Briefs Luthers an den Rath in Basel. (Theol. Stud. u. Krit. 1886, 4, S. 735—774).
- W. C. van Manen, Zur Literaturgesch. der Kritik u. Exegese des Neuen Test. VI. Uebersicht des Jahres 1884. (Jahrb. f. prot. Theol. 1886, 3, S. 418—455).
- Ph. Meyer, Nachrichten über einige bisher unbenutzte, theils auch unbekannte griechische Handschriften zur biblisch-apokryphischen Literatur. (Jahrb. f. prot. Theol. 1886, 3, S. 373—397).
- K. Müller, Die Waldenser u. ihre einzelnen Gruppen bis zum Anfang des 14. Jahrh. (Theol. Stud. u. Krit. 1886, 4, S. 665—732).
- A. W. Neumann, Die Schilderung des Bergbaues im buche Ijob. Vortrag. (Ztschr. des österr. Ingenieurs- u. Architekten-Vereines 1885, 4, S. 148—155).
- E. Noeldechen, Tertullian's Erdkunde. (Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1886, 6, S. 310—325).

- F. Noetling, *Meine Reise im Ostjordanlande u. in Syrien im Sommer 1885* [Mit 1 Tafel.] (*Ztschr. des Deutsch. Palaestina-Vereins IX*, 2 [1885], S. 146—161).
- G. Pingoud, *Die altdogmatische u. die Hofmannsche Lehre von der heil. Schrift.* (*Mitthlgn. u. Nachrn. f. d. evang. Kirche in Russland 1886*, Jan. u. Febr., S. 39—70).
- J. Réville, *De la complexité des mythes et des légendes, à propos des récentes controverses sur la méthode en mythologie comparée* (*Revue de l'hist. des religions XII*, 2 [1886], p. 169—196).
- C. Schick, *The Aqueducts at Siloam* (*Palestine Exploration Fund 1886*, April, p. 88—91).
- J. Schneider, *Spuren göttlicher Vorbereitungen auf Christum in der Weltgeschichte* (*Halte was du Hast IX*, 10 [1886], S. 447—455).
- L. Schulze, *Zu dem angeblichen Luther-Vers: „Wer nicht liebt Weib, Wein und Gesang, Der bleibt ein Narr sein Leben lang.“* (*Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1886*, 5, S. 258—260).
- *Bisher unbekannte geistliche Lieder des Thomas a Kempis* (*Blätter f. Hymnologie 1886*, 6, S. 82—85).
- A. Soeder, *Ueber den Alten Namen Gottes Jave.* (*Theol. Quartalschr. 1886*, 2, S. 202—240).
- H. Steiner, *Der gegenwärtige Stand der alttestamentlichen Wissenschaft.* (*Theol. Ztschr. aus d. Schweiz 1886*, 2, S. 88—99).
- Treblin, *Luther's Seelenkämpfe.* (*Prot. Kirchztg. 1886*, 21, Sp. 457—469; 22, Sp. 481—489).
- G. Volkmar, *Zur „Zwölfapostellehre.“* (*Theol. Ztschr. aus d. Schweiz 1886*, 2, S. 117—118).
- *Ein neuentdeckter Kanon N. Testamentes* [veröff. v. Th. Mommsen im *Hermes*, *Ztschr. f. klass. Philol. XXI*, p. 142 f.] (*Theol. Ztschr. aus d. Schweiz 1886*, 3, S. 184—186).
- *Neueres über den Polycarpus-Brief u. die Ignatiusfrage.* (*Theol. Ztschr. aus d. Schweiz 1886*, 2, S. 99—111).
- P. van Wijk, *Die 3. Konferenz javanischer Missionare.* (*Allg. Miss.-Ztschr. 1886*, April, S. 176—181).
- F. Zimmer, *Noch einmal Joh. 4, 19.* (*Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1886*, 6, S. 333—335).
- *Gal. 1, 2 und Rom. 16, 15.* (*Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1886*, 6, S. 335—336).

Het apokryphe boek ΣΟΦΙΑ ΙΗΣΟΥ ΤΙΟΥ ΣΙΡΑΧ
en de leertype daarin vervat.

EENE HISTORISCH-DOGMATISCHE STUDIE.

(Vervolg.)

B. Ethische Stoffe.

De Ethiek van Jezus Sirach trekt nu onze aandacht. 't Boek „de Wijsheid van Jezus den zoon van Sirach” bevat hoofdzakelijk ethische leeringen. De ordelijke uiteenzetting van de stoffe maakt eene nieuwe onderverdeeling noodzakelijk. Eerst zetten wij de Ethiek (in den nauweren zin van het woord) uit-één. Dit is het grondlegend gedeelte. Wij beschouwen:

- § 1. Het ethisch subject.
- § 2. De objectieve norma des zedelijk-godsdienstigen levens.
- § 3. De zedelijke sanctie.
- § 4. Het „summum bonum.”

Daarna behandelen wij het zedelijk-godsdienstig leven in zijne ontplooiing. Eérs rust — dan actie. Sirachs Moraal is eene deugden-leer. De nadere indeeling van dit tweede Hoofdstuk zullen wij later opgeven.

EERSTE HOOFDSTUK.

Ethiek.

§ 1. *Het ethisch subject.*

Hoe God, volgens Sirach's verhaal, den mensch schiep vernamen wij reeds (A. Hoofdst. II. § 1). Thands willen wij dit schepsel als ethisch subject beschouwen. Ziehier, in de eerste plaats, eenige psychologische gegevens.

De mensch is met *διαβουλιον* begaafd: met overlegend verstand. Hij komt na beraadslaging tot inzicht. Door zijn *διαβουλιον* is de mensch boven het natuur-noodwendige verheven. Hij is een rationeel en verantwoordelijk wezen H. 17:5. *Διαβουλιον*, niet geheel hetzelfde als liberum arbitrium, is er wél de eerste voorwaarde van. „God”, heet het op eene andere plaats, H. 15:14, „schiep van den beginne den mensch, en liet hem over: *ἐν χειρι διαβουλιου αὐτου*”¹⁾. Door zijne tong drukt de mensch uit wat in hem leeft. Door zijne oogen en ooren neemt hij wat buiten hem is in zich op. God geeft den mensch een hart (*καρδια*, לב) om te denken (*διανοεσθαι*, H. 17:5). Het hart ontvangt de indrukken van buiten en verwerkt ze. Het is dus zoowel zetel des gevoels (*αισθητικον*), als des verstands. Bovendien schenkt God den mensch *ἐπιστημην συνεσεως*: verstandelijke kennis: H. 17:19. Met de woorden *καρδια* en *ψυχη* wijst Sirach aan wat wij „geweten” noemen. Het geweten beoordeelt 's menschen daden: 't veroordeelt hem of spreekt hem vrij 14:2. Zóó werd de mensch naar Gods beeld geschapen: *κατ' εἰκονα ἑαυτου ἐποίησεν αὐτους* H. 17:3. De mensch was zedelijk vrij.

1) Fritzsche komt m. i. met zich zelf in tegenspraak als hij schrijft a. w. ad 17:5: „*διαβουλιον* ist nicht „Willkür” (de Wette) oder Wahlfreiheit, sondern Ueberlegung, *ἐννοια*, etwa *תבונה*” en ad 15:14 „Die Freiheit der Selbstwahl, das liberum arbitrium besteht in vollem Maasse fort. Schöpfer des Menschen ist Gott vom Anfange an, ohne aber darum sein *διαβουλιον* zu beschränken.”

God gaf hem de wet des levens ten erfdeel: *νομον ζωης εκληροδοτησεν αυτοις*, H. 17:9, d. i. eene wet, die opgevolgd zijnde, den mensch het leven bestendigen zou. Het ál-of-níet gehoorzamen aan deze wet hing geheel van den, met vrije zelfbepaling begaafden, mensch af. „Etenim homo, in potestatem liberi arbitrii transmissus, quasi in bivio est collocatus, unde via una ad miseriam, Orcum et tenebras, altera ducit ad beatitudinem, ad Deum ac lucem” ¹⁾. De mensch kon dus „zondigen” en „niet-zondigen.”

Over de vraag hoe dit „posse peccare” van den mensch tot een „peccare” werd, laat Sirach zich nauwlijks uit. Dít staat bij hem onwrikbaar vast dat God niet causa originans van de zonde is, nóch van de zonde der protoplasten, nóch van die hunner nakomelingen. Geheel tegen het pelagiaansch indeterminismus van ons boek in, zegt Keerl ²⁾: „Der Sündenfall ist ein nothwendiger Durchgangspunkt zur Freiheit. Wir begegnen mithin schon beim alten Sirach der thörichten Weisheit der neuern (?) Philosophie.” In een onbegrijpelijk oppervlakkig indeterminisme, niet in een vermeend metafysisch dualisme, vinden wij den sleutel van Sirach’s hamartologie. Zijne Gods-idee is te rein, te verheven, te palestijnsch-joodsch, dan dat hij in God de oorzaak van ’s menschen zonde zou durven zoeken. Sirach ontnemt den zondaar het voorwendsel dat hij door God tot het kwade zou aangezocht worden. „Zeg niet: „door den Heer werd ik afvallig” (*ἀπεστην*) H. 15:11. Zeg niet: „Hij leidde mij van den rechten weg” H. 15:12. De Heer haat het kwade (*ἐμισσησεν*), hij haat al wat een gruwel is, H. 15:13. De mensch mag het kwade niet bedrijven H. 15:11. God gebiedt niemand goddeloos te handelen. Hij geeft niemand vrijheid tot zondigen H. 15:20 ³⁾.

1) Rábiger, a. w. p. 46.

2) Die Apok. des alten Test. (1852) p. 62.

3) „Er widerlegt die Philosophen seiner Zeit, die aus Unbekanntschaft mit der alten Sprache und Vorstellungsart die Sünde auf Gott Zurückführten, und lehrt dagegen, dass so wenig die Quelle des Bösen, als des Uebels in Gott zu suchen sey.” (Einl. i. d. apok. Schriften des A. T. van J. G. Eichhorn, p. 63.)

Onze gnomendichter spreekt alleen van het eerste optreden 'der zonde in de geschiedenis. „Van de vrouw is de zonde uitgegaan: *ἀπο γυναικος ἀρχη ἁμαρτίας*” H. 25:23. Bij Eva was de aanvang der zonde. Zij zondigde het eerst. Sirach vermoeit zich niet om eene psychologische, veelmin eene metaphysische, verklaring van het intreden der zonde te zoeken. Hij constateert het „fait brute.” Ten onrechte schrijft Keerl dan ook — op het dwaalspoor gebracht door zijne meening dat Sirach's leer van God gnostisch dualistisch is — „Sirach sieht im Weibe nur die Anfängerin der (immer unvermeidlichen) Sünde. Mann und Weib gehören ja ebenfalls zu den von Gott geschaffenen Gegensätzen; das Weib gilt mithin für das Bild des Untüchtigen und Unvollkommenen, ja für das Princip des Bösen” ¹⁾. Evenmin roept onze schrijver de Satanologie te hulp om het optreden van het zedelijk kwaad in de geschiedenis te verklaren. „Dem Teufel räumt er keinen Einfluss auf die Menschen zur Versuchung zur Sünde ein” ²⁾.

De zonde draagt bij Sirach verschillende namen. Hij noemt haar:

ἁμαρτία, zonde, gew. in Plurali *ἁμαρτίαι*: H. 3:3; 4:21, 26; 5:6; 7:8; 8:5; 10:13; 12:14; 13:23; 14:1; 16:9; 21:2; 23:3, 12, 13.

ἁμαρτημα, overtreding, misstap 18:20; 23:2.

ἀδικον, onrecht 7:2; 17:12; 27:10.

ἀδικια, ongerechtigheid 7:3; 17:21; 20:27; 40:12.

ἀνομια, ongerechtigheid 31:3; 23:11; 46:20.

πονηρια, boosheid 47:25.

κακια, slechtheid 14:7; 25:18.

πλημμελεια, overtreding 18:26; 49:4.

ἀγνοημα, dwaling, onverstand 23:2.

ἀγνοια, zonde door onverstand 23:3.

ὀλισθημα, misstap 20:17.

προσκομμα, ergernis 16:20.

1) A. w. p. 62.

2) Eichhorn, a. w. p. 63. Cramer, a. w. p. 79.

πτωσις, val 4: 19.

βδελυγμα, gruwel 15: 13; 17: 21; 19: 20.

Zondigen heet:

ἀμαρτανειν 5: 4; 7: 36; 15: 20; 19: 16, 25; 21: 1; 23: 11; 24: 21; 27: 1; 38: 15.

ἄδικειν, onrecht plegen 13: 3.

ἀπειθειν, ongehoorzaam zijn 23: 23.

πονηρευεσθαι, boos doen 19: 23.

κακοποιειν, het kwade doen 19: 25.

πλημμελειν, misdrijven 13: 11, 23, 26: 20; 38: 10.

ὀλισθανειν, uitglijden 14: 1.

παραβηναι, overtreden 31: 13.

πιπτειν, vallen 22: 25.

ἀφιστασθαι ἀπο κυριου, van den Heer afvallen 10: 12.

ἐκκλινειν, afwijken 2: 7.

ἀποπλανασθαι, afdwalen 4: 19.

Sirach noemt den zondaar:

ἀμαρτωλος 2: 12; 5: 6, 9, 16; 7: 16; 8: 10; 10: 22; 11: 30; 12: 4, 6, 7, 14; 13: 16; 15: 7, 9; 16: 6, 13.

ἀσεβης, goddeloos 7: 17; 9: 12; 12: 5, 6; 16: 3; 21: 27; 22: 10; 31: 19; 41: 5, 7, 8, 10.

ἀνομος, die leeft als ware er geen wet 21: 9; 39: 24; 40: 10; 49: 3.

πονηρος, boos 14: 8; 17: 26.

ἀπειθης, ongehoorzaam 16: 6.

κακος, boos 20: 17.

σκληροτραχηλος, hardnekkig 16: 11.

