



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

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

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

Usage guidelines

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

We also ask that you:

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

About Google Book Search

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



Over dit boek

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

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

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

Richtlijnen voor gebruik

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

Verder vragen we u het volgende:

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

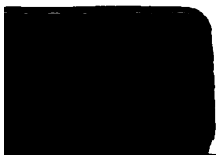
Informatie over Zoeken naar boeken met Google

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

NYPL RESEARCH LIBRARIES



3 3433 06741718 2



THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT.

Vertical line of text on the right side of the page.

Theologisch Tijdschrift

ONDER REDACTIE VAN

F. W. B. VAN BELL, S. HOEKSTRA BZ., A. KUENEN, A. D. LOMAN,
L. W. E. RAUWENHOFF EN C. P. TIELE.

~~~~~  
NEGENDE JAARGANG.  
~~~~~

LEIDEN,
S. C. VAN DOESBURGH.
1875.

9969
28
1884

ROY W
1885
VIA

I N H O U D.

I. Verhandelingen en Opstellen.

	Bladz.
DR. F. W. E. VAN BELL, De godsdienst als een levensrichting, die de geheele persoonlijkheid van den mensch aangaat	605.
DR. A. H. BLOM, Beoordeeling van Straatman's gevoelens over het ontstaan van het Evangelie van Paulus.	1.
A. G. VAN HAMEL, Toelichting en antikritiek.	298.
JOH. HOOTKAAS HERDERSCHER, Schakeersels van Modernen	76.
DR. S. BOKSTRA BZ., Over de echtheid van den brief aan de Philippensen.	416.
DR. I. HOOTKAAS, Ter beschrijving van de ethische richting	193.
M. TH. HOUTSMA, Bijdrage tot de kritiek en verklaring van Hosea.	55.
DR. J. K. KOCH, De bekeering van Paulus volgens Straatman.	45.
DR. W. H. KOSTERS, De Mal'ach Jahwe.	369.
DR. A. KUENEN, Critische Bijdragen tot de geschiedenis van den Israëlietischen godsdienst. IX. Nog eens de priesterlijke bestanddeelen van Pentateuch en Jozua	512.
DR. A. D. LOMAN, Het getuigenis van Papias over Schrift en Overlevering.	125.
» Naschrift.	158.
J. H. A. NICHELSEN, Paulinisme en Petrinisme in het na-apostolische tijdvak.	155.
DR. L. W. E. RAUWENHOFF, Matthew Arnold's antwoord op de bedenkingen tegen zijn »Literature and Dogma".	585.
DR. B. TIDEMAN, De apocalypse van Henoch en het Essenisme	261.
DR. C. P. TIELE, Over den aanvang en de ontwikkeling van den godsdienst. Een verweerschrift	170.
DR. C. P. TIELE, Over den oudsten beschavingsgodsdienst. Naar aanleiding van E. F. Langhans' jongste geschrift	481.

II. Boekbeoordeelingen.

	Bladz.
DR. I. VAN DEN BERG JR., J. H. Maronier, De inrichting der christelijke gemeente vóór het ontstaan der Katholieke Kerk, en Dr. W. Beischlag, die christliche Gemeindeverfassung im Zeitalter des N. T.	316.
DR. H. P. BERLAGE, Schets van de geschiedenis der Nieuwtestamentische Letterkunde door Dr. M. A. N. Rovers	624
DR. A. KUENEN, Histoire des idées messianiques depuis Alexandre jusqu'à l'empereur Hadrien, par Maurice Vernes	93.
DR. A. KUENEN, Die Pharisäer und die Sadducäer, von Prof. Dr. Wellhausen	632.
DR. W. C. VAN MANEN, Supernatural religion. An inquiry into the reality of divine revelation.	537.
DR. J. J. PRINS, Paulus' Römerbrief von Prof. Dr. G. Volkmar	297.
DR. C. P. TIELE, Histoire d'Égypte, 1e Partie; Introduction, par H. Brugsch-Bey	309.
J. H. GUNNING JR., Een woord naar aanleiding van Dr. H. P. Berlage's beoordeeling van Grau's ontwikkelingsgeschiedenis van het samenstel der Schriften des N. T. (Jaarg. VIII: 555 verv.)	395.
DR. H. P. BERLAGE, Antwoord	342.
J. H. GUNNING JR., Nog een woord over Prof. R. F. Grau.	480.

III. Literarisch Overzicht.

I. VAN DR. C. P. TIELE:	
Fr. Delitzsch, Assyrische Studien, Heft I.	560.
J. P. Mahaffy, Social life in Greece	558.
Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne	112.
J. Robson, Hinduism in its relation to Christianity	554.
Society of biblical Archaeology (Transactions III: 1 en Records of the Past II).	113.
Garscin de Tassy, Science des Religions	552.
Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde	109.
II. VAN DR. A. KUENEN:	
Bibel-Lexikon, Band V	561.
The holy bible etc. (Speaker's Commentary), Vol. V.	567.
Biblischer Commentar zum A. T., Band IV: 4.	566.
Brüll, Der Samar. Targum, Heft 3—5 und Anhang I.	562.
Castelli, Il Messia secondo gli Ebrei	577.

	Blads-
Dillmann, die Genesis.	565.
G. d'Eichthal, Mémoire sur le texte primitif du 1er récit de la création	563
Ewald, Lehre der Bibel von Gott, Band III.	121.
Freudenthal, Hellenistische Studien, Heft I u. II.	579.
Graetz, Gesch. der Juden, Band II: 1.	583.
M. Herzberg's Jüdische Familienpapiere.	123.
Kuenen, De profeten en de profetie in Israël. I.	576.
E. Langhans, Handbuch der biblischen Geschichte und Literatur I.	583.
De Saulcy, Sept siècles de l'histoire judaïque	120.
Graecus Venetus ed. Gebhardt.	116.

III. Van DR. L. W. E. RAUWENHOFF:

J. Stuart Mill, Three Essays on Religion	350.
--	------

IV. Berichten en Varia.

Bibliothèque Wallonne (Catalogue de la), door R.	655.
J. H. Donner, Rede, door K.	652.
Haagsche Genootschap (Programma van het), Voorjaarsverga- dering van 1875	367.
Haagsche Genootschap, Najaarsvergadering van 1875	651.
M. Noordtzy, Rede, door K.	652.
C. F. Zeeman, Nederlandsche Spreekwoorden aan den Bijbel ont- leend, door K.	367.





**BEOORDEELING VAN STRAATMAN'S GEVOELEN OVER
HET ONTSTAAN VAN HET EVANGELIE
VAN PAULUS.**

PAULUS, de apostel van Jesus Christus.
Zijn leven en werken, zijne leer en zijne per-
soonlijkheid Een historisch onderzoek door
J. W. STRAATMAN. Amst. 1874.

Wanneer wij de brieven van Paulus konden vergeten en alleen de Handelingen der apostelen raadpleegden, zouden wij niet van *zijn evangelie* kunnen spreken en naar het ontstaan daarvan onderzoek doen. Er wordt hier niets van hem berigt, wat ons een eigenaardige leer of rigting bij hem zou doen onderstellen. Enkele voormalige Farizeërs mogen zijne gemeente van Antiochië in opschudding brengen door de prediking van de noodzakelijkheid der besnijdenis, de twaalve en de overige Christenen zijn het van den aanvang af in de hoofdzaak geheel met hem eens. Als Jezus door zijne persoonlijke verschijning en toespraak zijne vervolgingswoede heeft gestuit, gaat hij terstond tot de Joden en verkondigt hun hetzelfde als de anderen. En al zet hij dan dezen arbeid bij voorkeur in het buitenland voort, het is toch niet, alsof hij een bijzondere roeping tot de heidenen gevoelt. Integendeel, de eerste stap daartoe is door Petrus gedaan, Cyprische mannen prediken het eerst aan de Grieken te Antiochië, en als Paulus Klein-Azië doorreist, acht hij zich nooit gerechtigd om tot de heidenen te spreken, dan nadat de Joden hem bepaald verworpen hebben. Geen wonder dan ook, dat hij bij zijn laatste bezoek te Jeruzalem niet aarzelt een openbaar bewijs te geven, dat hij de wet bij anderen voortdurend heeft gehandhaafd, daar hij ze zelf nog getrouw waarneemt (Hand. 21: 24).

Maar de brieven van Paulus liggen vóór ons, en zij getuigen van een merkwaardig onderscheid in opvatting van het Chris-

tendom tusschen hem en de overige Christenen, ook de twaelve, en hij verklaart er ons, dat hij juist tot de heidenen gaat, omdat voor hem het Jodendom zijn blijvend goddelijk karakter verloren heeft. Nu rijst de vraag bij ons op, hoe hij aan dat oorspronkelijk evangelie gekomen is, en het antwoord is natuurlijk verschillend naarmate van het standpunt, waarop men zich bevindt. Terwijl toch het meer of min strenge supranaturalisme geheel of vooral aan een bovennatuurlijke mededeeling denkt, tracht de organische levensbeschouwing de wording daarvan in hem zelve na te sporen, met behulp van die berigten in de Handelingen, die betrouwbaar schijnen. En dan komt het kort beloop van zijn lotgevallen en zendingsarbeid, zooals men zich dat doorgaans voorstelt, hierop neder.

Nadat Paulus als een vurig Farizeër Stephanus bestreden, aan zijne teregtstelling deelgenomen, en daarna de Christenen te Jeruzalem vervolgd had, was hij met hetzelfde doel naar Damascus heengereisd. Maar het werd hem onmogelijk. Reeds een tijd lang was zijn hart verdeeld geweest, tegen de Christenen woedende had hij tegen zich zelve gewoed, en nu had de stijgende spanning van zijn gemoed hem in een visionairen toestand gebragt, waarin hij zich ter beschikking stelde van Christus, dien hij zag. Van dat oogenblik af werd hij een ijverig apostel, en, nadat hij een poos in Arabië in de eenzaamheid doorgebragt had, aanvaardde hij die taak te Damascus zelf, en poogde er wie hij kon, Joden en heidenen, te bewegen tot het geloof. Zoo werkte hij geheel zelfstandig voort, totdat hij 3 jaren na zijn bekeering een vlugtig bezoek aan Jeruzalem bragt om Petrus te leeren kennen, en toen zijne prediking voortzette in Cilicië en Syrië, waar hij vooral Antiochië een tijd lang tot zijn woonplaats en werkkring koos. Van daar uit deed hij toen zijn eerste zoogenaamde zendingsreis met Barnabas door Klein-Azië, en predikte aan Joden en heidenen op Cyprus en in Pamphylie en Pisidië, totdat hij te Lystre in een volksoploop gesteenigd zijnde zich genoodzaakt zag naar Antiochië terug te keeren. En hij kwam er te regter tijd, daar weldra Judaïsten van Jeruzalem er de gemeente beroerden en de Christenen uit de heidenen tot onderwerping aan de Mozaïsche wet poogden te brengen (Gal. 2, vgl. Hand. 15). Om hen zoo mogelijk in het vervolg daarvoor te beveiligen, besloot hij nu met Barnabas naar Jeruzalem te gaan en er vooral met de apostelen de belangen van die

Christenen te bespreken. En inderdaad bereikte hij in zoover zijn doel, dat, ofschoon zij evenmin van de waarheid van zijn evangelie overtuigd werden als hij zich geneigd gevoelde het zijne voor het Joodsch-Christelijke te laten varen, zij toch met het oog op de groote resultaten door hem verkregen de beken- tenis niet weigerden, dat Gods goedkeuring zijn werk had be- kroond. Men kwam dus overeen, dat het arbeidsveld zou wor- den verdeeld, en dat Paulus zich voortaan tot de heidenen zou bepalen, maar dat die dan ook zouden mogen vrijgesteld zijn van gehoorzaamheid aan de Mozaïsche wet. Nadat hij daarop zich weder een poos te Antiochië opgehouden had, bij welke gelegenheid hij er genoodzaakt was de vrijheid der heidenen tegen Petrus te verdedigen (Gal. 2 : 12 vv.), vertrok hij ander- maal naar Klein-Azië, predikte voor het eerst het evangelie in Galatië ¹⁾ met goed gevolg, zette zijn zendingstogt westwaarts voort, en stak eindelijk naar Europa over, waar hij in verscheidene plaatsen van Macedonië en Griekenland gemeenten stichtte en zich vooral te Korinthe lang ophield. Toen keerde hij naar Pa- lestina terug, en bragt er weder een kort bezoek aan Jeruzalem (Hand. 18 : 22), om zich dan voor langer tijd naar Antiochië te begeven. Daarop heeft hij zijn 3de zendingsreize gedaan.

Maar het is voor ons tegenwoordig doel onnoodig dit overzicht te vervolgen.

Schenen nu tot nog toe deze feiten genoegzaam vast te staan, de heer Straatman heeft een veelomvattend en scherpzinnig on- derzoek naar hunne waarheid ingesteld, en de slotsom daarvan, vooral met het oog op de ontwikkeling van Paulus' Christelijk leven, in het boek nedergelegd, welks titel ik aan het hoofd van dit opstel geplaatst heb, en waarover ik mij opgewekt gevoel, voor zoover het genoemde bijzonderheid betreft, mijn gevoelen mede te deelen. De zaak is van te groot belang, dan dat zij niet van alle kanten bezieu en besproken zou worden. En ik houd mij verzekerd, dat de heer S. de eerste zal zijn om mijne opmerkingen met onpartijdigheid te toetsen.

Het gevolg van zijn onderzoek toch zou moeten zijn, dat ge- melde voorstelling van Paulus' leven een radicale verandering onderging. Wat in de Handelingen van de prediking van Ste-

¹⁾ Het spreekt van zelf, dat ik in dit opstel evenals S met Galatië het land- schap aan den Halys bedoel.

phanus verhaald wordt, zou niet voor een feit mogen gelden, terwijl voor ons de geschiedenis van Paulus beginnen zou met zijn verblijf te Damascus, waar hij de Christenen vervolgd heeft, en dus niet te Jeruzalem. Dáár vervolgens bekeerd, nam hij echter geen Christendom aan, dat eenigszins van het gewone, Joodsche, afweek; en trad hij na een korteren of langeren uitstap naar Arabië te Damascus op, hij dacht er dan ook niet aan om zich tot heidenen te wenden, maar bracht het evangelie alleen aan Joden. Intusschen was hij altijd nog buiten aanraking met de twaalve gebleven. Eerst 3 jaren na zijn bekeering ging hij naar Jeruzalem om Petrus te leeren kennen. Maar nu kreeg hij dan ook van dezen en van Jacobus een nader en noodzakelijk onderrigt. Natuurlijk was dit geheel in den geest van het Joodsche Christendom, en het was dus ook dit, wat hij voortging te prediken, zonder zich daarbij tot heidenen te wenden, toen hij Jeruzalem verlaten hebbende Syrië en Cilicië doorreisde. En hij bleef niet in deze streken. Door Barnabas vergezeld, begaf hij zich naar Cyprus, Pamphylie en Pisidië, overal alleen sprekende tot de Joden. Zoo kwam hij ook te Lystre. Maar had hij reeds menigmaal bij hen op onwil om het evangelie aan te nemen gestooten, en behalve andere mishandelingen tot vijfmaal toe op een regterlijk vonnis hunner overheid de geeseling ondergaan, hier klom hui afkeer van hem en zijn prediking tot die hoogte, dat zij hem als een godslasteraar tot de steeniging veroordeelden. En werkelijk werd die straf ook aan hem voltrokken, doch zonder dat de dood er op volgde. Hij kwam weer bij, maar het gevaar, dat natuurlijk zijn leven nu hier liep en zijne vreeselijke verwonding en uitputting noopten hem ijlings de stad te verlaten en elders de wijk te nemen, waar hij voor de Joden veilig zou zijn en weder op zijne krachten kon komen. Daarom brachten zijne vrienden hem naar het noordelijk gelegene Galatië, dat een uitsluitend heidensche bevolking bezat. Het was nu 6 jaren na zijn bekeering, 3 jaren nadat hij Jeruzalem verlaten had, en nog altijd was hij Joodsch-Christen. Hij betrad dan ook den bodem van Galatië alleen om reden van gezondheid, en volstrekt niet met de gedachte of den wensch om er te prediken. Maar de voorkomendheid en geestdrift, waarmede hij hier ontvangen werd, stak zoozeer af bij den afkeer en den haat der Joden, dat de vraag, of hij aan de bede der heidenen om hun te prediken voldoen mogt, hoe langer des te levendiger bij hem

werd, en hoewel hij het nog zeer lang ongeoorloofd keurde, eindelijk na hevigen strijd het voor Gods wil erkende. Daarmede was echter zijn opvatting van het evangelie in beginsel veranderd, en door zijn werkelijke toepassing op de heidenen deed het dit langs zoo meer. Zoo kwam hij in het bezit van hetgeen hij later *zijn* evangelie noemde, en als hij Galatië verlaten hebbende de westelijke provinciën van Klein-Azië doorreisde, en van daar naar Europa overgestoken Macedonië en Griekenland bezocht, was het ook dit evangelie, dat hij overal, met nagenoeg geheele vermindering van de Joden, aan de heidenen predikte ¹⁾). De aanzienlijkste gemeente, die hij hier stichtte, was de Korinthische, en hij vertoefde in haar midden geruimen tijd. Maar toen besloot hij zijn zendingstogt voorshands te staken, en voor de tweede maal zich naar Jeruzalem te begeven. Men was daar met zijn arbeid en zijn evangelie nog zoo goed als geheel onbekend gebleven. Maar was het wenschelijk, dat de talrijke gemeenten door hem gesticht in ééne gemeenschap met de Christenen uit de Joden werden opgenomen, en men te Jeruzalem daartoe behoorlijk aangaande hem werd ingelicht, terwijl hij zelf ook dan eerst gerust een nieuw arbeidsveld kon gaan ontginnen, wanneer hij voor geen tegenwerking van de zijde der apostelen te vreezen had, hij achtte het dan thans juist den tijd om zelf de belangen der heidenen te gaan bepleiten (bl. 183 vv.). Het was dus 17 jaren na zijne bekeering, 14 nadat hij hier met Petrus kennis maakte, dat hij Jeruzalem wederzag (Hand. 18 : 22). Welk gevolg nu deze zamenkomst gehad heeft, hebben wij ons boven herinnerd. Toen is hij naar Antiochië gegaan om er nu

¹⁾ Men zal opgemerkt hebben, dat bij S., wat vroeger de 1e en de 2e reis van Paulus heette, ééne reis geworden is, die 14 jaren duurde. En zou dus Barnabas hem hierbij steeds vergezeld hebben, dan was ook de gemeente van Korinthe mede door dezen gesticht. Vernuftig brengt S. hiermede 1 Kor. 9 : 6 in verband. Het lange tijdperk van 14 jaren (of 11 naar een andere berekening van *ensta*, Gal. 2 : 1) tusschen zijn 1e en zijn 2e komst te Jeruzalem strekt zich dan ook over een grooter kring van zijn werkzaamheid uit dan naar de gewone voorstelling. Zou in dat geval in de Handelingen Silas plaats moeten maken voor Barnabas en Timotheus voor Titus, dat wordt volgens S. ook aangevolen door de wijze, waarop Paulus 1 Kor. 4 : 17, 16 : 10, 11 van Timotheus, en meermalen in 2 Kor. van Titus spreekt, alsof wel de laatste maar niet de eerste persoonlijk zeer bekend was te Korinthe. Daarentegen zou dan 2 Kor. 1 : 19 (ook niet 1 : 1?) een interpolatie of tekstvervalsching aangenomen moeten worden.

ook aan de heidenen te prediken, en nadat hij er nog een tijd lang verwijld had, voor de tweede maal (volgens de oude voorstelling, de derde) naar Klein-Azië en Griekenland vertrokken voor een nieuwen zendingstogt, waarop hij zijn evangelie weder onbewimpeld aan de heidenen verkondigde, maar thans, in onderscheiding van den vorigen, zonder de aanraking met de Joden te ontzien.

Hoe hebben wij nu deze constructie der geschiedenis van Paulus te beoordeelen? Dat er tegen zijn verblijf te Jeruzalem en zijne vervolging van de gemeente aldaar door S. ernstige bezwaren in het midden gebragt zijn, valt niet te loochenen. Hij zelf spreekt er in Gal. 1 niet van. Hij wordt te Damascus bekeerd, waarheen hij na een uitstap naar Arabië terugkeert (vs. 17), en besluit niet op te gaan naar Jeruzalem ¹). Eerst na 3 jaren gaat hij er heen om Petrus te leeren kennen (vs. 18). Alsof anders dit algemeen geachte hoofd der Jeruzalemsche gemeente vreemd had kunnen blijven aan den jeugdigen Farizeër, die haar niet vermeden maar opgezocht had om haar te bestrijden! En ware het nog mogelijk te achten, dat Paulus vroeger in geen persoonlijke aanraking met Petrus gekomen was, het ware dan toch vrij onverklaarbaar te noemen, dat die jonge man, die zoozeer op den voorgrond getreden was, dat de hoogepriester hem zelfs met volmagt naar Damascus zond, van aangezigt onbekend gebleven zou zijn aan de gemeenten van Judea (vs. 22), zelfs al meende men bij *Judea* te mogen denken aan het land met uitzondering van de hoofdstad. Of hadden dan tijdens zijn verblijf en werkzaamheid te Jeruzalem geen Christenen van elders hem daar ooit ontmoet, en hadden zij, die om de vervolging Jeruzalem waren ontvlugt, hem nooit gezien?

Maar ik weid hierover thans niet verder uit. Zeker zou ik mij daaraan niet mogen onttrekken, wanneer ik het ondernam de wording van het Christelijk geloof in het binnenste van Paulus te bespieden, en den weg te teekenen, waarlangs de vurige Farizeër de apostel der heidenen geworden is, omdat dan ook de berigten in de Handelingen aangaande Stephanus onderzocht, en,

¹) Ten onregte wordt ἀνέβην vs. 17, 18 in de Statenvert. weergegeven door wederom gegaan. Het is het gewone opgegaan, wanneer er van een reis naar het hooggelegen Jeruzalem gesproken wordt. Voor het eerste gebruikt Paulus t. a. pl. πάλιν ἐπέστρεψα.

zoo zij aan geen gegronnen twijfel onderhevig mogten bevonden worden, de invloed van hem op Paulus nagespoord en gewaardeerd zou moeten worden. Maar daar het mijn voornemen alleen is de slotsom, waartoe S. gekomen is, te beoordeelen, kan ik mij hiervan onthouden, en dit doe ik te eer, daar anders dit artikel ligt een grooteren omvang verkrijgen zou dan met de beperkte ruimte van dit tijdschrift bestaanbaar is ¹⁾).

Twee hoofdvragen zijn het dan, waarover ons tegenwoordig onderzoek loopen moet, t. w. 1°. of er genoegzame grond bestaat om aan te nemen, dat Paulus korter of langer tijd een Joodsch Christendom aangehangen en gepredikt heeft, en eerst daarna als apostel der heidenen opgetreden is; en 2°. of die wijze, waarop hij naar het gevoelen van S. van het ééne tot het andere standpunt gekomen, of m. a. w. waarop zijn eigenaardig evangelie ontstaan zal zijn, zich voldoende aanbeveelt. Beide vragen zijn echter niet even belangrijk. Al bleek het toch, dat de voorstelling, die S. zich van het laatste maakt, geen goedkeuring verdient, dan zou daaruit nog niet volgen, dat er gedurende zijne apostolische werkzaamheid zulk een principiële omkeering in zijn denken en handelen niet heeft plaats gegrepen. Het bewijs daarvoor levert ons S. zelf, die vroeger ²⁾ giste, dat de tegenstand, dien Paulus reeds bij zijn eerste, trouwens eenigszins vrijzinnige, prediking aan de Joden te Damascus van hen ondervond, het denkbeeld bij hem had doen ontstaan om het heil van den Messias aan de heidenen te gaan verkondigen. Maar al kan men dus de eerste vraag bevestigend beantwoorden en de andere verwerpen, het is toch niet te ontkennen, dat elke mislukte verklaring van zulk een omkeering in Paulus gedurende zijn apostolaat de stelling, dat zij heeft plaats gehad, wel verzwakken zou.

Het zou ligt vervelend worden voor den lezer, wanneer ik S. bij zijn betoog van deze stelling op den voet volgde, en daarbij lag ook het gevaar nabij om in bijvragen af te dwalen. Een andere en betere weg schijnt even zeker tot het gewenschte doel te leiden. Wij verlangen hier boven alles een historisch bericht

¹⁾ Het gevoelen van den heer Straatman over Paulus' bekeering wordt besproken door Dr. J. K. Koch, in een artikel, ongeveer gelijktijdig met dat van Dr. Blom ontvangen, en dat ook in dit nummer van ons Tijdschrift is opgenomen.

²⁾ In zijne *Krit. Studiën over 1 Kor.*, st. 2, bl. 129 v., vgl. bl. 132 v.

als de beste toets, waaraan een historisch feit kan worden onderworpen. Maar daartoe wenden wij ons niet met vertrouwen tot de Handelingen, omdat daar de geschiedschrijving te zeer dienstbaar is gemaakt aan de apologetiek en aan de praktische behoeften der Kerk ten tijde van den auteur. Daarentegen bevat Gal. 1 en 2 een onschatbaar getuigenis door Paulus van zich zelven afgelegd, en dat, hoe kort het overigens wezen mag, ons toch over zulk een allergewichtigste omkeering in zijn leven niet onkundig kon gelaten hebben. Ik stel mij voor eerst die hoofdstukken met het oog op de gestelde vraag te doorloopen en zoo veel noodig toe te lichten, en daarna de overige bewijsgronden door S. voor zijn gevoelen bijgebracht te overwegen.

Terwijl Paulus zich tot het schrijven aan de Christenen in Galatië zet om de waarheid van het evangelie, dat hij hun verkondigd heeft (2: 5, 5: 7), te verdedigen tegenover degenen, die hen poogden te judaïzeren, vangt hij reeds terstond aan met een nadrukkelijke handhaving van zijn apostolaat (1: 1), omdat voor hem de waarde van de prediking ook afhangt van haar oorsprong (vs. 11, 12), en noemt hij zich „apostel niet van menschen,” wier last hij te volbrengen zou hebben ¹⁾, „noch door middel van een mensch” daartoe aangesteld, waardoor de ontvangen last ligt misvormd kon zijn geworden, „maar door Jezus Christus, en God den Vader, die hem uit de dooden heeft opgewekt” en daardoor bekrachtigd. Het verdient opmerking, dat hij zijn roeping van Christus en van God afleidt. Hij moet haar zich dus op tweeërlei wijze bewust zijn geworden. En was Christus nu de Heer, door wien de genadegaven Gods den geloovigen geschonken werden, wordt hier zijne opwekking vermeld als zijne bekrachtiging door God, die zich ook uitstreckte tot zijne tegenwoordige werkzaamheid, en verbindt Paulus elders (1 Kor. 9: 1) zijne aanspraak op het apostolaat met het gezien hebben van den Heer Jezus ²⁾, dan moet zijn regtstreeksche, zinnelijke, voor hem waarneembare roeping hebben plaats gehad bij een verschijning van den herleefden Heer, en hij op grond daarvan zich over-

¹⁾ Hij gebruikt hier het meervoud, omdat aan een last des te meer gezag pleegt toegekend te worden, hoe grooter het getal is van hen, die hem gegeven hebben.

²⁾ Volgens S. behelst 1 Kor. 9: 1 verschillende bedenkingen, die de tegenstanders van Paulus maakten tegen de wettigheid van zijn gezag, en zou de derde daarvan deze zijn, dat hij Jezus *tijdens zijn aardache leven* niet gezien had. Ondanks zijne uitvoerige verdediging in zijne *Krit. Studiën*, st. 1, bl.

taigd gehouden hebben, dat God hem geroepen had¹⁾). Daarom noemt hij zich elders „geroepen apostel van Jezus Christus door den wil van God (1 Kor. 1: 1, 2 Kor. 1: 1).” Maar indien Paulus nu, naar het gevoelen van S., eerst 6 jaren na den aanvang zijner evangelieprediking die hoogst gewigtige omkeering in zijn denkwijze ondervonden heeft, die hem drong haar voortaan tot de heidenen te brengen, was hij dan van oordeel, dat hij vóór dien tijd en ondanks zijn gebrekkig evangelie toch evenzeer apostel van Christus en van God was geweest?

Na den zegenwensch, die mede het kenmerk draagt van den eigenaardigen toestand der Galatiërs, drukt Paulus vs. 6 zijn verbazing uit, dat zij zóó spoedig, en dus zóó gemakkelijk, zich hebben laten overhalen tot het aannemen van een ander, aan het te voren beledene zoo ongelijk, evangelie, en dat, wel verre van even goed te zijn, integendeel een verdraaijing van het evangelie van Christus heeten moest, waardoor sommigen hen in de war bragten, over wie hij daarom ook den banvloek uitspreekt (vs. 7—9). Waren dat vertegenwoordigers van het Joodsche Christendom in het algemeen? Het kon zoo schijnen, wanneer men ziet, dat hij dien banvloek uitspreekt over elk, die niet dat evangelie aan de Galatiërs predikte, dat hij hun gepredikt had, en in dit geval zou Paulus zeker de jaren, toen hij zelf volgens S. nog Joodsch-Christen geweest was, niet tot de jaren van zijn apostolaat kunnen gerekend hebben. Maar nemen wij in aanmerking, dat hij naar Jeruzalem gegaan was om met de gemeente aldaar en de apostelen de belangen van de Christenen uit de heidenen te bespreken (2: 1 vv.), en dat hij van dezen de regterhand der gemeenschap aangenomen had (vs. 9), dan moet hij ook het Joodsch-Christendom niet met een anti-Christendom gelijk gesteld hebben. De *τίτες*, die de Galatiërs in verwarring bragten, moeten dus overeengekomen zijn met de *ψευδάδελφοί*, die dergelijk een rol te Antiochië hadden gespeeld (vs. 4), en Judaïsten zijn geweest, die het Joodsche Christendom in zijn

155 vv., heeft hij mij echter van de juistheid deser verklaring niet kunnen overtuigen.

¹⁾ Ik spreek hier natuurlijk van de wijze, waarop die roeping zich aan Paulus voordeed, niet van den grond, waarop zij werkelijk rustte. Dan was de verbodding juist omgekeerd, en vertoonde zich zijn innerlijke bewustheid van de levenstaak, die God hem aangewezen had, in den vorm van een bevel van Christus om die taak te aanvaarden.

uiterste consequentie dreven ¹⁾. Schijnt Paulus nu toch ook over dit Christendom in zijn milderen vorm het banvonniss te vellen, dan is dit daaruit te verklaren, dat hij het natuurlijk ook dan nog afkeurde als gebrekkiger dan zijn evangelie, maar vooral dat de aanneming van dit Christendom door heidenen, die reeds het betere hadden leeren kennen, een geheel andere beteekenis had en op de heidenchristenen een veel nadeeliger invloed moest uitoefenen, dan de handhaving daarvan op de Christenen uit de Joden, die onder de wet waren geboren en opgevoed. Tot de laatsten zou hij zeker niet zeggen, wat hij den eersten schreef: „Gij onderhoudt dagen, en maanden, en getijden, en jaren. Ik ben in vrees over u, of ik niet te vergeefs aan u gearbeid heb (4: 10, 11) ²⁾.”

Getuigde de heftige uitboezeming van Paulus tegen de Judaïsten van de hartstogtelijkheid, waarmede hij schreef, het was niet zonder opzet, dat hij zulke sterke woorden koos. Hij geeft er rekenschap van, als hij voortgaat: „Tracht ik toch nu menschen voor mij te winnen of God ³⁾? Of zoek ik aan menschen te behagen? Indien ik nog aan menschen behaagde, ik zou geen dienstknecht van Christus zijn (vs. 10).” Het blijkt hieruit, dat Judaïsten hunne propaganda ook daardoor hadden trachten te bevorderen, dat zij wantrouwen tegen Paulus bij de Galatiërs opwekten, en hem beschuldigden, dat hij om zijne hoorders voor zich in te nemen hun naar den mond sprak en met groote inconsequentie bij den eenen aandrang op hetgeen hij bij anderen afkeurde of onverschillig noemde ⁴⁾. Daarom spreekt hij nu niet alleen zijn oordeel over het ware evangelie zoo sterk mogelijk

¹⁾ Zij waren geestverwanten van Schammai en zijn school, die in onderscheiding van Hillel en zijne leerlingen de besnijdenis volstrekt onvermijdelijk oordeelden. Zie J. Derenbourg, *Hist. de la Palestine d'après les Thalmuds*, p. 225 s.

²⁾ Vgl. daarentegen Rom. 14: 5.

³⁾ Het *πειθεῖν ἀνθρώπους*, waarvan Paulus zich hier vrijspreekt, in zoover het middel daartoe is menschen naar den mond te spreken, bekent hij daarentegen 2 Kor. 5: 11, dat hij doet, omdat het zijn doel is door een ernstige prediking hun wezenlijk heil te bevorderen. Daarom staat het Gal. 1 tegenover „God voor zich winnen,” terwijl het 2 Kor. 5 met een „Gode openbaar zijn” gepaard gaat.

⁴⁾ Uit het verband blijkt, dat hier alleen gedacht kan worden aan concessies, die Paulus aan Joodsche Christenen zou gedaan hebben om ze voor zich te winnen, niet aan hetgeen hij leeren zou om heidenchristenen te behagen, b. v. hunne vrijheid van de wet.

uit, maar beroept zich ook op het verledene, toen hij hun persoonlijk hetzelfde gezegd had, en verklaart hij, dat gunstbejag van menschen hem het regt ontnemen zou zich dienstknecht van Christus te noemen. daar zulk een alleen gehoor geeft aan zijn Heer en diens woord verkondigt. Van dit verwijt van inconsequentie treffen wij in dezen brief nog een spoor aan. Ook H. 5: 10 wordt door Paulus gesproken van hen, die de Galatiërs beroerden, en daarop onmiddellijk de bewering, dat hij nog de besnijdenis predikte, wederlegd door de herinnering van het lot, dat hem trof. Al was echter die beschuldiging onwaar, zij kan niet geheel uit de lucht gegrepen zijn. Er moet een aanleiding voor bestaan hebben. En die is, dunkt mij, niet ver te zoeken. De orthodoxen, wat de Judaïsten waren, hebben veel in hun voordeel. Zij bezitten een afgewerkt stelsel, dat gesteund wordt door de oudheid en bestraald door een glans van bovennatuurlijk gezag. Dat geeft moed om ter wille der consequentie kameelen door te zwelgen. Een hervormer als Paulus daarentegen verkeert dikwijls in een moeilijken toestand. De nieuwe denkbeelden, die in hem opgerezen zijn, mogen waarlijk in hem leven, hij doorziet niet in eens hunne volle strekking. Eerst van lieverlede voeren zij hem verder. Er blijft dus altijd nog, ofschoon in steeds mindere mate, van het oude in hem over, dat er niet van doordrongen of door uitgezuiverd is. En is het nieuwe organisch met het oude verbonden, hij voelt zich dan ook gedrongen om het anderen aan te bevelen door hen te wijzen op zijn verband met het oude, en zelfs komt hij er ligt toe om het hun zoo voor te stellen, alsof het in den grond geheel hetzelfde als het oude was. Zoo was het voor Paulus niet slechts een apologetisch hulpmiddel, maar ook een eigen behoefte om voor zijn evangelie bewijzen te putten uit de letterlijke uitspraken des O. V. En hoe vurig hij ook ijvert tegen de besnijdenis als iets vleeschelijks en als een grond van verpligting om de geheele wet te houden, toch erkent hij niet alleen, dat God ze eens aan Abraham verordend had, maar idealiseert hij ze zelfs als een bewijs van goedkeuring, dat God aan de geloofsgerechtigheid van dezen gegeven had (Rom. 4: 11). Tegenstanders van een stelsel plegen spoediger de consequenties te voelen, waartoe dit leiden kan of zal, dan zijn voorstanders. Is het dan wonder, dat, indien Paulus toen reeds op deze of dergelijke wijze regt had willen doen wedervaren aan de verhevene beteekenis en kracht

der besnijdenis, de Judaïsten daaruit aanleiding namen om te beweren, dat hij nu zelf, zoo hij zich niet schromelijk wilde tegenspreken, hare wezenlijke en blijvende waarde erkend had ¹⁾? Of waarom zouden dan nu de heidenen, die verklaarden de gerechtigheid uit het geloof te zoeken, ze ook niet ondergaan? Doch hetzij de Judaïsten op hun standpunt teregt die kritiek voerden over de paulinische theologie of niet, Paulus was zich ten volle bewust, dat hij zich daarbij door geen zucht om menschen te behagen liet leiden, en evenzeer, dat wat zij hem toeschreven door hem zóó niet was bedoeld.

Zoo heeft Paulus zich dan nu den weg gebaad voor het onderwerp, dat hij vóór alles in het licht wilde stellen, wat hij dan ook om er nadruk op te leggen met een wel watforsch woord, als gold het een mysterie, *γνωρίζειν* noemt ²⁾. „Ik nu ³⁾ maak u bekend, broeders!” zoo schrijft hij, „dat het evangelie, door mij verkondigd, niet is naar den mensch,” d. i. niet ingerigt is naar den smaak en de denkwijze van den mensch, en dus niet vleeschelijk is van aard ⁴⁾. En het bewijs daarvan lag ook in zijn oorsprong. „Want ik heb het ook niet van een mensch ontvangen en geleerd, maar door openbaring van Jezus Christus.” Men beweert doorgaans, dat Paulus zich in dit gedeelte van zijn brief ten doel stelt zijne apostolische waardigheid en zelfstandigheid te handhaven. Wanneer men deze woorden aandachtig leest, ziet men, dat dit niet geheel juist is. Zijn hoofddoel is handhaving van de waarheid van zijn evangelie. „Het was niet naar den mensch.” Volgt die waarheid ook uit zijn oorsprong, dan moet hij aantoonen, dat hij het aan goddelijke mededeeling te danken heeft. En om dit te kunnen bewijzen, tracht hij het met de stukken aan te toonen, dat geen mensch het hem heeft

¹⁾ Deze verklaring van Gal. 5: 11 komt mij voor zich ook daardoor aan te bevelen, dat zij meer regt laat wedervaren aan de beteekenis van *κηρύσσειν* dan de gewone, die hier een toespeling vindt op hetgeen Hand. 16: 3 verhaald wordt, en buitendien vrij onzeker is.

²⁾ Deze overdreven spreekwijze strekt ook tot verklaring van *γνωρίζω* 1 Kor. 15: 1.

³⁾ Tegen de lezing *γάρ* pleit, dat deze uitspraak daardoor te zeer een ondergeschikte beteekenis krijgt. Zij behelst het thema van den brief.

⁴⁾ Vgl. 1 Kor. 8: 8 met Rom. 8: 4. Evenzoo als hier *κατά ανθρώπων* staat tegenover *δὲ ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*, staat het ook 1 Kor. 9: 8 tegenover de gezaghebbende wet.

geleerd. Ik acht, dat het van belang is tot regt verstand van dit hoofdstuk dit wel in het oog te houden.

In deze woorden van Paulus nu meent S. steun te vinden voor zijn gevoelen (bl. 73). Terwijl Paulus toch vs. 15, 16 van zijne bekeering spreekt en deze aan God toeschrijft, zou hij hier het oog hebben op een openbaring hem 6 jaren later door Jezus Christus geschonken, ten gevolge waarvan hij nu voortaan het evangelie aanmerkelijk gewijzigd en dieper opgevat aan de heidenen was gaan verkondigen. Zelfs meent hij grond te hebben het gezigt door Paulus 2 Kor. 12: 1-4 beschreven voor die openbaring te mogen houden (bl. 114 vv.). Wat nu dit laatste aangaat, daar Paulus zelfs in de verte niet aanduidt, wat de inhoud was dier *ἄρῆματα ῥήματα*, die hij gehoord had, en ook het verband het niet kan doen gissen, ofschoon het anders tegenover zijne judaïstische tegenstanders van belang zou geweest zijn het te zeggen, indien zij betrekking gehad hadden op zijn heidenapostolaat, kan S. alleen wijzen op het feit, dat naar zijne constructie der chronologie van Paulus' geschiedenis dat visioen hem juist 6 jaren na zijne bekeering te beurt gevallen was. Nu zou dit zeker opmerkelijk genoeg zijn, indien die chronologie tamelijk vaststond, maar daar dit het geval nog niet is, en wij ook dan nog slechts van een mogelijke identiteit van openbaringen zouden kunnen spreken, laat ik dit gedeelte zijner bewijsvoering, dat trouwens van ondergeschikten aard is, rusten, tot dat wij daarvoor steviger grondslagen gevonden hebben. En dan stem ik hem gaarne toe, dat Paulus bij *δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* een openbaring bedoeld heeft, die Jezus Christus hem geschonken had, daar de tegenstelling dit vereischt, en het hem hier niet te doen was om den inhoud, maar om den oorsprong aan te wijzen van het door hem verkondigde evangelie. Vragen wij echter, van welken aard die openbaring geweest is, dan zou ik liever aan dergelijk een visioen denken dan aan „feiten en omstandigheden, die den apostel tot waarborg verstrekten, dat het Jezus zelf en geen ander was, die hem de zending onder de heidenen als taak oplegde.” In dit geval had hij veeleer van een openbaring van God gesproken. Om ze bepaald aan Christus toe te schrijven, moet zij voor hem wel den vorm eener persoonlijke mededeeling gehad hebben. Wat hij daarbij meent gehoord en gezien te hebben, laat zich intusschen bij gebrek aan nadere aanwijzing niet zeggen. Doch hoe dit ook zij, de hoofdzaak is, of S. regt

heeft om hier te denken aan een feit, dat eerst eenige jaren na Paulus' bekeering heeft plaats gehad. En dit moet ik beslist ontkennen. Had Paulus geschreven τὸ εὐαγγέλιόν μου, dan kon het zeker zoo opgevat worden, dat hij sprak van het evangelie, hetwelk in nadruk het zijne was in tegenstelling van het Joodsch-Christelijke, hetwelk hij in zijn eerste periode zou hebben gepredikt. Ook zou S. zich nog kunnen verdedigen, wanneer Paulus aan εὐαγγελισθέν een ἐμὴν had toegevoegd, want dan kon hij gedacht hebben aan hetgeen juist zij, in onderscheiding van anderen νόοι hen, van hem ontvangen hadden. Maar nu hij zonder nadere bepaling spreekt van τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθέν ἐπ' ἐμοῦ, en dit beschrijft als zijnde οὐ κατὰ ἄνθρωπον, nu zou men of moeten beweren, dat hij die prediking zijner eerste jaren voor geen evangelie wilde gehouden hebben, maar dan kon hij ook de gemeente, die hij eerst vervolgte, geen „gemeente Gods (vs. 13),” en de twaalve geen „apostelen” meer noemen (vs. 17, vgl. 2: 7), of men moet toestemmen, dat hij hier op zijne geheele evangelieprediking het oog heeft. Dat het laatste gekozen moet worden, zal het vervolg ons bevestigen.

„Want gij hebt gehoord van mijnen voormaligen wandel in het Jodendom,” zoo gaat Paulus nu voort, en hij vermeldt dan in sterke bewoordingen zoowel zijne heftige vervolging der Christenen als zijn rusteloozen ijver in het waarnemen van de voorvaderlijke wet. En dat doet hij niet zoozeer om lucht te geven aan zijn ootmoedig gevoel, maar, blijkens het redengevende γὰρ, om aan te toonen, dat hij het evangelie wel niet van anderen ontrangen noch zich zelve eigen gemaakt kon hebben, daar hij tot den einde toe in de meest vijandige betrekking tot de Christenen had gestaan en zijn ijver voor de wet er hem slechts afkeer voor inboezemde. Daarom meent hij dan ook alle regt te hebben om zijne kennis daarvan toe te schrijven aan God, „die hem van den moederschoot aan afgezonderd en door zijne genade geroepen” en toegebracht „had ¹⁾”. Aan diens vrijmagtig

¹⁾ De partikel δὲ (vs. 15) kan hier zoowel door *maar* als door *en* worden weergegeven, daar wel de afhankelijke zin ὅτι — ἐθυσιν in tegenstelling staat met het voorafgaande, maar daarentegen de hoofdzin οὐ προσανεθέμην κτλ. een voortzetting der rede is.

welbehagen alleen had hij het te danken ¹⁾). Spreekt Paulus nu misschien, zooals S. wil, hier slechts van zijne eigenlijke bekeering, maar vs. 11 van het later ontstaan van zijn bijzonder evangelie? Maar wat hij hier zegt, behoort tot de nog niet afgebroken bewijsvoering, dat dit evangelie van regtstreeks goddelijken oorsprong was. Of zou hij verschillende zaken bedoelen, omdat hij het ééne afleidde van een openbaring van Christus, en het andere van een openbaring van God? Zeker heeft hij die openbaringen niet vereenzelvigd, en waar de eerste, zooals wij reeds opmerkten, den vorm eener persoonlijke mededeeling moet gehad hebben, zag hij ongetwijfeld de andere in dat plotseling opgaan van een hooger en verrassend licht voor zijn geest, dat hij daarom vooral als een zuivere vrucht van onmiddellijke mededeeling van boven beschouwde, omdat het hem met zijn vorig denken en streven in onverzoenlijken strijd scheen te staan. Maar heeft hij nu daarom aan twee verschillende feiten moeten denken? Kan die verschijning van Christus, waarvan wij overigens niets naders weten, niet zamengevallen zijn met die magtige omkeering in zijn geheele denken, die hij alleen aan God kon dankweten, daar de Christus, die hij zag, het karakter droeg van den hemelschen mensch? Noemde hij zich dan ook niet „apostel van Jezus Christus en van God,” omdat hij zich bewust was door beiden, al was het op verschillende wijze, geroepen te zijn? En in deze opvatting van het hier door Paulus bedoelde feit worden wij bevestigd, als wij hem het *voorwerp* dier openbaring „Gods Zoon” en het *doel* „de prediking van dezen aan de heidenen” zien noemen. Zeker moet het S. in het algemeen worden toegestemd, dat iets gezegd kan worden aan iemand met een bepaald doel gegeven te zijn, al doorziet hij dit op dien oogenblik nog niet, en dat dus Christus ook aan Paulus kon geopenbaard zijn, opdat hij hem aan de heidenen zou verkondigen, ofschoon

¹⁾ Men zou bovengenoemde woorden verkeerd verklaren, wanneer men er de overtuiging van Paulus in las, dat „hij door aanleg, karakter, levensloop enz. te zijner tijd tot de kennis van Christus moest komen.” Zie Straatman, *Krit. Stud.*, st. 2, bl. 148. Wie, zooals Paulus, regtstreeksche mededeelingen van God door objectieve visioenen aanneemt, kan zijn leven niet uit zulk een oogpunt van immanente ontwikkeling beschouwen. Buitendien strijdt deze met zijn leer, dat de mensch vleeschelijk is van natuur, en eerst door het geloof in Christus den geest ontvangt. En eindelijk zou dan de voorafgaande schildering van zijn vroeger leven hare apologetische betekenis verliezen.

hij eerst jaren later zijne roeping hiertoe had gevoeld; maar al streed dit hier niet met het reeds aangewezen verband en met zijn terugblik op zijn leven onder de wet, dat toen geëindigd was, het zou, meen ik, ten volle wederlegd worden door het licht, waarin Paulus zijne bekeering voorstelt. Is het toch reeds niet zonder reden, dat hij spreekt van een openbaring van Christus niet slechts *aan* hem, waarbij aan een bloot bekend maken kon gedacht worden, maar *in* hem, zoodat Christus door het geloof als 't ware in hem overgebracht en aan zijn geestesoog onthuld was geworden, het verdient vooral opmerking en hangt daarmee naauw zamen, dat hij Christus hier „Gods Zoon” noemt. Dacht toch de Jood en de Joodsche Christen bij dien Messiasnaam aan den grooten vertegenwoordiger van God en den magtigen volvoerder van diens raad, Paulus verbond er een veel geestelijker opvatting van den persoon van Christus mede. Voor hem was de historische Jezus de aardsche verschijning van een praëxistent wezen, dat als de geest (2 Kor. 3 : 17) en dus ook het beeld Gods en de drager van Gods heerlijkheid (4 : 4, 6) zoowel „zijn Zoon” als „de hemelsche mensch” (1 Kor. 15 : 47) heeten kon. Maar was dus het leven op aarde en de dood van Jezus te beschouwen als een vrijwillige en volstreckte zelfopoffering voor anderen (Gal. 2 : 20, 4 : 4), dan kon deze ook niet partiëel zijn, omdat hij krachtens zijn natuur tot de geheele menschheid in de naauwste betrekking stond (2 Kor. 5 : 19, vgl. vs. 16), en moest in de geloovige gemeenschap met hem alle wezenlijk onderscheid van nationaliteit wegvallen (Gal. 3 : 28). Maar dan was ook het evangelie een zaak van de geheele menschheid. De Joden mogten voorregten hebben gehad, zij waren slechts tijdelijk. Aan Christus en zijn rijk konden de heidenen niet minder deel erlangen dan zij ¹⁾. Zeker heeft nu, natuurlijk, deze voorstelling zich eerst van lieverlede in zulk een dogmatischen vorm bij hem ontwikkeld, maar het was toch hoofd-

¹⁾ Terwijl zoo uit Gal. 1 : 16 blijkt, dat de stelling, dat Jezus van Nazaret de menschelijke openbaring geweest is van den Zoon van God, naar het oordeel van Paulus het *primum verum* was van zijn evangelie, eischt de ethische rigting, die dit evangelie kenmerkt, dat die stelling bij hem een ethische beteekenis en grond gehad heeft. Vgl. Rom. 1 : 1, 3, 4. Wat overigens het universalisme van Paulus betreft, het is bekend, dat ook de met het paulinisme verwante logosleer der Alexandrijnsche wijsbegeerte dezelfde strekking had Vgl. Lipsius, in Schenkel's *Bibel-Lexicon*, B. I, S. 98.

zakelijk in dit licht, dat Christus toen voor zijn geest verscheen, en dan kon het ook niet anders, of hij moest nu spoedig inzien, zoowel dat er hierin een zeer groot verschil bestond tusschen hem en de overige Christenen, alsook dat het evangelie zoo opgevat de heidenen evenzeer gold als de Joden, en zelfs door de heidenen zeer goed kon worden verstaan en gewaardeerd. Maar dan begrijpt men ook ten volle, hoe Paulus schrijven kon, dat toen het God behaagde zijn Zoon zóó in hem te openbaren, „hij niet terstond te rade gegaan was met vleesch en bloed, noch opgegaan naar Jeruzalem tot hen, die vóór hem apostelen waren.” Ten onregte denkt S. (bl. 35) hier aan een raad van naastbestaanden en vrienden om Damascus te verlaten, waar zijn leven niet meer zeker zou zijn, dien hij verworpen zou hebben. Hij spreekt toch niet van een bepaalden raad, dien hij verworpen had, maar ontkent, dat hij raad gevraagd had, en wel, dat hij zich daartoe èn in het algemeen tot „vleesch en bloed” èn in het bijzonder tot de twaalve gewend had. De phrase „vleesch en bloed” beteekent ook niet „bloedverwanten en vrienden,” maar „de zinnelijke mensch,” die van zijn physische zijde beschouwd vergankelijk (1 Kor. 15 : 50), en van zijn geestelijke aan het stoffelijke en tastbare gehecht is. In dit laatste opzigt gebruikt hij ze hier, evenals het bij Matth. 16 : 17 geschiedt ¹⁾. Zij moet strekken om den mensch in zijn gebrekkig en feilbaar doorzigt te kenschetsen, en staat hier tegenover „God.” En was het ook niet natuurlijk, dat hij zoo oordeelde? Was hem nu een licht over Christus opgegaan, dat hij zoowel met het oog op zijn vroeger denken als met het oog op de bestaande overtuiging der overige Christenen geheel nieuw moest noemen, en dat hij daarom als eene onmiddellijke openbaring van God beschouwde, wat zou hij dan nog te rade gaan met menschen, die zich door zinnelijke en vleeschelijke inzigten lieten leiden, of zelfs met de apostelen, die vóór hem geroepen waren? Hij gevoelde zich boven hen, en kon van hen niets verwachten, wat zijne kennis van Christus nog duidelijker en dieper zou maken. Daarom verliet hij Damascus, maar om zich voor korter of langer tijd in Arabië terug

¹⁾ De overeenkomst van Gal. 1 : 16 en Matth. 16 : 17 valt terstond in het oog. Men heeft daarom ook wel gegist, dat de evangelist deze woorden van Paulus voor den geest gehad heeft. Heeft hij dan welligt aan Petrus hetzelfde uitdrukkelijk willen toekennen, wat Paulus voor zijn eigendom had verklaard?

te trekken. Uit dit oogpunt toch, als een afzondering in de eenzaamheid uit behoefte om ongestoord zijne gedachten te verzamelen en zijn toekomstige gedragslijn te bepalen, wilde hij zeker deze bijzonderheid van zijn leven beschouwd hebben. Dan eerst komt de tegenstelling tot haar regt, dat hij zich met niemand beraden heeft, maar naar het schaars bevolkte en grotendeels heidensche Arabië gegaan is. Maar toen hij aldaar tot helder inzicht van hetgeen hem te doen stond gekomen was, keerde hij dan ook naar Damascus terug om er zijne taak te aanvaarden. En dat hij dit met vrucht gedaan heeft, blijkt uit de hevige verbittering, die zijne prediking tegen hem teweegbragt, en uit de trouwe vriendschap, die anderen hem daarbij betoonden (2 Kor. 11 : 32, 33).

Zoo had Paulus dan van zijn bekeering af zijne zelfstandigheid zoo zorgvuldig mogelijk bewaard. Ik geloof niet, dat hij zich daarover sterker had kunnen uitlaten. Maar waarom heeft hij zich nu daaraan zoo zeer laten gelegen zijn, wanneer hij destijds, zooals S. stelt, een zuiver Joodsch Christendom beleden heeft? Dan kon hij zich alleen tegen het inmengen van anderen in de keuze van de plaatsen waar en de wijze, waarop hij het evangelie zou gaan prediken, hebben willen vrijwaren, maar wat de hoofdzaak, den inhoud van dat evangelie, aangaat, moest hij er veeleer grooten prijs op stellen om met gelijkdenkenden van gedachten te wisselen, en vooral om nadere inlichtingen aangaande het menschelijk leven en werken van Jezus in te winnen bij de apostelen, die persoonlijk met hem hadden omgegaan. Op dat standpunt toch was dit de sterkste grond van zekerheid, en dat hij dien miste, zou hij zich niet hebben kunnen ontveinzen. Gevoelde hij er daarentegen weinig behoefte aan, nu hij Christus uit zijn idealistisch oogpunt beschouwde, het is dan ook zeer verklaarbaar, dat hij den invloed van anderen eer vermeed dan zocht.

Of hij nog langer zich van alle aanraking met de twaalve onthouden zou hebben, indien hij zich niet genoodzaakt gezien had uit Damascus te vlugten, is niet te zeggen. Doch op den duur kon hij toch met zijn gemeente niet geheel op zich zelf blijven staan. Gemeenschappelijk geloof eischt ook uitwendige aansluiting. In allen geval besloot hij eerst thans, 3 jaren na zijn bekeering, naar Jeruzalem te gaan om Petrus te leeren kennen. Dat bezoek had geheel een vertrouwelijik karakter. Hij vertoefde bij hem 15 dagen, zag buitendien Jacobus den broeder des

Heeren, wat meer aan een voorbijgaand aantreffen dan aan een bepaalde zamenkomst denken doet, en ontmoette verder niemand van de overige apostelen, waarvan er echter destijds te Jeruzalem aanwezig moeten geweest zijn, daar anders zijn plechtige verzekering dienaangaande (vs. 20) niet te pas gekomen zou zijn. Bij de gemeente werd hij niet ingeleid. Zij bespeurde van zijn tegenwoordigheid aldaar niets (vs. 22) ¹⁾. Nu is het opmerkelijk, dat het juist Petrus was, dien hij wenschte op te zoeken, en niet Jacobus, die anders reeds toen, hoewel niet één van de twaalve, om zijn strengere wettische rigting en om zijn bloedverwantschap met Jezus daar een apostolisch gezag genoot. Hieraan hechte Paulus dus geen waarde. Het waren maar vleeschelijke voorregten. Dat hij hem nu ontmoette — misschien ook slechts toevallig — was bijzaak. Zijn doel was Petrus. En geen wonder. Zoo er één uit de twaalve hem verstaan kon, dan was het Petrus. Hij was een man meer van gemoed dan van een scherp verstand, zeer vatbaar voor indrukken van anderen, ligt in geestdrift gebragt door een grootsche en edele gedachte of daad en dan vol ijver om die te helpen verwezenlijken of te ondersteunen, maar juist daardoor ook spoedig ontmoedigd als de gewenschte uitwerking achterbleef, en gereed om den ingeslagen weg weer te verlaten, als het bleek, dat de toepassing dier beginselen talrijke bezwaren te overwinnen zou hebben. Van dien man verwachtte hij te regt waardering, maar niet onderrigt. Hij was dan ook slechts gekomen om hem te *leeren kennen* (*ἰστορήσαι*). S. laat hem integendeel als één van hart en ziel en zin met Petrus en Jacobus in diepen eerbied aan hunne voeten zich nederzetten om hen te hooren spreken over hetgeen hunne oogen van Jezus gezien hadden en zich nu eerst regt te laten bekwaam maken voor zijn predikambt (bl. 90). Maar al kon dit opgesloten liggen in het *leeren kennen*, waar, vraag ik, blijkt Paulus die bekendheid te bezitten met de feiten van Jezus' levensgeschiedenis, die de vrucht van dat onderrigt moet geweest zijn? Hadden die Galilcesche mannen den geleerden Farizeër schrift- en wetskennis mede te deelen om hem daaruit een verdediging te helpen putten van het evangelie?

¹⁾ Paulus kon des te beter onopgemerkt blijven, daar Jeruzalem destijds in rep en roer was over het besluit van Caligula om zijn beeld in den tempel te plaatsen (A. Haurath, *N. T. liche Zeitgeschichte*, Th. II, S. 456). Maar blijkbaar heeft hij ook niet met de gemeente in eenige aanraking willen komen.

Moest de man, die te huis was in de hellenistische wereld, het van de Palestijners leeren, hoe hij zijn weg te nemen had in het buitenland? En eindelijk, heeft Paulus werkelijk willen zeggen, dat hij toen aan de voeten van Petrus en Jacobus gezeten had, wat ter wereld bewoog hem dan toch tot de verzekering onder aanroeping van Gods naam, dat hij geen ander apostel gezien had? Het deed er dan toch niets toe, wie en hoevelen van de twaalf buitendien nog invloed op hem uitgeoefend hadden, als hij zelf bekende, dat Petrus en Jacobus dit hadden gedaan. Maar werkelijk is juist het tegendeel het geval. Wil hij aantoonen, dat hij *zijn* evangelie aan geen mensch te danken heeft, dan kan hij gerust zeggen, dat hij 15 dagen te Jeruzalem bij Petrus vertoefd en daar ook Jacobus gezien heeft, want niemand, die de rigting van deze mannen kende, zou ook maar in de verte beweren, dat zij hem daarvoor het oog geopend hadden. En om nu het vermoeden af te weren, dat hij dan toch in het geheim door een ander onderrigt was, aarzelt hij niet zoo sterk mogelijk te verzekeren: „Een anderen apostel zag ik niet. God is mijn getuige, dat ik niet lieg!” Hoe zou hij anders ook later zoo uitdrukkelijk hebben durven verklaren: „Die mannen van naam hebben er mij niets aan toegevoegd (2: 6)?”

Maar Paulus kan destijds, oordeelt S. (bl. 88 v.), *zijn* evangelie nog niet gehad hebben, daar het dan bij zijn gesprekken met Petrus en Jacobus terstond aan het licht moest komen, welk een groot verschil er tusschen hen bestond, terwijl zij toch blijkbaar in vriendschappelijke stemming van elkander gescheiden zijn! — Ik houd het er mede voor, dat dit laatste het geval is geweest, maar daaruit volgt nog niet, dat er zich geen verschil in opvatting van het evangelie tusschen hen geopenbaard had. Of waren Petrus en Jacobus zelve dan geheel homogeen? Over het algemeen komt het mij echter voor, dat men bij de beoordeeling van de onderlinge verhouding der rigtingen in die dagen te veel tot maatstaf neemt wat zij later geworden is. Het Christendom van Jezus, hoe men het overigens ook meent te moeten omschrijven, was in allen gevalle een vrijzinnige beweging op het godsdienstig gebied van het Jodendom. Zijn optreden juist in Galilea, zijn arbeiden bij voorkeur onder „het volk des lands,” zijne keuze van leerlingen uit zulken, die geen schriftgeleerden waren, zijn gedrag ten opzichte van de instellingen der vaders, zijne hooge waardering van den individu, vooral het

regt, dat hij toekende aan de stem van het gemoed zijn er proeven van, en het lot, dat hem getroffen heeft, bevestigt het ¹⁾. Hoe ver nu ook de leerlingen van den meester afstonden, die geestesrigting kon zich toch niet geheel bij hen verloochenen. En daarom moest er ook in die van Paulus veel zijn, wat vooral een Petrus aantrok. Ofschoon zijn meerdere op het gebied van het denken, was Paulus niet minder een man van diep gemoed en van het zedelijk handelen. Ook zijn opvatting van Jezus als het menschelijk leven van een praeëxistent wezen kon aanbeveling vinden in de Joodsche voorstelling van den Messias als „den man uit de wolken.” En kon het Petrus op zich zelf beschouwd ook wel ergeren, dat Paulus zich vooral tot de heidenen getrokken gevoelde? Of hadden dan de profeten niet gesproken van den tijd, dat de heidenen zouden vragen naar „den wortel van Isai?” Maakten ook de Joden geen bekeerlingen ²⁾? Was er geen tal van proselieten der poort en der gerechtigheid? En heeft zelfs de apocalypticus er later niet in gejuicht, dat er behalve de duizenden uit Israël, die geloofden, ook uit alle talen en tongen en natiën een schare was, die niemand tellen kon? Alleen dit kon verschil baren, op welke wijze de heidenen zouden mogen toetreden. Maar zou die vraag toen reeds opzettelijk door hen behandeld zijn? Terwijl zij door de werkelijkheid nog niet teregt gewezen zich alleen door het groote denkbeeld lieten leiden, en gehoor gaven aan de edele opwellingen van hun gemoed, konden zij zich ligt met de hoop vleijen, dat bij gemeenschappelijk geloof in Christus de bezwaren niet onoverkomelijk zouden blijken, en het is zelfs zeer wel mogelijk, dat Paulus destijds nog voor de heidenen grootere aansluiting aan de wet wenschelijk heeft geacht. Maar zooals het pleegt te gaan, op een tijd van reformatorische geestdrift volgt ligt een tijd van verkoeling en zelfs van reactie. Door de consequentie zijner beginselen voortgedreven moest Paulus daarna loslating van de wet voor de heidenen noodzakelijk keuren en dezen eisch zelfs uitstrekken tot de Joden, maar daarmee ook de dammen schijnen weg te slaan, die den stortvloed van heidensche

¹⁾ Uit dit oogpunt beschouwt ook Paulus zijn dood 1 Kor. 2 : 8.

²⁾ Alleen de school van Schammai keurde dat af en legde aan de bekeering der heidenen allerlei beletsels in den weg, zeker uit vrees, dat door de toetreding der heidenen de wettelijke zuiverheid van Israël schade zou lijden. Zie Derenbourg, t. a. pl., p. 229.

godeloosheid tegenhielden. Is 't wonder, dat toen gemoedelijke vrijzinnigen verschrikten, en dat wettischen tot een krachtig verzet besloten? Maar daartoe moesten de beginselen door Paulus aangekleefd zich eerst zoo sterk ontwikkelen en met de bestaande zedelijke maatschappelijke toestanden in botsing komen. Voorhands konden zij ligt niet zeer bedenkelijk schijnen, en dat vooral aan een man als Petrus, die niet nu voor het laatst zijn zedelijk overwigt ondervond ¹⁾.

Na het kort verblijf bij Petrus verliet Paulus Jeruzalem weer, en begaf zich eerst naar de gewesten van Syrië en daarna naar Cilicië. Wij hebben daarbij vooral aan Antiochië en Tarsus te denken. Dat hij daar met de prediking van het evangelie is opgetreden en wel met zulk een goeden uitslag, dat het de Christenen in Palestina tot hooge vreugde stemde ²⁾, blijkt uit vs. 23. Deed het dit alleen of vooral onder de Joden aldaar? Het verdient reeds opmerking, dat hij zich naar die heidenlanden begaf. Had hij onder de Joden willen arbeiden, waarom dan niet in Palestina zich gevestigd, waar zeker nog werkkringen in overvloed te vinden waren? Doch doet reeds die keuze van arbeidsveld ons vermoeden, dat hij zich ook en zelfs vooral tot de heidenen wilde wenden, wij hebben daartoe ook volle regt, wanneer wij zien, hoe hij vs. 16 dit uitdrukkelijk het doel genoemd heeft, waartoe God zijnen Zoon in hem geopenbaard had, en later, H. 2: 2, alleen van zijn evangelieprediking onder de heidenen gesproken vinden. Of zou het dan ten minste een Joodsch-Christendom geweest moeten zijn, dat hij tot hen gebracht heeft, omdat de Joodsch-Christelijke gemeenten van Judea er zich anders niet in hadden kunnen verblijden, en niet spreken van „het geloof,” dat hij vroeger verwoestte en thans predikte? Maar dat *geloof* bij Paulus niet hetzelfde is als geloofsleer, blijkt o. a. uit Rom. 1: 12, waar hij ook aan de Christenen uit de Joden te Rome hetzelfde geloof toeschrijft als hij zelf bezat. Ook leert ons de ervaring, dat een voorspoedige bestrijding van

¹⁾ Dat de stemming te Jeruzalem ten opzichte van Paulus en zijn evangelie later ongunstiger geworden is dan zij vroeger was, blijkt ook daaruit, dat volgens zijne opvatting het verzet daartegen niet in den boezem der gemeente selve opgerezen, maar van „ingeslopen broeders” uitgegaan was (Gal. 2: 4). Uit soortgelijk oogpunt wordt het Hand 15: 5 beschouwd.

²⁾ Ook volgens S (bl. 206) heeft Paulus toen Antiochië bezocht en er een gemeente gesticht, maar natuurlijk met een Joodsch-Christelijk evangelie.

een gemeenschappelijken tegenstander ligt onze ingenomenheid wekt, al geschiedt zij niet geheel overeenkomstig onze beginselen, bijzonder als wij er zelve geen ooggetuigen van zijn, en ons dus vooral door het afgetrokken denkbeeld laten leiden, zooals ook b. v. de verbreiding van het evangelie onder de heidenen ons ligt verheugt, hoewel daarbij niet onze opvatting daarvan gehuldigd is. En dit is nog te beter ook bij die Palestijnsche Christenen te onderstellen, wanneer wij in het oog houden, dat het in den eersten tijd meer algemeene gerugten dan wel bepaalde feiten zullen geweest zijn, die hun aangaande de werkzaamheid van Paulus ter oore kwamen, en dat ook toen het laatste het geval was er voor hen nog weinig aanleiding tot ergernis kon zijn, zoo lang de beginselen van Paulus zich niet geheel ontwikkeld hadden en door hem nog niet in gemengde gemeenten werden toegepast. Wat hen volgens de verklaring van Paulus vooral trof en God deed loven, was dit, dat een voormalige heftige vervolger van Christus nu een ijverig prediker van hem geworden was.

Ik geloof niet, dat ik hier meer zal behoeven bij te voegen tot wederlegging van de verklaring, die S. (bl. 86 vv.) van dit hoofdstuk geeft tot bevestiging van zijn gevoelen over het ontstaan van het evangelie van Paulus. Volgens hem zou Paulus daar een beschuldiging zijner Judaïstische tegenstanders beantwoorden, die beweerden, dat hij door de Jeruzalemsche apostelen tot apostel der heidenen aangesteld was onder voorwaarde, dat hij ze aan de wet onderwerpen zou, maar dat hij zich een zelfstandig apostolaat aangematigd, en om nu zijn afval van hen te vergoelijken een eigen evangelie verzonnen en aan Christus toegeschreven had. Tot zelfverdediging zou Paulus dan hier betoogen, dat hij zijn evangelie niet van een mensch kon ontvangen hebben, omdat, daar hij het bij zijn tweede bezoek te Jeruzalem reeds bezat, hij het dan alleen bij zijn eerste had kunnen ontvangen, wat echter onmogelijk het geval kon zijn, daar Petrus en Jacobus het hem wel niet hadden kunnen geven, en hij geen ander apostel had gezien. Men kon hem dus veilig gelooven, wanneer hij van een openbaring van Christus sprak. — Maar — daargelaten, dat wij elders van die beschuldiging geen spoor aantreffen — welk bewijs had hij dan nu geleverd, dat hij zijn evangelie niet verzonnen had? Op ons standpunt moge zijne redenering niet voldoende zijn, naar het supranaturalisme

van dien tijd was er tegen haar niets in te brengen, als hij daaruit, dat zijn evangelie in volslagen strijd was met zijn verleden en hem door geen mensch was medegedeeld maar reeds bij zijn bekeering hem in helder licht voor den geest getreden was, de slotsom trok, dat het dus van God afkomstig was. Maar bij de voorstelling van S. heeft niets hem tot die slotsom gerechtigd.