Sirach noemt allerlei zonden op en handelt er breedsprakig over. Maar zijne hamartologie is zeer oppervlakkig. Het onderscheid tusschen 's menschen oorspronkelijken, rechten, staat en den toestand van val, waarin hij zich thands bevindt wordt in deze Spreukenverzameling nauwlijks opgemerkt. Dit hangt saam met geheel den geest van ons boek die door en door pelagiaansch is. Sirach erkent de algemeenheid van de zonde. Zij is over het gansche menschdom verbreid. „Smaad een mensch niet, die van de zonde zich afkeert, bedenk dat wij allen strafschuldig zijn (*ἵτι πάντες ἐσμεν ἐν*

ἐπιτιμιοις) H. 8 : 5. Dit is echter voor een ieder onzer, hoofd voor hoofd, zijn eigen schuld en dóór zijn eigen schuld. Met den gewichtigen factor der solidariteit houdt Sirach geene rekening. Wij zien ook niet welk verband er is tusschen onze zondigheid en den val der protoplasten. Gij zoekt de leer van de erfzonde te vergeefs in Sirach's „Wijsheid.” Eva zondigde het eerst. Nu gaat echter de zonde — als toestand — niet van haar op hare kinderen over, maar gelijk zij voorging, zoo volgden en volgen allen. Sirach komt toch niet met zich zelf in tegenspraak gelijk Cramer meent: „Zwischen den Sätzen, welche Sirach aufstellt: „dass durch Eva die Sünde in die Welt gekommen sei”, und „dass es keine Erbsünde gebe” ist allerdings ein grosser Widerspruch” ¹⁾. Neen, maar zijne anthropologie is zoo atomistisch mogelijk. Sirach kent eigenlijk geene menschheid maar alleen menschen. De zonde glijdt als over den mensch heen zonder zijn wezen aan te tasten en te bederven. Keerl drukt het zéér juist uit: „durch den Sündenfall hat der Mensch nichts Wesentliches verloren” ²⁾. De zonde is ook thands, zonder meer, de daad van ieder individu in het bijzonder en volkomen uit eene vrije wilsuiting van den mensch te verklaren. „Homines, pro libero, quo ducuntur, arbitrio in duo genera bonorum et malorum discedunt” ³⁾. Als ware de feitelijke toestand van ieder mensch nog aan dien van den oorspronkelijken mensch gelijk, verklaart ben Sirach: „Indien gij wilt” (ἐὰν θέλησ) bewaart gij de geboden” H. 15 : 15. „Leven en dood staan voor den mensch, en wat hij begeert wordt hem gegeven” H. 15 : 16. En dit zegt Sirach niet „im Widerspruch mit sich selbst” ⁴⁾ maar in tegenspraak met het metaphysisch dualisme dat Keerl hem toedicht.

De zonde is en blijft dus geheel en al daad van den mensch. Zij wordt gedurig herboren. Zij is niet de sfeer waarin zich de menschenkinderen krachtens hunne natuurlijke geboorte bevinden. Eigenlijk zijn er slechts ἀμαρτιαί.

1) A. w. p. 78.

2) A. w. p. 62.

3) Rábiger, a. w. p. 49.

4) Keerl, a. w. p. 62.

'Αμαρτια is een abstractum, een „flatus vocis." Sirach is nominalist op ethisch gebied. Het wondere, steeds met vrijen wil begaafde, wezen, dat wij mensch noemen, staat buiten het ethisch causaal-verband. Het blijft steeds bij-machte om te zondigen en om niet-te-zondigen. Het zedelijke kwaad is niet een kosmische kracht in de menschheid (Saussaye Sr.). Het is niet „le mal qui nous dévore" (Vinet) waar de mensch van verlost, van bevrijd moet worden. Zoo grof pelagiaansch als het maar kan, zegt Sirach: „Wilt gij — dan zondigt gij", en wederom: „Wilt gij — dan zondigt gij niet!"

Hierdoor wordt wat Sirach aangaande de bekeering leert bepaald (ἐπιστροφή, ἐπιστρέφειν ἀπο ἀδικίας; μετανοια, μετανοειν).

Wie zich bekeert betreurt zijne afdwalingen (πενθειν τα ἀγνωματα 51:19), belijdt zijne zonden (ὁμολογειν ἐφ' ἁμαρτίας 4:26), bidt voor hetgeen hij misdreven heeft (δεεσθαι περι των προτερων 21:1, 31:26), vast op zijn zonden (νηστευειν ἐπι των ἁμαρτιων), bedrijft ze niet wederom 31:26, en vernedert zich voor God (ταπεινωσθαι 18:20, 31:26). Sirach waarschuwt tegen het opus operatum en legt den klemtoon op de gesteldheid des harten: ὁ φοβουμενος τον θεον επιστρεφει ἐν καρδιᾳ Η. 21:6. De bekeering veronderstelt bij Sirach volstrekt de wedergeboorte niet. Deze is — de erfzonde eenmaal miskend zijnde — volstrekt niet noodig. Alles hangt weêr af van 's menschen vrije wilsuiting. „Cum homines voluntatis libertate usi praecepta divina violarint, necesse est eadem libertate ducti ad Deum se convertant, et poenitentiam vitae praeteritae sinceram agant" ¹⁾. Zoo vermaant de Siracide dan: „Kind, hebt gij gezondigd (ἡμαρτες), zondig niet meer en bid voor hetgeen gij vroeger hebt misdreven" 21:1. „Bekeer u tot den Heer (ἐπιστρέφε), en laat de zonde na. Keer weêr tot den Allerhoogste (ἐπαναγαγε), wend u af van ongerechtigheid, en haat zeer wat een gruwel is. Η. 17:20, 21. De mensch, die zondigt, gaat tegen Gods wil in. Daarentegen is de barmhartigheid (ἐλεημοσυνη) en de verzoening (ἐξιλασμο-) des Heeren groot over die zich tot

1) Râbiger, a. w. p. 50.

Hem bekeeren H. 17:24. Nu treffen wij wel uitdrukkingen aan die grooter invloed aan den goddelijken factor in het werk der bekeering schijnen toe te schrijven, maar deze dichterlijke inkleedingen brengen ons niet op het dwaalspoor aangaande den algemeenen geest en de doorgaande strekking van Sirach's leertype. Lezen wij trouwens, Cap. 17:19: *μετανοουσι εν δακρυ ειπανοδον*, dan moeten wij niet vergeten dat het *μετανοειν* voorafgaat. Daarop volgt van Gods wege het *διδοναι ειπανοδον* ¹⁾.

Jezus ben Sirach waarschuwt tegen het uitstellen van de bekeering, door den mensch op zijnen dood te wijzen. „Wacht niet tot den dood om gerechtvaardigd te worden” H. 18:21. Nám het sterven is het telaat. In het graf is geene bekeering meer. Alle menschen sterven, moeten sterven: „gister ik, heden gij”: H. 38:22. „*Ουκ αθανατος υιος ανθρωπων*” H. 17:25. Wat blijft er dan van den mensch over, na het proces, dat wij den dood heeten? De naam des wijzen leeft in eeuwigheid 27:26, natuurlijk doordat zijne nagedachtenis onder het volk bewaard blijft cf. 39:11. Onder de beroemde mannen van den voortijd zijn er die eenen naam achterlieten. Van anderen echter bestaat geene gedachtenis. Zij gingen voorbij als hadden zij nooit geleefd 44:8, 9. Sterft een goed mensch — zijn naam blijft, voortleven, H. 41:13. Maar men beweent zijn lichaam: „*πενθος ανθρωπων εν σωμψει αυτων*” 41:11. Dit lichaam wordt in het graf geborgen. Adams zonen worden in den schoot aller moeder nedergelegd 40:1. Na zijn sterven wordt de mensch aan kruipend en wild gedierte en aan wormen ten prooi 10:11 cf. 44:12. Dit doelt klaarblijkelijk op het lichaam van den mensch, dat stof en asch is. 10:9, (*γη και σποδος*). 's Menschen geest ging uit (*εξοδος πνευματος αυτου*) 38:23.

1) *Επανοδον* is hier niet, zooals Fritzsche wil, „Rückkehr, Umkehr vom Bösen zum Guten” (comm. i. l.) — dit zit reeds in het *μετανοειν*, maar wél terugkeer tot God. „Er gestattet ihnen die Rückkehr” zegt Gaab terecht, „sie, die von Ihm weggelaufen sind, dürfen wider zu Ihm zurückkommen, haben sich Seiner Gnade und Verzeihung zu erfreuen” (comm. i. l.)

Zijn lichaam zinkt weg in het graf: daaruit is geen terugkeer, *ἐπανοδος* H. 38 : 21.

En de mensch zelf? Wordt zijn „ik” vernietigd? Of blijft het voortbestaan? Het levenslicht van den doode werd uitgebluscht 22 : 9. Nu komt de lichaamlooze mensch, eigenlijk geen „mensch” meer, maar een schim, in het doodenrijk (*ἐν ἄδου* s. l. *δαματι* of *τοπη* 14 : 16). De Hades is de sombere, vreugdelooze verzamelplaats der afgestorvenen. Hun toestand wordt door Sirach niet uitvoerig beschreven. Dit is te begrijpen. Het bestaan in de onderwaereld is zoo krachteloos, zoo onuitsprekelijk mat en dof! 't Is geen leven. 't Is, indien ik het zoo eens mag uitdrukken, een attributoos „zijn”: een „esse”, vooral niet een „bonum esse” maar toch evenmin een bepaald „malum esse”. De gnomendichter gebruikt hier dan ook 't liefst negatieve uitdrukkingen. Vandaar ook dat de dood bitter is voor den mensch, die in vrede van zijne goederen leeft, die voorspoed geniet en gezond is, maar zoet voor den arme, den stokoude, den tobber en den hopelooze 41 : 1, 2. In het doodenrijk is geene aanklacht over het leven, (*ἐλεγμος ζωης*) 41 : 4. Ik versta deze duistere plaats zóó: dat men in den Hades den Allerhoogste niet afvragen zal waarom Hij dézen tien, génen honderd jaren het leven liet. Men bekommert zich niet meer om het leven). In het doodenrijk looft men den Allerhoogsten niet 17 : 22: *ὕψιστῳ τις αἰνεσεῖ ἐν ἄδου*. Het loflied van een doode gaat verloren — 17 : 23 — *ὡς μηδε ὄντος*: „als van een die zelfs niet is.” Sirach zegt dus geenszins dat de doode vernietigd is (Keerl: die Todten, die nicht mehr sind, können nicht loben, a. w. w. 64) maar dat zijn loflied er niet is, evenmin als het loflied van een die zelfs niet bestaat. In het doodenrijk is geen genot te zoeken: *οὐκ ἔστιν ἐν ἄδου ζητησαι τρυφην* cf. 14 : 16. De dood is eene „eeuwige slaap” *κοιμησις αἰωνος*, 30 : 17. De doode zelf is ter ruste gegaan” 22 : 9 (*ἀνεπχυσατο*). Zóó rust Salomo met zijne vaderen 47 : 23. Deze rust is verreweg te verkiezen boven een bitter leven of eene aanhoudende ziekte. Men wensche den doode dan niet terug: „Laat met zijne rust ook zijne nagedachtenis rusten”,

38:23. Sirach neemt dus in het doodenrijk geen zelfbewustzijn aan¹⁾. Maar hoe kleurloos en flauw het bestaan daar ook wezen moge: de mensch is niet vernietigd. Van Elia wordt verhaald dat hij een gestorvene opwekte uit den doode (*νεκρον εκ θανατου*), hem terugbracht uit het doodenrijk (*εξ ᾗδου*) 48:5.

Wat de gronddenkbeelden in deze leer aangaat, kan ik Keerl niet bijvallen als hij zegt: „In welchem Gegensatz steht doch diese trostlose und unwürdige Betrachtungsweise des Todes nicht nur mit dem Neuen, sondern auch mit dem A. Testament“²⁾. Veeleer moet men erkennen dat Sirach zich in hoofdzaak aan de Oud-Tische gegevens houdt.

§ 2. *De objectieve norma van het zedelijk-godsdienstig leven.*

(*Σοφια-Νομος*).

De ontwikkeling van het vrije, ethische, subject onderstelt eene objectieve norma. Volgt de mensch deze norma zoo doet hij het goede. Wordt zij door hem veronachtzaamd, overtreden, dan werkt de mensch het kwade. De wil van den Schepper, die Heer en Meester over al het geschapene is en blijft, ziedaar de oorspronkelijke Wet, waaraan de Schepping gehoorzamen moet. Deze wet geldt op ieder scheppingsgebied, ook op dat der menschheid. Maar Gods wil concreetiseerde zich. Zij drukte zich uit, nam eene gestalte aan in de norma van het zedelijk-godsdienstig leven. De Schepper openbaarde zich aan den mensch. *Zóó* werd de norma van het zedelijk-godsdienstig leven kenbaar. Jezus Sirach duidt deze norma op tweeërlei wijze aan. Wanneer hij zich, om zoo te zeggen, chokmatisch uitdrukt, spreekt hij van de *Σοφια*. In wat men israëlitisch-theokratische vormen

1) „Quamvis enim cognitio Siracidae metaphysica de natura Dei atque hominum et de ratione, quae Deum inter et homines obtinet, sublimè quid et verum continet, eo tamen est imperfecta et manca, quod vinculum, quo utrique copulantur, immortalitatis ignorat.” Rábiger, a. w. p. 83.

2) A. w. p. 65.

zou kunnen noemen heet deze norma δ Νομος. Essentieel verschil tusschen Σοφια en Νομος is er niet.

De Σοφια wordt door Sirach in dichterlijke taal voorgesteld als de leidsvrouw van die haar gehoorzamen. H. 4: 17. Wie haar volgt moet haar vertrouwen. Want eerst gaat zij met hem op ongebaande wegen. Zij beproeft hem door haar tucht (*βασανιστει ἐν παιδειᾷ*). Staat de mensch deze beproeving door, zoo keert de Σοφια weêr tot hem op den rechten weg, maar dwaalt hij af, zoo geeft zij hem over aan de gevolgen van zijnen val (*εἰς χειρας πτωσεως αὐτου*) H. 4: 19. De mensch moet de wegen der Σοφια in zijn hart overdenken H. 14: 21, achter haar gaan gelijk een speurhond, H. 14: 22—27. Jezus Sirach bezingt de Σοφια naar eigen ervaring. Zij gaat in waardij voor den mensch alles te boven. Sirach zocht haar in zijn gebed (*ἐζήτησα ἐν προσευχῇ μου*) 51: 13. Hij bad om haar (*ἤξιον περι αὐτης*, v. 14). Hij wil haar tot zijn uiteinde zoeken (*ἕως ἐσχατων ἐκζήτησω*, v. 14). Met haar ging zijn voet op den rechten weg (*ἐν αὐτῇ ἐπεβη ὁ πους μου ἐν εὐθυτητι*, v. 15). Van der jeugd af speurde hij haar na. Hij nam zich voor volgens haar te handelen (*διενοήθη του ποιησαι αὐτην* v. 18). Zijne afdwalingen tegenover haar betreurde hij (*τα ἀγνοηματα αὐτης ἐπενθισα* v. 19). Hij richtte volgens haar zijne ziel (*την ψυχην μου κατευθυνα εἰς αὐτην* v. 20). Zóó verkreeg hij haar als eene goede bezitting (*ἐκτησαμην ἀγαθον κτημα* v. 21).

Op eene zeer nauwe verhouding tusschen Σοφια en Νομος wijst al aanstonds de locus H. 19: 18. „In alle wijsheid bestaat de vervulling der wet”: *ἐν παση σοφια ποιησις νομου*. Deze innige betrekking wordt zelfs identiteit. Nadat hij eene uitvoerige beschrijving van de Σοφια gaf, zegt Jezus Sirach: „al deze dingen zijn de wet, die Mozes geboden heeft: *ταυτα παντα νομον ὃν ἐνετειλατο ἡμιν Μωϋσης*” H. 24: 22. Wij hebben thands niet op de beteekenis van de Wet als theokratischen codex, maar als norma des zedelijken levens te letten.