Wij moeten het gevoelen van S. nog toetsen aan hetgeen Paulus in den aanvang van H. 2 schrijft. Het is voor ons tegenwoordig doel onverschillig, of de reis naar Jeruzalem, waarvan hij hier gewag maakt, met die, welke in de Handelingen H. 15 beschreven wordt, zamenvalt, of met die, welke aldaar H. 18: 22 aangeroerd wordt, en evenzoo, of de 14 jaren, waarvan Paulus vs. 1 spreekt, van zijne bekeering af moeten gerekend worden, of, zooals S. aanneemt, van zijn eerste bezoek H. 1: 18 vermeld. Is nu volgens dezen het heidenevangelie hem geopenbaard 6 jaren na zijne bekeering en dus 3 jaren na dit bezoek, toen hij te Lystre gesteenigd zijnde de wijk naar Galatië genomen zal hebben, dan verplaatst ons H. 2: 1 dus 11 jaar later. Maar wat geeft ons nu regt, ik zeg niet om te stellen, maar om slechts te gissen, dat H. 2: 1 van een geheel ander man handelt dan H. 1: 24, en dat onder het evangelie, hetwelk hij toen verkondigde, een Joodsch-Christelijk verstaan moet worden, maar onder dat, hetwelk hij nu verklaart te prediken, een heidensch-Christelijk? Dat er in dien tusschentijd een merkwaardige omkeering in zijne overtuiging is voorgevallen, duidt hij zelfs in de verte niet aan. Blijkt het dan misschien daaruit, dat hij hier uitdrukkelijk spreekt van een verkondigen „ouder de heidenen?” Maar hij had vroeger niet gezegd, dat hij toen bepaald onder de Joden optrad, en het verband noodzaakte ons ook daar aan een arbeid onder de heidenen te denken. Had hij nu nog maar bij: „het evangelie, dat ik predik onder de heidenen,” een „thans” gevoegd! Maar niets van dat alles. En heeft hij dan in dien tijd, die hier stilzwijgend wordt overgesprongen, die radicale verandering van een geestverwant en leerling der twaalve in een zelfstandig apostel der heidenen met een eigen evangelie ondergaan, was het dan niet juist nu te pas gekomen, tegenover de door S. onderstelde beschuldiging zijner tegenstanders, om van hetgeen daarbij plaats gegrepen had te gewagen, en al was het maar de verschijning te vermelden, waarvan hij 2 Kor. 12: 1—4 spreekt, en die volgens S. destijds was voorgevallen?

Het eenige, wat deze tot bevestiging van zijn gevoelen aanvoert (bl. 85), is, dat Paulus zijn evangelie niet meer aan de hoofden der Jeruzalemsche gemeente had behoeven te gaan voorstellen, indien hij het tijdens zijn eerste bezoek reeds had gedaan. Zij waren er dus, meent hij, nu nog in het geheel niet, of slechts gebrekkig, en bij gerugte mede bekend ¹⁾. En was het denkbeeld om heidenen zoo maar voetstoots tot de gemeente van Christus toe te laten hun niet vreemd geweest, Paulus had niet al zijn welsprekendheid noodig gehad om hen van de deugdelijkheid zijner zaak te overtuigen. — Mijn antwoord is echter gereed. Indien men de beteekenis van het woord *ἀνατίθεσθαι* mogt drukken, dan zou Paulus ons zeker vs. 2 aan de mededeeling van iets geheel nieuws doen denken, maar dan zouden wij ook de sterke wijze van spreken, die hem eigen was, voorbijzien. Of was dan het niet-menschelijk karakter van zijn evangelie zelfs na zijn herhaalde prediking den Galatiërs nog geheel onbekend, dat hij H. 1: 11 er van zeggen moest: *ἤρωτις ὑμῖν*? Wij zullen dus *ἀνατίθεσθαι* veilig als een „bloomleggen in zijn aard en gronden,” dat tot een aanbeveling en verdediging vereischt wordt, mogen opvatten. Of wist men werkelijk te Jeruzalem van zijn evangelie nog weinig of niets? S. kan het niet waarschijnlijk maken. Herinneren wij ons, dat volgens hem Paulus nu voor 11 jaren in Galatië die groote omkeering ondergaan had en apostel der heidenen geworden was. Sedert had hij dan Klein-Azië, Macedonië en Griekenland doorreis, en op verschillende plaatsen en daaronder in wereldsteden het evangelie gepredikt, gemeenten gesticht, en soms tijden lang zich opgehouden. Was die afstand van het middenpunt der apostolische kerk zoo groot, dat Paulus er geruimen tijd kon leven en werken, eer de sluijer, die over zijn arbeid verspreid lag, werd opgeheven (vgl. bl. 95)? Bestond er geen onafgebroken handelsverkeer ten minste tusschen Korinthe en Syrië en Palestina? Woonden er niet allerwege Joden, en kwamen er van hen niet

¹⁾ Deze bekendheid met Paulus wordt later (bl. 180, vgl. bl. 177) tot een minimum teruggebracht, wanneer wij lezen, dat hij de 14 jaren van zijn zendingstogt „geheel uit den gezigtskring van de apostelen verdween,” daar „hij niets van zich liet hooren, zoodat men in Judea niet wist waar hij gebleven was en wat hij uitvoerde, of hoogstens nu en dan een flauw gerucht vernam, dat hij verre weg, ergens in Phrygië of elders, zich ophield en als evangelieprediker werkzaam was.”

jaarlijks duizenden te Jeruzalem op ter feestviering? Was het mogelijk, dat zij van Paulus en zijn streven, hetwelk zij doorgaans zoo sterk afkeurden, hier zwegen? Of waren ook zij misschien volslagen onkundig gebleven van de werkzaamheid van Paulus en van den geest, waarin hij ze verrigtte? Volgens S. zal Paulus zich deze 11 jaren, van zijn optreden als heidenapostel af tot zijn tweede bezoek van Jeruzalem, zoo geheel van de aanraking met de Joden in Klein-Azië en Griekenland onthouden hebben, dat Barnabas, die hem vergezelde, daardoor nooit tot het besef geraakt is van het conflict, waarin het evangelie van Paulus bij aanneming door de Joden met de wet moest komen (bl. 181 v.). Maar al ware zulk een nuchterheid in Barnabas denkbaar, is het ook zulk een onoplettendheid bij de Joden, die niets bemerkten van die groote godsdienstige beweging onder hunne heidensche stadgenooten?

Biedt dus wat Paulus Gal. 2 verhaalt, geen steun aan het gevoelen van S. aan, het schijnt mij toe wel er tegen te getuigen. Volgens de gewone opvatting, die ik nog geen reden heb te verlaten, valt de bijeenkomst vs. 2—10 vermeld zamen met die, waarvan H. 15 gesproken wordt, en is Paulus dus van Antiochië opgegaan naar Jeruzalem. Ook blijf ik nog vs. 4 denken aan valsche broeders, die van elders, en wel uit Jeruzalem, waar men dus volkomen op de hoogte van zijn evangelie was, in de gemeente van Antiochië binnengeslopen waren¹⁾. Is dit juist, dan blijkt hier, dat zij in rust en eensgezindheid geleefd had, totdat deze Joodsche drijvers daar kwamen. Maar heeft Paulus nu, zooals S. stelt (bl. 206), haar eens als Joodsch-Christen met een evangelie in dien geest gesticht, dan bestond er natuurlijk voor de komst dier mannen geen reden. — Doch nemen wij voor een oogenblik aan, dat Paulus uit Korinthe is opgegaan naar Jeru-

¹⁾ Verg. *Theol. Tijdschrift*, 1870, bl. 467. De „valsche broeders” konden wel gezegd worden binnengeslopen te zijn in een gemeente, maar bezwaarlijk (zooals de Wette wil) in de Christelijke gemeenschap, d. i. Christenen geworden te zijn, met het doel om de vrijheid der Christenen te verspieden, want er bestond hier geen geheim, waarbij de Staat belang had. Volgens S. (bl. 199) zou Paulus gesproken hebben van zulken, die zich bij hem indrongen en zijne gangen volgden om te zien, of hij met Titus vertrouwelijk omging. Alsof daartoe zulk een belooren noodig geweest was! Het bleek al aanstonds uit het feit, dat Paulus hem mede gebragt had. Er wordt buitendien dan geen regt gedaan aan het lokale, dat in *παρεισήλθον* ligt.

zalem. Een gevolg van zijn zamenkomst met de apostelen alhier zou ook dit geweest zijn, dat hij nu de vrije hand gekregen had om ook in gemeenten uit de Joden als apostel der heidenen op te treden (bl. 202). Daarom ging hij dan nu ook naar Antiochië, waar hij eertijds een Joodsch-Christelijke gemeente gesticht had, om er evenzoo een uit de heidenen te vergaderen. Maar is dat zoo zonder botsing toegegaan? Heeft de bestaande gemeente er geen ergernis aan genomen, dat hij thans een geheel ander evangelie verkondigde, dan zij van hem ontvangen had? De Joodsche Christenen pleegden anders niet zoo geneigd te zijn de wet met den aankleve van dien te laten varen, maar hebben zij zich hier dan toch spoedig broederlijk aan de nieuwe Christenen uit de heidenen aangesloten? Wij ontvangen er Gal. 2: 12 vv. geen anderen indruk van, want als Petrus er komt, — die volgens S. waarschijnlijk door Paulus daartoe aangezocht zou zijn, om er (NB.) op zijn prediken aan de heidenen den stempel van zijn gezag te drukken (bl. 207, vgl. Gal. 2: 6¹⁾! — dan eet hij met de laatsten zonder bedenken, wat hij niet zou gedaan hebben, indien te Antiochië zelf de gemeenteleden verdeeld waren geweest. Of bleek het niet bij de komst der mannen uit Jeruzalem, dat hij niet op groote zelfstandigheid bogen kon? Maar hoe is het nu mogelijk, dat Paulus in weinige weken, laat het zijn maanden, te Antiochië niet alleen een gemeente uit de heidenen gesticht heeft, maar ook de overige Christenen daarmede dermate verzoend, dat zij er in de grootste eensgezindheid mede leefden?

Uit het voorbeeld van Barnabas blijkt, dat destijds aldaar de Christenen uit de Joden tafelgemeenschap hielden met die uit de heidenen, en Paulus spreekt er ook van als van een bestaande gewoonte. Maar kan dit dus niet wel eerst na de zamenkomst te Jeruzalem in zwang gekomen zijn, en leidde eten met de heidenen tot overtreding der spijswetten, dan kan men ook niet zeggen, dat bij die zamenkomst de aandacht nog niet gevallen was op de vraag, of het evangelie van Paulus invloed zou uitoefenen op de verhouding der Jodenchristenen tot de wet. De twaalf hadden dat gemeentelieven te Antiochië, evenals dat onbesneden-laten der heidenen, geduld maar niet goedgekeurd.

¹⁾ Paulus in den aanvang te Jeruzalem aan de voeten van Petrus en Jacobus zittende, 6 jaren lang uitsluitend apostel der Joden, niet dan door een uitwendige oorzaak en als tegen wil en dank apostel der heidenen geworden, en eindelijk hulp zoekende bij het gezag van Petrus — dat is waarlijk Lucas nog voorbij te streven!

Eerst nu Petrus er zijn zegel aan ging hechten, achtte Jacobus zich verplicht er tegen op te komen. En dat ook Barnabas terugtrad, nu hij gedwongen werd te kiezen tusschen zijne vrijere sympathiën en het goddelijk gezag der wet, hetwelk hij in beginsel nooit ontkend had, was een teeken, niet, dat er hier iets nieuws had plaats gegrepen, maar dat het hem aan een diepere overtuiging ontbrak.

Wij moeten nu nog de plaats aanwijzen, die Gal. 2 in deze zelfverdediging van Paulus inneemt.

Had Paulus in het 1ste hoofdstuk de waarheid van zijn evangelie verdedigd door de handhaving van den goddelijken oorsprong van zijn apostolaat, het verslag, dat hij nu geeft van zijn tweede bezoek te Jeruzalem, moest tot bevestiging daarvan strekken, omdat er uit bleek, dat de toongevers aldaar de eerste op grond van de verkregen uitkomsten niet hadden kunnen ontkennen, en daarom ook de regtmaticheid van zijn aanspraak op het apostolaat hadden toegestemd. En de indruk daarvan op de Galatiërs moest nog versterkt worden door de herinnering van het gebeurde te Antiochië, toen Petrus een warme belangstelling in zijn arbeid aan den dag gelegd had, maar hij ook zijnerzijds zich den gelijke van Petrus had betoond in de bestraffing van zijne daarop gevolgde inconsequentie. Aan de Galatiërs moge nu dit laatste zeer gewigtig toegeschenen zijn ¹⁾, de woorden, die hij volgens zijne mededeeling bij deze gelegenheid tot Petrus gesproken heeft om den inhoud, de strekking en den logischen grond van zijn evangelie in het licht te stellen, zijn van veel grooter en blijvend belang. Alleen een bewijsvoering toch, die op zulke gronden rust, kan tot een overtuiging leiden, die zich in hartelijke medewerking openbaart. En zijn nu de Jeruzalemsche apostelen, ondanks hunne erkenning van het apostolaat van Paulus, nooit regt of zelfs in het geheel niet met zijn evangelie verzoend geworden, dan was het niet, omdat hun dat nog zoo nieuw was voorgekomen ²⁾, maar omdat zij Gods hand alleen gezien hadden in zijn schitterend succes.

¹⁾ Hoe veel gewigt men er in die tijden aan hechtte, blijkt uit de vergiftige bitterheid en woede, waarmede de Joodsch-Christelijke *Clementinen* (*Hom.* 17:19) er nog een eeuw later van spreken.

²⁾ Vgl. Straatman, bl. 87. Zonderling is zijn redenering (bl. 81), dat de Jeruzalemsche apostelen daarom later met zooveel gewilligheid en eerbied naar

Na de opmerkingen, die ik over Gal. 1 en 2 in het midden gebragt heb, meen ik met grond te mogen verklaren, dat Straatman's onderstelling van een Joodsch-Christelijk tijdperk in Paulus' leven door hetgeen deze zelf daar schreef in geen opzigt ondersteund, maar wel tegengesproken wordt. Doch hij meent nog andere gronden hiervoor te kunnen bijbrengen. Ook daaraan moeten wij dus onze aandacht wijden. Wij bepalen ons echter alleen bij die, welke van regtstreekschen aard zijn, en laten de zijdelingsche rusten, die hij voor zijn stelling ontleent aan hetgeen in de Handelingen verhaald wordt van het visioen van Petrus (bl. 131), de besnijdenis van Timotheus (bl. 135 vv.), de reisroute door Paulus naar H. 16: 4 gevolgd (bl. 137), de bekeering van Sergius Paulus, die tot de naamsverandering van Saulus in Paulus aanleiding gegeven zou hebben (ald.), en de ontmoeting van Paulus met Elymas den toovenaar (bl. 141 v.). Eerst dan toch zouden dezen waarde verkrijgen, wanneer de anderen genoegzaam stevig bleken te zijn ¹⁾.

1°. Het eerste bewijs, dat dan hiertoe behoort, is een argumentum *a priori*. Het moge, zegt hij (bl. 71), verklaarbaar zijn, dat een ijverig vervolger in een vurig prediker herschapen wordt, maar „dat die vervolger, in plaats van eenvoudig het geloof der vervolgdten te omhelzen, zich plotseling op een standpunt plaatst, en een inzicht in aard en strekking van het evangelie zich schept, waarvan de discipelen van Jezus nog vele jaren daarna de vlucht niet konden volgen, is zeker een psychologisch wonder, dat in zijn soort voor geen ander in heerlijkheid onderdoet.” Ik wil nu niet tot verzwakking dezer antithese daarop wijzen, dat naar een andere verklaring van S. zelve (bl. 408) Paulus na zijn bekeering altijd een Jood gebleven is ²⁾ en ook zijn evangelie Joodsch was. Ofschoon hij zich hierin toch naar mijn oordeel

hem luisterden, en hij zoo groot een invloed op hen uitoefende, omdat hij vroeger hun geestverwant was geweest. Alsof niet juist het tegenovergestelde pleegt plaats te grijpen!

¹⁾ Daar S. zich niet met Hausrath (t. a. p., S. 542) op τὸ πρότερον Gal. 4:13 beroept, ten bewijze, dat de Galatiërs de eerste heidenen waren, aan wie Paulus gepredikt heeft, behoef ik dat niet verder te bespreken. Wederlegging zou ook overbodig zijn.

²⁾ Volgens S. (bl. 409) is „het eigenaardig Joodsch karakter van het Christendom, dat op Paulus steunt,” gelegen in zijn optimistische wereldbeschouwing. Maar was de godsdienst van Griekenland en Rome dan pessimistisch? Schiller oordeelde er in zijn *Die Götter Griechenlands* juist omgekeerd over.

aan groote overdrijving schuldig maakt, vergeet hij niet ook den nadruk te leggen op hetgeen dit evangelie eigenaardigs bezat. Maar wordt dus door hem toegestemd, zoowel dat Paulus vroeger het Christendom heftig bestreden, als dat hij daarna zich in inzicht van zijn wezen en strekking ver boven de andere apostelen verheven heeft, dan blijft dus dit het eenig verschil, of die verandering in hem eerst na jaren en onder den indruk van den loop der feiten heeft plaats gehad, of plotseling. Nu ontkent hij dit laatste natuurlijk niet alleen in den zin van het oude supernaturalisme als een werkelijk plotselinge omkeering ten gevolge van een oppermagtigen bovennatuurlijken invloed, en daarbij behoeven wij dus hier niet stil te staan, maar ook als een plotselinge openbaring van hetgeen reeds langer of korter tijd bij hem in het verborgene was voorbereid geworden. En zeker zou dit laatste niet te verdedigen zijn, indien men stelde, dat het evangelie, hetwelk hij van zijn bekeering af in nadruk het zijne noemen mogt, toen reeds dat zamenstel van denkbeelden met hunne consequentiën geweest is, hetwelk wij uit zijne brieven leeren kennen. Maar is het ook dan zielkundig onmogelijk te keuren, wanneer wij aannemen, dat hem toen in eenige groote denkbeelden, doch wier consequentiën hij toen nog meer vermoedde dan doorzag, een geheel eigenaardig licht over het Christendom is opgegaan? Wij weten van zijne lotgevallen onder het Jodendom en zelfs van den aard van zijn vervolging der Christenen, ook al hadden wij er in de Handelingen een betrouwbaar bericht van, zeer weinig, maar van zijn inwendige geschiedenis, van de indrukken, die hij van anderen ontvangen, en van den invloed, dien de Grieksche wereld op hem uitgeoefend heeft, volstrekt niets, en kunnen dus ook alleen gissen, welke weeten reeds lang aan de geboorte van den nieuwen mensch in hem zijn vooraf gegaan ¹⁾. Een naauwkeurige analyse van zijn evan-

¹⁾ Hoe moeilijk het is bij gebrek aan geschiedkundige bescheiden tot een enigszins voldoende voorstelling hiervan te komen, blijkt uit die, welke S. (bl. 368 v.) zich van de bekeering van Paulus maakt. Volgens hem toch zou vooral de opmerking van de vroomheid der Christenen en van hun trouw aan de wet Paulus gebragt hebben tot de overtuiging, dat Jesus van Nazaret, dien zij als den Messias beleden, het werkelijk kon en moest zijn. Maar zulk een billijke beoordeeling der Christenen mogt hem de vervolging doen staken, hij kon toch, daar zij dus hierin met hem en de beste Joden geheel gelijk stonden, geen reden hebben, om nu ook hun geloof over te nemen en tot hunne ge-

gelie, die natuurlijk niet van deze plaats is, moet ons daarvoor de vereischte gegevens leveren ¹⁾. Mogen er dus tegen een of andere voorstelling van dat feit bedenkingen zijn in te brengen, dan kan dit wel een vernieuwde analyse van dat evangelie noodzakelijk maken, maar het gaf toch geen recht om waar Paulus uitdrukkelijk zijne bekeering met den oorsprong van zijn evangelie doet zamenvallen, dit als onmogelijk af te wijzen. En mogt het blijken, wat ik later zal trachten aan te toonen, dat ook de wijze, waarop volgens S. het evangelie van Paulus onder den drang der omstandigheden ontstaan zal zijn, dit feit niet verklaart, dan meen ik, dat wij des te eer geneigd zullen zijn in die getuigenis van Paulus te berusten.

2°. Van anderen aard is het bewijs door S. voor zijne stelling aangevoerd, dat hij aan 2 Kor. 5 : 16 ontleent (bl. 74 vv.) Doch ook dit moet ik afwijzen, want, ofschoon ik in de opvatting dier plaats hoofdzakelijk met hem overeenstem, kan ik de slotsom, die hij er uit trekt, niet toegeven. Laat ons zien, wat Paulus zegt. Zijne Judaïstische tegenstanders plagten zich zeer te verheffen en tot hun aanbeveling te beroepen op het *πρόσωπον*, het uiterlijke, hunne toevallige eigenaardigheden van geboorte uit Abraham, besnijdenis enz. ²⁾, niet op de *καρδιά*, de inwendige gezindheid (vs. 12). Daartegenover wijst Paulus op den ernst zijner prediking, en op de zuiverheid van zijn streven, dat in zijn oogenblikken van extase geheel naar God gerigt was ³⁾, en bij zijn rustige, zich klaar bewuste werkzaamheid geen ander doel had dan het heil van anderen (vs. 13). En de grond daarvan lag hierin, dat de liefde tot Christus hem innam, terwijl zij in zijn overtuiging wortelde, dat, nu Christus voor allen gestor-

meenschap toe te treden, en al ware dit wel het geval, dan liet zich toch de geestdrift niet verklaren, waarmede hij nu terstond met trotsing van doodsgevaar dien Christus ging prediken. Buitendien schijnt S. mij niet consequent toe, wanneer hij de bekeering van Paulus vooral uit een ethisch motief verklaart, terwijl „de verandering, die hij onderging, eer hij als apostel der heiligen kon optreden, niet op ethisch, maar op intellectueel gebied te zoeken” zou zijn (bl. 371).

¹⁾ Men vergelijke daarover, behalve Baur in zijn *Paulus*, en in zijn *N. T. liche Theol.*, S. 128 ff., o. a. Holsten, *Zum Euang. des Paulus und des Petrus*, S. 365 ff., Hausath, t. a. pl., Th. II. S. 463 ff., Pfeiderer, *Der Paulinismus*, S. 1 ff., en Straatman zelven, bl. 357 vv.

²⁾ Vgl. 2 Kor. 10 : 7 met 11 : 18, 22.

³⁾ Het eerste gedeelte van dit vs. wordt opgehelderd door 1 Kor. 14 : 18.

ven was, dezen zelve gestorven waren, en dus voortaan met aflegging van hun eigen zelf alleen leven moesten voor hem, die voor hen gestorven en opgewekt was (vs. 15). En nu maakt hij daaruit deze gevolgtrekking: *ὥστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἶδαμεν κατὰ σάρκα· εἰ δὲ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστὸν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν*, d. i. „Van nu aan derhalve weten wij van niemand meer naar het vleesch, en indien wij al Christus naar het vleesch gekend hebben, dan kennen wij hem nu ten minste zoo niet meer ¹⁾.” Ten opzichte van deze woorden merken wij het volgende op: *ἀπὸ τοῦ νῦν* en later *νῦν* kan natuurlijk niet gezegd zijn van het oogenblik, waarop Paulus dit schreef, maar heeft betrekking op den tijd, sedert welken hij de vs. 15 vermelde overtuiging koesterde, omdat de liefde tot Christus hem innam, want daarvan was deze zijne tegenwoordige wijze van beschouwen het natuurlijk gevolg ²⁾; — daar hij de verklaring, die hij in dit vs. aflegt, wel niet uit naam van al zijne lezers kon doen, en hij in deze geheele pericope zijne prediking wil handhaven, kan *ἡμεῖς* hier niet communicative bedoeld zijn; en toch heeft hij niet opzettelijk *ἡμεῖς* geschreven om het verschil tusschen zich en zijne tegenstanders te doen uitkomen, al volgt er dit werkelijk uit, maar om het *ἡμεῖς* van vs. 14 weder op te nemen, nu hij de slotsom opgeeft, waartoe hem de genoemde overtuiging leidt; — *κατὰ σάρκα*, in beteekenis overeenkomende met *κατὰ πρόσωπον* ³⁾, behelst niet een nadere omschrijving van het objekt, maar behoort bij het werkwoord, waarop het ook volgt, en duidt evenmin de gezindheid aan, waarmede, maar den maatstaf, waarnaar het *γινώσκειν* geschiedt; — het 1^{ste} gedeelte van dit vs. bevat een algemeene stelling en het 2^{de} de toepassing daarvan op het kennen van Christus, zoodat het laatste alleen in dien zin bedoeld kan zijn als waarin van het kennen van iemand in het algemeen gesproken was, waaruit volgt, dat het hier niet het bekend zijn met iemands voorkomen en lotgevallen beteekent, daar Paulus niet kon zeggen, dat hem dit thans ten opzichte van anderen ontbrak, maar dat het gebruikt is van het *kennen* van iemands wezen; daar Paulus echter *κατὰ σάρκα* voor een ver-

¹⁾ Over deze beteekenis van *ἀλλά* in de apodosis vgl. b. v. 2 Kor. 4: 16, Xen. *Anab.* 1: 7, § 31 en and. pll.

²⁾ Vgl. Rom. 7: 6 met vs. 4, 5.

³⁾ Vgl. behalve de boven aangeh. pll. 2 Kor. 10: 7, 11: 18 vv., voorul Gal. 6: 12, 13.

keerden maatstaf houdt, en deze nooit tot een regt kennen leiden kan, krijgt *γινώσκειν κατὰ σάρκα* de praegnante beteekenis van „beoordeelen naar het vleesch om te leeren kennen,” en wordt *γινώσκειν* dus z. v. a. *schatten*; — heeft Paulus niet gesproken van een *γινώσκειν τὸν Ἰησοῦν*, omdat dit aan een kennismaking met den historischen persoon van dien naam zou doen denken, hij bedoelt ook niet het bezitten van de regte opvatting van den Messias of van de Messiasidée, daar hij dan *τὸν Χριστόν* zou geschreven hebben, maar de juiste waardering van hem, die als de Messias den naam *Χριστός* droeg; — en eindelijk, moet *εἰ* ons hier niet aan een *mogelijk* geval, maar aan een *verzekerd* feit doen denken. Derhalve wil Paulus zeggen, dat, nu hem de liefde zoo innig met Christus verbonden heeft, dat hij alleen voor hem, den gestorvene en verrezene, wil leven en dus ook alleen denken en zoeken wat met het geestelijke wezen van hem overeenstemt, hij voortaan van niemand meer weet naar het vleesch, naar zijne uitwendige hoedanigheden en vermeende voorregten, maar alleen vraagt naar zijn ware wezen, den geest, en dat hij nu ook Christus, dien hij vroeger naar het vleesch beoordeeld had, alleen naar dezen maatstaf beschouwt en waardeert. Maar van welken tijd zegt Paulus nu, dat hij toen Christus naar het vleesch gekend had? Daarop antwoordde men tot nu toe, dat hij aan den tijd vóór zijne bekeering gedacht heeft. Daarentegen is S. van oordeel, dat hij het oog had op die jaren, toen hij nog een Joodsch-Christendom aanhing, evenals zijne tegenwoordige tegenstanders. Doch reeds op zich zelf beschouwd zou zulk een opvatting niet aanbevolen worden door het verband der rede. Is Paulus er toch eerst een zestal jaren na zijne bekeering toe gekomen om andere menschen en ook Christus naar dezen maatstaf te waarderen, dan is hij ook toen eerst tot die overtuiging gekomen van de hooge beteekenis van Christus' dood, die daaraan te grond lag. Maar was deze overtuiging weder de wortel van zijn liefde tot Christus, dan zou ook die liefde toen eerst in hem ontstaan moeten zijn. En kan hij dit in ernst hebben bedoeld? Zou men nu welligt nog over deze bedenking nog kunnen heenstappen, hoewel zij mij gegrond schijnt, wanneer het overigens vaststond, dat Paulus zulk een tijdperk van Joodsch-Christendom had doorleefd, zij krijgt te meer kracht, nu er ons geen regt om zulk een tijdperk aan te nemen bleek te bestaan. Of wordt toch de gewone verklaring door werke-

lijke bezwaren gedrukt? S. brengt een tweetal bedenkingen daartegen in. En dan wijst hij (a) op het gebruik van den naam *Χριστός*, dien Paulus hier bezigt. „Christus naar het vleesch te kennen” toch, zegt hij, „kan slechts van den geloovige worden gezegd, die, al is het ook op verkeerde wijze, in Jezus den Christus gevonden heeft en belijdt.” Ten onregte. S. ziet voorbij, dat de keuze onzer woorden niet alleen bepaald pleegt te worden door het standpunt van hem, van wien wij spreken, maar ook door dat van ons zelve, die spreken. Wanneer b. v. de evangelist schrijft (Matt. 11: 2), dat de dooper leerlingen zond *ἀκούσας τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ*, dan was het niet, omdat deze zelf reeds Jezus voor den Christus hield, maar omdat Jezus het naar de overtuiging van den evangelist werkelijk was. En evenzoo vinden wij 1 Thess. 2: 15 van de Joden gezegd: *τῶν καὶ τὸν κύριον ἀποκτεινάντων Ἰησοῦν*, niet, omdat zij zelve Jezus als hun Heer beschouwden, maar omdat de auteur dit deed. Intusschen spreken wij toch niet onwillekeurig zóó van ons standpunt, maar omdat het feit, dat wij vermelden, daardoor in het rechte licht geplaatst zal worden. De dooper mogt zelf Jezus niet als den Christus erkennen, zijn daad had toch betrekking op die waardigheid van Jezus. En het gedrag der Joden was des te snooder, omdat Jezus, dien zij niet als den Heer eerbiedigden, daarvoor toch door hen had moeten gehouden zijn. Zoo is het ook hier het geval. Schrijft Paulus, dat hij eertijds Christus kende naar het vleesch, dan beteekent dit niet, dat hij toen Jezus wel als den Christus erkende, doch naar een vleeschelijken maatstaf, maar dat hij destijds van Jezus, dien velen voor den Christus hielden, zich in dat opzigt een vleeschelijke voorstelling vormde. En waarom anders was hem ook het kruis, waarin hij thans roemde (vs. 15), toen een ergernis geweest?

(b) De andere tegenwerping van S. bestaat daarin, dat Paulus dan iets zeggen zou, wat in dit zijn betoog volstrekt niet past. „Want de betuiging: Vroeger was ik geen Christen, en heb toen Christus slechts naar het vleesch en niet als Christus gekend, doet immers niets tot overtuiging of wederlegging van zijn tegenstanders af, die toch allen in hetzelfde geval hadden verkeerd (bl. 77).” -- Wij willen voor een oogenblik aannemen dat Paulus dit tot regtstreeksche wederlegging zijner tegenstanders, die nog roemden *ἐν προσώπῳ*, schreef. Ook dan echter zou deze herinnering van zijn verleden niet zonder kracht ge-

weest zijn. Zijn stelregel toch, niemand te kennen naar het vleesch, had te meer waarde, als zij het gevolg was eener welverkregen overtuiging. En dit was werkelijk het geval. Ook Christus, wil hij dan zeggen, heb ik, toen ik nog in het Jodendom was, zoo gekend. Doch dat kon mij niet bevredigen, toen evenmin als nu! Maar, zooals ik boven zeide, hoewel de belijdenis, die hij van vs. 13 af doet, tot wederlegging zijner tegenstanders dienstig kon zijn, was dit toch niet zoo bepaald zijn doel, dat hij geacht moet worden elk woord met het oog op hen geschreven te hebben. Wat hij wil doen uitkomen, is de groote omkeering in denk- en levenswijze, die, getuige zijne eigene ervaring, de liefde tot Christus teweegbrengt, zoodat van het oogenblik af, dat iemand in Christus is, het oude voor hem voorbijgaat, en alles nieuw wordt. Is dit juist, dan bestaat er dus geen grond hoegenaamd voor de gissing van S., dat Paulus hier de tegenwerping heeft willen voorkomen, „dat hij vroeger zelf geheel anders had gedacht en het gevoelen aangekleefd, dat hij thans zoo nadrukkelijk bestreed.”

3°. Nog één duidelijk spoor beweert S. gevonden te hebben van een Joodsch-Christelijk tijdperk in Paulus' leven. De vijf geeselingen toch, waarvan deze 2 Kor. 11: 24 gewaagt, kon hij alleen ten gevolge van een regterlijke uitspraak van de Joodsche overheid ontvangen hebben. Daar echter het regtsgebied van deze in het buitenland zich alleen uitstreckte tot hare volksen geloofsgenooten, kon die straf zulken niet treffen, die zich aan haar gezag niet onderwierpen. Maar als apostel der heidenen „kon noch mogt” Paulus dit meer doen, en moest hij zich integendeel op de gewone burgerlijke overheid beroepen. En maakte nu zulk een vonnis natuurlijk een einde aan zijn werkzaamheid op die plaats, zoodat hij weder een nieuwen werkring moest gaan opzoeken, dan zou ons het aantal van vijf geeselingen van zelf op een vrij lang tijdperk van zijn prediking als Joodsch-Christen onder de Joden heenwijzen (bl. 82 vv., 147). — Het is inderdaad een merkwaardige bijzonderheid, waarop S. wijst. Maar zie ik wel, dan getuigt zij juist tegen hem. Vijf malen van de Joden veertig slagen min één te ontvangen, en dat niet in een volksoploop maar ten gevolge van een wettig vonnis, wien der andere evangeliepredikers uit die dagen heeft ooit zulk een lot getroffen ¹⁾? De twaalve waren doorgaans veilig te Jeru-

¹⁾ Paulus zelf wijst op het exceptioneele van zijn lot, *ἐν πληγαῖς ὑπερβαλουσας*, vs 23.

zalem (Gal. 1: 18 v., 2: 2 vv., vgl. Hand. 8: 1). De Joden mochten hun woord verwerpen, hen bespotten, smaden, welligt zelfs mishandelen, zulk een vonnis kon alleen tegen hen geveld worden op grond, dat zij de wet van Israël schromelijk overtreden hadden. Doch wie kon daarvan beschuldigd worden, die een Christus naar het vleesch verkondigde? Neen, Paulus kon gerust aan de Galatiërs vragen: „Indien ik nog besnijdenis predik, waarom word ik nog vervolgd (5: 11)?” en met volle regt mogen wij dit dan ook omzetten en verzekeren: „derhalve predikte hij de besnijdenis niet meer, toen hij vervolgd en tot vijf malen toe gegeeseld werd,” en verwonderen wij ons ook niet, dat reeds zijn eerste optreden te Damascus hem in groot levensgevaar bragt. Het is waar, dat het rechtsgebied van de Joodsche overheid in het buitenland zich tot de Joden bepaalde, maar S. gaat van de verkeerde voorstelling uit, dat Paulus als apostel der heidenen zich zoo ooit ¹⁾, dan ten minste alleen waar hij op een gunstigen uitslag kon rekenen, tot de Joden met de prediking van het evangelie gewend heeft, daar hij zich toch van hun onwil om het van hem te hooren overtuigd kon houden (bl. 147). Integendeel, terwijl het wijs beleid hem doorgaans aanraade, bij hen aan te vangen, met wie hij zoovele punten van aanraking had, werd hij er ook door zijn vurige liefde tot zijn volk toe gedrongen (Rom. 9: 1 vv.). En al mogten dan herhaalde ervaringen hem van Israëls verharding in het afgetrokkenene als van een onbetwistbaar feit doen spreken (Rom. 11: 7 vv.), toch bleef

¹⁾ Vgl. boven bl. 25 v. De verhouding tot de Joden, waarin Paulus zich dan volgens S. na zijne verheffing tot het apostelschap der heidenen geplaatst zal hebben, is mij niet regt duidelijk. Terwijl nu „van een eigenlijk gezegde zending onder de Joden voor hem geen spraak meer kon zijn, daar met het evangelie der onbesnedenen hem de toegang tot het hart van Israël als volk voor goed versperd was,” en hij zich dan ook zoo zeer van hen afhield, dat men te Jeruzalem nog jaren lang met zijn evangelie onbekerd kon blijven, zou hij door het concilie te Jeruzalem de vrije hand gekregen hebben om ook in gemeenten van Joodsche Christenen als apostel der heidenen op te treden (bl. 202), en dus ook tot die Christenen hebben gesproken, ja zelfs aan die van Rome een brief geschreven om haar voor zijn evangelie te winnen (bl. 344). Maar was vroeger de tegenstand der Joden zoo volstrekt en hardnekkig geweest, dat hij het Gods wil moest achten, dat hij zich voortaan tot de heidenen wendde, hoe kon hij dan nu weder aan hen gaan arbeiden met eenige goede hoop? Of was de uitslag van het concilie misschien van dien aard geweest, dat hij nu op krachtige medewerking van de zijde der toongovers te Jeruzalem rekenen kon?

hij nog met goede hope arbeiden aan de behoudenis van de individuen, en kon hij het als zijn stelregel opgeven, dien hij niet slechts vroeger maar thans nog volgde, om ook den Joden als een Jood te worden, opdat hij de Joden winnen mogt (1 Kor. 9: 20, vgl. vs. 23). Maar wanneer hij dus vooral in de eerste jaren op plaatsen, die hij voor het eerst bezocht, daartoe in de synagoge optrad of een kring van Joden om zich verzamelde, en de overheid hem nu voor haar regterstoel deed brengen en als een wetsverachter tot de geeseling veroordeelde, kon hij dan volstaan met te verklaren, dat zijn geweten hem verbood zich daaraan te onderwerpen? Ik geloof, dat de Joden er zich heel weinig aan zouden gestoord hebben.

Ik meen al de gronden door S. voor zijn gevoelen bijgebracht te hebben vermeld, maar ook aangetoond, dat geen van allen proefhoudend kan genoemd worden. Mij rest nu nog het onderzoek, of de voorstelling, die hij zich vormt van de wijze, waarop Paulus dan na 6 jaren lang een Joodsch-Christendom te hebben aangekleefd, zich zijn evangelie verworven en 'zijne roeping tot de heidenprediking erkend heeft, waarschijnlijk te achten is. In den aanvang van dit opstel heb ik er reeds met een woord melding van gemaakt. Ik moet er nu nog een meer uitvoerig verslag van geven.

Paulus is, hierop komt het neder (bl. 121 vv.), te Lystre gesteenigd, en daarop tot herstel zijner gezondheid door zijne vrienden naar Galatië gebracht, een heidensche streek, waar hij vrij van de vervolging der Joden zal zijn, want hier het evangelie te prediken komt niet in hem op. Wel verre nu echter, dat de Galatiërs hem, een man dien zijne volksgenooten als een misdadiger uitgeworpen en gestraft hebben, zouden verachten en uitspuwen, nemen zij hem met welwillendheid en zelfs met geestdrift op (Gal. 4: 13, 14), omdat zij — zeker door zijne vrienden — de oorzaak dier mishandeling hebben vernomen, en daardoor „op de hoogte van het evangelie dat hij verkondigde gekomen” een engel Gods in hem gaan zien, en nu bestormen zij hem met de bede om hen meer van dien Jezus te doen hooren. Daardoor ontstaat er in hem een hevige strijd. Hij acht het nog ongeoorloofd en een ontheiliging van het evangelie. Maar zij houden vol. En nu begint hij in die ontvankelijkheid der heidenen, vergeleken met de verstoktheid van Israël, een aanwijzing van God zelve te erkennen, dat „Christus meer dan de

ationale wenschen van Israël wilde vervullen, dat hij de geestelijke behoeften van alle menschen bevredigen kon." Het duurt echter lang, eer hij het oog durft ontsluiten voor het licht, dat zich nu aan hem opdringt. Doch van lieverlede wint de wereldbeschouwing bij hem veld, die hij later in zijn brief aan de Romeinen zoo schoon heeft ontwikkeld. In visioenen spiegelt zijn strijd zich af. Zijn overtuiging wordt steeds vaster. En nu bij zijn laatste worsteling hem het gezigt te beurt valt, dat hij 2 Kor. 12: 2 vv. beschreven heeft, nu is de beslissing daar: „van het oogenblik aan, dat hij tot zich zelven komt, is hij een nieuw mensch; hij is van nu aan met hart en ziel de apostel der heidenen."

Het onderzoek dezer voorstelling schijnt mij toe het best uit te zullen gaan van de vraag, of werkelijk Gal. 4: 13, 14 daarvoor een steun oplevert. Volgens S. is dit „een getuigenis uit 's apostels mond, dat tot nog toe donker en raadselachtig, eerst nu volkomen klaar en helder wordt, en zijne gissing op de verrassendste wijze bevestigt." Onze verwachting mag dus zeer hoog gespannen zijn. Zouden wij voor geen teleurstelling te vreezen hebben?

Paulus had den Galatiërs, zegt hij, voor de eerste maal het evangelie gepredikt δι' ἀσθενείαν τῆς σαρκός, waarbij aan zijne vreeselijke verwonding ten gevolge van de steeniging zal moeten gedacht worden. Maar kon hij dit gevoegelijk een ἀσθένεια τῆς σαρκός noemen? Zeker bedoelt hij dit hier in physischen, en niet zooals Rom. 6: 19 in ethischen, zin, en valt het niet te ontkennen, dat ἀσθένεια voorkomt van allerlei lichamelijk lijden en ziekten, waaraan de mensch door zijn ἀσθένεια onderworpen is (b. v. Luk. 5: 15, 13: 11, 12). Zoo zegt Paulus zelfs, dat Christus gekruisigd is ἐξ (ten gevolge van) ἀσθενείας (2 Kor. 13: 4). Maar ik zie niet in, waarom hij er hier bepaald τῆς σαρκός bijvoegde, indien hij niet zulk een zwakheid bedoelde, die voortvloeide uit zijn vleesch (vgl. vs. 14), wat wel niet van eene steeniging, die van buiten af aangebragt was, en evenmin van een ziekelijken toestand, die daarop volgde, kan gezegd worden. En noemt hij nu die ἀσθένεια τῆς σαρκός verder τὸν πειρασμὸν μου τὸν ἐν τῇ σαρκί μου, dan kan er ook moeijelijk reden van gegeven worden, waarom anders de nadere bepaling τὸν ἐν τῇ σαρκί μου hier herhaald wordt. Of moest het soms aan de Galatiërs uitdrukkelijk herinnerd worden, dat

het geen beproeving was, die Paulus leed naar den geest?

Het is bekend, dat sommige handschriften vs. 14 lezen: τὸν πειρασμὸν ὑμῶν ἐν τ. σ. μ., en andere τὸν πειρασμὸν μου τὸν ἐν τ. σ. μ. Volgens de eerste wordt het lijden van Paulus uitdrakkelijk een beproeving van *de Galatiërs* genoemd. Ook volgens de andere wordt het echter in dit licht voorgesteld. Anders zou de zoo hoog gestemde lof, dat zij hem daarom toch niet veracht of nitgespuwd hadden, geen zin hebben. Maar hebben nu de nog geheel heidensche Galatiërs zich volgens de voorstelling van S. door het lijden van Paulus niet laten terughouden om hem welwillend te bejegenen, hoe kon dat dan voor hen een beproeving geweest zijn, daar zij nog geen geloof hadden, dat beproefd kon worden?

De natuurlijke volgorde van gedachten vs. 13, 14 is deze: „zonder zwakheid des vleesches zou ik u destijds niet gepredikt hebben: maar nu ik dit deed, hebt gij mij met geestdrift ontvangen.” Derhalve: Paulus besluit te prediken, en de Galatiërs toonen zich bereid te hooren. Maar volgens S. is het geval omgekeerd geweest, en heeft Paulus eerst na den hevigsten strijd de vrijmoedigheid gevoeld om hun te prediken, en wel omdat zij er hem zoo vurig om baden.

De geestdrift, waarmede de Galatiërs Paulus ontvangen hebben, moet inderdaad ontzagheijk groot geweest zijn. Hij weet geen woorden te vinden, sterk genoeg om ze af te schilderen. Zij hadden hem ontvangen „als een engel Gods, als Christus Jezus.” Bij het lezen dezer woorden willen wij niet uit het oog verliezen, dat Paulus thans eer geneigd was om zich te sterk dan om zich te zwak uit te drukken, en ook niet vergeten, dat, zooals ik boven (bl. 34) herinnerde, de keuze onzer woorden niet alleen bepaald pleegt te worden door het standpunt van hem, van wien wij spreken, maar ook door dat van ons zelve, die spreken. Maar toeh zou de lof, dien Paulus hier aan de Galatiërs geeft, volstrekt zinledig geweest zijn, indien het hun aan alle denkbeeld van een engel Gods of van den Christus, voor wien Jezus te houden was, ontbroken had. Of konden zij anders ook maar eenigszins Paulus in zulk een licht beschouwd hebben? Maar bij heidenen in een zuiver heidensche maatschappij levende ware het ongerijmd zulke gedachten te onderstellen. Men moet dus wel erkennen, dat hier de stemming geschilderd wordt, die de prediking van Paulus bij de Galatiërs heeft teweeg gebragt, en

niet die, welke haar heeft uitgelokt en anders, dat er in Galatië ook Joden woonden, toen Paulus er kwam, en het bepaald hun ontvangst is, die hij hier roemt, doch dan vervalt weder de reden, waarom hij juist daarheen de wijk genomen zou hebben. Overigens is het hier natuurlijk de plaats niet om over den aard van die „zwakheid des vleesches” en hetgeen verder tot verklaring dezer woorden behoort uit te weiden.

Vindt de voorstelling, die S. zich vormt van het ontstaan van Paulus' evangelie, hier geen steun, zij komt mij buitendien zeer onwaarschijnlijk voor.

In de Handelingen wordt er verhaald, dat Paulus te Lystre tot de heidenen het woord gevoerd heeft om ze van de afgoden te bekeeren, en toen *door hen* op aansporing der Joden in een volksoploop gesteendigd is geworden. Is dit verhaal juist, dan vervalt natuurlijk terstond de gissing van S., want dan had Paulus reeds aan heidenen gepredikt, eer hij in Galatië kwam, en dan kon de ontvangst der Galatiërs hem ook geen regt geven om tot de zooveel grootere ontvankelijkheid der heidenen in het algemeen te besluiten. Het was dus wel noodig geweest, dat S. een opzettelijke kritiek aan dit verhaal gewijd had, en zoo zijne voorstelling, dat Paulus daar door de Joden na een regterlijk vonnis gesteendigd was, ten minste tot een hoogen trap van waarschijnlijkheid had gebracht. Hij zou dan zeker tevens de bedenking hebben gevoeld en trachten op te lossen, dat dus de straf-oefening gestaakt moet zijn, voordat de overheid zich verzekerd had, dat Paulus den laatsten adem had uitgeblazen, wat integendeel zeer ligt kon geschieden, wanneer wij aan een volksoploop moeten denken. Maar S. verwijst ons hoofdzakelijk naar de Tubingsche godgeleerden, en bepaalt zich zelf alleen tot een beroep op 2 Kor. 11: 25 en de bewering, dat Paulus de steeniging, waarvan hij daar spreekt, bij deze gelegenheid moet ondergaan maar ook alleen van de Joden ontvangen kan hebben (bl. 117 vv.). Bestaat er echter voor deze laatste meening geen genoegzame grond, dan volgt daaruit, dat de *conditio sine qua non* voor zijn geheele gevoelen over zulk een ontstaan van het evangelie van Paulus ontbreekt ¹⁾.

¹⁾ Wanneer men opmerkt, dat volgens S. van het verhaal der Handelingen alleen dit overblijft, dat Paulus te Lystre door toedoen der Joden gesteendigd is, terwijl hij er daarentegen niet aan de heidenen gepredikt heeft, hij er niet door hen is vergood, zijne steeniging een vonnis der Joodsche overheid geweest

Doch nemen wij voor een oogenblik aan, dat de steeniging van Paulus een formeele straoefening der Joodsche overheid was, en dat hij nu gekneusd en lijdende door zijne vrienden naar Galatië is vervoerd. Waarom kon hij het nu verwachten, dat de heidensche inwoners van die streek hem zouden verachten en uitspuwen? Laat het zijn, dat zij bij zijn komst tevens vernemen, dat hij een Jood is, die een vonnis van zijn overheid heeft ondergaan, zij hooren echter tevens door zijne vrienden, dat het ter wille van een godsdienstgeschil tegen hem geveeld is. Zullen waarlijk die heidenen zich daaraan zoo zeer hebben laten gelegen zijn, dat zij er hem om hadden kunnen uitspuwen? — Maar de vrienden Paulus laten het niet bij die oppervlakkige mededeeling berusten. Zij brengen hen — want wie anders deden dit dan? — „op de hoogte van het evangelie, dat hij verkondigt,” en nu gevoelen dezen zich zoo onweerstaanbaar daartoe aangetrokken, dat zij niet ophouden Paulus te bestormen om nadere inlichting. Doch dan spreke men niet langer van het evangelie van *Paulus*, en bewere men niet, dat de prediking aan de heidenen van *hem* is uitgegaan! Het is het werk en de roem zijner vrienden geweest. Terwijl hij nog weigert en weifelt en worstelt, totdat na verscheidene andere gezigten een bijzonder treffend visioen hem tot een vast besluit brengt, hebben zijne vrienden al lang de heidenen ten minste genoegzaam ingelicht om hen een zeer hoogen dunk van het evangelie te doen krijgen en met begeerte daarnaar te bezielen, en dat hebben zij dan zelfs gedaan, niet zooals Paulus daarna door de heidenen gebeden, maar uit eigen beweging! Mij dunkt, dat Paulus daardoor niet grooter, en zijn evangelie niet oorspronkelijker wordt. — Of heeft misschien S. zich onvoorzigtig wat te sterk uitgedrukt, en zijn de Galatiërs toen nog niet op de hoogte van het tot dus ver verkondigde evangelie gekomen? Maar hebben zij slechts genoeg gehoord om te weten, dat Paulus om godsdienstgeschillen leed, wie verklaart het ons dan, hoe heidenen daardoor in geestdrift voor hem ontvlammen als ware hij een engel Gods? Joden mogen er niet onder hen geleefd hebben, en van een Jezus, die de Christus zou zijn, hebben zij dus nooit gehoord. Hoe

is, en hij van daar naar Galatië vertrokken is, dan zou men wel geneigd zijn hier toe te passen, wat hij elders (bl. 271) schrijft: „Wat grond hebben wij voor het gevoelen, dat in eene schildering, die voor vijf zeeuden verlicht is, het ééne nade, dat overblijft, historisch zal zijn?”

kunnen zij dan zoo in eens een denkbeeld gekregen hebben van het heil, dat in dien Christus hun beschoren was? — Hoe dit echter ook zij, Paulus besluit eindelijk tot hen van Christus te gaan spreken. Maar was dit dan zulk een ontzagheijk besluit, dat het hem eerst na een indrukwekkend gezigt behoorlijk geregvaardigd kon schijnen? Ik heb boven reeds herinnerd, dat het prediken aan de heidenen op zich zelf zulk een vreemde zaak niet kon zijn, daar ook de profeten bij die gedachte gejuicht hadden en de Joden van dien tijd gaarne proelieten maakten. Wat hier moet worden verklaard, is hoe Paulus er toe kwam om een evangelie van regtvaardiging uit geloof zonder werken der wet, een Christus niet naar het vleesch maar krachtens zijn wezen als den geest, die voor allen is, te prediken. En was nu daartoe zijn ervaring van de verwerping door de Joden en van de heilbegeerte der heidenen reeds voldoende? Maar, hebben de Joden hem verworpen, ofschoon hij hun een Joodsch-Christendom predikte, dan kon die begeerte der heidenen hem wel uitlokken om nu tot hen te gaan, maar dan bestond er toch geen reden hoegenaamd, waarom hij hun iets anders prediken zou dan hij tot nu toe gedaan had, daar zij hiermede reeds de hoogste ingenomenheid aan den dag gelegd hadden, en hij geen bijzondere sympathie voor de heidenen koesterde. Of was het soms genoeg, dat men tot heidenen sprak, om nu ook tot een evangelie te komen, dat mede in hunne bijzondere behoeften voorzag? Tal van Judaïsten hebben weldra onder de heidenen gearbeid, en zij hebben toch niets anders gedreven dan besnijdenis en wet ¹⁾. — Doch het zij zoo. Paulus geeft aan de Galatiërs gehoor en predikt hun. Het natuurlijkste ware nu zeker, dat de inhoud van zijn woord aanvankelijk in de hoofdzaak datzelfde Joodsche Christendom geweest is, hetwelk hij altijd had beleden, en dat dit eerst van lieverlede gewijzigd en vervormd is geworden. Ook S. stelt het zich zoo voor. Maar daartegen strijdt lijnregt Gal. 1: 6—9, waar hij den banvloek her-

¹⁾ S. heeft nog een andere oplossing der voorgestelde vraag gegeven, die hem minder goed toeschijnt (bl. 126 vv.), maar in den grond dezelfde is, daar het evangelie van Paulus dan wel meer van lieverlede is ontstaan, maar toch altijd uit den voortdurenden tegenstand en herhaalde vervolgingen der Joden, die hem eerst noopten over de geldigheid der wet na te denken, verklaard wordt, en die hij dan ook later in zijn ontwikkeling van het evangelie van Paulus buiten rekening laat.

haalt, dien hij vroeger reeds uitgesproken had over allen, die hun een ander evangelie verkondigden dan hetwelk zij van hem ontvangen hadden, namelijk *het zijne* (vgl. vs. 11). Daaruit moest dus volgen, dat hij — o wonder! — al aanstonds bij zijn optreden het Joodsche Christendom daarmee verwisseld had.

En dit brengt mij van zelf op het hoofdbezwaar, dat ik tegen deze geheele ontwikkelingsgeschiedenis van S. heb. Zij behandelt het ontstaan van het evangelie van Paulus als het gevolg van een louter uitwendige oorzaak, daar het „door een stoot van buiten” kwam (bl. 128)¹⁾, terwijl ik het integendeel onverklaarbaar acht, tenzij men er de slotsom in ziet eener ernstige verstandelijke en zedelijke overtuiging, wier toepassing in bijzonderheden wel door den loop der omstandigheden gewijzigd kan worden, maar die toch zelve zich noodzakelijk openbaren moest²⁾. Had hij tot nog toe een Christus naar het vleesch gepredikt, nu de heilbegeerte der heidenen het hem als Gods wil deed erkennen, dat hij tot hen zou gaan, zou hij daarvoor een opvatting van den Christus naar den geest in de plaats gesteld hebben (bl. 371). Maar al hing deze niet allernaauwst zamen met de groote anti these van vleesch en geest, die een der grondvormen van zijn denken was, hoe is het mogelijk, dat zulk een beredeneerde verandering van de Christusidée, die voortgevloeid zou zijn uit zijn roeping om den Messias der Joden voortaan den heidenen als hun zaligmaker te verkondigen, bij hem zelve overging in vereering van *dien* Christus, en — wat nog meer is — in die mystieke vereeniging met hem, door welke hij zich beschouwde als met Christus gekruisigd en gestorven, en Christus als in hem levende³⁾? Had hij den Joden nog altijd de regtvaardiging uit de werken der wet gepredikt, daar Gods genade wel vergeven zou wat er aan hunne getrouwheid ontbroken had, eerst in de laatste periode van zijn werken zou hij de regtvaardiging uit het geloof hebben geleerd, toen hij na het concilie te Jeruzalem

¹⁾ Vgl. bl. 359: „Wat vooral van belang is, zijn gaan tot de heidenen was niet het gevolg eener innerlijke zedelijke wedergeboorte,... maar hij werd de apostel der heidenen tot op sekere hoogte tegen zijnen zin, en door den loop der omstandigheden, onafhankelijk van zijnen wil.”

²⁾ Hoe weinig een vruchtbare overtuiging het gevolg kan zijn van een onverwacht succes, blijkt uit den geringen invloed, dien Paulus op de twaalf heeft uitgeoefend, ofschoon zij in zijn succes Gods hand erkenden.

³⁾ Vgl. wat S. zelf schrijft bl. 418.

in strijd met de Judaïsten geraakt, zich genoodzaakt had gezien, „om de verhouding van wet en evangelie scherp in het oog te vatten (bl. 360)”¹⁾. Maar hoe nu de vrucht van zulk een zuiver dogmatischen arbeid ter handhaving van de zaak der heidenen ondernomen voor hem zelven de bron kon worden van vrede des gemoeds en zalige blijdschap in de hoop (Rom. 5: 1 vv.), betuig ik niet in te zien. En eindelijk — om niet meer te noemen — moesten de heidenen van de waarneming der wet met hare inzettingen worden vrijgesteld, omdat het universalisme dit eischte, maar niet omdat de geloovige in Christus een nieuwe levensrigting ontvangen had, zouden wij dan waarlijk hier de verklaring en de bron vinden van de leer: „waar de geest des Heeren is, daar is vrijheid?” Wat mij aangaat, wanneer ik met S. in het evangelie van Paulus louter een vrucht moet zien van verstandsbespiegeling (bl. 371), dan sta ik voor een onoplosbaar raadsel. Ik wil het groote aandeel, dat het denken bij hem gehad heeft in de vorming van zijn evangelie, niet miskennen, maar wie voorbijziet, dat er een diep gevoelde zedelijke behoefte op den bodem van dat denken lag, komt mij voor aan zijn evangelie het hart te ontnemen. En heeft het ook niet het minst daarom, omdat er zulk een rijkdom van zedelijk leven in opge sloten was, ondanks het voor de groote menigte onverstaanbare zijner dialektiek, den toegang gevonden tot het hart van duizenden en een magtigen invloed uitgeoefend op hunne gezindheid en daden, het is ook vooral daarom, dat wij aan den man, die er zijn persoonlijkheid in heeft afgedrukt, met regt den naam geven van *apostel van Jezus Christus*.

¹⁾ In allen gevalle echter bezat Paulus die leer al, toen Petrus kort na dat concilie te Antiochië kwam, en kon hij daaruit redeneren in de onderstelling, dat Petrus hem begrijpen zou (Gal. 2: 15 vv.).

DE BEKEERING VAN PAULUS VOLGENS STRAATMAN.

Het kan zonderling schijnen, dat van een geschrift als dat van den heer Straatman over Paulus, waarin naar des schrijvers eigen verklaring zooveel „nieuwe en vreemde resultaten” (bl. 6) worden voorgedragen, tot dusverre, voor zooverre ik weet, geen recensie is in het licht gekomen. De hoogleeraar Loman heeft zich (*Theol. Tijdschr.* 1874 v.) tot mijn spijt tot de taak van verslaggever bepaald. Ik had van zoo bevoegde hand gaarne kritiek ontvangen. Nu ook de laatste aflevering van dit tijdschrift mijne verwachting, dat deze of gene aan zijne opwekking, om kritiek over 't geheele werk of over onderdeelen daarvan te leveren, heeft teleurgesteld, waag ik het, met bescheidenheid eenige opmerkingen in het midden te brengen. Ik kies daartoe Straatman's voorstelling van Paulus' bekeering, die natuurlijk geheel zijn schets van 's Apostels leven en ontwikkeling beheerscht.

Hoe is Paulus tot het geloof in Jezus als den Christus gekomen? hoe en onder welke omstandigheden een aanhanger en dienaar van den Nazarener geworden?

Op deze vraag wil Straatman in zijn eerste hoofdstuk 't antwoord geven. Hij begint daartoe met eene uitvoerige kritiek van het verhaal der Handelingen. Volgens deze is Paulus bekeerd door een *wonder*, door middel van de persoonlijke tuschenkomst van den bij God verheerlijkten Jezus. Reeds daaruit blijkt op zich zelf voldoende, dat de Handelingen geen zuiver historische voorstelling geven. Maar dit wordt des te duidelijker uit vergelijking der 3 bekende verhalen Handd. 9, 22 en 26. Te vergeefs heeft de harmonistiek getracht het verschil op te

lossen. Dat verschil is ook niet zoo weinig beteekenend (bl. 21) als velen voorgeven. Die zoogenaamde bijomstandigheden, waarover vele uitleggers zoo lichtvaardig heenstappen, hangen veel inuiger met de kern der gebeurtenis samen, dan men bij den eersten opslag zou vermoeden. Bij de onzekerheid der eerste zweeft ten laatste het geheele feit, dat ze op verschillende wijze illustreeren, in de lucht.

Na dit betoogd te hebben, vermeldt de schrijver in 't voorbijgaan de zoogenaamde natuurlijke verklaring, die, zooals men weet, bliksem, donder, blindheid ten gevolge van het felle licht, genezing van die blindheid door de koele hand van Ananias heeft te hulp geroepen, om de reeks van wonderen, waarmede in de Handd. de bekeering van Paulus gepaard gaat, tot gewone natuurverschijnselen te herleiden. Wij behoeven ons daarmede niet langer op te houden; dat zijn exegetische curiositeiten, die hun tijd gehad hebben.

Uitvoeriger staat Straatman stil bij de *visionaire* verklaring, die hij bl. 23—26 in 't breede ontwikkelt. Volgens deze hebben wij als een *visioen* aan te merken, wat Lukas in den vorm eener wondervolle gebeurtenis heeft ingekleed. Ik behoef die verklaring niet te omschrijven, daar Straatman er eene goede uiteenzetting van gegeven heeft, zoo mede van de bekende argumenten waarmede zij wordt gemotiveerd. Alleen moet ik opkomen tegen de bewering, alsof daarin lag opgesloten, dat wij „al wat Handd. 9 als werkelijk en feitelijk geschied staat geschreven, als innerlijk en met het oog des geestes aanschouwd moeten opvatten” (bl. 23). Dit is volstrekt het geval niet. Evenmin als de *visionaire* verklaring der opstandingsverhalen in zich sluit alle daar vermelde bijzonderheden voor onderdeelen van visioenen te houden, evenmin behoeven wij dat ook hier te doen.

Het visioen, door de overlevering als een objectief feit beschouwd, wordt als zoodanig met nieuwe trekken verrijkt, omgewerkt, uitgebreid. Was het visioen van Paulus eenmaal een objectieve verschijning geworden, dan was voor de overlevering eo ipso al het overige als het ware van zelf gegeven, 't hemelsch licht, het ter aarde storten, de blindheid, de wonderbare genezing door tusschenkomst van den Heer, die niets ten halve doet.

Straatman erkent, dat de *visionaire* verklaring zich „door hooge mate van waarschijnlijkheid” onderscheidt (bl. 26). Paulus was een *visionair*; hebben visioenen later bij gewichtige keer-

punten in zijn leven een voorname rol gespeeld, niets waarschijnlijker, dan dat ook zijn overgang tot het Christendom daardoor is gekenmerkt. Toch noemt hij het hopeloos, om het verhaal Handd. 9 zoo te plooiën en te wringen, dat daarin een visioen van den toekomstigen heidenapostel te onderkennen is. Als Paulus op geheel andere wijze dan Lucas bericht tot Jezus bekeerd is, als wij hier niet aan een zinnelijk waarneembaar feit, niet aan blindheid, niet aan genezing door Ananias te denken hebben, in één woord, als nagenoeg alles in het verhaal zijner bekeering wegvalt, welk recht, vraagt Straatman, bl. 27, welk recht hebben we dan, om het eenige, dat overblijft, als geloofwaardig vasttehouden en aantemen, dat het visioen, 't welk zijnen overgang tot het Christendom begeleidde, *werkelijk op den weg naar Damascus* heeft plaats gehad?

't Komt mij voor, dat den schrijver hier zijne scherpzinnigheid parten gespeeld heeft. Hij heeft voorbijgezien, dat het verhaal der Handd. in al zijne bijzonderheden — en met name in dat zinnebeeldig wonder der blindheid en van hare genezing — zich volledig laat verklaren als de natuurlijke opsiering in de traditie langs geleidelijken weg van het oorspronkelijk maar reeds aanstonds als objectieve Christophanie beschouwde visioen. Stel: gegeven is het visioen op den weg van Damascus, dan volgt al het andere van zelf, dan hebben wij hier de gewone vervorming van het subjectieve tot een objectief feit; de traditie moest dit wel als eene wonderbare persoonlijke tusschenkomst van den verhoogden Heer voorstellen en met kleuren en geuren illustreeren.

Ja maar, zegt Straatman bl. 27, die heele reis naar Damascus is bij nader inzien even onwaarschijnlijk, als alles wat op die reis heet geschied te zijn. Wat voert Paulus naar Damascus? Hij wil de christenen vervolgen. Maar waarom dan niet in Jeruzalem gebleven? Daar en in Judea waren nog slachtoffers genoeg te vinden. Van Damascus weet hij 't niet eens zeker; Handd. 9: 2 lezen wij dat hij plan had, om „zoo hij daar eenigen „vond, die van dien weg waren, hen gebonden naar Jeruzalem „te brengen.” Wat een vreemde tocht op avontuur voor zulk een woedenden vijand! Daargelaten of de macht van de Jeruzalemsche overheid zich over Damascus uitstreckte en de stadhouder van koning Aretas zoo maar goedschiks de geloovigen van Damascus aan de vervolgingswoede van Paulus zou hebben

overgegeven. En dan nog, neem aan dat visioen, dan moet hij reeds geruimen tijd met zich zelve in tweestrijd, reeds half, althans in beginsel voor Christus gewonnen zijn. In zulk een gemoedsgesteldheid is een vervolgingszucht, die brieven ook naar Damascus vraagt, ondenkbaar. Het eerste gevolg der innerlijke tweespalt, waaronder Paulus leed, moest zijn, dat hij van vervolging zich onthield.

Om met het laatste argument te beginnen: *In dubiis abstinere*, heeft Straatman zeker gedacht. Ja zoo denkt een filosoof met een koel, bedaard hoofd, maar zoo denkt niet een hartstochtelijk man als Paulus, in tijden van zulk een vreeselijke crisis als hij toen doorleefde. Ik acht het psychologisch volkomen verklaarbaar, dat zijn fanatieke ijver moest toenemen, hoe meer 't oogenblik naderde, dat de waarheid hem te machtig werd. Zoolang dit beslissend oogenblik niet was aangebroken, was die waarheid, die hem ten slotte overweldigd heeft, in zijn oog natuurlijk een dwaling, een demonische bekoring, die des te gevaarlijker werd, hoe meer vat ze op hem krijgt. Vandaar die wanhopige pogingen, om al die twijfelingen en vragen, die hem overstelpen en waarbij de grond hem onder de voeten dreigt wegtexinken, te smoren in nieuwen ijver voor de vaderlijke inzettingen.

En wat nu verder de vraag betreft, door Straatman gedaan, waarom Paulus toch naar Damascus gaan moest, waar hij in Jeruzalem en Judea nog zooveel werk te doen had; zeker is 't moeilijk op die vernuftige vraag afdoend te antwoorden, waar de bronnen geen licht geven. Maar is de gissing gewaagd, dat de ijveraar daarbij uitging van het streven, om dien vervloekten anhang van Stefanus juist in zijn versten schuilhoek, waarheen hij de wijk genomen had, en vanwaar hij zich zooveel gemakkelijker verder verbreiden kon, opte zoeken en uittedelgen? Wat baatte het, in Jeruzalem en Judea het kwaad te bestrijden, wanneer de ketterij buiten de laudpalen van Israël welig kon voortwoekeren? Onder de rook van Jeruzalem was de orthodoxie altijd veiliger; maar in een heidensche plaats kon zulk een gruwelijke afval van de vaderlijke inzettingen spoediger wortelschieten en van daaruit al verder en verder zich verbreiden. Voeg daarbij dat, zooals Straatman zelf erkent, bl. 36, ja in 't belang zijner meening, dat de vervolging zelve te Damascus heeft plaats gehad, opzettelijk in 't licht stelt, de Joodsche gemeente te Damascus zoo goed als onafhankelijk was.

De Joden vormden daar eene corporatie die door hare eigene wetten en overheden bestuurd werd. Daar kon dus een farizeesche gemaar voor de wet, zonder gevaar van verniet van de zijde der overheid, een vervolging tegen afvalligen instellen. Kan dit ook mede een motief voor Paulus geweest zijn, om zijn vervolgingswerk van Jeruzalem naar Damascus te verplaatsen, wanneer hij misschien op de eerste plaats gevaar liep, op den langen duur in conflict te komen met de justitie der Romeinen, die, op 't punt van orde en rust zeer kitteloorig, hem ten slotte 't vervolgen te Jeruzalem zouden verleerd hebben?

Maar, zegt Straatman bl. 30, zulk een hevige vervolging was te Jeruzalem in die dagen bepaald ondeakbaar zonder toelating of medewerking van het, lang niet inschikkelijke, Romeinsche opperbestuur. De Joodsche overheid had het *ius vitae et necis* niet, en de hoogepriester Ananias werd wel van zijn waardigheid ontzet, omdat hij na den dood van Festus en vóór de aankomst van zijnen opvolger Albinus, Jakobus den broeder van Jezus had laten doden.