Nauwlijks had God den mensch geschapen of Hij gaf hem de wet des levens ten erfdeel „*νομον ζωης ἐκληροδοτησεν αὐτοις*” H. 17: 9. 't Is de wet des levens omdat zij, geëerbiedigd

wordend, den mensch het leven bestendigen zou. Sirach stelt zich deze wet des levens vóór als uit verschillende „geboden” (*κριματα* כרימאט) bestaande. „Wacht u voor alle ongerechtigheid” (*προσεχετε απο παντος αδικου*), zoo vermaant de Schepper H. 17:12. Hij geeft den mensch bijzonderlijk instellingen „*εκαστω περι του πλησιου*.” Het lijdt geen twijfel of Sirach schildert den oorspronkelijken toestand der menscheit met kleuren aan het Mozaïsmus ontleend. Dit is óf een anachronisme aan des schrijvers onoplettendheid te wijten, óf Sirach, die moralist niet historicus is, beschouwt het voornaamste van den *νομος ζωης* (*lex naturalis*) als in de mozaïsche wet opgenomen. Deze wet — de mozaïsche dan — vervult met wijsheid (*σοφιαν*), maakt vol met verstand (*συνεσιω*), doet de tucht (*παιδειαν*) wassen H. 24:23—25. De eerste beoefenaar leerde haar niet ten volle kennen, en de laatste zal haar nog niet hebben uitgevorsch. Haar zin (*διανοημα*) is ruimer dan de zee. Haar raad (*βουλη*) is dieper dan een diepe afgrond. Volgens die Wet regele de mensch zijn denken en gevoelen, zijn spreken en zijn doen. „Al uw spreken zij naar de wet des Allerhoogsten: *εν νομω υψιστου* H. 9:15. De mensch houde zich aan de wet, als een *εγκρατης του νομου* 15:1 (*εφεχειν επι νομου* 15:4). Hij verleene gehoor aan de wet des Allerhoogsten 19:17: *δουναι τοπον νομω υψιστου*. Hij beware de wet 21:11 (*Φυλασσειν νομον*). Sirach legt grooten nadruk op het onderhouden van de wet als norma des zedelijken levens. Hij onderscheidt haar als zoodanig van de ceremonieel-theokratische wet H. 32.1—3. „Wie de Wet houdt, brengt overvloed van offeranden: *ο συντηρων νομον πλεοναζει προςφορας*” d. i. het houden van de Wet weegt tegen het brengen van overvloedige offers op — diep geestelijke gedachte reeds lang vóór Sirach door den dichter van Psalm 51:18, 19 uitgesproken:

כי לא־תחפץ זבח ואחנה עולה לא תרצה
 זבחי אלהים רוח נשברה לבי־נשבר
 ונרבה אלהים לא תבזה :

Dezelfde gedachte wordt in het apokryphe boek Judith aldus uitgedrukt (16 : 16):

‘Οτι μικρον πασα θυσια εις δσμην εὐωδιας,
 και ελαχιστον παν στεαρ εις δλοκαυτωμα σοι·
 δ δε Φοβουμενος του κυριου μεγας διαπαντος.

Onze schrijver waarschuwt tegen blind, lui vertrouwen op het opus operatum: „Zeg niet: „met welbehagen ziet God de menigte mijner offeranden, en wat ik den Allerhoogsten breng, neemt Hij aan” (*μη ειπης· τω πληθει των δωρων μου εποψεται, και εν τω προσενεγκαι με θεω υψιστω προσδεξεται*)” 7 : 9.

Nu meene men echter niet dat Sirach vijandig tegenover de ceremonieele wet staat. Dit zagen wij reeds (Tweede gedeelte, A. H. 2, § 3). Dit blijkt ten overvloede uit wat terstond op de vermaning van H. 32 : 1—3 volgt: *μη δφθης εν προσωπω κυριου κενος* (32 : 4 cf. 14 : 11). Wie de wet des Heeren overdenkt (*διανοεισθαι εν νομω υψιστου*) H. 39 : 1, vorschde de wijsheid van alle ouden uit. Al wat de wijze begeerlijk acht wordt zijn deel H. 39 : 2—11. Wie daarentegen de Wet van den allerhoogsten God verlaat (*εγκαταλιπειν*) is geboren tot een vloek (*καταρα*), en vervloeking wordt in zijn sterven zijn deel H. 41 : 9.

§ 3. *De zedelijke sanctie.*

Deze laatste gnome van Jezus Sirach leidt het onderwerp onzer derde paragraaf in. Wat leert de Spreukedichter aangaande de zedelijke sanctie? Welke rol vervult het denkbeeld van belooning en van straf in zijne gedachtenwaereld? Dit ten eerste: het gebied waarop zich de zedelijke sanctie gelden doet is binnen de grenzen van dit leven — het eenige „leven” dat Sirach kent — beperkt. „De boozen krijgen hunne straf vóór den dood: *εως φθου ου μη δικαιωθωσιν*” H. 9 : 12. In den Hades heerscht, bij de broederschap der schimmen, de gelijkheid des doods. Wel legt ben Sirach allen nadruk op de stervensure, die laatste, die geheimzinnige.

Bij al wat hij zegt denke de mensch aan zijn einde, 7:36. Dán worden zijne werken openbaar 11:25. „Gedenk aan uw einde (*τα ἔσχατα*) en houd op met haten, aan verderf (*καταφθοραν*) en dood (*θανατον*) en bewaar de geboden” (*ἐμμενε ἐντολαις*) 28:6. Gedenk aan Gods toorn (*θυμος*) ten dage des doods H. 18:23. 't Is den Heere licht om den mensch in zijnen doodsdag naar zijnen wandel te vergelden H. 11:24. Wie den Heer vreest dien gaat het bij zijn uiteinde wél (*ἐν ἔσται ἐπ' ἔσχατων*), in zijne stervensstonde wordt hij gezegend (*ἐν ἡμερᾷ τελευτης αὐτου εὐλογηθησεται*) H. 1:11. Wat Sirach aangaande den Hades leert moet ons de juiste verklaring van deze en dergelijke plaatsen geven. Er is hier geen sprake van een vertrouwend tegemoetgaan van den oordeelsdag ná den dood. Men schrijve Sirach toch niet denkbeelden toe die hem vreemd waren! Een stille, zachte dood wordt hier bedoeld. Geen wroeging, geen zelfverwijt foltert den stervende. Zijn licht wordt gedoofd maar hij sterft geacht, geëerd en in goeden doen. Immers die den Heer aanhangt wordt tegen zijn uiteinde verrijkt? (*αὐξηθῆναι ἐπ' ἔσχατων*) H. 2:3.

Grondlegend voor Sirach's leer op dit punt is de passage H. 5:3—7. Zeg niet: „Wie zou macht over mij hebben”? (*τις με δυναστευσει*) — „de Heer zal u zeker straffen” (*ὁ γαρ κυριος ἐδικων ἐδικησει σε*). Toeft de straf — zeg dan niet: „wat is mij overkomen?” (*τι μοι ἐγενετο*): de Heer is lankmoedig. Ook zondige de mensch er niet op voort bij de gedachte: „'s Heeren ontferming is groot” — barmhartigheid en toorn beide zijn bij Hem. Plotseling vaart 's Heeren toorn uit; ten dage des gerichts wordt gij uitgedelgd: *ἐν καιρω ἐδικεσεως ἐξολη* cf. 7:16, 10:13. Daarom bedrije de mensch niet tweemaal hetzelfde kwaad, want reeds den eersten keer blijft het niet ongestraft, *μη καταδεσμευσης δις ἀμαρτιαν, ἐν γαρ μιᾷ οὐκ ἄθως ἐση*) H. 7:8.

Wij kunnen de belooningen en de straffen, het wel en het wee van den mensch, waarin de zedelijke sanctie zich openbaart, in twee soorten onderscheiden. Sirach stelt ze voor óf als natuurlijke gevolgen van 's menschen daden, en dus

als middelijke door den Heer gezonden, óf als onmiddelijk van God afdalend.

1. Middelijke belooningen en straffen. De grondwet luidt: „Doe geen kwaad en het kwaad wedervaart u niet. Sta af van het onrecht, en het onrecht wijkt van u. Zaai niet in de voren der ongerechtigheid en gij zult haar niet zevenvoudig oogsten” H. 7: 1—3. Het kwaad loont zijn meester: wie anderen kwaad doet, ziet het op zich zelf neêrkomen H. 27: 25—27. Een ieder ontmoet naar hij doet: *εκαστος κατα τα έργα αὐτου εὕρησει* H. 14: 16. (Jus talionis). Dit thema wordt nu door Sirach op allerhande wijze uitgewerkt en toegepast.

a. Belooningen. Wie den Heer vreest erlangt „eer” (*δοξα* כבוד) „roem” (*καυχημα* תפילה) „blijdschap” (*εὐφροσυνη*) „vreugde” (*χαρα*) ja eene „kroon van vreugde” (*στεφανος ἀγαλλιαματος*) en „lengte van dagen” (*μακροημερευσις*, ארך ימים) H. 1: 9, 10, 18. Wie Hem vroeg zoeken (*οἱ ὀφθριζοντες*) vinden Zijn welbehagen (*εὐδοκίαν*) 35: 18. Zij komen niet tot gebrek 35: 23. Hen wedervaart geen kwaad (*κακον*) 36: 1. Zij versagen niet wijl de Heer hunne hoop is 31: 14. De wijsheid verzadigt den mensch, die haar zoekt, met hare vruchten (*μεθυσκει ἀπο των καρπων αὐτης*): 1: 14: met voorspoed (*εἰρηνη* שלום) en gezondheid (*ὕγεια*, חם) 1: 16. Zij gaat hem tege- moet als eene moeder, voedt hem met het brood des verstands (*ἄρτον συνεσεως*), drenkt hem met water der wijsheid (*ὕδωρ σοφιας*), verhoogt hem bij zijne naasten, doet hem vrolijkheid (*εὐφροσυνην*), eene kroon van vreugde (*στεφανος ἀγαλλιαματος*) en een eeuwigen naam beërven H. 15: 1—6. Wie de Wijsheid lief heeft, bemint het leven, wordt met vreugde verzadigd, beërft roem. 's Heeren zegen is met hem en hij zal over volken richten (*κρινει ἔθνη*) terwijl hij in veiligheid woont. H. 4: 11—16. De lankmoedige (*μακροθυμος*) verdraagt — blijdschap wordt zijne vergelding 1: 20, 21. Wie naar zijn vader hoort, en alzoo doet, vindt heil d. i. het gaat hem goed in het leven H. 3: 1. Hij vindt vergeving van zonden H. 3: 3. Hij wordt door zijne kinderen verblijd (jus talionis). Hij vindt verhooring ter dage zijn gebeds en

verlengt zijne dagen. 's Vaders zegen komt over hem en bevestigt de woning zijner kinderen H. 3:3—9. Ja, trots zijne zonden wordt zijne woning opgebouwd H. 3:14, en zijne zonden worden weggenomen (*ἀναλυθησονται αἱ ἁμαρτίαι*) H. 3:15. Vergeef het onrecht (*ἀδικημα*) aan uwen naaste, zegt Sirach, dan worden ook op uw gebed úwe zonden (*ἁμαρτίαι*) uitgewischt H. 28:2—5.

b. Straffen. Tegenover deze belooningen staan de straffen die uit de zonden en de misslagen voortvloeien. Vlucht voor de zonde (*ἁμαρτία*), vermaant Sirach, als voor eene slang, want gaat gij tot haar, dan bijt zij u, leeuwentanden zijn hare tanden en zij dooden 's menschen leven. Gelijk een tweesnijdend zwaard is alle ongerechtigheid (*ἀνομία*). Voor hare wonden is geene genezing H. 21:2, 3. Met tal van voorbeelden licht Sirach deze waarheid toe. Toortnt een mensch ten onrechte zoo komt hij ten val: *ἡ βροχη του θυμου αυτου πτωσις αυτω* H. 1:19. Wie zich zelf verheft brengt schande over zijne ziel H. 1:27. De hoereerder ziet zijn erfgoed verloren gaan. Door zijn hartstocht komt hij in het verderf H. 9:3—9.

2. Onmiddellijke belooningen en straffen.

a. Belooningen. De Heer is het die vergeldt, ja zevenvoudig, H. 32:11. Dit bemoedigt den goede bij 's waerelds ondank. Doet gij den godvruchtigen wél dan vindt gij vergelding, zoo niet bij hem, dan toch bij den Allerhoogste. H. 12:2. De zegen van God is volmaakt over hem die zijn hand naar den arme uitstrekt H. 7:32. Wie als een vader voor de weezen is, is als een Zoon des Allerhoogsten (*ὡς υἱος ὑψιστου*). De Heer heeft zulk een man lief, meer nog dan zijne moeder hem bemint, H. 4:10. Hij, die op God vertrouwt, (*πιστευειν* יִתְמַכֵּן) en zijne paden recht maakt, mag ook op den Heer hopen. H. 2:6, Zijne barmhartigheid verbeiden, H. 2:7: zijn loon (*μισθος*) ontgaat hem niet H. 2:8. Hij hoopt op wat goed is (*εις αγαθα*), op eeuwige, d. i. langdurige, vreugde (*εις εὐφροσυνην αιωνος* שְׂמֵחָה עוֹלָם) en ontferming (*και εις ελεος* . . . *זָוָה* had Sirach's kleinzoon יְהוֹשֻׁעַ moeten vertalen en niet door *ελεος*) H. 2:9. De Heer vergeeft hem zijne

overtredingen en redt hem ten tijde van de verdrukking, H. 2:10, 11. De Heer beschaamt de hoop des godvruchtigen niet H. 16:13. Hij zélf strijdt voor den man die tot den dood voor de waarheid kampt, H. 4:28. Bij den Heer vindt genade, al wie zich nederig gedraagt H. 3:18. De oogen des Heeren zijn over die Hem liefhebben. Hij is hun een machtig schild (*ὑπερασπισμος*), een krachtige steun (*στηρισμα ισχυρος*), eene bescherming tegen den Oosten-wind (*σκεπη απο καυσανος*) en tegen de middaghitte (*απο μεσημβριας*), een wacht tegen struikelen (*φυλακη απο προσκοιματος*), een hulp tegen vallen (*βοηθεια απο πτωσεως*). Hij verheft de ziel, verlicht de oogen, en schenkt genezing (*ιασιν*), leven (*ζωνν*) en zegen (*εὐλογιαν*) H. 31:16, 17. Met episodēn uit de geschiedenis illustreert de Siracide zijn onderwijs, (Henoch 44:16; Noach 44:17, 18; Abraham 44:20; Izaäk 44:22; Jacob 44:23 etc., etc.)

b. Straffen. Aenigmatisch duister formuleert Sirach zijne hoofdgedachte, (H. 10:19):

*Σπερμα ἐντιμον ποιον; σπερμα ἀνθρωπου·
σπερμα ἐντιμον ποιον; οἱ φοβουμενοι τον κυριον,
σπερμα ἀτιμον ποιον; σπερμα ἀνθρωπου·
σπερμα ἀτιμον ποιον; οἱ παραβαινοντες ἐντολας.*

of volgens eene aanmerkelijk afwijkende lezing:

*Σπερμα ἀσφαλειας οἱ φοβουμενοι κυριον,
και ἐντιμον φυτευμα οἱ ἀγαπωντες αὐτον,
σπερμα ἀτιμιας οἱ μη προσεχοντες τῷ νομῷ
σπερμα πλανησεως οἱ παραβαινοντες ἐντολας.*

Deze plaats wordt door Dyserinck „met opzet zeer vrij” en uitnemend teruggegeven:

Der menschen geslacht is geëerd,
zoo het den Heer vreest;
der menschen geslacht is niet geëerd,
zoo het Gods geboden overtreedt.”¹⁾

1) Cf. Libr. Apoc. V. Ti. Rec. O. F. Fritzsche; Dyserinck a. w. i. l.