Met uw welnemen, zou ik antwoorden, die gevallen verschillen aanmerkelijk. De Jacobus, dien Ananias met behulp van zijne partij in den raad volgens het verhaal van Hegesippus van de tinne des tempels liet storten en steenigen *διὰ τὴν ἐπεροδογίαν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐκαλεῖτο Δίκαιος*, m. a. w. stond bekend en was algemeen geacht als een streng wettisch man, een steunplaat der Joodsche orthodoxie, gezien daarom ook bij hen, die niet tot de gemeente behoorden. 't Was geheel overeenkomstig de bekende politiek der Romeinen, den onwettigen moord van zulk een in godsdienstige aangelegenheden invloedrijk persoon als Jacobus niet ongestraft te laten; te meer omdat Ananias daarbij (volgens het bericht van Josephus, Antt. XX, 9, 1) behendig van het interim tusschen den dood van Festus en de komst van Albinus gebruik gemaakt en daarmee de Romeinsche autoriteit getart had. De partij van zulk een populair man als Jacobus op te nemen, lag geheel in de richting der Romeinsche politiek, die daarenboven, kennelijk uitgedaagd, zich wel moest doen gelden. Maar hier was de zaak geheel anders. Hier gold de vervolging Stefanus en zijne aanhang, die niet alleen door het Sanhedrin, maar ook door de massa des volks, zoowel Joden als Christenen, als afvalligen van de Mozaïsche wetten werden beschouwd en als zoodanig gewantrouwd en gehaat. Die vervol-

ging was m. a. w. populair, en gevaarlijk kon 't voor den Romeinſchen procurator worden, aan het Joodsche fanatisme perken te ſtellen, Pilatus die op 't punt van aftreden of reeds afgetreden was, had er leergeld van gegeven ¹⁾. Dat hij in ongenade, was gevallen, had hij vooral te danken gehad aan den nadruk, waarmee hij het Joodsche fanatisme had bestreden. Lucius Vitellius (merkt Renan op), die toen keizerlijk legaat in Syrië was, liet, om de gunst der bevolking te winnen, aan de Joden de hoogepriesterlijke gewaden uitleveren die sinds Herodes den Groote in de arx Antonia bewaard werden. Welverre van Pilatus bij zijn gestrenge maatregelen de hand boven 't hoofd te houden, zond hij hem naar Rome, om zich te verantwoorden tegen zijn aanklagers, wier voornaamste grief tegen hem hierin bestond, dat hij bij hun fanatieke onverdraagzaamheid hun niet genoeg ter wille was geweest. Vitellius liet hem voorloopig vervangen door zijn vriend Marcellus die zonder twijfel er beter op bedacht was de Joden niet tegen zich in 't harnas te jagen, en dus gaarne inschikkelijkheid betoonde tegenover zulk een populair fanatisme, als dat, waarvan Stefanus 't slachtoffer was geworden en dat in Paulus zulk een krachtig voorstander had gevonden. En die politiek vond nieuwen steun na den dood van Tiberius onder zijn opvolger Caligula.

Ik kom tot een nieuw argument van Straatman voor de stelling, dat de vervolging niet te Jeruzalem, maar te Damascus heeft plaats gehad. De kennis, die wij hebben van de Jeruzalemsche gemeente, zegt hij, maakt het zeer onwaarschijnlijk, dat zij vervolgd is geworden, bl. 30. Hoe, een gemeente waar Jacobus verklaren kon: *allen zijn ze ijveraars voor de wet*, en die we ook uit de Paulinische brieven als zoodanig leeren kennen, zou zoo bloedig vervolgd zijn, alleen omdat zij zich overtuigd hield, dat in den gekruisigden Jezus werkelijk de beloofde Messias verschenen was? Onschuldiger geloof kon er wel niet zijn in de oogen der priesterschap, die natuurlijk met de opstanding van den Nazarener lachte.

Straatman heeft goed gezien, dat de hevige vervolging, aan wier hoofd de Tarser zich stelde, als *ζηλωτής τῶν πατριῶν παραδόσεων*, niet gericht kon zijn tegen een gemeente, zoo gehecht aan die *παραδόσεις*, als de orthodox-Joodsche gemeente

¹⁾ Vg. Renan, *les Apôtres* p. 141, seqq.

van Jeruzalem ons later beschreven wordt. Zij moet geprovoceerd zijn door een liberalere beweging, die tegenover de aloude vormen een onafhankelijker standpunt innam. *Neem aan met Straatman, dat die vervolging te Damascus is uitgebroken, dan moet gij die liberale richting ook naar Damascus verplaatsen, daar laten ontstaan.* Geven de bronnen daartoe eenig recht? Hangt het alsdan noodzakelijk te veronderstellen ontstaan dier beweging te Damascus niet geheel in de lucht? Geheel anders doet zich de zaak voor, wanneer wij stellen, dat die vervolging te Jeruzalem uitbrak en niet de geheele gemeente gold, maar dat deel, dat de meer vrijzinnige beginselen van Stefanus was toegedaan. Doen we dat, gelijk Straatman beweert, zonder grond? Geeft het boek der Handd. gelijk hij meent bl. 32 „niet het minste recht” om tot zulk een spitsing der Jeruzalemsche gemeente in een behoudende en liberale partij te besluiten! Moet uit den fellen tegenstand, waarop Paulus daar later stuitte, de gevolgtrekking worden afgeleid, dat, indien Stefanus aldaar werkelijk gevoelens gepredikt had, die hem tot voorlooper van Paulus maakten, die gevoelens dan zeker aldaar geen grooten opgang kunnen gemaakt hebben?

Straatman vergeet, dat juist door die vervolging de aanhangers van Stefanus uit Jeruzalem verdreven werden en naar elders verstrooid, dat zoo in de moedergemeente van het Joden-Christendom de vrije beweging terstond onderdrukt is om zich geleidelijk naar elders te verplaatsen. Toegestemd moet worden, dat het bericht der Handd. omtrent die vervolging eenigszins verward en onduidelijk is en het oppervlakkig den schijn heeft alsof het op de geheele gemeente gemunt is. Toch is 't niet moeilijk, daaruit de oorspronkelijke toedracht der zaak nog op te delven. Zoo is b.v. dat anders onverklaarbare *πλὴν τῶν ἀποστόλων* Handd. VIII: 1, een vingerwijzing, dat de vervolging de twaalf en die met hen aan de Joodsche Kerk getrouw bleven ongemoeid liet. En gaat het wel aan, het optreden van Stefanus als baanbreker eener nieuwe richting, zooals we dat uit de Handd. leeren kennen, geheel voor eene fictie te verklaren? Ik laat daar, in hoe verre men recht heeft, in de rede van Stefanus Handd. 7 het betoog te willen vinden, dat reeds in 't O. T. de ware godedienst niet aan een plaats gebonden, van den tempel onafhankelijk geweest is. Maar ziet de aanklacht, die in 't Sanhedrin tegen hem wordt ingebracht, er niet historisch uit? Was 't niet de-

zelfde aanklacht, die ook tegen Jezus werd ingebracht? Moest niet de honding der Farizesche partij geheel veranderen tegenover de jeugdige gemeente, nu 't bleek, dat de geest van Jezus in haar herleefde? Ik denk er geen oogenblik aan, de verhalen der Handd. aangaande den eersten tijd des Christendoms tot het optreden van Paulus in hun geheel voor geloofwaardig te houden. Niets is duidelijker dan dat de verheerlijkende en symboliseerende invloed der overlevering zich heeft doen gelden. Toch geloof ik, dat in dien legendarischen vorm eene goede historische kern is overgebleven. In 't Pinksterverhaal is de glossolie nog gemakkelijk te onderkennen. Handd. 2 geeft zeer juist het oudste *κηρῶνμα*: *Jezus is de Messias*, niets meer; niets van de eigenlijk Christelijke denkbeelden door Jezus gepredikt. Niet minder duidelijk wordt ons de verhouding der geloovigen tot de Joodsche Kerk geschetst, waarvan zij trouwe leden blijven. Treffend juist is het, dat de eerste vervolging uitgaat van de *Saduceesche* partij, in wier oog dat nieuwe Messias-geloof een gevaarlijke beweging, een bron van onrust was, die met geweld onderdrukt moest worden. Niet minder natuurlijk is de sympathie die de Farizesche partij, met Gamaliel aan 't hoofd, koestert voor een secte, zoo streng rechtzinnig als die der Nazareners. Volkomen verklaarbaar wordt zoo de overgang van tal van priesters en Farizeërs tot de kerk, die hun beginselen belijdt en die door hun bekeering daarin nog meer gestijfd zal worden Handd. VI: 7. Maar ziet! in die gemeente ontstaat een vrijere beweging, geprovoceerd door een man van uitheemsche vorming, en pas is 't zuurdeeg in een Stefanus aan 't gisten, of 't Farizeïsme gordt zich weêr ten strijde aan, evenals hij Jezus, de oude aanklacht wordt herhaald, en Stefanus valt als eerste martelaar der Christelijke vrijheid, terwijl een volbloed Farizeer zooals Saulus met ziedenden ijver zich gereed maakt zijn aanhang te onderdrukken, waarvan natuurlijk het farizeesch denkend deel der gemeente niets te lijden heeft.

Nog één argument van Straatman zij kortelijk vermeld. Een meer afdoend bewijs voor zijn stelling vindt hij in de bekende verklaring van Paulus zelve Gal. I: 16, 17. (bl. 34). Hoe kon Paulus zeggen, dat hij van aangezicht onbekend was aan de gemeenten in Judea vs. 22, wanneer hij daar zulk een rol had gespeeld? vraagt Straatman. Die bedenking zou van kracht zijn, indien er stond: aan de gemeente van Jeruzalem. „Toen het God behaagd had, zijnen Zoon in mij te openbaren” schrijft Paulus,

„vroeg ik niet vleesch en bloed om raad en ging ook niet naar Jeruzalem, tot hen, die vóór mij apostelen waren, maar ik ging naar Arabië en *keerde weder naar Damascus.*” Uit die laatste woorden meent Straatman te mogen opmaken, dat het tooneel der *vervolging*, waaraan zijn naam is verbonden, alleen te Damascus kan worden gezocht. Maar volgt er wel iets anders uit, dan dat Damascus het tooneel, *niet der vervolging*, maar der *bekeering* is geweest? Was de voorstelling der Handd. de ware, dan had, meent Straatman, Paulus Gal. I: 17, moeten schrijven: „ik ging niet terstond naar Jeruzalem, vanwaar ik gekomen was, terug tot hen, die vóór mij apostelen waren, maar vertoefde eenigen tijd te Damascus, om daarna weder Jeruzalem op te zoeken.” Misschien had Paulus zoo *kunnen* schrijven, behalve dat daarbij ten onrechte verondersteld wordt, dat hij te Jeruzalem met de twaalf in conflict was geweest — maar *moest* hij zoo schrijven? Vergeet de scherpzinnige schrijver niet, dat Paulus met zijn mededeelingen Gal. I niet bedoelt een volledig historisch verslag van zijn wedervaren te geven, maar alleen zijn onafhankelijkheid tegenover de Jeruzalemsche apostelen in het licht te stellen?

Ten slotte sta hier nog een algemeene opmerking aangaande dit gedeelte van Straatmans onderzoek. Wat hij van Baur heeft gezegd: dat deze in een zeer geleerd en scherpzinnig betoog heeft aangetoond, dat het leven en werken van Paulus onmogelijk zoo kan geweest zijn als de Handd. het beschrijven, maar dat ge bij hem te vergeefs antwoord zoekt op de vraag, hoe het dan wel geweest is, dat geldt in vollen nadruk van hem zelve. Geleerd en scherpzinnig is zijn betoog zeker; of het even klemmend is, laat ik na de geleverde proeven gaarne aan het oordeel van deskundigen over. Maar gesteld eens, dat hij de onhoudbaarheid der traditie omtrent Paulus' bekeering had aangetoond; wij worden niet wijzer, wanneer wij hem dan nu zelf de vraag stellen: hoe is Paulus van een vervolger een belijder van Jezus geworden? Wat heeft te Damascus de woede zijner vervolging opgewekt? Wat heeft hem tot andere inzichten gebracht? Hoe heeft dat inzicht zich bij hem geleidelijk ontwikkeld?

Op al die vragen ontvangen we volstrekt geen antwoord. Geen schijn of schaduw wordt ons vertoond van een psychologische verklaring van het groote feit der bekeering. Alleen moeten wij la-

ter hooren dat zijn bekeering toch eigenlijk niet veel om 't lijf heeft gehad, dat hij eerst zes jaar later Heiden-apostel is geworden. Hoe veel natuurlijker dat die *ζηλωτής τῶν πατριῶν παραδόσεων*, toen eenmaal het oogenblik der crisis was aangebroken, ook het onbevredigende daarvan voor hart en leven had ingezien. M. a. w. dat bekeering tot Christus en breken met de synagoge en haar farizeschen geest, waarvoor hij tot dusverre geijverd en gedweept had, voor hem één en hetzelfde zijn moest. Geen wonder, dat hij van die groote revolutie, die er in zijn binnenste had plaats gehad, zich rekenschap geven moest en daarom niet aanstonds in staat was om als apostel van het heidenevangelie op te treden. Daar moest tijd verloopen om de nieuwere beginselen te verwerken, om tot heldere bewustheid te komen van de gevolgtrekkingen, die uit zijn overgang noodzakelijk voortvloeiden. Maar dit komt mij onbetwistbaar voor, dat, wie vóór zijn bekeering zoo geijverd had voor de vaderlijke inzettingen, daarna daarvan het heil niet langer afhankelijk stellen kon, zooals de Jeruzalemsche gemeente met haar leiders dit nog deed. Ik meen dus nog altijd recht te hebben, tegenover Straatman te beweren: den eersten stoot heeft Paulus van Stefanus ontvangen en de grondslag van zijn eigenaardige evangeliebeschouwing, en daarmee van de zegepraal van het christelijk universalisme over den Joodsch-wettischen geest der oudste kerk, is op den weg naar Damascus gelegd.

's Hertogenbosch, Nov. 1874.

J. K. KOCH.

BIJDRAGE TOT DE KRITIEK EN VERKLARING
VAN HOSEA.

*Critica scriptorum Hebraeorum
nostra aetate misere neglecta jacuit.
T. ROORDA, Comm. in Mich. pg. 14.*

In het hier volgende zal men eene proeve van verklaring van eenige moeilijke plaatsen van Hosëa vinden. Doch daaraan moet terstond worden toegevoegd, dat die poging niet beproefd is, zonder verandering van den Masorethischen tekst. Menigeen zal dit misschien bedenkelijk vinden, steunende op het oordeel eens door Simson, den vervaardiger van den besten commentaar, dien wij van Hosëa's profetieën bezitten, uitgesproken in deze woorden: ¹⁾ „Das Resultat aber, das aus Vergleichung der besprochenen Uebersetzungen für die Beschaffenheit des jetzigen Textes, gezogen werden muss, ist ein sehr günstiges und enthält die Gewissheit, dass derselbe, was bei der Schwierigkeit der Hoseanischen Diction um so bemerkenswerther ist, sich auffallend rein und unverderbt in seiner ursprünglichen Gestalt erhalten hat.“ De uitdrukkingen zijn stout en de auteur schijnt wel overtuigd geweest te zijn van de waarheid zijner meening, doch de lezer late zich daardoor niet imponeeren. Want wat is het geval? Simson zegt, dat dit gunstig oordeel over den Masorethischen tekst steunt op het resultaat eener vergelijking der oude vertalingen. Nemen wij voor een oogenblik aan, dat hij de afwijkende lezingen dier vertalingen geheel naar billijk-

¹⁾ In de inleiding vóór zijnen commentaar pg. 52.

heid heeft beoordeeld, ofschoon mijne geheele verhandeling juist ten doel heeft aan te toonen, dat bepaaldelijk de lezingen, die de zoogenaamde Zeventig voor zich hadden, dikwijls de voorkeur verdienen boven de Maorethische, dan nog is het niet moeilijk in te zien, dat zijne conclusie geheel ongemotiveerd en derhalve valsch is. Immers de vergelijking der vertalingen kan in het gunstigste geval niets anders leeren, ten voordeele van den Hebreewschen tekst, dan dat er, ten tijde van haar ontstaan, slechts weinig of in het geheel geen verschil tusschen de bestaande handschriften bestond. Nemen wij nu aan, ofschoon wij daaromtrent in het geheel niets weten, dat de vertaling der LXX van Hosëa's profetieën omtrent het midden der 3^{de} eeuw vóór Christus ontstaan is, om haar slechts zoo oud mogelijk te maken, dan zijn wij nog ruim 5 eeuwen van den leeftijd des profeten verwijderd. Hoe nu te denken over eene conclusie als deze: ruim vijf eeuwen na het op schrift brengen van een zeker werk vindt men weinig afwijkende lezingen tusschen de verschillende handschriften; bijgevolg is de tekst nog in denzelfden toestand, even rein en onbedorven, als hij door den auteur zelven is gegeven? Eilieve is dit de eenige hypothese, die dat gemis aan verschillende lezingen verklaart? Wellicht doe ik geen overtollig werk, wanneer ik tracht aan te toonen, dat, al gaan wij uit van dezelfde onderstellingen als Simson, de mogelijkheid alleszins bestaat, dat de tekst van 3 eeuwen vóór Christus even weinig gelijk op den waren en echten tekst van Hosëa, als het eerste schrift van een kind op het werk van den beroemdsten kalligraaf.

Hosëa schreef in Ephraïm tusschen de jaren 775—745 v. Chr. (Vg. Kuenen Hk. O. II, 313 vvg.) want al hoewel men kan meenen, dat niet hijzelf, maar een zijner toehoorders zijne profetieën op schrift heeft gebracht, dit is voor ons doel van geen belang. Wij kunnen niet aannemen, dat er spoedig reeds vele handschriften van zijn werk zullen bestaan hebben, want de wet van vraag en aanbod geldt zoowel hier, als overal elders. De profeten waren met het streven van hunnen tijd te zeer in tegenspraak, dan dat zij op veel belangstelling konden rekenen. Doch het rijk der tien stammen is spoedig daarop te niet gegaan en de vele Jahvehprofeten, die toen naar Juda gevlucht zijn, zullen bij die gelegenheid niet verzuimd hebben ook het handschrift van Hosëa's profetieën mede te nemen. De val van het zusterrijk, hoewel voor ieder onbevooroordeelde reeds jaren lang te voorspellen, maakte

in Juda, waar men evenals in Ephraïm op Egyptische tusschenkomst gerekend had, eenen verbazenden indruk. De profeten maakten natuurlijk van deze stemming des volks gebruik, om met verdubbelden nadruk te wijzen op de oorzaak van al deze rampen, het vereeren der afgoden en de daarmede verbonden onzedelijkheid. Zij wezen daarbij op mannen als Hosëa, die reeds lang te voren den ondergang van het volk voorspeld had. Ieder wenschte bijgevolg zijne profetieën te lezen, om met eigen oogen zich van de waarheid dezer beweringen te overtuigen. Het een en ander wordt door de religieuse beweging onder Hiskia voldoende bewezen. Er ontstonden dus thans in eens, zonder de noodige zorgvuldigheid, vele afschriften van Hosëa's boek, want de Judeërs, die het afschreven, waren van de toestanden van het noordelijke rijk slechts gebrekkig op de hoogte en er bestond buitendien eenig dialectisch verschil tusschen de talen van Ephraïm en Juda. Hieruit volgt, dat vele corruptiën in Hosëa reeds zeer oud zijn. Ook bij den val van Jerusalem ondergingen de handschriften eene zware beproeving, doch wij mogen aannemen, dat mannen als Ezechiël dergelijke werken bezaten en in veiligheid naar Babylonië brachten. De geheele richting, die het Joodsche volkskarakter van nu af aan krijgt, pleit er voor, dat zij met nauwgezette zorg de heilige schriften zullen bewaard hebben, doch niet zonder zoogenaamde verbeteringen aan te brengen, de welbekende tendentieuze correcties der Soferim. Zóó is dan allengs de tekst ontstaan, die wij den Masorethischen noemen, ofschoon reeds ten tijde der Targumim deze in hoofdzaak vast stond. Het zoude dus niet alleen „auffallend," maar zelfs historisch ongerijmd zijn, wanneer de tekst van Hosëa werkelijk ongeschonden was bewaard gebleven.

Maar, zegt men, hoe komt het dan, dat men bijv. bij de LXX zoo weinig wezenlijk afwijkende lezingen vindt? Eenvoudig hierdoor, dat men dikwijls te weinig Hebreeuwsch verstaat om den grondtekst der LXX te herstellen, en ook wel, omdat men dogmatisch bevooroordeeld, zich eenmaal in het hoofd gezet heeft, dat de Masorethische lezing de beste is, die ook de LXX voor zich hadden, maar willekeurig in het Grieksch overbrachten. Wanneer men van willekeur begint te spreken is alle discussie onmogelijk en ik zal dus eene dergelijke meening onbesproken laten, overtuigd, dat ieder onbevooroordeelde zich tweemaal zal bedenken, voordat hij een ander van willekeur beschuldigt. Ik spreek hier

alleen met het oog op Hosea, en dan kan er bij de LXX niet van willekeur, slechts van onkunde sprake wezen. Wij zouden zeer verkeerd doen, met hun deze zeer zwaar aan te rekenen; wij hebben mooi praten, nu wij den tekst behoorlijk afgedeeld en met vocalen en accenten voorzien voor ons hebben, dank zij de zorg der Joodsche geleerden, maar de ontcijfering der Phoenicische opschriften heeft voldoende getoond, hoe zelfs de beroemdste Europeesche geleerden dikwijls den bal mislaan, wanneer zij niets dan het consonanten-schrift voor zich hebben. Toch is het feit niet te loochenen, dat in het handschrift, volgens hetwelk de LXX hunne vertaling gegeven hebben, alle woorden aaneengeschreven waren, de leesmoeders (, en , hier en daar ook de κ) ontbraken en van vocalen of accenten geen spoor aanwezig was.

Maar genoeg reeds om het goed recht der kritiek te staven, wanneer het blijken mocht, dat er bij Hosea werkelijk plaatsen voorkomen, die volgens de gewone lezing geen zin geven. En dit is gebleken. De studie en ijver, nu reeds meer dan 18 eeuwen lang ten koste gelegd aan eene maar half bevredigende verklaring van plaatsen als IV, 18. V, 2. VII, 4—7, 14. VIII, 1. IX, 2, 13. X, 13. XI, 1—4. XIII, 10. is vruchteloos geweest. Met opzet noem ik alleen deze plaatsen, want de lijst kan zonder moeite verder voortgezet worden, omdat ik deze denk te bespreken. Reeds daaruit blijkt, dat ik niet willekeurig te werk ga, want, gelijk ik deed opmerken, al deze plaatsen zijn ware *crucis interpretum* en de vertalingen, inzonderheid die der LXX, wijken hier overal af. Voordat wij deze teksten onder de oogen zien, zal ik rekenschap geven van de kritische methode, die hier gevolgd wordt, opdat ieder terstond kunne oordeelen.

Zoodra gebleken is, dat met inachtneming van de wetten der grammatica eene plaats onvertaalbaar is, zoeken wij eerst te bepalen in welke woorden eene corruptie schuilt, ontdoen deze vervolgens van de vocalen en accenten, met weglating der leesmoeders en schrijven ze aaneen. Daarna vergelijken wij de vertalingen, inzonderheid de LXX, zoeken op te diepen, welken tekst zij voor zich hadden; blijkt deze den waren zin te geven en laat de Marroethische tekst zich gemakkelijk als eene corruptie daarvan verklaren, dan zijn wij waar wij wezen moeten. Geven de vertalingen om de eene of andere reden niets, dan nemen wij onze toevlucht tot de critische conjectuur, altijd onder voorbehoud, dat de op die wijze verkregene lezing gemakkelijk be-

dorven kan zijn in die van den Masorethischen tekst. Om te bepalen welke lezing de ware is, erkennen wij geene andere autoriteit, dan die van het logisch verband, waarin de bedorven woorden voorkomen. Op het een en ander moge het volgende tot commentaar dienen.

Het is zeker niemand kwalijk te nemen, die onze goede oude statenvertaling van Hosea IV, 18 opslaat, dat hij niet recht vat, wat dit vers moet beteekenen, allerminst wat het in dit verband eigenlijk doet. Bij inzage der verschillende commentaren krijgt men wel zoo ongeveer een idee van hetgeen de profeet zeggen wil, doch men begrijpt niet recht hoe men daartoe gekomen is. En het is niet moeilijk te gissen, waarom niet. Al verbeteren wij met Simson de woorden אֱרֵב אֲרָבֵי רֵבִי in אֲרֵב אֲרָבֵי dan nog zijn het vooral de twee eerste woorden en het laatste, die moeilijkheid opleveren. Laat ons deze van naderbij beschouwen, te beginnen met אֲרָבֵי dat het gemakkelijkst te verbeteren is. Dit woord beteekent gelijk ieder weet „hare schilden”, doch daar deze beteekenis hier geen zin geeft, heeft men aangenomen, op grond, dat in den bijbel dikwijls gezegd wordt „Jahveh is mijn schild,” dat deze uitdrukking hier zooveel beteekent als: hare beschermers, vorsten. Deze meening is de ongerijmdheid zelve, (de plaats Ps. XLVII, 10 bewijst niets, aangezien zij zelve onverstaaubar is) want met hetzelfde recht zoude men kunnen beweren, dat daar Ps. XVIII, 2 Jahveh genoemd wordt „de hoorn des heils” of „het hoog vertrek”, deze woorden ook op zich zelve genomen Jahveh of beschermer konden beteekenen. Welke reden kan men bovendien aanvoeren, waarom de de profeet hier juist de beschermers zou noemen? Wij slaan derhalve de LXX op, die oogenschijnlijk eene onzinnige lezing voor zich hadden, maar die goed beschouwd, tot eene verrassende ontdekking leidt. Wij vinden n. l. bij hen ἐκ φρουράματος αὐτῆς, eene slechte vertaling van אֲרָבֵי, want wanneer wij nu de laatste woorden in hun geheel goed bekijken, dan komen wij tot de conclusie, dat er vertaald moet worden: „zij hebben den Qalōn liever dan hunnen Gaōn.” En deze lezing is ongetwijfeld de ware, want met den Gaōn wordt natuurlijk Jahveh bedoeld, (zie V, 5. VII, 10) doch het staat evenzeer vast, dat Qalōn den Baal aanduidt. Niet alleen noemen de profeten den afgod gaarne schande (gewoonlijk בָּשָׁר in het Hebreeuwsch, een synoniem van בָּלָל vg. IX, 10), maar in ditzelfde vierde hoofdstuk, komt hij

onder dien naam voor, nl. vs. 7. Geiger heeft reeds aangetoond (*Urschrift* pg. 316) dat het zinlooze וְכַן eene tendentieuze corruptie is van וְכַן , zoodat het vers vertaald moet worden: "hoe meer zij toenamen in aantal, des te meer zondigden zij tegen mij, hunnen Kaböd hebben zij verruild voor den Qalön," de heerlijkheid van Jahveh voor de schande van den Baäl. Deze tegenstelling der profeten is niet willekeurig, gelijk men weet, maar karakteriseert de geestelijke opvatting van Jahveh, tegenover den dikwijls in den vorm van eenen phallos vereerden Baäl.

Ééne moeilijkheid zijn wij dus te boven, doch nu blijven nog de eerste woorden over, die taalkundig niet anders vertaald mogen worden dan: „hun drank is van hen geweken,” waardoor de ongepastheid dezer lezing zoo sterk mogelijk in het oog valt. Jahveh had na de vermelding van Ephraïms afgoderij gezegd: „Ephraïm is eene weerspannige koe, hoe zal ik het dan als een lam weiden op de vlakke?” Daarna was hij zich zelve als 't ware in de rede gevallen en had opgemerkt: maar het is waar ook, Ephraïm heeft mij niet noodig, het is een verbondene van afgoden en met onwil voegt hij er aan toe: laat het zijn gang gaan! — en daarop volgen nu die onzinnige woorden: „hun wijn is van hen geweken, zij hoereeren, enz.” Men mag bij de commentatoren nalezen, wat men daarvan al zoo gemaakt heeft, doch dan zal het tevens blijken, dat de tekst, zooals hij daar ligt, niet verklaard kan worden en corrupt is. Ongelukkig geven de vertalingen daarover geen licht; die der LXX heeft zelve dit meer dan noodig, want al verbeteren wij $\eta\phi\epsilon\tau\omega\sigma\epsilon$ in $\eta\phi\epsilon\theta\iota\sigma\epsilon$, dat eene vertaling van וְ kan zijn, afgeleid van וְ , het volgende woord $\chi\alpha\upsilon\alpha\iota\omicron\upsilon\varsigma$ is raadselachtig, tenzij men met vele commentatoren wil aannemen, dat zij uit מְכַרֵּם Sabeërs gemaakt hebben en dit volk om eenige reden met de Kanaänieten vereenzelvigd hebben. *Credat Judaeus Apella!* Ik houd ook dit woord in het Grieksch voor bedorven, doch waaruit waag ik niet te beslissen. Willen wij dus den tekst verbeteren, dan hebben wij slechts één hulpmiddel, de critische conjectuur, en met toepassing daarvan lees ik met volle vrijmoedigheid: מְכַרֵּם וְ (troep drinkebroers). De וְ behoeft dus slechts in eene וְ verbeterd te worden, eene lang niet zeldzame verwisseling. Nu hebben wij een uitstekenden zin, want na de boven gearaphraseerde woorden van vs. 17 gaat vs. 18 in éénen adem door: „dien troep drinkebroers, die altijd door hoereeren, die den

Qalôn liever hebben dan hunnen Gaôn, reeds (vs. 9) heeft de wind hen in zijne vleugelen gebonden enz." Ter verklaring slechts dit: evenals het hoereeren is ook het wijndrinken een beeld voor onzedelijkheid en afgoderij, zoodat men bij de eerste woorden niet juist aan wijnzuipers behoeft te denken. Overigens is de tekst thans volkomen duidelijk, want de laatste woorden hielden nog ten overvloede het pas te voren gebruikte beeld op.

Hebben de commentatoren van dit vers nog iets gemaakt, zij zijn geheel verlegen met V vs. 2. Wanneer men deze woorden, in het bijzonder den aanhef voor het eerst leest, begrijpt men reeds niet, hoe daaruit met mogelijkheid een zin kan gehaald worden, doch wij verstommen, wanneer wij de commentatoren aan het werk zien. Niemand waagt het echter den tekst zelve te behouden, want het onverstaanbare woord רָמַד verbeterden allen met de Qeri in רָמַד , of liever zij leenen aan het eerste woord de beteekenis van het laatste. Sommigen, bijv. Ewald en Simson, verstouten zich om ook aan het eerste woord eene andere beteekenis te geven, waartoe zij gebracht worden door de vergelijking van IX, 9. Zóó krijgt de laatste dezen zin: „und tief verderbt sind die Abtrünnigen", hoewel niet zonder nog eenige exegetische vrijheden, want 1° zelfs רָמַד (Ps. CI, 2) beteekent nog maar afwijkingen, en niet afwijkers, afvalligen, en 2° de vertaling van de woorden רָמַד רָמַד door hem gegeven is, om niets meer te zeggen, zeer vrij.

Ook wij zoeken licht uit cap. IX, 9, maar slechts om te zien of de LXX op beide plaatsen רָמַד gelezen hebben, en, daar zij beide malen *κατέπηξαν* hebben, nemen wij dit aan en weten derhalve dat de corruptie waarschijnlijk in de twee eerste woorden schuilt. Wij volgen evenwel de LXX niet, ofschoon zoowel de Arabs, als, wat meer zegt, de Peshito hunne vertaling (*ó of ἀρσένους τὴν θήραν κατέπηξαν*) in hoofdzaak volgen, al was het slechts om deze reden, dat wij de vertaling van רָמַד door hen gegeven volstrekt niet kunnen beamen en blijven vasthouden aan de eigenlijke beteekenis, die ook Jez. XXXI, 6 niet veroren gaat. Wij beginnen derhalve met den Hebreuwschen tekst te behouden, doch ontdoen de twee eerste woorden van alles, wat ons in de war zoude kunnen brengen, leesmoeders en vocaalen. Daarna veroorlooven wij ons anders af te deelen en derhalve te lezen רָמַד רָמַד . In verband met de beteekenis „diep maken" stellen wij nu het eerste woord gelijk met רָמַד kuil, want de ר kan

of bedorven zijn in eene η om de verwantschap van klank, wanneer wij onderstellen, dat men dicteerde, of wat minstens even waarschijnlijk is, wij hebben hier te doen met een dialectisch verschil tusschen Ephraïm en Juda. Zoo zal een Fries eene s of f laten hooren, waar de Hollander slechts eene z of v heeft. Op andere plaatsen heeft men de Ephraïmitische uitspraak naar die van Juda verbeterd, doch hier heeft men de η laten staan, omdat men het woord wilde afleiden van $\eta\eta\eta$ slachten. Zoo blijft alleen $\eta\eta\eta$ over, dat men niet met de Qeri in $\eta\eta\eta$ moet bedorven, want het woord is volkomen goed, men heeft slechts vergeten de η op het einde dubbel te schrijven. Lees en vocaliseer derhalve $\eta\eta\eta$ eene afleiding van $\eta\eta$ belagen, een woord Hosëa volstrekt niet vreemd (zie XI, 7, 8.)

De woorden hebben thans geen commentaar meer nodig, de bloote vertaling van vs. 1 en 2 is voldoende, om het waarschijnlijke van deze conjectuur te bewijzen: „vs. 1 Hoort dit, o priesters (en geeft acht huis van Israël ¹) en luister, huis des koninga, want u komt de rechtspraak toe: een strik zijt gij geweest te Mizpa en een uitgespannen net op Tabor; vs. 2, diep hadden de belagers den kuil gemaakt, doch ik Jahveh ben eene tuchting voor allen.” Luistert gij priesters en prinses van koninklijken bloede! zegt Jahveh, want gij, aan wien de rechtspraak nog wel opgedragen is, gij zelf hebt, en te Mizpa en op Tabor, het recht op schandelijke wijze zoeken te verkrachten, uwe lagen waren wel goed aangelegd, gij hadt het wel slim overlegd, doch gij rekendet niet op mij, op mij Jahveh, die allen, de aanzienlijken even goed als de geringen, tuchtig. Welke die misdaad op de twee genoemde plaatsen geweest is, weten wij niet en het is geheel vruchteloos daarnaar te gissen; ongetwijfeld stond zij met afgoderij in verband.