Er is Eén die vernedert en verhoogt: *ἔστι γὰρ ὁ ταπεινῶν καὶ ἀνυψῶν* H. 7 : 11. De Allerhoogste nu haat de zondaren en Hij vergeldt de goddeloozen met wraak H. 12 : 6. Al was er maar één hardnekkige (*σκληροτραχηλός*), hij zou niet ongestraft blijven, want de Heer oordeelt den mensch, naar zijne werken: *ἄνδρα κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ κρίνει* H. 16 : 6—12. Wie den Heer niet vreest maar bedrog in zijn hart voedt, wordt door den Heer ontmaskerd (*ἀποκαλύπτει κύριος τὰ κρυπτά σου*) en in 't midden der gemeente neêrgeworpen (*ἐν μεσῶ συναγωγῆς καταβαλεῖ σε*) H. 1 : 2. Zóó de vertsaagde harten (*καρδιαὶ δειλαί*), de trage handen (*χεῖρες παρειμεναί*), die op twee wegen gaat, die niet vertrouwt, maar het geduld verliest (*ἀπολωλεκὼς ὑπομονῆν*). Zij vinden geen bescherming. Wat zullen zij doen, wanneer de Heer onderzoekt? (*ὅταν ἐπισκεπτήται ὁ κύριος*) H. 2 : 12—14. Wie zijn vader verlaat, zijne moeder vertoornt, is als een godslasteraar, en als een door God vervloekte H. 3 : 16. Wie den ongelukkigen reden geeft om hem te vloeken, wete dat de Schepper de vloekbede verhooren zal, H. 4 : 1—6. De Heer straft de heidenen (*ἔθνη*), de hoovaardigen (*ὕβρισται*), de onrechtvaardigen (*ἀδικοί*) H. 32 : 18. De geschiedenis bewijst dit. De Heer verzoende zich niet met de reuzen van ouds (*τῶν ἀρχαίων γιγαντῶν*), spaarde de bijwoners van Lot niet (*παροικία Λωτ*), erbarmde zich niet over het *ἔθνος ἀπωλείας*, noch over de zesmaal honderd duizend voetgangers (cf. Num. 9 : 21; 14 : 29).

§ 4. *Het „Summum Bonum.”*

Uit Sirachs leer aangaande den toestand der afgestorvenen volgt al dadelijk dat de „zedelijke goederen” — of, zoo daar sprake van kan zijn, dat het „hoogste goed” — alleen in dit aardsche bestaan door den mensch verkregen kunnen worden. Na den dood is er geen genot omdat er ook geen „goed” is. Wat nu het hoogste goed, in dit leven, te verkrijgen aanbelangt — Jezus Sirach kent niet een „summum” bonum dat krachtens zijn begrip volstrekt eenig moet zijn. Er is geen summum bonum. Er is eene summa bonorum. Maar deze eenheid, door optelling verkregen, valt hij nader

inzien in eene pluraliteit uit-één. Atomistisch is de anthropologie van den ouden gnomen-dichter. Atomistisch is ook zijne leer van het hoogste goed. En dit verwondert ons niet. Alleen de invloed der idee „eeuwigheid” — die iets anders is dan eene accumulatie van jaren tot de n-macht doet eenheid in onze gedachtenwaereld heerschen. De eenheid der eeuwigheid, die zoowel leven is als rust, is aan Sirach vreemd. De rust des doods is de matte gevoelloosheid van het onbewuste. Zij is, uit ethisch oogpunt, *το μη ὄν*. Voor het smaken des goeden blijft ons slechts de tijd over. Geen lichtstraal uit de eeuwige waereld verheldert den horizon van Sirach's gedachte. En op den stroom van den tijd wordt de ééne golf door de andere golf voortgestuwd.

Maar Sirach troost zich. Hij schikt zich niet al te moeielijk in het onvermijdelijke. „Il en prend son parti.” O, die optimisten zonder eeuwigheid! Zij zijn de „gamins” in de stad der denkers. Welt er al een traan in hun oog op. . . fluks wisschen zij hem weg met de mouw van hun kiel en zij gaan verder! Wat brengt de stroom des tijds veel en velerlei dat den mensch goed en lieflijk is. De optimistische waereldbeschouwing van Sirach stelt dit gedurig in 't licht. Er is voorzeker geene eeuwigheid om den dorst van 's menschen ziel te lesschen. Maar de Ecclesiasticus, gemoedelijk en wél-bemoedigd, troost zich met de gedachte dat er veel begeerlijks in den tijd te smaken is. En dat goede kan iedereen bemachtigen indien hij slechts zijn liberum arbitrium in de richting van de deugd wendt. Of schiep God het goede niet voor den goede? H. 39 : 25. Of komt niet al het geschapene den godvruchtigen ten beste? H. 39 : 27. Wordt de deugdsbetrachting niet beloond? Sirach roemt gelukkig den man die vreugde beleeft aan zijne kinderen, die bij zijn leven den val zijner vijanden ziet, die eene verstandige huisvrouw heeft, die in woorden niet struikelt, die niemand, zijner onwaardig dient, die wetenschap vindt, die wijsheid bezit, die den Heer vreest (H. 25 : 7—11), die niet zondigt met zijne mond, die door geene droefheid over de zonde wordt gekweld, die door zijn geweten niet wordt veroordeeld,

en die zijne hoop op den Heer niet verliest H. 14 : 1—2 enz. enz. In deze en dergelijke plaatsen, onder welken er zeer egoïstisch-epikureïsch getinten zijn, vinden wij echter niet één ding vermeld, dat als „eenig hoogste goed” uitblinkt. God of het besef van Zijne gemeenschap wordt als zoodanig door den Siracide niet genoemd. Alle andere genietingen en zegeningen, die den mensch ten beste komen zijn belooningen van de deugd, voornamelijk van de hoofddeugd, de Wijsheid. De betrachtting van deze deugd is de voorwaarde tot het verkrijgen van al wat den mensch aangenaam is. Als zoodanig, als „*conditio sine qua non bonorum*” kan de wijsheid het „*summum bonum*” geheeten worden. Maar dat is eigenlijk eene rhetorische figuur. Rübiger beschrijft Sirach's gevoelen over deze zaak zeer nauwkeurig in de volgende woorden: „*Sapientiae convenienter vivere, quid aliud est, quam virtuti, quam beatitudini vivere. Atque est sapientia quasi radix, unde mirifica illa enititur arbor, in qua virtutes efflorescunt, beatitudinesque tanquam fructus fulgent, ut ea nihil, quod appetatur dignius, nihil quod acquiratur, tutius sit et fructuosius*” ¹⁾. Nog scherper zegt Cramer: „Zwar scheint Sirach C. 25 : 10, 11 lediglich die Tugend für das Höchste Gut zu halten (*φοβος κυριου υπερ παν υπερεβαλεν*); allein viele andere Stellen, zeigen dass er die Tugend deshalb in der angeführten Stelle hervor hebt, weil nach seiner Meinung sich alle Art von Glückseligkeit in ihrer Begleitung befindet” ²⁾.

In de Stoïsche Ethiek valt het hoogste goed volkomen saam met de hoofd-deugd. De deugd op zich zelf is het *summum bonum*. Haar te betrachten is het hoogst geluk te smaken, al kostte het den deugdzaamen mensch ook de hevigste lichaams- en zielesmart ³⁾. Dit absoluut idealisme

1) A. w. p. 80.

2) A. w. p. 64.

3) Cf. Overzicht van de geschiedenis der Wijsbegeerte door Dr. A. Schwegler. Naar de 4e duitsche uitgave bewerkt door Dr. A. van der Linde. 1863. p. 129—131. Tableau des progrès de la pensée humaine depuis Thalès jusqu'à Hegel par Nourrisson. Paris, Librairie Didier et Cie. (1867) p. 118: „Le sage possède en soi toutes les félicités.” — Zur Propädeutik für Gesch. der Phil. des Alterth. door NN. p. 120—121.

omhelst Sirach niet. Het is hem te kras. Hij is te nuchter om dit doctrinarisme aan te willen. Ja! De vreeze des Heeren gaat boven alles (H. 25:11) en er is niets begeerlijker dan de wijsheid. Maar waarom? De Siracide antwoordt kalm: Zoek de deugd der Wijsheid en al wat er hier op aarde goeds is wordt uw deel! „Beoefen de Wijsheid”, zegt hij, „als een die ploegt en zaait en wacht hare goede vruchten af, want in het werk dat zij u oplegt vermoeit gij u voor korten tijd en spoedig eet gij van hare vruchten” H. 6:18. Van Hedonisme gaat onze schrijver niet uit. Maar zijn moralisme, dat eene optimistische waereldbeschouwing tot ondergrond heeft, kan het buiten de Hedone niet stellen.

Heemstede, October 1886.

F. E. DAUBANTON.
(*Slot volgt.*)

Compilatie- en Omwerkings-Hypothesen toegepast op de Apokalypse van Johannes.

In zijn onlangs verschenen werk: „Das Apostolische Zeitalter der Christlichen Kirche” (Freiburg I. B. 1886) spreekt Carl Weizsäcker, de bekende Tubingsche Hoogleraar, zich nader uit over een vraagstuk, nu vijf jaren geleden door hem voor het eerst weder aan de orde gesteld.

„Wat de Apokalypse betreft” — zoo schreef hij destijds in de Theol. Lit. Ztg. (1882, bl. 78 en 79) — „het is juist de vraag, of wij haar voor een document uit één stuk hebben te houden; het moge als 't ware een vergrijp zijn tegen een axioma der hedendaagsche kritiek, toch waag ik als mijne opvatting, welke ik sinds lang ben toegedaan, uittespreken, dat wij in dit geschrift — evenzeer pseudoniem als alle Apokalypsen — eene compositie bezitten, welke ook haar ontstaan reeds aan compilatie te danken heeft en die, met het oog op hare verschillende, zonder twijfel hoog opklimmende bestanddeelen, op zich zelve reeds van een uitgestrekte beoefening der profetie getuigt.”

Sprekende van een axioma der hedendaagsche kritiek bedoelt Weizsäcker dit: dat sinds Lücke's „Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenb. Joh.” de eenheid van het laatste der bijbelboeken algemeen is erkend en aan alle nieuwe commentaren en werken over de Apokalypse ten grondslag ligt. Algemeen was men tot de overtuiging gekomen, dat zij een harmonisch geordend, samenhangend kunstwerk is, door éenen schrijver „aus einem Gusse” vervaardigd.

Het was de phalanx Lücke-Ewald-(Bleek) waarvoor alle tegenspraak en twijfel op dit punt heeft moeten zwichten. Sinds beschouwde men de zaak als uitgemaakt en hield zij op een vraagstuk te zijn.

Maar de nieuwere kritiek die voor gezag niet terugdeinst, opende ook op dit terrein weder het onderzoek.

Nam Weizsäcker in die weinige regelen het initiatief, door Lic. Dr. D. Voelter, destijds privaat-docent te Tübingen, thans Hoogleeraar te Amsterdam, werd zijn voetspoor gevolgd. In een klein geschrift: „Die Entstehung der Apokalypse” (Freiburg I. B. 1882), later onder den zelfden titel omgewerkt en aanmerkelijk uitgebreid (1885), werd niet slechts de eenheid der Apokalypse betwijfeld, maar geheel omvergeworpen en op de puinhoopen een nieuw gebouw opgericht. Zijne stoutmoedigheid wekte algemeen opzien; men was met zijne methodé niet zeer ingenomen; en voor zoover ik weet, heeft niemand instemming met zijne positieve resultaten betuigd. Inderdaad bewandelde Dr. Voelter in zijne „Skizze” den weg der hypothese, als liep hij op vasten bodem. Dit nam echter niet weg dat in Adolf Harnack’s recensie (Th. Literat. Zeit. 1882 n° 24, bl. 561/62) de eenheid niet meer als axioma werd aanvaard, dat Dr. M. A. N. Rovers aan het slot van zijne uitnemende bespreking in het Theol. Tijdschrift (1882, bl. 617 vv.) moest erkennen, dat Voelter hem van het onhoudbare van Lücke’s gevoelen: „die Behauptung der ursprünglichen Ganzheit und Einheit der Apokalypse erscheint als vollkommen positiv gerechtfertigt” heeft overtuigd.

Ook Dr. A. D. Loman werd door Voelter’s „nieuwe hoogst ingewikkelde” onderzoekingen, waarover hij intusschen nog geen oordeel durft uittespreken, opgewekt om in een reeks van vragen zijn twijfel uittedrukken aangaande de gangbare moderne opvattingen betreffende tendenz en eenheid van het Openbaringsboek. In het belang zijner hypothese (de Paulus der vier hoofdbrieven is het product van kerkelijke verdichting), acht hij een vernieuwd onderzoek dringend gevorderd. („Quaestiones Paulinae” in Theol. Tijdschr. 1882, bl. 473.) Tegen Loman trad wijlen de Hoogleeraar J. H. Scholten op, die in zijne „Historisch-Kritische bijdragen” (bl. 88—93) ook Voelter weerlegde. Bestreden werd Voelter voorts door Dr. J. P. Stricker (Tijdspiegel 1884, bl. 131 vv.) en in het bijzonder door Benjamin B. Warfield, die in

een uitvoerig artikel (Presbyterian Review, April 1884, bl. 228—65) „the Unity of the Apokalypse with especial Reference to Dr. Völter's Strictures” behandelde.

Als referent in Pünjer's Jahresbericht bracht ook Holtzmann de zaak ter sprake (Jaargang 1883 bl. 92). „Man hat allgemein Methode und Resultat des Verfassers zurück gewiesen” — dus zegt hij — „und doch sogleich fast ebenso allgemein anerkannt, das seinen Annahmen irgend welche Beobachtungen von bleibendem Werthe zu grunde liegen dürften” 1).

Sinds verscheen de tweede uitgave van Voelter's geschrift en wijl deze de eerste als 't ware geheel absorbeert, zal hij die van zijn betoog en resultaten kennis wenscht te nemen, wel doen, door slechts de tweede uitgave te raadplegen.

Het ligt niet in mijne bedoeling een uitvoerig overzicht te geven van dien arbeid, wat trouwens ook geen gemakkelijke taak is. In een afzonderlijk geschrift, aan welks bewerking ik bezig ben, hoop ik niet slechts de hypothesen van hen, die vóór Voelter de eenheid prijs gaven, uiteen te zetten, maar ook met zijn onderzoek en dat van Weizsäcker rekening te houden bij het ontwikkelen eener eigene hypothese die, naar het mij toeschijnt, op meer aannemelijke wijze het ontstaan der Apokalypse verklaart. Zoowel van hunne resultaten als van de mijne zij het intusschen vergund hier een schema aantebieden.

Men heeft er Dr. Voelter een verwijt van gemaakt, dat hij zich ter rechtvaardiging van zijne kritiek op Luther beroept. Inderdaad, op hen die het recht der kritiek niet erkennen, zal een beroep op Luther's antipathie weinig indruk maken, terwijl zij die het wel erkennen en toepassen, een beroep als dit overbodig zullen achten. Wellicht maakt men meer indruk door, waar het de apokalypse geldt, te verwijzen naar de Oud-Christelijke Kerk, die voor een groot

1) Vergelijk ook Holtzmann, Einleitung in das N. T., bl. 405 vv.

deel het openbaringsboek weinig genegenheid toedroeg. De aarzeling en onwil om het geschrift aan den Apostel Johannes toetekennen, de moeite die het kostte om het in den kanon optenemen en als kanoniek geschrift ingang te doen vinden, zijn veelbeteekenend, vooral in een tijd toen de kritiek nog in windselen lag. Wij behoeven daartoe slechts te wijzen op een man als Dionysius van Alexandrië.

Intusschen hebben noch Dionysius noch Luther, al verwierpen zij de autoriteit van het geschrift, zijne eenheid in twijfel getrokken. De eerste die zulks deed was onze landgenoot Hugo Grotius, wiens naam juist in deze dagen in ons vaderland op zooveler lippen zetelt.

Zijn gevoelen vinden wij eenigszins gewijzigd terug in „A paraphrase and Annotations upon all the Books of the New Testament” van H. Hammond (London, 1653 en 59) en in de „Observationes philol.” van J. G. Lakemacher (pars X, observ. 5).

Sinds echter werd de hypothese vergeten, tot in onze eeuw Vogel in zijne „Commentationes VII de Apoc. Joann.” (Erlangen, 1811—16) de eenheid tot voorwerp van wetenschappelijk onderzoek maakte. Terwijl Bertholdt zijne hypothese onder voorbehoud aanvaardde (Einleitung, Bd. 4, bl. 1901—1907), trachtte Bleek haar te vereenvoudigen (Berliner Theol. Zeitschrift, Bd. II, bl. 240 vv.). De denkbeelden van Bleek bekoorden de Wette (Eiul. in das N. T., 1^e Druk, § 188). Maar als verdediger der eenheid trad Ewald op (Commentaar, 1828 en Stud. u. krit. 1829, Heft II, bl. 309 vv.). Sinds namen de Wette en ook Bleek hun gevoelen terug, ofschoon laatstgenoemde toch altijd tusschen C. XI, 19 en de volgende CC. eene klove heeft blijven zien, waarover hij niet vermocht heen te stappen.

Wij behoeven ten slotte nog slechts te wijzen op Schleiermacher, die in zijne „Vorlesungen üb. d. Einheit des N. T.” tot het standpunt van Grotius terugkeerde.

Daarna, kan men zeggen, sloot Lücke in zijn „Versuch” (Dl. II, bl. 864—887) het debat en rekende de quaestie over de eenheid tot de dingen die — voorbij zijn gegaan.

Het volgende lijstje zij aan het voorgaande toegevoegd:

HYPOTHESE VAN	CAPUT	TIJD.	SCHRIJVER.
GROTIUS.	I—XI.	tijdens Claudius, vóór de verwoesting.	Joh. de Apostel.
	XII—XIV.	? ? ?	id.
	XV—XVIII.	tijdens Vespasianus, op grond van XVII, 10.	id.
HAMMOND.	XIX—XXIII.	tijdens Domitianus (?)	id.
	id. XV—XXIII.	id. tijdens Domitianus, toen Vespasianus in Judea was.	id. id.
VOGEL.	I, 9—III, 22.	na 68.	id.
	IV—XI, 19.	in 64, vóór de vervolging van Nero.	id.
BLEEK.	XII—XXII, 20.	tijdens Galba, op grond van XVII, 10.	Joh. presbyter.
	I, 1—8; XXII, 21 en XI, 19b.	na 68.	id.
	I en IV—XI. XII—XXII.	vóór de verwoesting. tijdens Vespasianus, op grond van XVII, 10.	id. id.
	II en III.	id.	id.

Wij gaan nu over tot Dr. Voelter, die, de z.g. „zeitgeschichtliche Auslegung” als de eenig juiste beschouwend, er op wijst, dat ook deze betrekkelijk weinig vrucht heeft opgeleverd en vraagt, of niet de praemisse der eenheid haar hinderlijk in den weg staat. Hij beantwoordt die vraag bevestigend en geeft in zijn geschrift — wij spreken hier slechts van de tweede uitgave — eene hypothese van het ontstaan der Apokalypse, volgens welke de oorspronkelijke kern of „Ur-Apokalypse”, na door haren schrijver met een „Nachtrag” te zijn aangevuld, achtereenvolgens tot driemaal toe is omgewerkt. Volgens hem hebben wij dus niet aan compilatie, maar aan omwerking (Ueberarbeitung) te denken. Niet slechts ontbreekt het aan samenhang tusschen de verschillende deelen onderling, maar wij treffen ook historische elementen aan, die in verschillende, gedeeltelijk tamelijk ver uiteenliggende

tijden op hun plaats zijn. Bovendien bieden zij, wat hun theologisch, meer in 't bijzonder wat hun christologisch karakter betreft, „louter verschillenartige Typen” „von der einfachen urapostolischen Auffassung bis hinauf zur speculativen Höhe der Logoslehre.”

Van de verschillende bewerkingen en van den tijd waaruit zij afkomstig zijn, volgt hier een overzicht:

HYPOTHESE VAN DR. VOELTER
volgens de tweede uitgave.

a	b	c	d	e
<p>De oorspronkelijke Apokalypse van den Apostel Johannes uit het jaar 65 of 66.</p> <p>C. I, 4—6; IV, 1—V, 10 [except V, 6b]; VI, 1—17 [except de woorden in VI, 16: <i>καὶ ἀπὸ τῆς θρῆνης τοῦ ἀρνίου</i>]; VII, 1—8; VIII, 1—13; IX, 1—21; XI, 14—19 [except de woorden in XI, 15: <i>κ. τ. Χρ. αὐτοῦ</i> en in vers 18: <i>τ. νεκρῶν κριθῆναι καὶ</i>]; XIV, 1—3 [except in vers 1 de woorden: <i>τ. ὄνομα αὐτοῦ καὶ</i>]; XIV, 6 en 7; XVIII, 1—24; XIX, 1—4; XIV, 14—20 [dat n.l. oorspronkelijk op XIX, 1—4 volgde]; XIX, 5—10a [d. i. vers 10 except de woorden: <i>ἡ γὰρ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας</i>].</p>	<p>De latere bijvoegingen van Johannes uit het jaar 68 of 69.</p> <p>C. X, 1—11 en 13; XIV, 8; XVII, 1b—18.</p>	<p>De eerste omwerking uit den tijd van Trajanus.</p> <p>De onder a aangeduide woorden in C. XI, 15, 18; XII, 1—17 [except vrs. 11]; XIX, 11—XXI, 8 [except de woorden in XIX, 13b: <i>κ. κέκληται τ. ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τ. θεοῦ</i>]; en in XIX, 20 de woorden: <i>κ. μετ' αὐτοῦ — ζῶντες</i> waarvoor <i>καὶ ζῶν</i> te lezen; en in XX, 4 de woorden: <i>καὶ τὰς ψυχὰς τῶν πεπλεκισμένων — ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτῶν</i>; en in XX, 10 het woord: <i>ὁ ψευδοπροφήτης</i>].</p>	<p>De tweede omwerking uit het jaar 129 of 130.</p> <p>C. V, 11—14; De onder a aangeduide woorden in VI, 16; VII, 9—17; XII, 11 en 18; XIII, 1—18; De onder a aangeduide woorden in XIV, 1; XIV, 4 en 5; XIV, 9—12; XV, 1—8; XVI, 1—21 [except vers 15]; XVII, 1a; De onder c in XIX, 20 en 21 en in XX, 4 en 10 aangeduide woorden; XXI, 9—XXII, 5; XXII, 6, 7b, 8—11, 14 en 15, 18 en 19.</p>	<p>De derde omwerking ongeveer uit het jaar 140.</p> <p>C. I, 1—3; I, 7 en 8; I, 9—III, 22 [except wellicht I, 20]; V, 6b; XIV, 13; XVI, 15; XIX, 10b; XIX, 13b; XXII, 7a; XXII, 12, 13, 16, 17, 20 en 21.</p>

Voorzeker, uitlokkend ziet deze hypothese, waarvan men mag betwijfelen of zij het kenmerk van den eenvoud draagt, er niet uit. Deze vier achtereenvolgende bewerkingen laten zich niet maar zoo aanstonds rechtvaardigen voor het gezond verstand, dat toch in deze zaak zulk een groote rol speelt. Dr. Voelter heeft wel telkens trachten aan te toonen, waarom een nieuwe overwerker er toe kwam het zijne bij te voegen, maar hij heeft volstrekt geene poging gedaan — en dit is opmerkelijk — om duidelijk te maken: hoe zulk een overwerking mogelijk was.

Elders hoop ik uiteen te zetten, dat zulk een wordingsproces ondenkbaar moet heeten. Intusschen, Voelter doet in zijn geschrift niet slechts grepen uit de geschiedenis¹⁾ maar bewandelt voornamelijk en zeer terecht den weg der exegese. En het behoort te worden erkend, dat hij — scherpzinnig in hooge mate — veel heeft opgemerkt, dat ten zeerste de aandacht verdient en waarvan dankbaar gebruik kan worden gemaakt. Mij althans komt het voor, dat men, na bestudeering van zijnen arbeid, moeilijk anders kan doen, dan — gelijk Dr. Rovers zulks deed (Theol. Tijdschr. 1886 I, bl. 149) — achter de eenheid der Apokalypse een vraagteeken te plaatsen.

Maar tevens schijnt het mij toe, dat hij het juiste verkeerdelijk toepast. De Ueberarbeitungs-hypothese behoort eene Compilatie-hypothese te wezen. Hij gaat in zijn onderzoek om zoo te zeggen progressief te werk, terwijl juist het omgekeerde behoorde te geschieden. De blik niet vooruit maar terug! Geen opklimming van het jaar 65 tot 140 n. Chr., maar terugkeer uit de tweede eeuw tot de jaren 65—70.

En hiermede zoude ik reeds tot mijne eigene zienswijze kunnen overgaan, ware het niet, dat eerst nog dient te worden vermeld, welke in dezen de resultaten van Carl.

1) Wij denken hierbij b.v. aan zijn Tiberius Claudius Atticus Herodes die naast Hadrianus (het eerste dier in C. XIII) optreedt als het tweede dier opkomende uit de aarde; en ook aan het tiental bladzijden over de opkomst van het episcopaat, die, hoe belangrijk ook, echter in dezen weinig ter zake doen.

Weizsäcker zijn. Hij komt, gelijk reeds werd medegedeeld, in zijn jongste werk („Das Apostol. Zeitalter”, bl. 504—531) op zijne Compilatie-hypothese van 1882 terug.

Volgens hem draagt de Apokalypse volkomen het kenmerk van wèl overlegden en bestudeerden arbeid, bovendien uit onderling geheel verschillende bestanddeelen samengesteld. Bij elkander behooren de inleidende zendbrieven en CC. XXI en XXII. Dat zij op zich zelve staan is minder bevreemdend, dan het ontbreken van elk gegeven, waardoor wij aan den tijd en de tijdsomstandigheden worden herinnerd, ons in de eigenlijke Apokalypse geschilderd.

Wat deze eigenlijke Apokalypse betreft: wèl is zij in drieën verdeeld (de zeven zegelen, de zeven bazuinen en de zeven schalen, analoog aan het schema der synoptische toekomst-reden: voorbereiding, weeën en einde), maar de profetische gezichten zijn daarvan onafhankelijk en passen zelfs niet in dat verband. Onbestemd als zij zijn, dienen zij slechts om de omlijsting te vullen.

Niet alzo de groote hoofdgezichten in CC. XI, XII, XIII en XVII. Hier ligt geschiedenis ten grondslag, maar ook formeel voegen deze zich niet in het verband. Ingeschoven zijn op die wijze C. VII, CC. X en XI, XII en XIII, XVII en XVIII. Het zijn episoden, die, hetzij later, hetzij reeds aanstonds ingevoegd, onderling ook weder van verschillenden oorsprong zijn. Hierop wijzen èn het verschillend standpunt des zieners, èn dubbele bewerkingen als bijv. in C. XII, èn herhalingen van visioenen welke dan deels gewijzigd, deels anders verklaard worden (zoo bijv. de 144.000 in C. VII en in C. XIV; zóó het dier in C. XIII en in C. XVII). Niet slechts treffen wij opmerkelijke herhalingen aan als in CC. XI, 19 en XV, 5, maar ook anticipaties als die van het dier in C. XI, 7 en in C. XII, 3.

Voor al ook dient op C. X te worden gelet. Het nieuwe boek n. l. (vs. 8—11) wijst er op, dat nu de invoeging van eene nieuwe bron begint.

Wat verder den tijd der verschillende stukken betreft: in C. XI bestaat de tempel nog (het is dus vóór 70 geschre-

ven), terwijl elders tegen haerese wordt gestreden en ook het martelaarschap der Christenen niet meer als iets zeldzaams voorkomt. Men kan hierbij niet vroeger opklimmen dan tot den tijd van Domitianus, zoodat tusschen de oudste en jongste bestanddeelen een tijdvak van ± 30 jaren zou liggen.

Het karakter van het geschrift in zijn geheel, „die Gesamtfarbe,” beperkt ons tot de eerste eeuw. Hoogstens kan de voltooiing onzer kanonieke apokalypse onmiddellijk na het einde der eerste eeuw hebben plaats gehad, wijl de logos-leer zeer zeker tot het jongste behoort, dat er in voorkomt.

Ook ontbreekt aan het geschrift het begrip der christelijke Kerk (hoe geheel anders in het Hermas-boek!). De christenen zijn hier nog de ware joden. Hunne verhouding tegenover Joden en Romeinen wijst op toestanden, die kort na de verwoesting hebben bestaan, maar zich in lateren tijd niet meer laten denken.

Meer bepaaldelijk worden wij, wat den tijd der afsluiting van de Apokalypse betreft, verwezen naar de gezichten welke op Rome betrekking hebben. In CC. XIII en XVII heeft men niet eenvoudige herhalingen, maar tweeërlei bewerking van het zelfde beeld, oorspronkelijk aan Daniel ontleend. De vraag rijst, welke bewerking de oudste is. Zonder twijfel, volgens Weizsäcker, die in C. XIII. Het tweede dier daar genoemd is geen Romeinsch Keizer, geen bepaalde historische persoon, maar type van den valschen Messias, den leugenprofeet. Oorspronkelijk stelde men zich n. l. den antichrist als valschen Messias, niet als heidensche wereldmacht voor. Men zag echter thans het werk des satans verwezenlijkt in de heidensche wereldmacht. Wilde men het oude denkbeeld niet geheel loslaten, dan moesten de valsche profeet en het heidendom met elkander worden verbonden, gelijk in C. XIII geschiedt. Hier is nog het „Uebergangs-stadium zwischen dem jüdischen Antichrist und dem heidnischen Antichristenthum”. Maar daarvan is in C. XVII geen sprake meer. Daar is het Rome alleen dat de aandacht trekt. En voorts worden

nog verschillende andere gronden aangevoerd, om aantetoonen, dat C. XIII als „das einfachere Bild” ouder is dan C. XVII.