Wij gaan over tot het bij de exegeten beruchte beeld van den brandenden oven VII, 4—7. Om ons geene noodelooze moeilijkheden te scheppen, waar er reeds zoovele wezenlijke bestaan, beginnen wij met de twee eerste woorden van vs. 4 aan het slot van vs. 3 te plaatsen, want dáár geven zij, als slotformule, een goeden zin. Bij eene vergelijking als deze komt het er verder vooral op aan, dat wij het saillante punt in het oog zoeken te krijgen, hetgeen te dikwijls verzuimd is. Nu blijkt uit vs. 6 en 7 wat de profeet met zijn beeld be-

¹) Wellicht zijn deze woorden een glossema.

doeld heeft, want hier vinden wij alle punten van vergelijking tuschen den oven, en de vorsten, die zich met wijn verhitten, hun hart (den zetel van 's menschen overleggingen) in hunne listen nader brengen en hunne richters verteren, (vernietigen, dooden) opgehelderd. De twee eerste punten zijn duidelijk: ook de oven wordt verhit en naderbij gebracht, wanneer er gebakken moest worden, want de oude Israëlieten hadden, gelijk men weet, draagbare ovens, in gedaante gelijkende op eenen omgekeerden pot.¹⁾ Maar hoe? de vorsten dooden hunnen koning: verteert dan de oven het deeg? is het niet veeleer het doel van den oven om dit tot voedzaam brood te bakken? hoe kan de profeet de goddeloosae aanslagen der vorsten vergelijken met het heilzame doel van den oven? Men ziet de vergelijking gaat schromelijk mank, wanneer men aan de gewone werking van den oven denkt. Doch er is een geval denkbaar, waarin ook de oven slecht kan werken, wanneer hij door zorgeloosheid en onoplettendheid van den bakker te sterk verhit wordt, dan verkoolt het deeg en wordt onetbaar, als 't ware door den gloed verteerd. Duidt de profeet niet aan, dat hij dit geval voor oogen heeft? Wel zeker, wanneer men het vierde vers slechts goed vertaalt, dan staat het daar met zoovele woorden. Wij lezen daar: „evenals een oven, die brandt bij afwezigheid van den bakker, (רֶמֶס = רֶמַס וְרֶמַס in welken zin de praep. וְ dikwijls gebezigd wordt, zie IX, 11.) die opgehouden heeft te waken (Imperfect. met particip Hiph'il. zie Ges. Grammat. § 142, 4) van het kneden van het deeg af, totdat het doorgezuurd is, zóó enz.”

Nu is de zaak dadelijk opgehelderd. De bakker heeft den oven gloeiend laten maken, nadat hij het deeg gekneed had, maar in plaats van te blijven waken om te zorgen, dat hij den behoorlijken graad van hitte niet overschrijdt, is hij gaan slapen, om den volgenden morgen, wanneer het deeg doorgezuurd is, met het bakken te beginnen. Ongelukkig is de oven door deze zorgeloosheid te sterk verhit, en het deeg verkoolt en wordt onbruikbaar.

Nu begint het beeld eerst recht voor ons te leven en wij beoeven slechts een paar noodzakelijke verbeteringen in vs. 5 en vs. 6 aan te brengen, om de geheele passage te verstaan. In

¹⁾ Vg. Niebühr, *Beschrijving van Arabie*, Holl. vertaling pg. 49. Eene afbeelding vindt men op de plaat tegenover pg. 58.

vs. 5 moet men nl. met de meeste interpretes לֶחֶם verbeteren in לֶחֶם en in vs. 6 leze men met Syrus en de Targumim עָרֵם (hun toorn) in plaats van עָרֵם . Met dien bakker was men hier al erg verlegen, want vooreerst wordt in vs. 6 het beeld verklaard en kwam zijne vermelding dus in het geheel niet te pas, maar ten tweede blijkt duidelijk genoeg uit het verband, dat hier van geen bakker sprake kan zijn. Het pronomen אֵת immers slaat duidelijk terug op het voorafgaande woord, doch hoe kan men van den bakker zeggen, dat hij des morgens brandt? Neen, niet hij, maar de wrok der vorsten staat des morgens in vollen gloed. Er komt derhalve nog een vierde punt van vergelijking: evenals bij den oven 's nachts een schijnbare rust intreedt en hij eerst des morgens zijne verderfelijke werking toont, zoo gaat het ook met de vorsten, of liever met hunnen toorn, want deze blijft den ganschen nacht schijnbaar rustig, doch 's morgens ontbrandt hij en heeft de moord aan den koning ten gevolge.

De commentatoren hebben reeds sinds lang opgemerkt, dat hier sprake is van een verraderlijk complot, door de vorsten van Ephraïm tegen hunnen koning beraamd en dat, gelijk uit deze plaats blijkt, maar al te goed gelukt is. Op een gastmaal, dat de koning op zijnen geboortedag of bij eenige andere feestelijke gelegenheid gaf, bleven zij den geheelen nacht vriendschappelijk met hem feest vieren, maar bij het aanbreken van den morgen vallen zij op hem aan en maken hem van kant. Of die vorst Zakarjah dan wel Sallum geweest is, is niet meer uit te maken; dat Hitzig het laatste voor zeker houdt, berust op eene vernuftige, doch zeer gewaagde combinatie.

In vs. 14 van dit zelfde hoofdstuk zijn twee kleine doch zinnstorende fouten ingeslopen, bovendien is het vers tot nog toe niet goed verklaard. De eerste fout schuilt in het woord יִתְגַּדְּרָה , waaraan men met alle geweld de beteekenis van „snikken” wil opdringen, ofschoon daarvoor niet de minste grond bestaat. Anderen denken aan eene afleiding van גָּ vreemdeling; filosofheeren vervolgens door over: als vreemdeling verkeerren, zich met anderen verbinden, vergaderingen houden, denken daarbij in het bijzonder aan afgodische bijeenkomsten en verwonderen zich daarna, dat zij op zoo gemakkelijke wijze de hier passende beteekenis gevonden hebben. Ongelukkig is al deze moeite vergeefs, want het woord is corrupt; men moet de ר in ר veranderen en יִתְגַּדְּרָה

lezen. Ook vroeger heeft men reeds deze verbetering aanbevolen, doch, waarom mag de hemel weten! dit woord niet willen opvatten in de gewone vaststaande beteekenis van „zich insnijdingen maken,” zoo als ook de LXX hebben. (Vg. verder 1 Kon. XVIII, 28. Deut. XIV, 1. Jer. XVI, 6. XLI, 5. XLVII, 5.) Ieder herinnert zich uit de geschiedenis van Elia, dat deze afgodische gewoonte plaats had, wanneer men zich de gunst der godheid wilde verzekeren in tijden van droogte, misgewas of andere onheilen. Welnu daarvan is ook hier sprake, en al wisten wij niet uit Deut. XIV, 1, dat dit gebruik niet in den Jahveh-dienst was opgenomen, de volgende woorden יָרָדוּ zouden het ons leeren. Ook hierin schuilt eene fout: het werkwoord יָרָד vluchten, afwijken, kan niet met de י geconstrueerd worden, men moet lezen יָרָדוּ van יָרָד wederspanning zijn.

Thans is de tekst in orde, maar — nu de verklaring. Nadat Jahveh in vs 13 den ongeloovigen het wee u! had toegeroepen, omdat zij hunne hulp niet bij Hem zochten, gaat Hij in vs. 14 aldus voort: „niet tot mij roepen zij in hun hart, want zij huilen op hunne mishkebôt, ter wille van koren en most maken zij zich insnijdingen, ja zij zijn weerspanning tegen mij.” Over het algemeen is de zin duidelijk; Jahveh heeft den oogst doen mislukken om het volk tot inkeer te brengen, doch in plaats dat zij zich nu tot Hem bekeeren, verrichten zij afgodische plechtigheden en roepen vreemde goden aan. Met onwil roept Hij dan ook ten slotte uit: zij hooren naar niets, het is alsof zij het er op gezet hebben om mij te verbitteren, zij zijn weerbarstig tegen mij. Duister is alleen dat „huilen op hunne legersteden”, zooals men gewoonlijk vertaalt, daar uit het verband blijkt, dat wij hier met eenig heidensch gebruik te doen hebben. Daarom heb ik mishkebôt onvertaald gelaten, want wij hebben hierbij te denken aan hetzelfde waarop Jes. LVII: 7 vvg. doelt, doch ik zal mij wel wachten den aard van die „rustbedden” nader te bepalen. Om echter niet alle pogingen, die men daartoe zoude mogen aanwenden te doen mislukken, wensch ik nog op te merken, dat de praep. לְ door mij, volgens het gewone spraakgebruik, met „op” vertaald, hier hoogst waarschijnlijk beteekent „aan het hoofd-zinde van, naast of bij”.

Wellicht heeft men met eenige verwondering op de boven medegedeelde lijst van bedorven plaatsen ook VIII vs 1 zien staan, want voor zoover ik weet, heeft geen der interpretes er zelfs maar

aan gedacht, dat hier een addertje onder het gras schuilt. Laten wij, gelijk billijk is, eerst hooren, wat men alzoo van dit vers gemaakt heeft. De profeet, zegt men, is aan het einde van hoofdstuk VIII zeer opgewonden geworden, bij de bespreking van 's volks verdorvenheid. Ik geloof in ernst, dat men, wanneer de constructie van eenen zin minder duidelijk is (zooals VII: 16 het geval is) of zelfs onbegrijpelijk, deze eenvoudig tracht te verklaren, door de opgewondenheid ¹⁾ van den profeet. Bedoelt men daarmee, dat hij gloeit van heilige verontwaardiging, dan is de ware profeet (zooals Hosea) altijd opgewonden, doch wil men er mede zeggen, dat hij als 't ware geene woorden kan vinden, dat hij den zin dooreen haspelt, dan is de ware profeet het nooit. Nog onlangs bij de opening zijner akademische lessen, wees mijn uitstekende leermeester Prof. de Goeje er op, dat wij Westerlingen ons eigenlijk geen begrip kunnen vormen van hetgeen een profeet bij den Semiet is. Voor hem gelden als 't ware de gewone wetten der menschelijke natuur niet meer, eene vaste onwrikbare overtuiging bezielt hem en hij moet deze uitspreken (men vergeve dit prozaische en hier geheel ongepaste woord) Op die oogenblikken is hij zichzelf niet meer, stem, blik en gebaren zijn de middelen geworden waardoor als 't ware de godheid spreekt, die ze dwingt om hetgeen gehoord, gezien, gevoeld moet worden, zóó uit te drukken, dat de aanwezigen allen onder den indruk komen: waarlijk, deze is een man Gods! Ware profeten, zooals Jesaja en Hosea, om slechts hen te noemen, zijn derhalve hier en daar wel kort in hunne uitdrukkingen en het kost ons, die hun woord lezen en niet hooren, dikwijls moeite om hunne bedoeling wel te vatten, vooral ook, omdat wij zoo weinig van de tijdsomstandigheden weten, maar een profeet is een machtige geest; nimmer geraakt hij in dien ziekelijk overspannen toestand, dat hij, zooals wij in de spreektaal zeggen, er niet meer uit kan komen. Waar dit het geval schijnt te zijn, is of de tekst corrupt, of wij vatten de beteekenis der woorden niet goed, maar het zijn niets-beduidende praatjes, wanneer men van eene exceptioneele opgewondenheid spreekt. Wij zullen die commentatoren derhalve terstond op de vingers tikken, welke onder die vlag verboden waar, zooals grammatische en lexicologische onmogelijkheden, pogen binnen te smokkelen.

Jahveh, zoo gaan zij voort, geeft nu den laet, (althans zoo komt

¹⁾ Aufregung. Ik bestrijd alleen het misbruik, dat men van het door dit woord aangeduid begrip maakt, door het valsch toe te passen.

het den profeet voor) om eene trompet aan den mond te zetten en als een arend over den Jahveh-tempel te vliegen, om in allerijl het volk te verkondigen, dat de vijand nadert, want enz. Eilieve! ik zie van al dat fraais niets. Er staat: aan uwe keel (gehemelte) eene trompet, gelijk een arend op den tempel van Jahveh, want enz. Waaraan ontleent men toch het recht, om bij deze trouwens vrij wel onverstaanbare uitdrukkingen zooveel in de gedachte aan te vullen; geschreven staat het niet, volgens de grammatica is zoo iets geheel verboden, want ieder beoefenaar van Semietische talen weet, dat men bij dergelijke uitdrukkingen niets anders mag aanvullen, dan het verbum „zijn, het komt mij voor alsof, ik zie” of iets dergelijks. Maar daarenboven, sedert wanneer beteekent מן mond? Dit woord duidt nooit iets anders aan, dan de strot (het strottenhoofd) en zijne bovenste verlenging, het gehemelte, maar nooit de opening der mondholte (מִן). Simson vertaalt dan ook „an deinem Gaumen die Posaune”, doch misschien gaat het in het Duitsch, maar ieder Hollander zal moeten bekenen, dat eene trompet aan het gehemelte vrij wel naar onzin gelijkt. Wij betrappen onze exegeten derhalve op twee wetsovertredingen, (want hoewel sommigen deze woorden eenigszins anders verklaren, zoo gelden ook dan nog dezelfde bezwaren, gelijk ieder die de commentaren raadpleegt zelf kan zien) en daar wij het excuus gelegen in 's profeten gewaande opgewondenheid niet mogen aannemen, zoo verklaren wij den tekst bedorven.

De LXX hebben de ware lezing εἰς κόλπον αὐτῶν ὡς γῆ d. i. מִן הַקֶּלֶבֶת לְיָהוָה, waaruit, gelijk men ziet, de Masorethische lezing licht kon ontstaan. (ב verwisseld met כ, כע met ש, over de suffixa is het moeilijk oordeelen, zoodat men altijd gerechtigd is een onpassend suffix naar den eisch van den samenhang te verbeteren, zoolang niet is uitgemaakt, hoe men daarmede oudtijds te werk ging.) Het vers luidt nu: (Ik zie) op hunnen schoot als stof, als een arend op den tempel van Jahveh, omdat zij mijn verbond hebben overtreden en tegen mijne leeringen hebben gezondigd. De verklaring der woorden volgt in het verband van zelve. Na zijne zware bedreigingen (VIII: 16) ziet Jahveh het volk zich verbotmoedigen, zij hebben hunne kleeren met stof bestrooid, omdat zij het inzicht gekomen zijn, dat zij het verbond, dat zij met Jahveh gesloten hadden (in de personen der aartsvaders) hadden moeten houden. Zij roepen dan ook (vs. 2): Gij Jahveh zijt onze God, wij Israël kennen u. Zal Jahveh zich laten verbidden? Neen,

hij weet wat dergelijke boetedoeningen te beteekenen hebben; Ephraïm's vroomheid is „als een morgenwolk en als de dauw, die reeds vroeg weer optrekt" (VI: 4.) Hij noemt derhalve andermaal de zonden des volks op en herhaalt zijne bedreigingen (vervolg van cap. VIII.). Deze opvatting is krachtens den samenhang de eenig mogelijke en de vraag is slechts, of de woorden „als een arend op den tempel van Jahveh" zich nu ongedwongen laten verklaren? Kunnen wij m. a. w. aantoonen, dat de arend op den tempel plaatsen eene ceremonie was, bij de oude Israëlieten in gebruik, wanneer het volk in rouw verkeerde? Op de groote vastendagen werd de verbonds-ark met asch bestrooid, leert de Mishnah, derhalve besluiten wij, dat het gansch niet ongewoon was de heiligdommen met een uiterlijk teeken van rouw te voorzien. Kan dit teeken, zoo luidt de vraag verder, een arend geweest zijn? Te bewijzen is dit niet, maar er zijn twee dingen, die daarvoor pleiten. Vooreerst de plaats Micha I vs. 16, alhoewel ik daarop geen nadruk mag leggen, aangezien mijn hooggeschatte leermeester Prof. Kuenen, die mij welwillend eenige opmerkingen over het hier geschrevene ten beste gaf, reeds deed opmerken, dat deze plaats volstrekt niets bewijst, daar zij zich zeer eenvoudig laat verklaren, ook wanneer de arend geen teeken van rouw was. Maar desniettemin meene niemand, dat zij met mijn gevoelen zoude strijden, want ik kan niet anders zien of Micha's woorden krijgen zoo meer beteekenis en kracht. Het tweede argument, dat naar ik hoop iets beter is, vind ik in de gewoonte om in tijden van rouw het voorhoofd kaal te scheren, een heidensch gebruik (Deut. XIV, 1). Vanwaar die gewoonte, zoo zij niet te verklaren is uit de navolging van iets, dat men in de natuur zag en waaraan men het denkbeeld van rouw verbond? Nu speelt de adelaar eene groote rol in allerlei oude volksvoorstellingen; daarenboven heeft inzonderheid die soort welke in Palestina te huis behoort een' kalen kop. Aangenomen nu, dat het kaal scheren van het hoofd eene navolging is van hetgeen men bij dezen vogel zag, hetgeen zeer waarschijnlijk mag heeten, daarbij gevoegd dat het eerste ongetwijfeld een teeken van rouw is — mag dan de conclusie zoo gewaagd heeten: ook de arend gold wegens zijnen kalen kop als een teeken van rouw?

Ik moet de beoordeeling van deze gissing aan anderen overlaten, misschien wordt zij bevestigd door hetgeen Assyrië kan

leeren, missochien ook blijkt zij ongegrond te zijn. In elk geval is daarvan mijne opvatting omtrent de onjuistheid der Masoretische lezing in cap. VIII vs. 1 onafhankelijk.

In hoofdstuk IX: 2 verbeterere men ידעם in ידעם (LXX). Het volk wil Jahveh niet meer kennen, bijgevolg kennen de voortbrengselen van tuin- en akkerbouw, Jahveh's geschenken (II: 10) ook Israël niet meer.

Evenzoo verbeterere men IX: 13 volgens LXX de woorden לְצַד שָׂרוּ אֶחָד בְּנֵי לֵאמֹר שְׂרֹולָה בְּנֵה want de Masoretische lezing, die verschillend verklaard wordt, geeft geen zin, gelijk ieder onbevooroordeelde wel zal willen toegeven. Ziehier het verband! Nadat Jahveh in vs. 11 en 12 Ephraïm met de vreeselijkste straffen bedreigd had, neemt in vs. 13 de profeet het woord. „Het is mij, zegt hij, alsof ik reeds Ephraïm zijne zonen tot wild zie stellen, (alsof ik reeds zie hoe) Ephraïm zijne zonen den slachter te gemoet voert.” De profeet doelt daarmee op den naderenden vijand, die sommigen als wild zal gevangen nemen, anderen in den strijd zal doodden. Maar hij is een te goed vaderlander, dan dat dit vooruitzicht hem niet de tranen uit de oogen zoude persen. „Geef hun dan liever o Jahveh, — ja wat zult gij hun geven? geef hun verdroogde borsten en miskramende baarmoeders,” want beter is het te vallen in de handen van den machtigen God, dan in die van eenen overmoedigen vijand. Na deze uitboezeming, hier zoo heerlijk op hare plaats, hervat Jahveh in vs. 15 zijne rede.

Reeds sinds lang heeft men voorgeslagen in H. X vs. 13 het zinlooze יָרֶךְ te verbeteren in יָרֶכֶב strijdswagen, eene conjectuur die, gesteund door het gezag van cod. Vat. der LXX, zichzelf aanbeveelt. Ik had daarom hierover gezwegen, ware zij niet opzettelijk bestreden geworden, zoodat zich hier de gelegenheid opdoet, om de kritiek te rechtvaardigen. Men verwerpt deze emendatie op grond van twee argumenten. Het eerste houdt in, dat zij op geen gezag steunt, want de lezing der cod. Vat. (*ἐν ἄρμασίν σου*) is eene corruptie van die der andere cod. (*ἐν τοῖς ἀμαρτήμασί σου*). De tweede bedenking is, dat יָרֶכֶב de gemakkelijke lezing is en dus, volgens den regel van Bengel „lectioni procliviori praestat ardus”, moet verworpen worden. Andere argumenten heb ik niet kunnen ontdekken. Het eerste steunt op de misvatting, alsof eene lezing de ware kan zijn, die niet in eenig handschrift gevonden wordt. Deze meening is valsch, zoodra bewezen is, dat

de handschriften niet dat gezag verdienen, hetwelk men er aan toekent, hetgeen ik in den aanvang van dit opstel heb trachten te doen. De verhouding, die men aanneemt tusschen de lezing van cod. Vat. en die der overige codd. der LXX moet eenvoudig omgekeerd worden *ἐν τοῖς ἀμαρτημασί σου* is eene corruptie van *ἐν ἁμασίν σου*, zonder dat dit evenwel iets voor of tegen de juistheid van ברוך bewijst.

De tweede bedenking is door en door valsch. Bengel's regel is slechts in zeer enkele gevallen van toepassing en gesteld met het oog op de kritiek van het Nieuwe Testament. Past men hem elders toe, dan loopt men gevaar juist de onzinnigste lezingen voor de ware te houden, want deze zijn uit den aard der zaak de moeilijkste. Dit alles is reeds zoo dikwijls gezegd en bewezen, dat ik gemeend heb, het bekende, maar naar het schijnt licht vergetene, slechts met een paar woorden in herinnering te moeten brengen.

Wij komen thans aan de beroemde plaats XI, 1—4, die om de schoonheid der gedachte, niettegenstaande de uitdrukking daarvan corrupt is, dikwijls wordt aangehaald en iedereen levendig voor den geest staat. Het is mijne overtuiging, dat zij moedwillig door den ijver der Soferim is bedorven geworden. Want wij noemen deze plaats schoon en terecht, maar wij moeten aan de Joodsche schriftgeleerden toegeven, dat zij niet van anthropomorphisme is vrij te pleiten. Hooren wij slechts. „Toen Israël een knaap was, kreeg ik het lief en uit Egypte riep ik mijnen zoon.” Doch Jahveh's liefde vond geen weerklank: „wanneer men aan hen riep, zoo liepen zij weg van voor hun (de roepers) aangezicht, aan de Baäls offerden zij en aan de Pesilim (Richt. III, 19) rookten zij. En ik leerde Ephraïm loopen, hem nu en dan op mijne armen nemende, (volgens de verklaring van Gesenius) doch zij weten niet, dat ik hun geneesheer ben.” Jahveh wordt hier voorgesteld als Israël's voedster, welk een gruwel in de oogen der Soferim! Waarschijnlijk hebben zij daarom reeds aan de woorden in vs. 3 geknoeid, want geheel in orde zijn zij niet, en de vertaling, die Simson geeft, is denkelijk uit hun hart gegrepen, doch de mijne is wellicht nu nog mogelijk, en dan willen wij niet zonder noodzaak aan den tekst tornen. Maar in vs. 4 hebben zij het te erg gemaakt. De eerste helft gaat nog goed: „met menschenkoorden trek ik hen, met liefdezelen,” — doch wat nu volgt is, zooals de tekst thans luidt, onzin — „en ik ben hun als zij, die opgeheven houden een

een tikje op de wang doet geven en hem steeds naar hem doet omzien, of hij ook iets noodig heeft. Liefelijker, eenvoudiger, naiever kon de profeet Jahveh's zorgdragende liefde voor Ephraïm wel niet teekenen.

Doch men stelt, gelijk billijk is, aan conjecturen strengere eischen, dan aan den tekst zelve, laat ons haar dus tegen mogelijke bedenkingen verdedigen, waarbij men echter nooit mag vergeten, dat zij aan den hoofdeisch, hetgeen het logisch verband vordert, voldoet. Daarbij komt in de tweede plaats, dat de Masorethische lezing zich licht laat verklaren, wanneer men bedenkt, dat zij eene opzettelijke corruptie der Soferim is (כִּמְרַם zonder leesmoeders is bedorven uit כִּמְרַם, de consonanten על zijn twee malen geschreven, de ב in מִמַּט is weggelaten). Nu kan men twee bedenkingen maken, ten eerste omtrent de beteekenis door mij gegeven aan het werkwoord מִרַם, ten tweede omtrent de suffixen, die oogenschijnlijk geen antecedens hebben. Beide zal ik trachten te ontzenuwen. Men moet toegeven, dat מִרַם oorspronkelijk beteekent: „de haren uittrekken”, vandaar de afgeleide beteekenis, glad maken, polijsten. Men zoude derhalve geneigd kunnen zijn om, vasthoudende aan de beteekenis „trekken” te vertalen: „bij de kin trekken”; doch in de Semietische talen hangt zeer dikwijls de beteekenis van een verbum af van het gebruik der praepositieën, die daarbij gevoegd zijn. Hier hebben wij מִרַם met de praep. על, waardoor de beteekenis „trekken” onmogelijk wordt. Nu zie ik niet de minste reden, om de passende vertaling der LXX door *καταλίσσει* (vg. Jes. L, 6) als ongegrond en ongewettigd te betwijfelen. Het woord komt in den Qal betrekkelijk zelden voor en de eenige plaats, die met de onze overeenstemt, Jes. L, 6 geeft eveneens een goeden zin, wanneer men aan „slaan” denkt, want, „niemand een slag in het aangezicht geven” is bij alle volkeren een teeken van de hoogste verachting. Wel is het te bejammeren, dat de oude Hebreuwsche literatuur zoo beperkt is, want nu moeten wij dikwijls van „misschien” en „wellicht” spreken, waar in eene rijkere letterkunde de voorbeelden van dit of dat gebruik van eenig woord voor de hand liggen.

De tweede bedenking is minder gewichtig, want zij geldt al dadelijk ook den Masorethischen tekst, die מִרַם en לִי (volgens onze verbetering) heeft. Ook deze suffixen hebben geen antecedens, doch volgens onze conjectuur wordt daarop gewezen door מִרַמֵּם, (met het lidwoord, LXX voegen *ἀνεπαρτος* in) want kan men

onder den indruk van het beeld van den vader tegenover zijnen jongen, dat den profeet van vs. 1 af voortdurend voor den geest zweeft, bij dit woord alleen aan den vader denken, zoo volgt met noodwendigheid, dat de volgende suffixen op den zoon slaan. Hiermede is te gelijk verklaard, waarom de profeet hier het enkelvoud, te voren het meervoud gebruikt.

Zoo blijft dan nog XIII, 10 over. In vs. 9 verzekert Jahveh, dat Hij alleen Israël kan helpen en dat het te niet zal gaan, omdat het dit niet ingezien heeft en bij koningen en vorsten hulp zoekt. Daarop volgt nu vs. 10, gewoonlijk zóó vertaald: „waar is uw Koning? waar? dat hij u redde in al uwe steden en uwe richters, van welken gij zeidet, geeft mij een koning en vorsten”? Doch hoe mat en onbeduidend is niet dat וְיִשְׁׁרָאֵל en waarom vertaalt men, alsof er stond: לְיִשְׁׁרָאֵל ? eindelijk wat beteekent het, dat de Ephraïmieten dit van hunne richters zeiden? Mijs inziens is de tekst corrupt en moet men lezen: וְיִשְׁׁרָאֵל (met verandering van ע in ס van ב in ו en met eenige geringe wijzigingen in וְיִשְׁׁרָאֵל vg. LXX). Nu luiden de woorden: „waar is uw koning? waar? dat hij u redde en al uwe vorsten? dat zij u richten (een woord welbekend uit het boek der Richteren) u, die zeidet (X, 3) geeft mij een koning en vorsten.” Ik heb uwen wensch vervuld, zegt Jahveh, in de hoop, dat gij dankbaar mijne goedheid zoudet erkennen, hoewel tegen mijnen zin, doch toen gij even goddeloos bleef, heb ik hem in mijnen toorn weder weggenomen. En nu volgen die ontzettende bedreigingen in vs. 13 en 14, waarmede de uitdrukkingen in XIV, 2 vvg. eene zoo schoone tegenstelling vormen. Men vergelijkte daarbij den commentaar van Simson.

Want, al heb ik meermalen de methode der commentatoren scherp veroordeeld, die door dik en dun, in hunnen bijgeloovigen eerbied voor den Masorethischen tekst, alles verklaren, niemand zal mij zóó willen misverstaan, alsof ik hunne verdiensten, waar het een zuiveren tekst gold, niet hoog zoude waardeeren. Zonder hunne hulp zijn de geschriften der profeten inzonderheid onverstaanbaar, en ik wil gaarne bekennen, dat zij het geweest zijn, die mij overtuigd hebben, dat de tekst hier en daar geheel bedorven is. Sommige van die plaatsen heb ik boven zoeken te verbeteren, omtrent andere ben ik nog niet volkomen zeker, enkele acht ik hopeloos corrupt. Maar ook op het gebied der verklaring blijft nog veel te doen over en de lezer zal het mij

wel niet kwalijk nemen, dat ik ten slotte nog enkele opmerkingen omtrent hoofdstuk XII in zijne belangstelling aanbeveel.

Dit hoofdstuk is mij eerst duidelijk geworden door den commentaar van Simson, doch er is nog iets, dat den zin ongemeen veel treffender en krachtiger maakt, wat hij verzuimd heeft op te merken. Men heeft de zinspelingen in vs. 4, 5 en 13 geëxploiteerd, om niets meer of minder te bewijzen, dan de authenticiteit van den Pentateuch, of wel, om althans waarschijnlijk te maken, dat Hosëa de profetische verhalen in Genesis heeft gekend. Noch het een, noch het ander is het geval, althans het blijkt uit Hosëa's woorden niet, ofschoon ik de mogelijkheid van het laatste niet wil betwisten. Doch ik vestig de aandacht op diezelfde woorden van vs. 4—6, om daaruit iets anders af te leiden. De vorm is geheel dichterlijk en men merkt terstond het rijm op bijv.

בכֹּסֶן עִקֵּב אֲחִיאֶזֶר
 וּבִאֲזֵנו שֹׁרֵה אֲחֵי אֱלֹהִים
 יִשָּׁר אֶלְמֹלֶךְ וְכֹל
 בָּכָה וַיִּחְרַצְלוּ
 בִּיהָאֵל יִמְצָאוּ
 וְשֵׁם יִדְבֵר עֲפָנָו
 וַיִּזְחַק אֱלֹהֵי הַצְּבָאוֹת
 יִזְחַק יִזְחַק

Toevallig! zal men wellicht zeggen, doch ik houd het niet voor toevallig, en zie daarin een bewijs, dat wij hier een (fragment van een?) oud volkslied vóór ons hebben, bestemd om bij godsdienstige feesten gezongen te worden, zoo als uit de slotwoorden blijkt. (Vg. vooral wat Prof. Kuenen opmerkt over het rijm in de oude Hebreëuwsche poësie: Hk. O. III pg. 39 vvg.) Na de ballingschap was, zooals ieder weet, religieuze tempelmuziek zeer gewoon, doch er kan geen twijfel aan bestaan, of ook reeds vroeger was zang en muziek bij plechtige feesten gansch niet ongewoon. (Vg. o. a. 2 Sam. VI.) Welnu de conclusie ligt voor de hand: dit vers, dat te gelijk de grootheid van Israël viert en wijst op het nauwe verband, waarin God en volk tot zegen van het laatste, stonden, werd gezongen bij de groote feesten aan den Gilgal in het aangezicht der dáár opgerichte Pesilim. Verplaatst wij ons nu, zoo goed en slecht als het gaat, voor een oogenblik in den toestand der Ephraïmieten in de 8^{ste}

eeuw vóór onze jaartelling. Het eens zoo machtige en bloeiende volk is op den rand des ondergangs; van binnen verdeeldheid, verraad, wanorde; van buiten machtige en dreigende vijanden. Daar staat een profeet op en verkondigt het luide: de ongelukken, die u treffen, zijn uwe eigene schuld, gij hebt u schuldig gemaakt aan allerlei zonden, gij hebt Hem, die de eenige gever is van alle goeds, op Wien gij alleen moest vertrouwen, met Wien gij door het hechtste verbond vereenigd waart, verlaten en andere goden gediend. En ten overvloede brengt hij ons het lied van onze grootheid, dat wij allen kennen, in herinnering. Doch wat doet ons het bloed naar het aangezicht stijgen? wij herinneren ons tevens, dat wij dat lied, dat toch zoo duidelijk, alléén van Jahveh spreekt, zingen aan den Gilgal in het aangezicht van onze beschuldigers, de steenen afgodsbeelden. Neen, het was niet noodig, dat de profeet in vs. 12 (dat ongelukkig niet geheel duidelijk meer is) dien verschrikkelijken naam noemde, dat hij het gedrag van den aartsvader en de nooit vermoeide liefde van Jahveh ons, het ondankbare volk als in een spiegel voorhoudt, wij beschuldigen onszelven.

Ja, wij vergissen ons wel niet, wanneer wij de meening opperen, dat de woorden van hoofdstuk XII, Hosëa's tijdgenooten als dolken in het hart zijn gedrongen, dat zij waarlijk verpletterd zijn geweest bij het hooren van deze bezielde taal. Hoe nauwkeuriger wij de geschriften der profeten lezen, des te grootere bewondering gevoelen wij voor de vastheid hunner overtuiging, de heiligheid hunner bedoeling, de gepastheid hunner uitdrukkingen. Moge dit ons ten allen tijde aansporen om hen te verstaan, waartoe ook de kritiek een onmisbaar hulpmiddel is, en ook wij zullen nog de nawerking gevoelen van hunne machtige, eens levende woorden. Met dit doel voor oogen heb ik deze conjecturen publiek gemaakt; het kan er slechts door bevorderd worden, wanneer zij tegenspraak vinden.

Leiden, 22 Nov. 1844.

M. TH. HOUTSMA.

SCHAKEERSELS VAN MODERNEN.

Zeer verheug ik mij in de betere tijden, die op het gebied der modern-theologische gedachtenwisseling zijn gekomen. Welk een andere staat van zaken reeds dan in die dagen, toen de *scholastieke modernen* met hun deterministische vereering van het Universum een einde aan alle tegenspreking meenden gemaakt te hebben, en in hun anti-supranaturalisme de bloesems van 't gemoedsleven lieten verflensen. Toen, ruim zeven jaar geleden, nauwelijks iemand begreep, wat P. Haverkorn van Rijswijk toch wilde met zijne opmerkingen in Nieuw en Oud: dat nog een veel belangrijker vraag des tijds open bleef, namelijk of de modernen nu werkelijk konden volstaan met verwerping van het Supranaturalisme, en of niet ook bij hen godsdienst noodzakelijk met Supranaturalisme gepaard bleef gaan? Toen werd aangestipt, dat het „godsdienstig atheïsme” zeer zeker vroeg of laat aan het woord zou komen, maar men aan het bestaan van dit paradoxale wezen schier geen geloof sloeg.

Thans heeft een der aanhangers van deze „godsdienst zonder metaphysica” zijn welsprekend pleidooi gevoerd, en dit voortreffelijke artikel van A. G. Van Hamel heeft den heeren Ph. R. Hugenholtz en Kuenen aanleiding gegeven tot het aanbinden van den strijd, die, ofschoon buiten hunne schuld, veel te lang is achterwege gebleven. In hunne vertoogen, met name in dat van den Leidschen hoogleeraar, die als woordvoerder der *middelende modernen* optreedt, wordt nu duidelijk uitgesproken, dat zij wel de overdrijvingen van het Supranaturalisme, zijn mirakelen en zijn egoïstisch Voorzienigheidsgeloof, afwijzen, maar toch, krachtens hunne godsdienst, eenigermate Supranaturalisten blijven.