In C. XIII is de bedoelde keizer die herleeft, Nero; en wat de zeven hoofden betreft, Weizsäcker trekt het in twijfel of Galba Otho en Vitellius meegerekend zijn. Het stuk kan alzoo onder Vespasianus geschreven zijn. Rekent men ook in C. XVII de drie genoemde usurpatoren niet mede, dan schreef de auteur — aangenomen een vaticinium post eventum — onder Domitianus, die immers volgens Tertullianus de „portio Neronis de crudelitate” was, maar in geen geval later dan omstreeks zijn dood.

De wee-roeping over Rome kan zeer goed te Rome zijn geschreven, maar het wanneer laat er zich moeilijk uit opmaken.

Men kan dus aannemen dat het ultimatum der afsluiting in den tijd van Domitianus valt.

Heeft nu Johannes tot in den tijd van Domitianus te Efeze geleefd, dan is het geschrift spoedig na zijn dood geschreven. Daarop wijst ook „der Glaube des Buches”. Het is noch het joden-christendom der oudste gemeente, noch haar later Ebionitisme. Het vooronderstelt eene geschiedenis van het heiden-christendom, maar is geen epigonen-werk. Het hangt ten nauwste samen met het „urapostolisch” geloof. Tusschen beide heeft eene „geschichtliche Verbindung” bestaan m. a. w. het is van een „Ur-apostel” uitgegaan, die zich in een anderen tijd heeft ingeleefd.

Wij stonden iets langer bij Weizsäcker's beschouwingen stil, in de eerste plaats, wijl zij de jongste zijn op dit gebied en ten andere, omdat zij, deel uitmakend van een grooter werk, alleszins verdienen afzonderlijk in het licht te worden gesteld.

Toch is het m. i. aan de betrekkelijk ondergeschikte plaats welke zij moesten innemen mede te wijten, dat de lezer zich minder bevredigd gevoelt.

Voor datgene bijv. waarvan Vogel in zijn tijd hoofdzaak maakte: de linguïstiek, is hier geene plaats. En evenmin voor vergelijking met andere apokalyptische literatuur. Voorts

is Weizsäcker, met betrekking tot de afzonderlijke bestanddeelen op het dilemma: „Entweder sind sie durch Uebersetzung einer schon fertigen Schrift hereingekommen; oder der Verfasser hat sie seiner Composition selbst einverleibt”, het antwoord wel niet schuldig gebleven, daar hij zich voor laatstgenoemde ontstaanswijze verklaart, maar dit neemt niet weg, dat de verhouding van die afzonderlijke, onderling zeer uiteenlopende, ook in tijd verschillende stukken tot het door den Klein-Aziatischen schrijver gecomponeerde geheel m. i. nog niet voldoende in het licht is gesteld. Laat Voelter ons onbevredigd, wijl hij te veel geeft, bij Weizsäcker is dit het geval wegens het te weinig. Deze uitspraak moge als eene beschuldiging klinken (die trouwens in onzen mond weinig voegen zoude), toch is zij het niet. De quaestie der Apokalypse is nu eenmaal juist door het gebrek aan gegevens en bronnen nevelachtig en kwalijk zal eenig schrijver over het vraagstuk het gevaar ontloopen, van Scylla in Charybdis te vallen. Hij zal òf meer bewijzen dan hij kan, òf minder bewijzen dan hij moet.

Van dit onvermijdelijke gevaar alleszins bewust, meen ik met de noodige „dubitandi prudentia” in het kort te moeten mededeelen, wat aangaande den oorsprong der Apokalypse mij het waarschijnlijkste dunkt.

Dat men zoo langen tijd aan de eenheid heeft vastgehouden en slechts weinigen haar hebben in twijfel getrokken, is daarom te meer bevreemdend, wijl zoo menig onpartijdig onderzoeker duidelijk heeft doen blijken van den gemengden indruk, dien het geschrift op hem maakte. Het ademt tegelijk een echt joodschen en een echt christelijken geest. Door velen is het wegens dat joodsche karakter verworpen, door anderen ter wille van zijn christelijke elementen hoog gewaardeerd. Gelijk deze twee klassen van beoordeelaren zich in de geschiedenis der exegese scherp laten onderscheiden, zoo ook het tweëerlei karakter in het boek. Evenals twee vloeistoffen, die zich niet laten verbinden, wel vereenigd maar niet vermengd kunnen worden, zoo ook hier. Het

specifiek christelijke is wel vereenigd met het specifiek joodsche, maar het kost weinig moeite het eene bestanddeel aftezonderen van het andere. Ontdoet men de Apokalypse van het specifiek christelijke, dan is het overblijvende ($\pm \frac{2}{3}$) homogeen aan andere joodsche literatuur van dien aard.

Zij die aan zulk eene om zoo te zeggen mechanische verbinding niet denken, zeggen: wat het boek ons biedt is joden-christendom. Maar dan rijst de vraag, was dat joden-christendom dan bij uitzondering in dit boek universalistisch? Evenmin als het boek Daniël ontstaan kon in een tijd toen het universalisme zich nog niet, bij behoud van het theocratische levenscentrum, had ontwikkeld, en Israël nog niet in veelvuldige aanraking was gekomen met de heidenen, evenmin kon onze Apokalypse ontstaan in den beperkten kring van het joden-christendom en vóór dat het christendom te voorschijn was getreden onder de volken.

Men heeft ook gezegd: het is Ur-apostolisch geloof. Maar spreekt zich het Ur-apostolisch geloof elders niet op geheel andere wijze uit? Reeds Lücke erkent in zijn „Versuch“ (Einleitung, bl. 4): „Bey aller Neutestamentlichkeit ihres wesentlichen Inhalts ist diese (n. l. onze Apokal.) doch kein unmittelbares, originelles Product der neutestamentl. Litteratur. Aus einem an sich ausserneutestamentl., längst vorhandenen Zweige der jüdischen Litteratur, der sogenannten Apokalyptik, hervorgegangen, muss sie als ein der apostolischen Litteratur eingepropfter Sprössling von jener angesehen werden.“ „Die jüdische Apokalyptik, nicht die originelle neutestam. Litteratur ist ihr eigentlicher Entstehungsort.“

Is het zoo noch het een, noch het ander, dan kan het niet anders zijn dan jodendom en christendom vereenigd op boven door ons aangeduide wijze.

En inderdaad, (Henoeh), de Testamenten der XII patriarchen, Sibyllijnen en IV Ezra bewijzen, hoe gretig de oude Christenen de Apokalyptische literatuur der joden hebben gebruikt en hoe veelvuldig zij haar hebben geïnterpoleerd, ja zelfs zoo geïnterpoleerd, dat het den onderzoeker moei-

lijk genoeg valt de joodsche bestanddeelen zuiver weer te geven.

Stelt men nu alleen dit een en ander voorop, dan moet reeds de mogelijkheid worden erkend, dat onze Apokalypse van joodschen oorsprong en door een Christen geïnterpoleerd kan zijn.

Wij bepalen ons hier tot een tweetal opvattingen welke tegen die mogelijkheid schijnen te strijden. Men kan zeggen: deze opvattingen zijn stabiel geworden. Slechts moet men vragen, met welk recht zij zich staande houden. Wij denken daarbij aan het gevoelen, als zou de persoonlijke wederkomst van Christus grondgedachte zijn van het boek. Vooreerst komt het woord *παρουσία* evenmin als het woord *ἀντίχριστος* in de Apokalypse voor. Het deelt dit lot met zoovele andere N. Testamentische uitdrukkingen. (Zoo bijv. komt ook het woord *σωτηρία* niet voor in N. Testamentische beteekenis).

Afgezien daarvan wordt wel duidelijk de komst van den Messias geschilderd, maar zulks geschiedt in Henoeh en IV Ezra ook. Van eene wederkomst van Christus in N. Testamentischen zin is echter in de eigenlijke Apokalypse nergens sprake. Slechts de pro- en epiloog zijn in dezen de kostbare bronnen waaruit men argumenten voor deze opvatting putten kan. Trouwens, bijna alles wat in de Theologie van het N. T. tehuis behoort moet in de drie eerste hoofdstukken en in den Epiloog worden gezocht.

Met het voorgaande hangt nauw samen wat men van den antichrist en de anti-christelijke wereldmacht leert. Wij zeiden reeds: het woord komt niet voor. Toch pleegt men telkens bijv. van Nero te spreken als den antichrist in de Openbaring. Er is slechts sprake van een *θηρών* en dergelijke *θηρία* treden in de joodsche Apokalyptiek veelvuldig op. Ook spreekt men van de anti-christelijke wereldmacht. Maar is niet veeleer de anti-theocratische bedoeld? Reeds de verwarring die op dit punt bij Lücke heerscht, waar theocratie en Christendom, joodsche *ἐκλογή* en Christenen met elkander worden verwisseld en waar zelfs van „anti-theocrati-

sche menschheid" (Dl. II, bl. 412) wordt gesproken, geeft te denken ¹⁾.

Wij wijzen ook op de z.g. christenvervolging. Maar moeten dan de „heiligen" die vervolgd worden en de zielen onder het altaar juist christenen zijn? De benaming „heiligen" voor hen die tot de joodsche *ἐκλογὴ* behooren, komt ook elders voor. Wel valt te wijzen op eene plaats als C. VII, 14, maar deze plaats behoort juist tot een gedeelte, dat om meer dan eene reden van lateren (christelijken) oorsprong moet zijn.

Zoo wordt dus de mogelijkheid juist door de „bezwaren" vergroot.

Vestigen wij dan het oog op het feit, dat in de Apokalypse de Theologie naast de Christologie staat, dat zij niet innig samen verbonden, maar soms wonderlijk gescheiden optreden;

dat in de Christologie de voorstelling van een joodschen Messias en die van den historischen Christus naast elkander te voorschijn treden;

dat ook de leer van den Satan onmogelijk van een en dezelfde hand kan zijn; —

dan wordt die mogelijkheid voor ons tot eene waarschijnlijkheid.

Daarbij komt nog iets anders. Tegenover Voelter moet erkend worden, dat — wat de taal der Apokalypse betreft — zich overal ééne hand aan anomalïën schuldig maakt. Maar het is opmerkelijk: men heeft geneigdheid den schr. het gebruik van het O. T. in den grondtekst toe te schrijven, en toch doet zijne taal tevens denken aan de LXX.

Dit raadsel kan slechts worden opgelost, als men aanneemt, dat joodsche bronnen ten grondslag hebben gelegen. Deze citeerden natuurlijk op de bekende vrije wijze den grondtekst. De compiler dier bronnen, d. i. de christelijke

1) Zoo is ook volgens Bernh. Weisz (Lehrbuch der Biblischen Theologie des N. T. 4e Aufl. bl. 549 noot 4.) de vrouw met den krans van twaalf sterren om het hoofd tegelijk de O.-Testamentische Theocratie en de geloovige Messiasgemeente.

bewerker, neemt ze als zoodanig over, maar toch zóó, dat hij zijne bekendheid met de LXX verraadt.

Wat nu den eigenlijken apokalyptischen inhoud betreft, reeds werd er uitvoerig door Voelter en ook door Weizsäcker op gewezen, hoe telkens opvallende herhalingen voorkomen en ook dezelfde beelden in eenigszins gewijzigden vorm terugkeeren. Vooral de verschillende *θyplα*, die zooveel op elkan- der gelijken, hebben menigen onderzoeker veel hoofdbrekens gekost. Inderdaad, ook de meest verklaarde voorstander der eenheid zal niet kunnen ontkennen, dat de Apokalypse eene ware opeenhooping van gezichten en catastrophes biedt.

Een nauwkeurig exegetisch onderzoek zal dan ook leeren, dat aan de Apokalypse twee joodsche fontes ten grondslag liggen. De lijn van elk dier fontes laat zich door de Openbaring heen vervolgen, al zijn hier en daar — dank zij den bewerker — de oorspronkelijke stukken alles behalve intact gebleven. De compilerator, d. i. de christelijke bewerker, putte, met weglating van hetgeen hij meende te kunnen missen en met bijvoeging van wat hem noodig dacht, beurte- lings uit de eene en uit de andere bron zijne stof. Zijn stijl is duidelijk te onderkennen. En waar deze dien der beide joodsche bronnen (welke ik α en β zou willen noemen) nadert, daar is het gewoonlijk herhaling van wat zij reeds zeiden.

Van hem zijn de min of meer gezwollene doxologiën. Van hem zijn pro- en epiloog; van hem ook alle voorstellingen van het Lam. Zijne hand heeft van de Apokalypse een geschrift gemaakt, waarbij men denken moet aan het bekende woord: „de hand is Ezau's hand, maar de stem is Jacob's stem.” Onder zijne hand is de Apokalypse tot een geschrift geworden, welks Christologie die van Paulus voorbijstreeft, maar welks Messias-leer, onveranderd als zij bleef, een Luther in 1522 terecht deed verklaren, dat Christus in het boek „weder gelehret noch erkant wird.”

In het volgende schema tracht ik eene verdeeling van den arbeid aan te wijzen:

N.	Σ.	R.
<p>Cap. IV en V, 1—5 (echter omgewerkt door R.) VI (exc. in vrs. 1: τ. ἀρνίον, waarvoor oorspronkelijk δ λέων en in vrs. 16: καὶ ἀπ. τ. ἀργύς. τ. ἀρνίου R.) VII, 1—8. VIII en IX. XI, 14 en 15a (καὶ ὁ ἑβδομος ἄγγελος ἐσάλπισεν) te verbinden met XV, 1d. XV, 5—8. XVI, (echter voor zover daarin beschrijvingen van het beest en zijn vereerders voorkomen, omgewerkt door R.) (exc. vrs. 13—16). XVII, (except vrs. 14). XVIII (exc. in 20: καὶ οἱ ἀπόστολοι). XIX, 1—5. XXI, 9—13, 15—18, vrs. 26 en 27. XXII, 1—10 (exc. κ. τ. ἀρνίου in 1 en 3; except ook vrs. 7).</p>	<p>Cap. X (exc. vrs. 7). XI, 1—13 (exc. in vrs. 8: ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη). XII, 1—9, 13—18. (exc. vrs. 17c). XIII, 1—7, 11—18. XIV, 9—11, 17—20. XV, 2—4. XVI, 13, 14 en 16. XIX, 11—21. (except vrs. 13b en vrs. 16). XX (exc. vrs. 4—7). XXI, 1—8. (except in vrs. 2: ἐγὼ Ἰωάννης).</p>	<p>De waarschijnlijkheid bestaat dat R. in stukken uit Σ en Ξ ook waar wij het niet vermelden toch wijzigingen heeft gebracht, afkortingen etc.</p> <p>C. I—III (except I, 1 en 2, dat later opschrift is?) V, 1—5 (zie onder Σ). V, 6—14. VI, 1 (τ. ἀρνίον) en 16c. VII, 9—17. XI, 15—19. XII, 10 en 11 en 17c. XIII, 8—10. XIV, 1—5 vrs. 6—8 is door hem bewerkt. Idem vrs. 10c, 12—16. XV, 1a en in vrs. 3: κ. τ. ἄρην τ. ἀρνίου. XVI, 10—16 geheel door hem omgewerkt. XVII, in vrs. 6: κ. ἕκ. τ. ἀίματος τ. μαρτύρ. Ἰησ. vrs. 14. XVIII, in 20: καὶ οἱ ἀπόστολοι. XIX, 6—10 vrs. 13b, vrs. 16. XX, 4—7. XXI, in 2: ἐγὼ Ἰωάννης en in 9: τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου; vrs. 14, vrs. 19—25 in vrs. 27: τοῦ ἀρν. XXII, in 1: κ. τ. ἀρν. idem in vrs. 3, vrs. 7, vrs. 8a, vrs. 11—einde.</p>

Evenmin als in een exegetische ontwikkeling van het voorgaande kunnen wij hier in een onderzoek treden naar den tijd der verschillende stukken. Dit echter dient als zeker voorop te worden gesteld: de joodsche fontes kunnen niet ná 70 zijn geschreven; de christelijke bewerking kan niet

ná 160 hebben plaats gehad (omstreeks dien tijd toch hield Justinus M. zijn Dialoog met Tryphon), maar zeer wel korten tijd vóór het optreden van Justinus te Efeze.

Aan den lezer het vriendelijke verzoek, voorloopig zelf den Redactor in zijn arbeid na te gaan en te zien, op welke wijze hij stukken uit de eene bron met die uit de andere verbonden heeft, hoe hij van beide eene voor Christenen troostrijke lectuur heeft gemaakt.

Austerlitz b/Zeist. Sept. 1886.

G. J. WEYLAND.

NASCHRIFT. Reeds was deze schets ter perse toen in de „Texte und Untersuchungen” van O. van Gebhardt en A. Harnack een geschrift verscheen, getiteld: „Die Offenbarung Johannis eine jüdische Apokalypse in Christlicher Bearbeitung” von E. Vischer. — Naar den titel te oordeelen, heeft dit geschrift met mijne opvatting de grondgedachte gemeen.

Aan den Weleerw. Heer Ds. L. J. VAN RHEIJN
Em. Predikant te Doetinchem.

Geachte Ambtgenoot!

Gun mij een enkel woord in 't openbaar tot u te spreken, en wel in deze zelfde „Studiën” waarin gij (IV^e Jaargang 1886 bl. 272—282) eenige Gedachten over een Christelijke Theologie voor (naar?) de behoefte van onzen tijd ten beste geeft. Gij acht, dat de christelijke Theologie van Christus moet uitgaan: „het levende, persoonlijke Woord Gods.” Met ingenomenheid haalt gij het woord van een vroom godgeleerde op zijn sterfbed aan: „Christus alléén.” Doch ik behoef niet uit te schrijven, en herinner alleen, dat men, volgens u, van Hem uitgaande verkrijgt de rechte Theologie, Anthropologie, Hamartologie, Soteriologie, Pneumatologie, Daemenologie, Bibliologie, Ekklesiologie, Kerkhistorie (te midden van al dat Grieksch het eerste Nederlandsche woord, althans voor de helft!) Halieutieik, Apologetiek, Eschatologie, Ethiek.

Toen ik dit las, zeide ik bij mij zelf, en menigeen met mij zal 't zoo gegaan zijn: „Daar hebt ge waarlijk de Encyclopedie der Groningsche School. Dood verklaard reeds zoo vaak, zie hoe zij leeft, en in hare hoofdgedachte herleeft zelfs bij degenen, die haar in der tijd niet al te vriendelijk bejegenden.” En ik verblijdde mij; omdat ik persoonlijk — zonder ooit een blinde aanhanger dier school geweest te zijn, — aan haar zooveel verplicht ben. In mijn studententijd

bezielde zij mij en gaf zij mij antwoord op mijn *δός μοι πῶστω*: eene vaste plaats, waarop ik nog sta, gelijk gij, si tanti est, zien kunt uit mijne leerrede bij mijne veertigjarige Evangeliebediening uitgesproken en uitgegeven.

Des te vreemder werd ik aangedaan door uwe, hier volgende woorden: „Mij is gevraagd: „„Vaart gij zodoende niet in het schuitje der Groninger Theologie?”” Ik antwoord: dat schijnt maar zoo. Wel zet ik als de Groningers Jezus Christus op den voorgrond, maar hun Christus is een Platonische Christus, een hemelling tot deugd en heiligheid gevormd vóór zijne verschijning in het vleesch: ik daarentegen wensch mij strikt te houden aan den Christus des Bijbels.’ Het spijt mij, dat deze woorden uwe pen ontgleden zijn. Dat „schuitje der Groninger Theologie” is voor mijn gevoel eene ongepaste aanduiding van den arbeid van achtungwaardige godgeleerden, die nu vijftig jaren geleden, goeddeels juist op dezelfde gronden, die gij aanstipt, maar zij ontwikkelden, den weg insloegen, welken gij nu aanprijst. Ik wil gelooven, dat gij er zonder hunnen voorgang toe gekomen zoudt zijn. Maar waarschijnlijk is 't mij niet. Doch hoe dit zij, door zoo'n bijschrift geeft gij aanleiding, dat een jonger theologengeslacht zonder ooit de Handboeken der Groninger Hoogleeraren en de schoone en degelijke verhandelingen van Parea uen Hofstede de Groot gelezen, laat staan bestudeerd te hebben, de Groninger Theologie des aanzien nauwelijks waard rekent. Wat zou menigeen, die uwe „Gedachten” toejuicht, vreemd en verrast opzien, als hij Parea's „Moraal” eens opnam, en hoofdpunt voor hoofdpunt er uitgewerkt zag. Ik wed, dat een onbevooroordeelde zich nauwelijks zou kunnen begrijpen, dat gij met eene zekere vrees schijnt aangedaan, om (horribile dictu!) voor een aanhanger der Groninger School, zelfs voor een, die hare verdiensten durft op prijs stellen, gehouden te worden.

„Maar” zegt gij: „hun Christus is de mijne niet” d. i. ik wil uitgaan en zij willen uitgaan van Jezus Christus, ik wil afleiden en zij willen afleiden van Hem de onderdeelen der Christelijke Godgeleerdheid, maar zij hebben eene andere

voorstelling of opvatting van het bovenmenselijke in zijne persoonlijkheid. Ondersteld, dat uwe opvatting van dat bovenmenselijke zeer ver verschilt van de hunne, dan is hier toch geen onderscheid van beginsel, maar hebt ge alleen — niet met een paar woorden te verzekeren, maar — wetenschappelijk aan te toonen, dat datgene, wat gij beiden van Hem afleidt, dan alleen uit Hem afgeleid kan en mag worden, als hij is — niet zooals zij, maar zooals gij hem voorstelt.

Gij houdt aan: „Hun Christus is een Platonische Christus” en gij wilt u houden aan „den Christus des Bijbels. Deze uitdrukkingen zijn, vergeef mijne vrijmoedigheid, vrij vaag. Doch dit daargelaten, *gij* kunt het zeker niet als eene ramp beschouwen, dat de Platonische wijsbegeerte, gelezen met het oog van van Heusde, op de Groningsche Theologie — al was het misschien te grooten — invloed heeft geoefend; gij, die tot tweemalen toe Neander roemt, welke, gij weet het, schoon als Israëliet geboren, niet door het O. T. maar door Plato tot Christus is gebracht. En is er in het Evangelie en de Brieven van Johannes niets wat aan Plato doet denken? Maar vooral, de tegenstelling, die gij maakt tusschen hunnen Platonischen en uwen Christus des Bijbels legt onwillekeurig op hen de blaam, dat zij zich niet aan den Bijbel, d. i. aan de Nieuw-Testamentische Schriften wilden houden. Dit is niet waar. Gij kunt wellicht bewijzen, dat zij bij hun onderzoek naar Jezus’ Persoon sommige plaatsen der Nieuw-Testamentische Geschriften niet goed geëxegeseerd hebben; dat hunne exegese meer dan mocht, gestaan heeft onder den invloed van hunne wijsgeerige ideeën. Maar dat zij een anderen Christus dan dien des Bijbels wilden — ik zou wel eens eene van hunne standaardverhandelingen genoemd willen zien, waaruit dit blijkt. Gij haalt voor de honderd en eerste maal het woord van een’ hunner aan: „Jezus, een hemelling tot deugd en heiligheid gevormd vóór zijne verschijning.” Gij weet, waar het staat, in welk verband het staat en hoe het daar toegelicht wordt; maar tien tegen één, dat het grootste deel dergenen, die op voorgang van wijlen Prof. Scholten dit woord nu eens

als eene aartsketterij, dan weder als eene ongerijmdheid hebben uitgekreten en uitgelachen, nooit de plaats zelve hebben opgezocht. Of ik dan die woorden in bescherming neem? Dat is hier de vraag niet, maar wel, of het aangaat, jaar in jaar uit, den arbeid eener halve eeuw, van mannen die gloeiden van eerbied en liefde voor Jezus, bij de goê gemeente verdacht te maken op grond van eene bijzondere uitdrukking. En, zij moet mij van het hart, de vraag, of hunne Ariaansch-gekleurde, maar aan de persoonlijke praëxistentie en aan de persoonlijke voortwerking van den levenden Christus vasthoudende voorstelling niet vrij wat dichter staat bij den Bijbel i.c. het Nieuwe Testament, dan menige in een nimbus van kerkelijke termen gehulde zoogenaamd trinitarische, maar in den grond Sabellianische voorstelling, die op de keper beschouwd, voor de rechtbank van Calvijn evenmin als die van Servetus genade zou gevonden hebben. Doch wat zeg ik? Niet de leerlingen of de achterleerlingen, maar Pareau, Hofstede de Groot, Muurling (1^e periode) van Oordt zouden in de dagen van den bloei hunner school, met uitzondering misschien van het woord: godmensch, hunne handteekening hebben gezet onder uwe omschrijving van wat gij noemt uw „materieel Reformatorisch princip: welke aldus luidt: „Het levende, persoonlijke Woord Gods, de Openbaarder der onzienlijke ontoegankelijke Godheid, onze Heer Jezus Christus (de Godmensch) door wien en tot wien alle dingen zijn geschapen (Kol. I: 16b) op wien de menschelijke ziel is aangelegd (anima naturaliter Christiana), dien hemel, aarde en hel zullen eeren tot heerlijkheid Gods des Vaders (Phil. II: 10, 11) wanneer Hij als Koning zal zijn wedergekeerd, om te oordeelen levenden en dooden.”

Ik eindig, maar zeg toch nog even, hoewel 't misschien overbodig is, dat ik u schreef en in het openbaar schreef, om een steen aan te dragen aan den opbouw der historische rechtvaardigheid, en onder het voorgevoel, dat uwe bekende loyaliteit mijn schrijven niet ten kwade zal duiden. Laat ons toonen, tegenover het ellendige verdacht-maken, waarin de ketterjacht van alle tijden en ook van onzen tijd zoo sterk

is, en waarbij ketternamen zulk een eene heerlijke dienst bewijzen, en waarvan gij een afkeer hebt, laat ons toonen dat wij weten wat het is *ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ*, en *ἐν τούτῳ χαίρειν*, *ὅτι Χριστὸς καταγγέλλεται*.

Geloof mij

Uw dw. ambtsbroeder,

Rotterdam, 11 Sept. 1886.

W. FRANCKEN, Az.

Boekbeoordeeling.

Hosea, de man des geestes. Proeve van psychologische Schriftbeschouwing door Dr. J. TH. DE VISSER, predikant te Amelo. Utrecht, C. H. E. Breyer, 1886.

Verleden jaar schreef ik in de „Theologische Studiën” eene aankondiging van Dr. Gunning’s Commentaar op Amos; thans wensch ik ditzelfde te doen ten opzichte van het geschrift van Dr. de Visser over Hosea.

Ik doe dit met groote ingenomenheid. Wij hebben hier eene Bijbelstudie, waarvan ik geloof, dat niemand, die, zonder zelf aan O. T.ische studiën te doen, in deze dingen belang stelt, zich de lectuur één oogenblik beklagen zal. In populaireren trant, bevattelijk en helder geschreven, berust wat de Visser ons geeft, op degelijk wetenschappelijk onderzoek, en verraaft, zonder aanspraak te maken op den titel van wetenschappelijk werk, op bijna iedere bladzijde den man, die de verschillende quaesties, die zich hier voordoen, heeft onder de oogen gezien. Daarbij is de Visser zeer gelukkig geweest in de dispositie van zijn geschrift. Na eene korte inleiding, waarin hij met een enkel woord de psychologische beschouwing tegenover de naturalistische en de abstract-supranaturalistische plaatst, en verklaart in zijn geschrift eene proeve van eerstgenoemde te willen geven, toegepast op een gedeelte der H. Schrift, handelt hij in vier hoofdstukken

over den tijd van Hosea's werkzaamheid, bl. 4—20, zijne persoonlijkheid en zijne roeping, bl. 21—45, de samenstelling en den inhoud van zijn geschrift, bl. 46—64, en zijne beteekenis in den gang der Gods-openbaring, bl. 65—72. Eene reeks aantekeningen van zuiver wetenschappelijken aard besluit het geheel, bl. 73—107. Van deze laatsten vind ik het jammer, dat zij niet òf dadelijk achter het hoofdstuk, waarop zij betrekking hebben, geplaatst zijn, òf, indien de schrijver dit minder wenschelijk achtte, met een doorlopend cijfer voorzien. Het zou het naslaan er van veel gemakkelijker hebben gemaakt. Ook komen de cijfers niet overal uit. Jammer is ook dat het werk door zoo tal van drukfouten ontsierd wordt; in de aantekeningen laten vooral druk en correctie van het hebreeuwsch veel te wenschen over.

Over het algemeen kan ik mij in de beschouwingen van mijn vriend de Visser zeer goed vinden. Het is hem te doen om den persoon des profeten, terwijl hij dan het eigenaardige van zijn prediking daaruit verklaart. Van harte juich ik dit toe; ik geloof, dat het de eenige weg is om de profetie inderdaad te verstaan. Toch onderschrijf ik niet elke uitdrukking, die de Visser hierbij gebruikt. Zoo schrijft hij bl. 65: „gelijk wij allen gevaar loopen de geestelijke dingen ons meer in overeenstemming met ons eigen karakter voor te stellen in stede van deze in hunne zuivere objectiviteit te waardeeren, ook Hosea vervalt (lees: zoo vervalt ook Hosea) in deze fout bij zijne beschouwing van God. Zooals hij is en denkt en spreekt, zoo is en denkt en spreekt ook God op het gebied der geestelijke dingen.” Wel heet het dan op de volgende bladzijde, dat dit niet als eene fout, eene zwakheid bij Hosea te beschouwen is, maar veeleer als gevolg van zijn O. Tisch standpunt; maar toch heeft de schrijver het eerst wel degelijk als zoodanig gekarakteriseerd, en gezegd, dat ook Hosea niet volkomen ontsnapt is aan het gevaar de dingen buiten zich niet te beschouwen en te waardeeren naar hunnen eigenlijken aard, maar ze ten gevolge van de eenzijdige beoordeeling van zijn gemoedsleven meer subjectief dan objectief te beoordeelen. Welnu het komt

mij voor, eensdeels dat hier een onmogelijke eisch wordt gesteld, deze nl. van de geestelijke dingen te waardeeren „in hunne zuivere objectiviteit,” en anderdeels dat de schrijver aanleiding geeft tot het verwijt, als zou volgens hem de profetie van Hosea geheel en al zijn uit den mensch. Toch bedoelt hij dit, blijkens andere uitdrukkingen, niet. Zijne bedoeling is veeleer deze, en mij dunkt, het is de waarheid der psychologische beshouwing, dat Hosea God kent zooals hij hem kent, omdat hij zelf is die hij is. De openbaring van God sluit zich vast aan, en wordt dan ook tot op zekere hoogte bepaald door de, door God zelf toebe-reide, persoonlijkheid van dengeen voor wien zij bestemd is, zoodat dan ook diens op openbaring berustende prediking den stempel zijner persoonlijkheid draagt. Maar vandaar dan ook dat het van zoo groote beteekenis is deze persoonlijkheid recht te verstaan. Dit bij Hosea te hebben willen doen, schijnt mij toe een van de verdiensten van de Visser's boekske te zijn.