Zoo komen we tot meerdere klaarheid, wat ongetwijfeld een

verblijdende vooruitgang mag heeten. En soortgelijke reden van verheuging is voor mij (met weinemen van de geëerde redactie) ook daarin gelegen, dat het Theologisch Tijdschrift thans discussiën behelst over deze boven alles gewichtige vragen, en daardoor in de schatting van velen aan belangrijkheid wint.

Waar de besten onzer denkers en sprekers zich met deze aangelegenheid bezig houden, wordt ieder belangstellende van zelf gebracht tot het waarnemen en toetsen van zijn eigene gevoelens. Klare bewustheid en duidelijke verklaring van het standpunt, waarop elk zich bevindt, is te meer wenschelijk opdat men zonder mistasting wete, waar sympathie en waar correctie is te vinden. Ook opdat men alle bevreemdheid voor 't misschien geïsoleerde van zijn standpunt aflegge, door het goed onder de oogen te zien. Een „geheele legerafdeeling” toch is niet altijd waarborg van sterkte; meer geldt somtijds één man.

Mijne denkbeelden komen hierop neer:

Godsdienst of wel religie is eene *levensrichting*. Zoo wordt het meest ondubbelzinnig, ook mijns inziens, in overeenstemming met Van Hamel en Kuenen, uitgedrukt het gevoelen, dat godsdienst eene zaak is die de geheele persoonlijkheid van den mensch aangaat en dat alzoo niet in de eerste plaats de vraag moet wezen naar 's menschen denken en gelooven, maar: hoe hij *is* metterdaad, welke richting hij geeft aan zijn leven, naar verstand, hart en alle krachten.

Hiermede wordt verworpen de meening dat de godsdienstigheid des menschen afhankelijk is van de leer. Hoe nuttig 't ook zij, godsdienstige zaken uit te drukken in zoo juist mogelijke begrippen en woorden, ja hoe bepaaldelijk het streven naar die juistheid tot de plichten des godsdienstigen levens behoore, nooit mag worden vergeten, dat het godsdienstig leven onmogelijk met volkomen juistheid onder woorden is te brengen. Waar voelt men dieper de beteekenis van Schillers gezegde: „Wenn die Seele spricht, spricht schon die Seele nicht mehr?” Waar is meer natuurlijk het beslist verzet tegen allen dwang en insluiting?

Zonder aarzelen schaar ik mij onder hen, die door Kuenen worden genoemd „de gezworen vijanden van het dogmatisme” ¹⁾,

¹⁾ Een oogenblik maakte deze term „gezworen vijanden” op mij den indruk van een ironisch gezegde, doch weldra verdween deze geheel door des hoogleeraars krachtige betuiging van „volle sympathie” voor het indienen van protest

en onderschrijf ik de woorden; „Zal de godsdienst iets beteekenen en zijn' naam terecht dragen, dan moet men er toe gekomen zijn langs den weg van eigen zedelijke levenservaring. Wat daarbuiten omgaat, is geen waarachtige godsdienst. Het bezit van de zuiverste godsdienstige begrippen of voorstellingen maakt iemand nog niet tot een religieus mensch, ja kan gepaard gaan met volalagen ongodsdienstigheid.”

Nog sterker bewoordingen zelfs dan deze zou ik willen bezigen. daar het bezit van zuivere godsdienstige begrippen of voorstellingen onmogelijk is zonder het bezit van godsdienstig leven.

Dit zedelijk-godsdienstig leven evenwel gaat niet om buiten het verstand en 't geen onder het bereik van 't verstand is gelegen. Het gebruiken toch van alle vermogens wordt door het zedelijk gevoel bevolen, en de invloed dien de kennis van weetbare dingen en het verkeer daarmede uitoefent op de vorming van het zedelijk leven is onloochenbaar. Maar de „wereldwetenschap” en het „stoffelijk leven” nemen op zedelijk gebied eene volstrekt ondergeschikte plaats in, gelijk ook de werking daarvan op het zedelijke leven nooit eene andere dan middellijke werking is.

Wat nu is het wezen van dit persoonlijk zedelijk-godsdienstig leven; de aard dier levensrichting?

Dat het gericht is naar een *ideaal*, (welks inhoud door rede en geweten wordt afgeleid uit de ervaring). Een ideaal, 'twelk *buiten ons ligt*, indien wij zoo dat *not-ourselves* mogen wedergeven, waarop, als op een eerste bestanddeel van godsdienst, zeer terecht door Matthew Arnold een zoo sterke nadruk wordt gelegd. Doch terwijl dat *niet-wij*, dat afzien van ons zelve, die vrijheid van alle zelfvergoding, een hoofdkenmerk van 't idealisme is, zoo behoort er evenzeer toe dat aan het ideaal *werkelijkheid* wordt toegekend.

Wat wij hieronder verstaan dient met een woord te worden aangewezen.

Bekend is het gevoelen: dat de begrippen: „ideaal” en „werkelijkheid” elkander uitsluiten; dat een verwezenlijkt ideaal ophoudt ideaal te zijn en men dus, God als een volmaakt wezen voorstellende, er van moet afzien God als werkelijk bestaande te vereeren.

tegen hen, „die den godsdienst *afhankelijk maken* van de bespiegeling en bepaaldelijk van *hunne metaphysica.*”

Daarom is opheldering noodig omtrent den zin, waarin wij aan het ideaal werkelijkheid toekennen.

Vooreerst ligt daarin onze verzekerdheid, dat wij, naar het ideaal ons richtende, geen ijdel droombeeld najagen. Wij geven toe, dat een ideaal niet door het verstand kan worden omvat, dat elke voorstelling daarvan, die aan stilstand doet denken, moet worden vermeden, en dat het bereiken er van onmogelijk is. Maar, al beweegt dus de religieuze mensch, het woord ideaal noemende, zich in eene mysterieuse sfeer, al aanvaardt hij met eerbied dit mysterieuse karakter der godsdienst, nogtans houdt hij deze zijne levensrichting voor verheven boven alle zelfbedrog en boven alle wereldwisseling.

Doch ten andere bedoelt hij met „werkelijkheid” dit: dat wij werkelijk in ons zelve iets aantreffen van het wezen des ideaals, zoodat we niet in den blinde rondtasten, maar bij ervaring weten wat de inhoud is van ons ideaal, evenals uit het zonnenspectrum, al is het niet de zon zelf, iets van het wezen van 't zonnelichaam kenbaar wordt.

Dit verstaan wij onder het toekennen van werkelijkheid aan het ideaal.

Maar, om op den naam van zedelijk-godsdienstig aanspraak te kunnen maken, moet de idealisme zedelijk zijn. Ook de kunstenaar en de wetenschappelijke mensch jagen naar een ideaal; vandaar dat er eenige verwantschap is tusschen hen en den godsdienstige, zoodat men ook hun streven met den naam religieus heeft bestempeld. Juist is evenwel deze benaming niet. De godsdienst heeft een *zedelijk* ideaal. De religieuze mensch richt zijn leven op het volmaakt *goede*, en daarom ook op het volmaakt ware en het volmaakt schoone.

Deze drie trekken nu beschrijven den aard van die levensrichting, die wij godsdienst noemen. Op dat haar karakter steunt ook het spraakgebruik onzer godsdienst. Wij zeggen b. v. „liefde is goddelijk”, de liefde, die wij bij ervaring kennen, is van goddelijken aard, zoodat wij daarin het goddelijke bij en in ons hebben. Maar ook: „God is liefde”, niet wij hebben de volmaaktheid bereikt; en hoe meer vrij van zelfzucht we zijn, hoe nader bij God. Ook het spraakgebruik waarmede wij God persoonlijk toeschrijven. Eene gebrekkige uitdrukking, zooals honderdmalen is gezegd, want zij brengt het gevaar mede om God voor te stellen als een onvolmaakt menscheijk individu. Dit gevaar

heeft men beproefd te ontwijken óf door de verklaring dat het het zedelijk ideaal *althans niet minder* bevat dan het verhevenste van de menschelijke natuur; óf door met Frohschammer ¹⁾ te spreken van Gods „Ueberpersönlichkeit”; doch duidelijker dan met zulke bespiegelingen willen wij den zin beschrijven, waarin wij van Gods persoonlijkheid spreken. Wij dan trachten daarmede zoo goed en sterk mogelijk uit te drukken de *werkelijkheid* van 't ideaal, ons zoo zeker als ons eigen leven en het volle vertrouwen der persoonlijke toewijding waard. En die uitdrukking komt ons niet onwaardig voor, daar wij „het bezielend gevoel van individueele waarde” hoog verheffen, maar tevens die waarde eerst dan recht levendig gevoelen wanneer de mensch zich zelve met volle toewijding geeft, m. a. w. wanneer zijn leven een leven van liefde is, waarin de sombere despoot, het „moi égoïste” geheel wordt onttroond.

In welk verband nu staat de God van 't zedelijk idealisme met de natuur? Zoo wordt dikwijls en met aandrang gevraagd, soms niet zonder bezorgdheid dat men den vasten bodem zal verliezen, daar men zoo gewoon is geraakt geen' anderen weg tot kennis van God te bewaardelen, dan dien der natuurbeschouwing.

Naar ik meen, moet het antwoord dus luiden: daar wij bij ondervinding niet alleen de onweerstaanbare aantrekkelijkheid van natuurbeschouwing en natuuronderzoek kennen, maar ook den invloed dien de natuur uitoefent op ons stoffelijk en alsdan ook op ons zedelijk leven, zouden wij niet gaarne het bestaan van verband tusschen de natuur en ons zedelijk ideaal ontkennen. Maar wij ontdekken van zoodanig verband onmiddellijk niets. Eerst dan en in zooverre wij tot bewustheid komen van den invloed der natuur op ons zedelijk leven, komen wij tot eenige kennis van eene betrekking tusschen God en de natuur. Geheel anders is deze weg der zedelijke ervaring, dan de weg der redeneering die tot God als „de hoogste Oorzaak” opklimt, of tot het begrip van een Universum, 't welk ons voorkomt niet maar „eenigszins” in de lucht te hangen.

God vereerende als het zedelijk ideaal, of het zedelijk ideaal als God — als den „Heiligen Geest” zouden wij zeggen, indien deze aan het Israëlitisme ontleende term niet aan veel misverstand voet gaf, en ons niet, op uitlegkundige gronden, minder nauw-

¹⁾ Zie Dr. Rovers in *Theol. Tijdschr.* 1874, bl. 55.

keurig voorkwam als uitdrukking van ons Godsbegrip — God vereerende als den zedelijk Volmaakte, den „alleen Goede”, richten wij ons naar het middelpunt van zijn wezen. We slaan, om zoo te zeggen, een blik in zijn *hart*. Dit onmiddellijk verband tusschen onze zedelijke persoonlijkheid en het zedelijk ideaal, gaat bij ons vóór en boven al het andere. Daarmede vergeleken is voor den godsdienstigen mensch al het overige aanvankelijk zoo al niet onverschillig, dan toch van ondergeschikte waarde. Wat hij van een verband tusschen God en de natuur allengs misschien moge ontdekken, of hij langs dezen godsdienstigen weg zal komen tot een Monisme, (d. i. in de taal der godsdienst: harmonie tusschen het zinnelijke en het onzinnelijke), gelijk anderen beweren langs wetenschappelijken weg reeds tot een Monisme gekomen te zijn, wacht hij rustig af, zeker wetende, dat hij zich bevindt op den goeden, hem als godsdienstige persoonlijkheid aangewezen, weg! Wat er ook al of niet kome van „samensmelting van onze wereldwetenschap en de postulaten onzer zedelijke ervaring”, wij houden het *onderscheiden* gebied van beiden goed uit elkander, eene onderscheiding, welke trouwens niet belemmerend behoeft te wezen voor harmonie; want samenstemming is iets anders dan overeenkomstigheid ¹⁾.

Wil men nu dit zedelijk ideaal, dezen God, noemen eene *metaphysische* hypothese, eene „onderstelling omtrent het onzienlijke”, meent men dat ook in deze mijne godsdienst eene metaphysica ligt, maar in een' anderen vorm dan den wijsgeerigen, in den vorm dien gemoedsleven en verbeelding aan de hand doen ²⁾, ik heb er niet tegen. Houde men maar wèl in het oog, het groote onderscheid met de metaphysica der wijsgeeren, daar het ons volstrekt niet, als hun, te doen is om „de wereldverschijnselen in hun aard en onderling verband, maar vooral om aard en beloop van ons leven in die wereld te verklaren”. Want wij zijn, als godsdienstigen iets anders dan filosofen; de godsdienst is eene zaak van ongeleerden evenzeer als van

¹⁾ Vgl. Hoekstra, *De hoop der onsterfelijkheid*, bl. 838.

²⁾ Vgl. Van Bell, *Theol. Tijdschr.* 1874, bl. 585.

³⁾ Wanneer Ed. von Hartmann (*Die Selbstersetzung des Christenthums*, Berlin 1874, S. 73) aan het volk, „t welk het woord Metaphysica niet kent” „unbewusstes metaphysisches Bedürfnis” toeschrijft, is dit toch geheel iets anders dan de verstandsbehoefte.

geleerden. Niets mag daarin worden gemengd, wat haar ook maar eenigszins voor de „kinderkens” ontoegankelijk zou maken ³⁾. Ja, zóó bepaaldelijk handhaaf ik dat onderscheid, dat de metaphysische onderstelling, door de godsdienst gemaakt, mij niet voortvloeit uit verstandswerkzaamheid, maar een gewrocht is der verbeelding ten dienste van de eischen des gemoeds.

Uit dien hoofde acht ik ook de uitdrukking „godsdienst zonder metaphysica” gerechtvaardigd, niet alleen omdat zij onafhankelijk is van de filosofie, maar ook omdat zij iets is van andere soort, en dat hare onderstellingen, al wil men die ook den naam van metaphysische geven, *geheel iets anders* zijn dan een vorm voor „de gestalten der verstandswerkzaamheid.”

Ter ontwikkeling van mijn gevoelen diene het volgende:

Van eene *werking Gods* op ons, op ons leven en levenslot, hebben wij geene ervaring en alzoo geene bewustheid, zoodat wij dien term, als een voor ons volstrekt ledigen, laten varen. En zoo we hem bezigen, dan haasten we ons tot de verklaring, dat wij daarmede slechts een’ sterk sprekenden vorm geven aan de feiten van ons eigen zedelijk leven.

Het fragment Supranaturalisme, ’t welk Prof. Kuenen heeft behouden, erkent „somwijlen met diep gevoelde dankbaarheid”, eene werkelijke macht, eene werking Gods „in den gewonen loop der dingen”. Regen en zonneschijn, voedsel en drank, verhooging van huiselijke vreugde, zijn voor hem „zegeningen”, „weldaden”, die hij Gode dank weet. Langs welken weg hij komt tot deze erkenning van God als Gever van goede gaven, wordt echter door hem niet aangewezen.

Zij die uitgaan van persoonlijke zedelijke ervaring zeggen: het blij gevoel, dat ons doorstroomt onder het genot van de aangename dingen des levens, ook die wij niet aan ons zelve hebben te danken, wordt in de godsdienstige ziel omgezet tot eene nieuwe kracht van zedelijk leven, eene vernieuwde toewijding aan God. Zóó alleen is er voor ons verband tusschen die dingen en God. Maar van gaven, die ontvangen worden „uit Gods hand”, weten wij niets. En als wij die of soortgelijke spreekwijze overnemen (b. v. Ev. Gez. 16: 13 meezingen) dan bedoelen wij niets anders dan: ook dit is een middel, ’t welk ons vorderen doet in heiligmaking, bepaaldelijk in kinderlijk levensgenot en als „blijmoedige gevers”, die geenerlei aanspraak maken voor zichzelf.

't Is hier de meest geschikte plaats van dit opstel om te verklaren hoe ik zonder aarzelen kan overnemen de schoone betuiging: *God heeft ons eerst liefgehad*. Ook na de vriendelijke woorden van Van Hamel heb ik daarover iets te zeggen, en hij heeft natuurlijk niet de minste bedenking om toe te stemmen, dat elk de beste uitlegger van zijne eigene woorden is.

Wanneer een diep besef van geringheid en onwaardigheid ons beheerscht niet alleen, maar wanneer met dezen ootmoed en dit schuldbesef even krachtig gepaard gaat een onuitwischaar en toenemend gevoel van aanleg en ontwikkeling ten goede, dan weten wij het bezit van deze zedelijke kracht, die staat en valt met de afwijzing van alle mogelijke zelfverheffing, en die ons hoogste levensgenot, het leven van ons leven, uitmaakt, niet zuiverder te beschrijven dan met dien welluidenden klank, dien wij, uit ander verband, van kindsbeen aan kennen: God heeft ons eerst liefgehad.

Maar ook zelfs op dit zedelijk, evenzeer als op het straks vermelde stoffelijk en maatschappelijk gebied, behoort het feit van *werking Gods* niet binnen de grenzen der *ervaring*. Wel de machtige *werking der godsvrucht*. Deze eerste leidt ons tot God zelve, dat is in de sfeer van het *onuitsprekelijke*. Maar dat wij langs den weg van werkelijke godsvrucht daar aankomen, is eene *werkelijkheid*, een der heiligste onvergetelijkste ervaringen van 't leven. Spreekt men van *werking Gods*, dan spreekt men of supranaturalistische taal of beeldspraak (beiden voortdurend bedreigd door de verzoeking of tot afgoderij of tot beeldendienst). Als derde is daar niets. Aan de zijde van het Deïsme, waarvan wij trouwens, even als van alle godsdienstvormen, met Max Müller¹ betuigen, dat er eene „vonk van waarheid” in ligt, staan in zeker opzicht zij die met mij erkennen, dat in alle gevallen, waarin wij den naam God, „den levenden God” noemen, dit is eene *personificatie*, eene werkzaamheid der verbeelding (op hoe *vaste werkelijkheid* de grondgedachte van dien naam ook zij gebouwd). Jammer maar, dat men het schoone woord verbeelding is gaan mistrouwen ten gevolge van het misbruik daarvan gemaakt, zoodat het vaak wordt opgevat in de beteekenis van: *inbeelding, droomerij, fidele speling*. Behoeven wij nog te zeggen dat het niet in dezen verdampten zin door ons wordt bedoeld? Verbeelding is ons een

¹ *Essays*, I. Voorrede XXVIII en bl. 164.

niet minder kostbaar zielsvermogen dan het verstand; zij is die onmisbare macht, die de overbrugging tusschen het zienlijke en het onzienlijke tot stand brengt; zij deswege de getrouwe gelei-geest van 't godsdienstige leven. Maar, gelijk zij het terrein van de andere geestvermogens eerbiedigt, en dankbaar is aan dezer weldadige, voor de gezondheid haars eigen levens onontbeerlijke tucht, zoo eischt zij wederkeerig erkenning van hare rechten, met fierheid afwijzende allen, die hare gewrochten willen voordoen als taatbare, of ontleedbare of zwevende wezens.

Wij keeren uit het aan de ervaring grenzende rijk der ver-beelding telkens terug tot de practische sferen van het zede-lijke leven, maar oefenen ons daar om geen oogenblik te verge-ten, dat de goede gezindheden en werkzaamheden des menschen wel degelijk Gode verwant zijn, maar toch slechts afspiegelingen van het volmaakte licht, zoodat we dit licht zelf niet aanschouwen.

Zoo wachten wij ons, ook als we van een' persoonlijken God spreken, voor die voorstellingen, die het karakter uitmaken van den God der Israëlieten en der Christen-Joden, volgens Bunsen ¹⁾ en waarvan we een onmiskenbaar gelijksoortig fragment aantref-fen bij Kuenen. Wij herinneren de woorden van Ch. Boissevain ²⁾ „Soms heb ik een denkbeeld, dat het niet zoo moeilijk is God te kennen, als men hem slechts niet omschrijven wil. Het geloof in een' persoonlijken God is de eenig mogelijke grondslag van practischen godsdienst. Wanneer men echter poogt zich reken-schap te geven van dit geloof, erken ik dat men onmiddellijk in een verwarden doolhof van woorden den weg verliest. Onze uitdrukkingen verbijsteren ons, wanneer we ons den Oneindige in een' begrensden vorm, den eeuwigen Heiligen Geest als een persoon pogen voor te stellen”.

Woorden, wier heerlijk geruisch van onder het kastanjeloof ons nog in de ooren klinkt, en die wij met instemming aanha-len, mits scherp in het oog houdende, dat onze persoonlijke God een gewrocht is van de verbeelding ten dienste van de eischen des gemoeds, gestalte gevende aan de ervaringen des zedelijken levens en dat wij zonder ophouden weer in ons eigen leven en uit het leven der besten van ons geslacht onze ervaring verrij-ken, om zoo te helderder te zien, wat het wezen is van ons

¹⁾ Zie Tiele, *Gids* Mei 1874, bl. 432.

²⁾ *Gids* Juni 1878.

ideaal, of in beeldspraak overgezet: wat er omgaat in het hart dier persoonlijkheid „niet-wij”.

Bij de beoordeeling van godsdienstige dingen heeft men, naar mij voorkomt, eeniglijk te letten op den *weg* ter Godskennis, die wordt ingeslagen en op de *practijk* des levens.

Wanneer twee hetzelfde zeggen, is 't nogtans vaak niet hetzelfde. Honderde malen wordt dat nog ondervonden ook op godsdienstig gebied en alzoo aanleiding gegeven tot schromelijk misverstand en hevige miskennis. Daarom is 't, in het belang van eene juiste oordeelvelling, vóór alle dingen noodig te letten op den weg, langs welken men is gekomen tot die uitkomst. Dan valt op deze het rechte licht en wordt ook een overhaast oordeel voorgekomen over de zoodanigen, die nog geen slotsom hebben verkregen.

Op het beginsel dus en op het practische leven, als vertolking van dat beginsel moet worden gelet, wil men iemands woorden goed verstaan en zijn persoon billijk waardeeren.

Zoo b. v. bij de uitdrukking: God heeft ons lief, welke gebezigd wordt door ons, door den eersten brief van Johannes en door die modernen, die het noch met dezen schrijver, noch met ons eens zijn.

Zoo ook in het geschil tusschen de heeren Kuenen en Van Hamel.

De hoogleeraar ontzegt aan de godsdienst der „positivistische modernen” den naam van godsdienst. Want tot godsdienst behoort, volgens hem, geloof, in den zin van „erkenning van het bestaan eener hoogere *macht*, waarvan de mensch zich afhankelijk gevoelt, die hem helpt of tegenwerkt, beloont of straft.”

Nu komt het mij voor, (opdat ik dit vooraf even opmerke) dat hij zich wat al te gemakkelijk afmaakt van het leveren van bewijs voor deze stelling. De woorden althans, waarmee hij haar inleidt, geven nog al stof tot bedenking. Hij zegt: houd de vraag of de positivistische moderne godsdienst heeft, „houd die vraag voor aan wien ge wilt, en hij zal u antwoorden: dat hangt er van af! Indien die mensch voor zijne levensbehoefsten bevrediging verwacht van zijn God of zijne goden; indien hij zijne levensrichting volgt in het vertrouwen op hoogere hulp; indien zijne levensopvatting... ja, om het in één woord te zeggen: *godsdienstig* is, dan wel. Maar, zoo niet, dan ook niet.”

Dit *aut sic aut non* is juist het punt dat te bewijzen is. Dus dat *seg-*

gen, al is 't ook het zeggen van bijna alle menschen, helpt niet veel.

Ook luidt het in casu vrij zonderling: houd die vraag voor „aan wien gij wilt.” Dan toch: behalve aan de positivistische modernen. Maar nu moeten deze overtuigd worden van dwaling, en 't is niet te denken, dat zij aan de bewering van de groote meerderheid veel kracht zullen toeschrijven. Mij dunkt, dat de heer Kuenen deze verwijzing naar de menigte van personen achterwege had moeten laten. Dit wisten wij wel, dat volgens het spraakgebruik van verreweg de meesten de godsdienst bestaat in het gevoel van afhankelijkheid van eene hoogere macht, en dat zij die daartegenover staan een klein getal uitmaken. Maar de vraag is aan welke zijde het recht is, en dit wordt niet door de numerieke meerderheid beslist.

Doch, (om tot de stelling zelve van den heer Kuenen terug te keeren) hij meent, dat eene *conditio sine qua non* voor godsdienst is: het geloof in den zin van *erkenning van het bestaan* eener hoogere macht, en wel eener macht „waarvan de mensch zich afhankelijk gevoelt, die hem helpt of tegenwerkt, beloont of straft.” Wij daarentegen noemen God niet eene hoogere *macht*, of zóó dit woord wordt gebruikt, dan is het niet in den zin van: een wezen, 't welk op den mensch inwerkt, of hem iets aandoet; want dit is een ledig begrip, aan 't welk wij geenerlei inhoud kunnen geven, daar het buiten onze ervaring ligt. Maar God is ons het zedelijk ideaal. En al behoort natuurlijk de erkenning van het ideaal en van zijn zedelijk oppergezag tot de bestanddeelen van het godsdienstig leven, zoo is nochtans die erkenning niet het hoofdkenmerk van dat leven. Wat godsdienst tot godsdienst maakt, is de *richting van het leven* naar dat ideaal. De erkenning zonder die practijk is nog geen godsdienst.

Er is alzoo een groot onderscheid tusschen den heer Kuenen en ons; een onderscheid, waarop de hoogleeraar zelf een scherp licht doet vallen. Immers, ofschoon hij, bl. 638, het *uitgangspunt* zijner tegenpartij „voortreffelijk” noemt, zegt hij, bl. 639, niet zonder eenige spotternij, dat zij wel uitgaan, maar zonder ergens *aan te komen*; waaruit blijkt, hoe bij hem 't voornamelijk aaukomt op de slotsom, niet op het beginsel.

Ook blijkt uit zijn vertoog, dat hij de richting der positivistische modernen gevaarlijk acht; gelijk wij op de vergadering te Amsterdam ook den hoogleeraar Rauwenhoff zeer ernstig tegen dat gevaar hoorden waarschuwen.

Wij nu zien juist het gevaar aan hunne zijde. Wel is er geen vrees, dat de tegenwoordige theologische professoren banvloeken sullen helpen smeden (daarvoor strekt ons hunne levensrichting ten waarborg), maar toch, wanneer zij voorgaan met het geloof, in boven aangeduiden zin, te stellen boven de practijk, dan hebben zij den voet gezet op de lijn, die tot onverdraagzaamheid leidt. En ook al houden wij het er voor, dat zij daar wel niet zullen *aankomen*, waarschuwen wij voor het gevaarlijke uitgangspunt en bevelen wij het „voortreffelijke” aan.

De heer Kuenen voorts, onderscheid makende tusschen de ethische en de positivistische modernen, zegt van de eerstgenoemden, dat, al moge hunne filosofie afkeuring verdienen, nogtans hun godsdienst moet worden erkend als eene realiteit; terwijl daarentegen de opvatting der positivistische modernen geen godsdienst meer heeten mag.

Ook dit is in mijn oog eene gevaarlijke stelling. Had Kuenen gezegd; hunne godsdienstphilosophie deugt niet, dan zouden wij die bewering eerbiedigen. Maar de wijze, waarop hij zich nu uitdrukt, duidt eene vereenzelving van begrip en godsdienst aan of althans eene overwaardeering van het begrip, welke wij niet kunnen hooren, zonder daartegen protest in te dienen.

Intusschen worden wij weder gerust gesteld, hem hoorende zeggen bl. 637: „daar zijn onder de positivisten zeer ernstige mannen, met een warm hart voor de zedelijke ontwikkeling van den individu en van het menschdom. Aan hun karakter en aan hunne uitnemende bedoelingen alle lof!”

Welnu, laat ons dan op dat karakter en die bedoelingen afgaan bij het meten van de religieuse waarde der menschen, ook al hebben wij tegen hunne Religionsphilosophie bezwaar. Eere ook aan de „godsdienstige atheïsten”, die door de kracht van hun religieus leven, den moed hebben om onbeschroomd uit te komen ook voor hunne bedenkingen tegen alle Supranaturalisme en elk fragment daarvan.

Maar — kunnen wij nu bewijzen, dat onze godsdienst in aard en karakter „*wesentlijk* één is met hetgeen van de vroegste tijden af en tot heden toe zoo heeft geheeten”, en dat zij dus waarlijk op den naam godsdienst aanspraak maken mag?

Wij zouden die vraag liever anders formuleeren dan de heer Kuenen, in de aangehaalde woorden, doet, en zeggen: is het één

met hetgeen, blijkens de geschiedenis, het wezen van de godsdienst uitmaakt? Want wat godsdienst *geheeten* wordt, is het niet altijd.

Voor dit historisch onderzoek, aan 't welk billijkerwijze onze meeningen worden onderworpen, zouden wij de vlag moeten strijken, indien, gelijk Kuenen beweert, het wezen van alle godsdienst, blijkens de geschiedenis, is gelegen in de erkenning van het bestaan eener hoogere macht, waarvan de mensch zich afhankelijk gevoelt. Maar wij meenen, dat bij alle godsdiensten niet het gevoel van afhankelijkheid, maar het gevoel van *verantwoordelijkheid* „op den ondergrond ligt”, en, hoewel vaak voorbij gezien, toch wezenlijk de hoofdzaak is.

Het moge zich openbaren in schuldbesef, plichtgevoel of in gevoel van verwantschap aan het zedelijk ideaal, het moge in meerdere of mindere mate aanwezig zijn, het openbaart toch de godsdienst in haar eigenaardig *zedelijk* karakter.

Zelfs op den laagsten trap van godsdienst is dit te bespeuren. Zelfs waar men van de Godheid verwacht vervulling van levensbehoefden, bescherming voor gevaar, of op eenigerlei andere wijze met de godsdienst eigenlijk zichzelf wil ten dienste zijn, daar nog beseft men niets te zullen verkrijgen, tenzij door te doen wat de Godheid wil, en na te laten wat aan de Godheid mishaagt.

En op hooger trap? In die zuivere sfeer, waarin Jezus' godsdienstig leven ademt?

Ik acht het niet, als de heer Kuenen, van zoo weinig belang te dezer zake, wat in de godsdienstige gedachten van Jezus *de eerste plaats* inneemt: de zedelijke macht zijns Gods en het verwezenlijken van diens Vaders wil, of de zorg Gods voor alle schepsel. Zij het ook waar, dat het substratum van Jezus' godsdienst is het Jahve-geloof zooals het in zijne dagen in het gemoed der vrome Joden leefde, met welk Voorzienigheidsgeloof Jezus het geloof in God als de volmaakte liefde heeft samengesmolten, dan blijft toch dit nieuwe het eigenlijke karakter van Jezus' godsdienst en moeten we daarom nadruk leggen op dat: Zoekt *eerst* het koninkrijk Gods en zijne gerechtigheid, vóór gij u bekommert over wereldsche zaken. Dat zedelijke element, het aandringen op het doen van den wil des hemelschen Vaders, is het eigenlijke karakter van Jezus' leer, al is het niet te ontkennen, dat hij God ook als Voorzienigheid heeft verheerlijkt.

Zelfs in die uitpraken, waarin van Gods voorzienige zorg wordt gewag gemaakt, zie ik die hoofdgedachte van Jezus door-

schemeren, in de woorden: niet één van die nietige vogeltjes zal ter aarde vallen *zonder* UWEN Vader. Wanneer nu in dit verband eene redeneering *a minori ad majus* voorkomt, dan is dat, naar mij dunkt, eene niet zuivere logica. Maar wat hiervan zij, wij zullen niet zoo dwaas zijn om te ontkennen, dat Jezus hier aan den Vader ook toeschrijft de voorzienige zorg voor zijne kinderen. Doch evenmin mag worden vergeten, dat hun zedelijk welzijn hem boven alles weegt, blijkens het woord: Vreest *veel meer* hem, die èn ziel èn lichaam kan verderven in de hel.

Noch met godsdienst in het algemeen, noch met Christelijke godsdienst in het bijzonder is het strijdig, maar veeleer strookt het ten volle daarmee: het zedelijk beginsel voor hoofdzaak van godsdienst te houden en dat door te voeren met uitzuivering van alle elementen, die er eigenlijk niet bij hooren. Van 't getrouw handhaven van dit zedelijk beginsel alleen is orde en leven te verwachten in den veelszins verwarden of doodschen toestand van kerk en maatschappij.

Ik kan dit artikel niet eindigen zonder een woord over 't geen Prof. Kuenen zegt met betrekking tot de vermaarde rede, waarmede de vergaderingen van het Britsch Genootschap ter bevordering van de wetenschappen in Augustus jl. te Belfast door den voorzitter, John Tyndall, zijn geopend. Met welgevallen hoorden wij den Nederlandschen hoogleeraar een' geheel anderen toon aanslaan over de taal van zijn' beroemden Engelschen ambtgenoot, dan de smaadwoorden, waarmee zij ook hier te lande is bejegend door sommige verslaggevers, die trouwens uit „troebele bron”, naar Kuenens welgegronde meening, hebben geput.

Woorden van waardeering ten opzichte van de godsdienst te vernemen uit den mond der moderne beoefenaars van de natuurwetenschappen, is een verschijnsel, waaraan deze mannen ons nog niet hebben verwend. Verkwikkelijk daarom, wanneer een man als Tyndall (al is 't voor ons theologen duidelijk uit zijne bevoordingen dat hij in den stand dezer studiën niet geheel thuis is) wanneer zulk een man onbewimpeld zijne hoogachting en liefde uitspreekt voor dat „diep ingewortelde gevoel, 't welk zich in de godsdiensten heeft belichaamd,” Getuige wat Kuenen daarvan aanhaalt; waarbij wij nog deze uitspraken voegen: „er is een enthousiasme, krachtig en moedig, in 't welk de wetenschap een bondgenoot begroet, en het is de verflauwing van dit heilig

vuur, veeleer dan de vermindering van intellectueele kracht, waardoor de verslapping wordt te weeg gebracht, die men gewoonlijk waarneemt in de productiviteit van wetenschappelijke mannen, als zij op rijperen leeftijd zijn gekomen." — "Zonder de zedelijke kracht die tot werkzaamheid prikkelt, zouden niet vele werken van verstandelijken aard het licht hebben gezien." — Maar vooral Tyndalls verklaring in de voorrede voor den herdruk zijner openingatoespraak; „een schrijver in een godgeleerd tijdschrift heeft mij voorgesteld als iemand, die de godsdienst overboord werpt. Bij mij nu is in de verte geen gedachte geweest om alzoo te doen. De feiten van het godsdienstig gevoel staan bij mij even vast als de feiten der natuurwetenschap."

Daarom zij Kuenen dank wegens zijn woord van sympathie voor de warme godsdienstige gezindheid van dezen grooten natuurkundige.

Maar — wat ik niet best begrijp, is: dat Kuenen in zijne bestrijding van de „positivistische modernen", met name van Van Hamel, zich beroept op de gevoelens van Tyndall, als op die van een verklaarden bondgenoot.