Toch geloof ik, dat hij hierbij, trouwens met opzet, een van de hoofdfactoren voor het recht verstand dezer persoonlijkheid ongebruikt heeft gelaten. Ik bedoel hetgeen ons H. I en III meegedeeld wordt. Het spijt mij, dat mijn vriend en leerling de Visser zich niet heeft kunnen overtuigen van de juistheid der o. a. ook door mij voorgestane opvatting dezer hoofdstukken, hierop neerkomende, dat daaraan eene werkelijke gebeurtenis ten grondslag ligt, het huwelijk nl. van den profeet met eene, gelijk later bleek, overspelige vrouw. De Visser toch is het gevoelen toegedaan van hen, die in deze hoofdstukken niet anders zien, dan eene tweevoudige allegorie. Ik zal dit gevoelen hier niet bestrijden, noch ook het mijne hier nader ontwikkelen. Het laatste deed ik in eene opzettelijke verhandeling over dit onderwerp in het IV^{de} deel der Studiën, 1878, bl. 143 vv.; en wat het eerste betreft, ik moet bekennen in de argumenten, die de Visser voor zijn gevoelen en tegen het mijne aanvoert, niets gevonden te hebben wat niet reeds in genoemde verhandeling was ter sprake gebracht. Hoe iemand het „vol-

einding, dochter van vijfgekoeken" (!) eene ook maar eenigszins bevredigende verklaring kan achten van den waarlijk niet allegorisch klinkenden naam Gomer, dochter van Diblaïm, begrijp ik volstrekt niet; en evenmin vat ik, welk bezwaar er in het „koopden", H. III: 2, tegen mijne opvatting gelegen is ¹⁾. Ook na hetgeen de Visser er over zegt, blijft eene dergelijke allegorie mij in zich zelve volstrekt onwaarschijnlijk toeschijnen, terwijl ik mij vergeefs de vraag heb voorgelegd, wat er dan toch in den tekst is, dat tot het toepassen der allegorische verklaring dwingt. Wat zullen de eerste hoorders of lezers van Hosea's geschrift, die den profeet, indien de Visser gelijk heeft, als gelukkig of als niet gehuwd kenden, van deze prediking hebben gezegd? „En hij (Hosea) ging henen, en nam Gomer de dochter van Diblaïm, en zij werd zwanger en baarde hem een zoon", H. I: 3; „en ik kocht mij haar voor vijftien zilverlingen en ik zeide tot haar" enz., H. III: 2. Opmerkelijk is, dat de Visser zelf bl. 42 schrijft: „dit stelt Hosea ons helder voor in de beschrijving van den staat, in welchen hij eene vrouw, die hij zich verwierf, maar die zich ontrouw betoonde, hield." Schemert hier niet de historische opvatting door? Hetzelfde is het geval in de noot op bl. 41: „de profeet moest eene vrouw nemen, maar dat zij eene vrouw van hoererijen was, enz., kon eerst later blijken."

Eindelijk merk ik nog op, dat het niet volkomen juist is, wanneer de Visser zegt, dat naar mijne voorstelling Hosea uit de geschiedenis in zijn huis besluit tot zijne roeping als profeet, of dat volgens mij het huwelijk van Hosea de grond van zijn optreden als profeet zou zijn. Integendeel, met zoo vele woorden schreef ik in bovengenoemde verhandeling, bl. 164: „zeker, deze dingen (er is sprake van de levenservaringen van den profeet) zijn op zichzelf niet voldoende den

1) Dat gelijk de schr. beweert, bl. 89, de opgave van den koop prijs half in geld, half in goed op het standpunt van iedere uitlegging moeilijkheid baart, is niet juist. Naar mijne voorstelling hebben wij hier eene zaak, die medegedeeld wordt, juist zooals zij plaats gehad heeft.

profeet te doen geboren worden, gelijk dan ook velen ze zien en doorleven kunnen, zonder dat zij ooit komen tot iets, dat op het waarachtig profeet zijn gelijkt. Voor dit laatste wordt nog iets gansch anders vereischt. Maar ligt dit andere in hetgeen ik zou willen noemen de aanraking Gods, of om met Amos te spreken, in het inzicht dat Jahve zijnen knechten, den profeten, verleent, het licht, dat daardoor voor hen opgaat, vertoont zich hun in het prisma hunner eigene levenservaringen, en wordt, terwijl het aan deze eene, indien ik zoo spreken mag, eeuwige kleur geeft, en ze tot dragers maakt eener eeuwige waarheid, door deze van zelf tot een bepaalden vorm en concrete gedaante gebracht." Ik ben het dan ook volkomen eens met de Visser, wanneer hij schrijft bl. 33: „niet eerst behoefde eene goddelijke leiding in zijn huiselijk leven hem wakker te schudden uit zijn slaap en den profeet in hem te doen geboren worden,” en bl. 45: „in zijne persoonlijkheid, gevormd door den Geest van Jahve, lag de mogelijkheid van, in den toestand zijns volks de naaste aanleiding tot zijn profetisch optreden;” maar noch het een noch het ander schijnt mij ten opzichte van H. I en III de quaestie te zijn.

Doch ik wil niet langer bij dit punt van verschil tusschen mijn vriend de Visser en mij stilstaan. Liever wijs ik op twee bijzonderheden, die mij toeschijnen inderdaad allen lof te verdienen. Ik bedoel de schets van den tijd, waarin Hosea leefde, en die van den inhoud van zijn geschrift. In deze laatste vinden wij eene uiteenzetting van de geheele prediking van den profeet. De Visser handelt er, onder voortdurende verwijzing naar de teksten, en zooveel mogelijk met de woorden zelve van den profeet, over Hosea's opvatting van God, van de zonde, van het koningschap, van Israëls geschiedenis en van Israëls toekomst. Dat hierbij telkens plaatsen voorkomen, over welker exegese ik wel eens met den schrijver van gedachten zou willen wisselen, spreekt, vooral bij een zoo moeilijk geschrift als dat van Hosea, wel van zelf. Als zoodanig noem ik, behalve H III: 1, bepaald H. VI: 7, waar ik de verklaring van het אֲנִי onmogelijk

goed keuren kan, H. VII: 3—7, en H. IV: 4 vv.. In laatstgenoemde plaats vooral komt het mij voor, dat de schrijver den gedachtengang van den profeet niet juist heeft gevat. Ook bij hetgeen hij over de verwijzingen naar Jakob's geschiedenis, H. XII, zegt, is niet alles mij duidelijk. Over het geheel echter kan men den schrijver den lof niet onthouden, dat hij bij zijne exegese voorzichtig en met goeden tact te werk is gegaan. Zijne lijst van de regeeringsjaren der Judeesche en Israëlietische koningen van den tijd van Jehu af tot aan den val van Samaria, verdient zeker nadere overweging. Daarentegen kan ik mij volstrekt niet vinden in de scherpe scheiding, die hij, op voorgang van anderen, ook wat den tijd van vervaardiging aangaat, tusschen H. I—III en H. IV vv. maakt. Hangt dit voor een gedeelte met zijne opvatting van eerstgenoemde hoofdstukken samen, ik betwijfel toch ook of de Visser zich hierbij wel genoeg rekenschap gegeven heeft van het onderscheid tusschen profetische rede en profetisch geschrift.

Doch ik eindig. Tal van bijzonderheden zou ik nog kunnen bespreken, ik doe dit echter niet. Wat mij in de verschijning van dit boekste vooral verheugt, is dit, dat het een gedeelte, en zeker niet een van de gemakkelijkste deelen van de profetische Schrift op eene over het geheel genomen zoo voortreffelijke wijze meer verstaanbaar maakt voor de gemeente. Niettegenstaande alles wat er over den Bijbel gezegd wordt, zijn bepaald de Profeten, voor zoo heel velen ook van de meest belangstellende Christenen, maar al te zeer een gesloten boek. Zal dit anders worden, dan is zeker allereerst eene meer leesbare vertaling er van onafwijsbare eisch. Maar ook geschriften als dit van de Visser kunnen daartoe veel bijdragen. Van harte hoop ik dan ook, dat het gelezen en bestudeerd worden zal. De lage prijs, niet meer dan 90 ct., kan daartoe niet anders dan bevorderlijk zijn.

Utrecht, September 1886.

J. J. P. VALETON JR.

Inhoud van Tijdschriften.

- H. Ernst Jr., Verdoemenis of Loutering (Geloof en Vrijheid V).
D. P. M. Graswinckel, Waarom evenmin Orthodox als Modern, maar wel Evangelisch (Geloof en Vrijheid V).
A. Kuenen, Verisimilia? Verslag en Beoordeeling der Verisimilia van A. Pierson en S. A. Naber (Theol. Tijdschrift, September).
J. van Loenen, L. Lzn., „Geloof” volgens het Nieuwe Testament (Geloof en Vrijheid V).
F. W. Merens, De geestelijke zijde van den arbeid der diakonie (Bouwsteenen IV).
J. H. A. Michelsen, Kritisch onderzoek naar den oudsten tekst van „Paulus” Brief aan de Romeinen. II. (Theol. Tijdschrift, September).
A. H. Raabe, Het nut der opgravingen voor het goed begrijpen van de Heilige Schrift. (Stemmen voor Waarheid en Vrede, October).
-

Buitenlandsche Tijdschriften.

- P. Anstadt, The presence of Judas at the Supper. (The Lutheran Quarterly 1886, July, p. 405—412).
H. Behm, Das christliche Gesetzthum der Apostolischen Väter. II. (Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. leben 1886, 8, S. 408—416).

- Bender, Zur Frage nach dem Wesen der Religion. Eine vorläufige Replik. (Deutsch-ev. Blätter XI [1886], 9, S. 603—610).
- R. Bendixen, Beck als Apologet. IV. Die Tübinger Wirksamkeit (Beweis des Glaubens 1886, Aug., S. 281—298).
- F. Biehler, Die Rechtfertigungslehre des Thomas v. Aquino mit Hinblick auf die tridentinischen Beschlüsse (Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1886, 8, S. 417—434).
- E. Blösch, Ein ungedruckter Brief des Reformators Berchtold Haller. (Theol. Ztschr. aus d. Schweiz 1886, 3, S. 178—183).
- Ch. R. Brown, The revision of Genesis, (Bibliotheca Sacra 1886, July, p. 507—527).
- C. P. Caspari, Hat die alexandrinische Kirche zur Zeit des Clemens ein Taufbekenntnis besessen, oder nicht? (Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1886, 7, S. 352—376).
- S. J. Curtiss, The Revised Version of the Old Testament. (Bibliotheca Sacra 1886, July, p. 547—564).
- Die Enzykliken unseres heil. Vaters Leo XIII. (1878—1885.) (Der Katholik 1886, Mai, S. 449—473; Juni, S. 561—589; Juli, S. 1—16).
- E. Elster, Das Verhältniss der Religion zur Moral. (Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1886, 7, S. 376—380).
- Graetz, Die Stellung der kleinasiatischen Juden unter der Römerherrschaft. (Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judenth. 1886, Aug., S. 329—346).
- H. Gratz, Die Herrschaft des Christenthums durch Constantins Bekehrung. (Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judenthums 1886, Sept., S. 416—421).
- O. Grillberger, Zur Marienverehrung im Mittelalter. (Stud. u. Mittheilgn. a. d. Benedictiner- u. d. Cistercienser-Orden VII, II [1886], 9, S. 181—185).
- O. Hagenmacher, Dogma u. Kritik. (Prot. Kirchztg. 1886, 28, Sp. 621—627; 29, Sp. 650—656).
- J. Hesekiel, Grundsätze christlicher Armenpflege. (Monatsschr. f. innere Mission 1886, Juli, S. 398—401).
- B. Hölscher, Die Handschrift der Imitatio Christi auf der Gaesdoncker Bibliothek v. J. 1427. (Ztschr. f. vaterländ. Gesch. u. Alterthumskunde 44 [1886], I, S. 162—170).
- C. Holsten, Ursprung u. Wesen der Religion. Thesen. (Prot. Kirchztg. 1886, 31, Sp. 979—991).

- Ursprung u. Wesen der Religion. (Prot. Kirchztg. 1886, 32, Sp. 701—714).
- H. S. Keating, On Hebrews IX. 16. 17. (The Expositor 1886, Sept., p. 240).
- R. Kittel, Die Herkunft der Hebräer nach dem A. Test. (Theol. Studien aus Württemberg 1886, 3, S. 187—220).
- Leopold von Ranke als Christ. (Evang. Kirchztg. 1886, 25, Sp. 527—532).
- M. Rade, Weltliche u. christliche Kolportage. (Monatsschr. f. innere Mission 1886, Aug., S. 433—451).
- J. Schneider, Spuren göttlicher Vorbereitungen auf Christum in der Weltgeschichte („Halte was du hast“ IX, 10. [1886], S. 447—455).
- R. Schuster, Gemeinédiakonie. (Monatsschr. f. innere Mission 1886, Juli, S. 402—418).
- D. Shanks, The argument of the Book of Job. (The Monthly Interpreter 1886, Aug., p. 269—286).
- E. Stapfer, La mort de Saint Paul. (Revue chrétienne 1886, 8, p. 497—507).
- P. Tschackert, Johann Albrecht I. von Mecklenburg, der Schwiegersohn des Herzogs Albrecht von Preussen, in seinen Beziehungen zur deutschen Reformation u. zum Herzogtum Preussen. Vortrag (Altpreuss. Monatsschr. 23, 3 u. 4. [1886], S. 245—257).
- Umfrid, Die Lehre Jesu vom Lohn nach den Synoptikern. (Theol. Studien aus Württemberg 1886, 3, S. 163—186).
- D. Völter, Zur Entstehung der Apocalypse. (Prot. Kirchztg. 1886, 32, Sp. 714—720; 33, Sp. 737—742).
- G. Warneck, Missionsrundschaü. I. Die Heimat. II. Afrika. III. Asien. (Allg. Miss.-Ztschr. 1886, März, S. 119—134; Mai, S. 231—248; Juli, S. 326—343; Aug., S. 369—384).
- W. Wiener, Die Volkstümlichkeit der Kirche mit besonderer Beziehung auf die pastorale Wirksamkeit. („Halte was du hast“ IX, 11. [1886], S. 481—493).
- C. A. Wilkens, Johann Sebastian Bach, der musikalische Glaubenszeuge der lutherischen Kirche. (Beweis des Glaubens 1886, Juli, S. 254—269; Aug., S. 293—312).
- F. Zimmer, Gal. 6, 16. (Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1886, 8, S. 405—407).