Immers ook Tyndall houdt het gebied der wetenschap en dat der godsdienst zuiver uit elkander, zóó sterk zelfs, dat daarop het beeld van parallelle lijnen, 't welk hij elders in zijn discours bezigt, zou kunnen toegepast worden. Ook daarvan geldt, dat het eene verschijnsel niet door het andere kan worden verklaard; dat elke poging daartoe op schending van de wetten der logica te staan komt; dat de synthese ligt in een mysterieus donker.

Deze uiteenhouding van beide kringen is waarlijk niet in tegenpraak met de positivistische modernen; veeleer is Tyndall hier een tegenstander van hen, die door hun Godsbegrip de wereld willen verklaren, en die daardoor den voet zetten op den weg der belemmering van verstandelijke werkzaamheid. Eene belemmering, waarvan Tyndall zegt: „laat ons er niet aan denken, het godsdienstig gevoel te willen uitroeien; wat wij als onzen doodvijand des noodig moeten bestrijden, dat zijn de pogingen die men zou willen aanwenden om op dat der menschelijke natuur ingeschapen gevoel een stelsel te bouwen, 't welk ten doel heeft eene despotieke macht uit te oefenen op het verstand.'

Op dit oogenblik, zegt Tyndall, is 't het probleem der problemen „eene redelijke voldoening te verschaffen aan het godsdienstig gevoel."

Ten onrechte evenwel haalt Kuenen deze woorden aan, als

zou Tyndall daarmee hebben bedoeld het zoeken naar eenheid tusschen het denken en 't gelooven, (of liever: tusschen het zienlijke en 't onzienlijke). Daarvan spreekt hij eerst aan het slot zijner rede. Maar eene „redelijke voldoening” is bij hem niets anders dan een gezonde, het verstand niet beleedigende vorm van godsdienst, waarbij hij ongetwijfeld het oog heeft op die onredelijke vormen, welke in Engeland zoo overvloedig voorkomen. 't Is geheel hetzelfde of in denzelfden geest als wat hij, een jaar of acht geleden (in de *Fortnightly Review*) zeide, te velde trekkende tegen de onzinnige wijze van bidden (om regen of mooi weer). Ook daar erkent hij: dat de kracht des gebeds (op den biddende) een even onloochenbaar feit is als de wet van 't behoud van arbeidsvermogen in de natuur. En hij laat daarop den wensch volgen, dat men een' vorm van bidden moge vinden, die aan het hart voldoening geeft zonder voor het verstand vernederend of stuitend te wezen, opdat (gelijk hij het karakteristiek uitdrukt) eene kracht bruikbaar moge worden, die nu ten eenenmale verloren gaat.

Dit verstaat hij onder eene „redelijke voldoening”, maar de eenheid tusschen denken en gelooven ligt nog voor hem in een mysterie.

Welnu, in dit prijsstellen op een' redelijken vorm van godsdienst en dit erkennen van een mysterie, zijn de positivistische modernen homogeen met Tyndall.

Bovendien — in al zijne uitspraken ten gunste van het godsdienstig gevoel, is *geen zweem* te ontdekken van een „persoonlijk God” eene *macht* in den zin niet slechts van 't kerkelijk Supernaturalisme, maar van eenig Supranaturalisme, hoe ook genaamd.

Dit is juist een der voornaamste redenen van den toorn, dien hij zich heeft op den hals gehaald van velen, die zijn „materialisme” gevaarlijk achten, en van welke de abbé Moigno een der krachtigste woordvoerders is ¹⁾.

Is het niet, alsof we (mutatis mutandis) Kuenen tegen Van Hamel hooren, wanneer Moigno van Tyndall zegt, op diens bevestiging aangaande „de feiten van 't godsdienstig gevoel”:

„On ne peut avec franchise et sincérité allier le sentiment religieux à l'athéisme et au matérialisme. Le culte allemand de

¹⁾ Zie: *Les mondes. Revue hebdomadaire des sciences.* 2^e serie; 29 Oct. et 5 Nov. 1874, p. 225 etc.

de la nature ou de l'humanité, qui sont de pures abstractions sans personnalité aucune, ne peut inspirer qu'un respect hypocrite, ou du moins simulé. Il n'est pas de sentiment religieux sans vénération, sans amour, sans prière, et l'on ne peut vénérer, aimer, prier les abstractions de son esprit".

En elders:

„Voor les savants les plus éminents descendre au niveau des sectaires qui courent les rues en s'écriant qu'ils ne croient pas en Dieu, mais qu'ils n'en sont pas moins profondément religieux! Quel spectacle!"

Met het oog op Kuenens gezegde, bl. 618, dat de redactie hare beschikbare ruimte wil openstellen voor ieder, die zich opgewekt mocht gevoelen „om een woord mede te spreken", bied ik deze regelen aan als bijdrage tot de gedachtenwisseling over eene quaestie, die, volgens de mij verblijdende verklaring van den heer Hugenholtz, „thans mee het eerst aan de orde is."

Niets zal mij aangener wezen dan ook door deze discussie in de gelegenheid te komen om mijne denkbeelden te zuiveren. Het is ook mij niet zoo zeer te doen om te weten, welke classificatie der verschillende schakeersels van modernen de beste is, en tot welke oude, nieuwe, of nog te betitelen soort ik behoer, maar om de waarheid.

Nijmegen, November 1874.

JOHN. HOOTKAAS HERDEKSCHÉ.

BOEKBEORDEELINGEN.

Histoire des idées messianiques depuis Alexandre jusqu'à l'empereur Hadrien par MAURICE VERNES (Paris, 1874).

De heer Maurice Vernes, wiens verhandeling over de messiaansche verwachtingen der profeten den lezer van dit Tijdschrift reeds bekend is (verg. Jaarg. VI: 235 v.), heeft thans in het hierboven genoemde werk de latere geschiedenis van de Messias-idee behandeld. Het is met echt-Fransche helderheid geschreven, eene vrucht van ernstige studie en alleszins waardig om onze aandacht te trekken. Laat mij beginnen met den inhoud der acht hoofdstukken nader te doen kennen. De opmerkingen en vragen, waartoe ze mij aanleiding geven, sluiten zich gereedelijk bij dat overzicht aan.

Het eerste hoofdstuk moet als inleiding worden beschouwd. Op grond van zijn vroeger onderzoek schetst de auteur den oorsprong en de beteekenis van de messiaansche idee, zoowel in ruimeren als in engeren zin. Haar invloed laat zich samenvatten in de woorden: *Restauration politique et religieuse d'Israël après un sévère châtement* (p. 7). Daaruit volgt (p. 8 svv.), dat zij eigenlijk den terugkeer des volks uit de Babylonische ballingschap niet kon overleven. Toen was nl. de straf ondergaan en door het herstel der Joodsche nationaliteit achtervolgd. De vromen konden van de toekomst niets méér verwachten dan: aanvulling en voltooiing van hetgeen hun aanvankelijk reeds geschonken was. Werkelijk bepalen zich de na-exilische profeten tot het uitspreken van die hoop. Het eenige nieuwe dat wij bij hen aantreffen is Maleachi's profetie der verschijning van Elia, als den wegbereider van "den dag van Jahveh". Dit laatste begrip, dat in vervolg van

Israël's zegepraal over zijne vijanden, dan het oordeel, eindelijk de toekomstige eeuw.

Thans is „de messiaansche idee bij Johannes den Dooper en bij Jezus van Nazareth" aan de orde (Chap. VI p. 171—244). Als bronnen komen voor den schrijver alleen de synoptische Evangelien in aanmerking, bij het gebruik waarvan hem Scholten (*Das aelteste Evangelium*) en G. d' Eichthal (*Les Evangiles*) belangrijke diensten bewijzen. Hij acht het waarschijnlijk, dat de Dooper de komst van het Godsrijk aangekondigd en van een persoonlijken Messias geen gewag gemaakt heeft: *Matth.* III : 11 is ongeloofwaardig, in vs. 12 wordt God zelf bedoeld. Doch de heer Vernes haast zich om tot Jezus zelve over te gaan. (p. 178 svv.). Aangaande zijne prediking draagt hij stellingen voor, die zeker geene algemeene instemming zullen vinden, en waarop ik juist daarom bij voorkeur de aandacht vestig. Al aanstonds en telkens opnieuw (p. 156 s., 178 ss., 192 ss., 203 ss., 209) verzet hij zich tegen de vergeestelijking van het door Jezus aangekondigde „koninkrijk Gods", bij Reuss, Colani en anderen. Zij zien daarin ten onrechte eene geestelijke en innerlijke heerschappij over de gemoederen der menschen, heidenen zoowel als Joden, die door Jezus zelve aanvankelijk gevestigd wordt en dus in hem en de zijnen feitelijk aanwezig is. De teksten, waarmede zij deze opvatting aanbevelen, steunen haar niet. „Het koninkrijk Gods" is ook in het onderwijs van Jezus een eschatologisch begrip. In den beginne wilde hij — evenals Johannes den Dooper — niets meer zijn dan de heraut van dat rijk. In die hoedanigheid draagt hij den naam „de zoon des menschen", dien hij aan Ezechiël ontleende. „A plusieurs reprises, Dieu dit entre autres [?] à Ezéchiel: Fils de l'homme, prends la parole, etc., ce qui revient à dire: Prophète prends la parole. Jésus s'appelle donc le *fils de l'homme* par un procédé emphatique familier aux langues orientales, et ce mot signifie *le prophète*" (p. 187). Volgens de aantekening bij diezelfde bladzijde is de verklaring van „de zoon des menschen" met „de Messias", voor een later misverstand te houden, hieruit voortkomende, dat men Jezus zelve wilde laten getuigen van de waardigheid, die men hem toeschreef. — Van de betrekking, waarin hij tot den Dooper staat, en van de groote verplichting, die hij aan hem heeft, was en bleef Jezus zich steeds bewust. Dit blijkt niet slechts uit het bekende verhaal *Matth.* XI : 2 verv.,

maar ook, volgens onzen auteur, uit *Matth. XXI: 28* verv. De steen, dien de tempelbouwers verworpen hebben, maar God tot een hoeksteen heeft gemaakt, is nl., evenals de zoon in de gelijkenis der wijngaardeniers, niemand anders dan Johannes. Nietemin en in weerwil van den eerbied, dien hij den Dooper toedraagt, gaat Jezus zijn eigen weg. Hij bereidt de naderende komst van het Godsrijk voor op eene andere wijze dan Johannes. Hij richt zich bij voorkeur tot de verwaarloosden. Hij predikt God niet als rechter, maar als Vader. Zijne opvatting van de gerechtigheid is minder wettelijk en veel dieper. Doch „het koninkrijk Gods” zelf blijft voor hem, als bij zijnen voorganger, toekomstig. Weldra evenwel plaatst hij zich zelve tot dat koninkrijk in nog nauwer betrekking en aanvaardt hij den titel van Messias, dien zijne leerlingen hem toekennen. Aan de psychologische verklaring van dit belangrijke keerpunt wijdt de heer Vernes al zijne aandacht (p. 211 ss.). Hij tracht het waarschijnlijk te maken dat Jezus, ternedergeslagen door den tegenstand, dien hij ondervond, en vooral door den dood van Johannes, bij vernieuwde lezing en overdenking van de profetieën des O. Testaments tot het inzicht is gekomen, dat daar (in *Jez. LIII, Ps. CX, XVI* enz.) een persoonlijke, tevens een lijdende Messias werd aangekondigd, maar dan ook, dat hij zelf, wien blijkbaar het lot van den Dooper boven het hoofd hing, die Messias was. „Une seule et même crise a pu lui faire franchir d'un pas ces trois échelons: Il y a un Messie; mais ce Messie est destiné à mourir; ce Messie c'est moi” (p. 221). Indien Petrus zonder voorafgaande uitdrukkelijke verklaring van Jezus in zijnen Meester den Messias heeft kunnen begroeten, dan blijkt daaruit reeds „qu'entre l'idée de „prophète annonciateur du royaume des cieux” et celle de „Messie fondateur du royaume des cieux”, il n'y avait nullement un abîme” (p. 224 n.). In zoover was de overgang, die in Jezus zelve plaats greep, niet zoo moeilijk. Meer bezwaar had de andere stap, die tot de voorstelling van een lijdenden en stervenden Messias leidde. Doch de mogelijkheid daarvan was aanwezig, omdat de Joden een Messias uit de menschen verwachtten; de ervaring en de hierboven genoemde profetieën deden de rest. Hoe heeft Jezus zich nu, na deze crisis te hebben doorloopen, de toekomst voorgesteld? Ziet daar de laatste vraag, waarop in dit hoofdstuk antwoord wordt gegeven (p. 225 ss.). De auteur zelf resumeert het aldus: „Jésus, après

sa mort, va prendre à la droite de Dieu la place destinée au Messie; et, lorsque l'assaut des méchants, dont il aura été la première victime et dont l'effort va se porter ensuite sur ses disciples, aura été repoussé par le Père céleste, quand Dieu viendra ressusciter les morts ainsi que les vivants, Jésus-Messie descendra du ciel pour occuper la première place dans le royaume de Dieu" (p. 233). Men bemerkt, dat hier het bekende gevoelen van Colani (*Les croyances messianiques* etc.) en anderen weersproken en aan Jezus de verwachting zijner wederkomst toegeschreven wordt. Dit verschil wordt dan ook opzettelijk gerechtvaardigd. Wel erkent Vernes de juistheid van menige bedenking, door Colani ingebracht, doch hij ziet geene kans, tegenover de talrijke teksten die van de parusie gewagen, aan Jezus het uitzicht op een luisterrijken terugkeer uit den hemel naar de aarde te ontzeggen.

De beide nu nog overblijvende hoofdstukken mogen wij korter afhandelen. Het 7^{de} schetst „de messiaansche idee in de oudste christelijke gemeente”, en wel volgens de Joden-christenen, de brieven van Paulus, de Apocalypse en het christelijke toevoegsel tot het boek Henoch (Cap. XXXVII—LXXI) (p. 245 - 270). Hier bewegen wij ons op minder betwisten grond, zoodat ik met bloote aanwijzing van het onderwerp kan volstaan.

Het laatste hoofdstuk (p. 271—292) verplaatst ons weder onder de Joden en behelst een kort résumé van Boek IV der *Oracula Sibyllina* (80 n. Chr.), van het IV^{de} Boek Ezra (97 n. Chr.) en van de *Assumptio Moysis*, die, met Volkmar en Colani, tot de regeering van Hadrianus en met den opstand van Bar-Cochba in verband gebracht wordt. Hiermede heeft dus de Schrijver het eindpunt bereikt. Wel bestond en ontwikkelde zich later eene messiaansche dogmatiek, maar als nationale verwachting leefde de messiaansche idee niet voort, en alleen als zoodanig wilde de auteur haar schetsen.

Het zou zeer zonderling mogen heeten, indien de beoordeelaar van een werk als dit niet op een aantal bijzonderheden stuitte, waaromtrent hij meenen zou een ander gevoelen dan de Schrijver te moeten omhelzen. Bij de verklaring van zóó vele en daaronder corrupte en moeilijke teksten is geene eenstemmigheid te verwachten. Doch het zou tot niets leiden, zulk een *dissensus* uit te spreken en te rechtvaardigen. Ik onthoud mij daarvan dan

ook, om mij te bepalen tot het voordragen en nader aandringen van een paar algemeene opmerkingen — wat ik evenwel, gelijk vanzelf spreekt, niet zal kunnen doen zonder nu en dan tot de bijzonderheden af te dalen.

Mijne eerste opmerking betreft de wijze, waarop de auteur zijn onderwerp opgevat, de grenzen van zijne taak getrokken heeft. Hij wil ons de geschiedenis der „idées messianiques” van Alexander tot Hadrianus verhalen. Goed, maar wat moet daar- onder worden verstaan? wat is „de geschiedenis der messiaansche denkbeelden of verwachtingen”? Het antwoord van den heer Vernes schijnt niet twijfelachtig. Zij is hem een — breed opgevat en tot in bijzonderheden uitgewerkt — hoofdstuk van de Joodsche *historia literaria*. Onder zijne leiding doorloopen wij achtereenvolgens al de geschriften, waarin bepaalde verwachtingen omtrent de toekomst van Israël en van het menschdom worden uitgesproken. Hunne titels worden niet voor de leus in de opschriften der hoofdstukken genoemd: zij leveren hem inderdaad verreweg de meeste stof. Het zijn natuurlijk meestal eschatologische boeken, waarmede wij alzoo worden bekend gemaakt; zoogenaamde apocalypsen. Zoo vele exemplaren van dat *genus* zijn door den auteur opzettelijk in behandeling genomen, dat hij er als vanzelf toekomt om, aan het einde zijner geschiedenis, den lezer de titels mede te deelen van de overschietende apocalypsen, die, om haar jongeren oorsprong, niet in zijn kader waren opgenomen (p. 291 n.). Dit alles schijnt rechtstreeks uit den aard der zaak voort te vloeien, en wellicht verwondert men zich, dat ik er zoo opzettelijk op wijs. Het is dan ook waarlijk niet mijne bedoeling, dat de heer Vernes de apocalyptische literatuur ongebruikt had moeten of kunnen laten. Ik werp alleen de vraag op, of hij zich daarbij niet te zeer bepaalt? Wij verlangen van hem te weten, wat er in die apocalypsen staat, en zien onzen wensch door hem ten volle bevredigd. Maar nu zouden wij bovendien willen vernemen, waar die apocalypsen zelve staan, en daarover geeft hij ons minder licht dan wij ge- noopt hadden te ontvangen. Ik verklaar mij nader. De genoemde geschriften zijn, gelijk vanzelf spreekt, de uitdrukking van de overtuigingen en verwachtingen hunner auteurs. Maar zijn ze nog iets méér dan dat? en, zoo ja, hoe veel meer? Hier zijn allerlei mogelijkheden, waartusschen schijnt te moeten worden gekozen. De uitzichten der apocalypatici kunnen in het volk ge-

leefd hebben of anders door hunne geschriften volkseigendom geworden, in de openbare meening opgenomen zijn. Maar ze kunnen ook uit een kleinen en afgezonderden kring zijn voortgekomen, daarbinnen beperkt zijn gebleven en buitenaf weinig indruk hebben gemaakt. Ieder weet, hoezeer het voor de hand ligt, juist ten aanzien van de apocalypsen deze vragen op te werpen en daarop een zoo duidelijk mogelijk antwoord te zoeken. De meeste zijn ons overgeleverd, niet door de Joden, in wier midden ze waren ontstaan, maar door de Christenen. Men heeft haar dan ook reeds een Esseenschen oorsprong toegeschreven of, met andere woorden, haar samenhang met het Joodsche volksleven geloofend. Terecht of niet? Zietdaar, mijns inziens, eene zeer gewichtige vraag, die óók tot de „geschiedenis der messiaansche ideeën” behoort, al kan zij uit de apocalyptische literatuur zelve niet worden beantwoord. De studie van de geestelijke ontwikkeling der Joodsche natie in haar geheel moet daarbij te hulp worden geroepen; deze-alléén kan ons leeren, welke plaats de apocalyptische uitzichten in het volksleven beaalen. Doch dit is natuurlijk geene reden om van den eisch, dien ik stelde, af te zien. De taak van den geschiedschrijver der messiaansche uitzichten moge door deze opvatting worden uitgebreid en verzaard, indien zij werkelijk zoo veelomvattend is, dan behoort zij toch in haren ganschen omvang te worden afgewerkt.

Wij willen niet ondankbaar, veelmin onbillijk zijn. Volmondig worde dus erkend, dat de heer Vernes niet weinig van hetgeen ik daar noemde inderdaad heeft geleverd. Men zou kunnen zeggen, dat hij telkens een aanloop neemt, om zich volledig van zijne taak te kwijten. Aan de behandeling van Jezus ben Sirach laat hij eenige regelen over de eerste helft der Grieksche periode voorafgaan (p. 19, 20); aan het overzicht van *Daniël* eene schets van de vervolging door Antiochus Epiphanes en van hare werking (p. 23—26); aan de discussie over de Joodsche Sibylle een kort verhaal van de lotgevallen der Hasmoneeën tot Simou (p. 43—45). Zoo ook in het vervolg: al de apocalypsen worden, indien ik mij zoo mag uitdrukken, behoorlijk geëncadreerd. Maar de auteur haast zich toch, om weder een boek ter hand te nemen, waarvan hij ons de hoofdgedachten kan teruggeven. Kenmerkend voor zijne methode is het eerste hoofdstuk, dat tot inleiding dienen moet. Daarin geeft hij ons — niet eene karakteristiek van het Judaïsme en van de geestelijke machten en invloeden,

die onder dien éénen naam worden samengevat, maar — een kort overzicht van de voor-exilische en na-exilische messiaansche profetie. Dit laatste zou ik niet willen missen, verre vandaar, maar zou niet ook de eerste tot recht verstand van „de geschiedenis der messiaansche ideeën” onmisbaar zijn? Voorts wordt wel, ter geschikte plaats, van de Sadduceën, de Phariseën en de Esseners melding gemaakt, maar de Schriftgeleerdheid, die machtige hefboom van de geestelijke ontwikkeling des Joodschen volks, wordt nergens in hare volle beteekenis geteekend. De zeloten, die merkwaardige fractie, te merkwaardiger omdat zij zoo onmiddellijk uit het volk oprijst, worden, zoover ik mij herinner, nauwelijks genoemd. Flavius Josephus, even belangrijk, hoezeer uit een ander oogpunt, treedt evenmin op den voorgrond. Hoofdstuk VII begint met deze woorden: „Revenons à la branche maîtresse, au judaïsme. On sait quel rôle joua l'espoir et la soif de la délivrance. L'idée messianique conçue dans son sens le plus direct, fut l'âme de toutes les révoltes qui agitèrent la malheureuse Judée et devaient se terminer par l'horrible catastrophe de l'an 70.” Meer dan dit wordt over den Joodschen oorlog niet gezegd: de auteur gaat aanstonds over tot Boek IV van de *Oracula Sibyllina*. Het betaamt ons, zijne vrijheid te eerbiedigen. Maar zou ik de eenige zijn die het betreurde, dat hij hier als bekend onderstelt („On sait quel rôle joua enz.”) wat wij gaarne van hem zouden hebben vernomen? —

In de tweede plaats vestig ik de aandacht op de verhouding van den heer Vernes tot zijne voorgangers. Het behoeft nauwelijks vermelding, dat hij hen kent en gebruikt. Inzonderheid leveren de inleidingen, die hij aan de behandeling der onderscheiden apocalypsen laat voorafgaan, het bewijs, dat hij de geschiedenis van hare verklaring nauwkeurig heeft nagegaan. Dat hij bovendien de schrijvers heeft geraadpleegd, die de messiaansche ideeën zelve hebben uiteengezet en haar ontwikkelingsgang hebben trachten te bepalen, is even lofwaardig als natuurlijk. Doch het komt mij voor, dat hij hierin nog iets verder had moeten gaan. Zijn boek is opgedragen aan Colani. Velen mijner lezers zullen zich nog met mij herinneren, hoeveel indruk, nu tien jaren geleden, diens geschrift over *de Messias-verwachting in Jezus' tijd* in de theologische wereld maakte. Zij zullen het dan ook met mij alleszins gewettigd achten, dat de heer Vernes dat boek gebruikt en de behoefte gevoeld heeft, om de verhouding van zijne

eigene beschouwing tot die van Colani duidelijk te doen uitkomen. De vraag is alleen, of hij daaraan niet al te zeer heeft toegegeven, anders uitgedrukt: of niet Colani's geschrift hier eene al te groote rol speelt? Men zou kunnen zeggen, dat het onzen schrijver praëoccupeert. Reeds in het eerste hoofdstuk staat het hem voor den geest en haalt hij, zeker met het oog daarop, de vroegere geschiedenis van „den dag van Jahveh” op. Zoo ook in het vervolg: wie Colani kent, bemerkt telkens, dat de heer Vernes aan hem denkt en zich gereed maakt om, in een later hoofdstuk, eene andere opvatting te verdedigen dan die door Colani wordt voorgestaan. Ik zou niet wenschen, dat deze sporen uitgewischt werden, maar wél dat zich andere daarnevens vertoonden. Colani's verhandeling heeft terstond na hare verschijning aan het onderzoek een stoot gegeven. Door haar geïnspireerd, schreef Wilhelm Lang zijne artikelen over *de Messias-idee der Joden*¹⁾. Deze hebben, op hunne beurt, niet alleen in ons vaderland²⁾, maar ook in Duitschland „anregend” gewerkt. Ik denk aan Holtzmann³⁾ en aan Keim⁴⁾. Het zou, meen ik, in het belang der zaak zijn geweest, indien de heer Vernes deze voorgangers had gekend even goed als Colani en den gang van zijn onderzoek mede door hen had laten bepalen. Inzonderheid had W. Lang hem van dienst kunnen zijn, deels bij de verklaring van enkele teksten (Joodsche Sibylle, Henoch), deels bij de bepaling van de plaats, die de Messias-idee innam in het Joodsche volksleven. Er is nu, ten gevolge van de „Auseinandersetzung” met Colani, eenige eenzijdigheid overgebleven, die dan vanzelf zou zijn vermeden.

Doeh ik haast mij, om nog eene derde en laatste opmerking in het midden te brengen, die de voorstelling zelve van de messiaansche ideeën betreft. Reeds gewaagde ik van de eenvoudigheid en helderheid die haar kenmerken. Nevelachtigheid en onbepaaldheid zijn den heer Vernes geheel vreemd. Hij rust niet, vóórdat de laatste sporen daarvan verdwenen zijn. Hiermede

¹⁾ *Zeitstimmen für 1865* n. 8 ff. (Band VII: 153 ff.). Verg. *Bibl. voor Mod. Theol.* VI: 445—528.

²⁾ Zie mijn opstel in dezelfde *Bibliotheek*, Deel VII: 437—466.

³⁾ Zie *Prof. Kirchenzeitung*, 1867, n. 18 en *Judenthum u. Christenthum* S. 191 ff.

⁴⁾ In zijne verschillende geschriften over het Leven van Jezus. Ook Haus-rath en Schürer komen hier in aanmerking.

hangt samen zijn afkeer van vergeestelijking en vervluchtiging, zijne vrees om te idealiseeren en bijgevolg geweld te plegen aan de werkelijkheid. Dit zijn, voor den geschiedschrijver vooral, kostbare eigenschappen. Maar, bedrieg ik mij, of bewijst ook weder dit werk, hoe moeielijk het is, zijne deugden rein te houden van de besmetting der ondeugden, waaraan ze grenzen? Het komt mij voor, dat de heer Vernes somwijlen de soberheid overdrijft en haar in schraalheid doet overslaan; dat hij hier en daar aan den geestelijken en idealen inhoud van de teksten, die hij verklaart, geen recht laat wedervaren.

In de hoofdstukken, waarin de enkele apocalypsen ter sprake komen, zijn, meen ik, bewijzen voor de juistheid van dit oordeel te vinden. Ik heb mij ook nu nog niet kunnen overtuigen, dat de Joodsche Sibylle en de auteur van Henoch Israël's toekomstigen heerscher uit de Hasmoneesche dynastie verwachten ¹⁾. Ik zou verder meenen, dat het résumé van *Daniël*, in Hoofdstuk II, wat meer nadruk moest leggen op het grootsche in des Schrijvers opvatting van den gang der wereldgeschiedenis. Doch in plaats van hierbij langer stil te staan, wijs ik op enkele proeven, die mij toeschijnen duidelijker te spreken.

Het eerste hoofdstuk bevat, gelijk ik reeds mededeelde, een beknopt overzicht van de messiaansche profetieën. Als de Schrijver dien terugbrengt tot dit ééne punt: „Restauration politique et religieuse d'Israël après un sévère châtement”; als hij de heerschappij van Israël over de wereld en de bekeering der heidenen tot den dienst van Jahveh niet onder de wezenlijke trekken dier profetie wil opnemen (p. 7); als hij dienvolgens schrijft: „Le fond des espérances des prophètes est en un mot très-simple, très-peu complexe” (p. 8) en den terugkeer der ballingen onder Zerubbabel en Jozua als vervulling van den hoofdinhoud der voorzegging aanmerkt (p. 9) — dan kan hij toch niet geacht worden, den profeten recht te doen. Hier idealiseert hij, omgekeerd, den toestand van „de zonen der weggevoerden” in Judea en vat de profetie al zeer schraal op. Men overwege b. v. deze woorden: „le retour dans la patrie ouvrait donc le second acte du drame messianique, c'était la restauration glorieuse venant après la punition. Que restait-il donc pour donner pleine satisfaction aux attentes des Juifs? Le simple achèvement de l'oeuvre

¹⁾ Verg. *Bibl. voor Mod. Theol.* VII: 444—447.

commencée, à savoir Jérusalem et le temple rebâti, le peuple fidèle et pieux, la loi de Dieu obéie, Israël prospère et heureux. Ce n'était point là peut-être tout ce que les prophètes avaient promis, s'il convient de prendre au pied de la lettre leurs hyperboles; o'était de quoi satisfaire pleinement l'ambition des meilleurs et des plus sages" (p. 8 sv.). Hiernaast legge men b. v. de profetieën van Deutero-Jezaja! Geheel naar waarheid merkt de Schrijver op, dat de verder reikende uitzichten niet bij al de profeten voorkomen eu dat zij, bij wie wij ze aantreffen, in de uitwerking van elkander verschillen. Maar is dit eene reden om ze niet of nauwelijks in aanmerking te nemen? Wordt het *genus* het best gekend uit de minst ontwikkelde exemplaren en daarnaar het zuiverst gekarakteriseerd? Bovendien blijkt nu, uit *Zach. I—VIII* dat de ideale bestanddeelen der messiaansche profetie -- b. v. de hoop op aansluiting der heidenen bij Israël — niet in vergetelheid zijn geraakt — eene reden te meer om ze niet zoo geheel in de schaduw te plaatsen als hier geschiedt.

De strekking mijner bedenking is den lezer nu reeds duidelijk geworden, maar zal anders nog meer in het oog vallen, wanneer wij thans op Hoofdstuk V letten, op de messiaansche idee bij Johannes den Dooper en bij Jezus. De heer Vernes draagt hier vooreerst een paar nieuwe verklaringen voor, die ons bij de eerste kennismaking bevreemden en bij nader onderzoek zich niet aanbevelen. Vergis ik mij, of hangen ze onmiddellijk samen met die liefde voor het eenvoudige en natuurlijke, welke wij bij hem opmerkten, maar leveren ze tevens het bewijs, hoe licht deze overslaat tot berusting in het alledaagsche en gelijkvloersche, waarin anderen zich zeer terecht niet vinden kunnen? Wij vernamen reeds, hoe de titel „de zoon des menschen” in de synoptische Evangeliën wordt verklaard (p. 187). De meening, dat Jezus dien ontleende aan Ezechiël, laat zich zeer gemakkelijk verdedigen, hoewel ik voor mij haar niet zeer aannemelijk acht. Doch exegetisch gaat het niet op te zeggen: „Dieu dit à Ezéchiël: „Fils de l'homme” . . . ce qui revient à dire: „Prophète, prends la parole”. Al wordt een profeet als „menschenzoon” toegesproken, daarom is „menschenzoon” nog niet = profeet, noch ook „de menschenzoon” = „de profeet”. Dit is eene soort van eenvoudigheid, waarvoor wij ons hebben in acht te nemen. Hetzelfde geldt van de, ook reeds vermelde, exegese van de gelijkenis der booze wijngaardeniers en van hare toepassing (*Matth.*

XXII: 33—44). De heer Vernes ontveinst zich niet, dat men die zeer vreemd zal vinden, maar gevoelt zich toch zeker van hare juistheid. „Nous prions nos lecteurs de vouloir bien relire avec soin le chap. XXI de Matthieu (à partir du v. 21 [l. 23])..... Nous nous assurons que notre explication leur semblera la plus naturelle du monde” (p. 191 n.). Inderdaad, dan spreekt Jezus daar over één en hetzelfde onderwerp, Johannes den Dooper, zijne goddelijke zending en zijne verwerping. Ook is het waar, dat bij (*Matth.* XI) den Dooper zeer hoog stelt en hem dus ook hier boven de profeten zou kunnen plaatsen. Maar er wordt toch iets meer dan dit vereischt om de nieuwe verklaring aannemelijk te maken. Vooreerst moest niet zijn voorbijgezien, dat de vermelding van den Dooper incidenteel en het gezag van Jezus zelve in het geheele gesprek de hoofdzaak is (*Matth.* XXI: 23). Ten andere zou moeten bewezen worden, dat de Dooper, in onderscheiding van de profeten, Gods dienaren, de zoon van God kon worden genoemd. Uit *Matth.* XI: 11; *Luc.* VII: 28 volgt dit niet, al veroorlooft men zich, met den heer Vernes (p. 188 n. 2), de tweede helft dezer verzen te schrappen; immers ook dán nog is Johannes een van Gods dienaren, zij het dan ook de grootste onder hen. In de derde plaats vraag ik, met welk recht de dood van Johannes op rekening van de leidlieden der Joodsche natie zou zijn gesteld? Immers deze worden aangeduid door de wijngaardeniers en (in vs. 42) door de bouwlieden. Doch niet door hen, maar door Herodes was Johannes gevangen genomen en onthoofd. Eindelijk vraag ik met vrijmoedigheid, of eene opvatting als die van den heer Vernes vereenigbaar is met den ganschen inhoud onzer Evangeliën en met het zelfbewustzijn, waarmede Jezus spreekt? „L'explication la plus naturelle du monde” schijnt mij, als ik daarop let, de onnatuurlijkheid zelve. Hoe, Jezus zou de opheffing van den Joodschen Staat (vs. 41) en de overbrenging van het Godsrijk naar een ander volk (vs. 43) afhankelijk hebben gemaakt, niet van het onthaal, dat hem zelve wedervoer, maar van de verhouding der Joden tot Johannes den Dooper? Het is waar, als men zich dit laat welgevallen, dan zijn er eenige bezwaren — niet zoozeer van exegetischen, als wel van critischen aard — weggenomen. Maar het middel is toch veel erger dan de kwaal.

Doch het is, in hetzelfde Hoofdstuk V, vooral de voorstelling van Jezus' denkbeelden over het koninkrijk Gods, waarop

ik de aandacht mijner lezers wensch te richten. Tot op eene aanmerkelijke hoogte moet ik hier met den heer Vernes instemmen. Wanneer hij leert, dat „het koninkrijk Gods” eene eschatologische notie is en dat de daardoor aangeduide heilstaat ook in het onderwijs van den synoptischen Jezus als toekomstig wordt afgeschilderd, dan heeft hij m. i. volkomen gelijk. Zoo dikwerf ik, op mijne lessen over Christelijke Zedenkunde, de moraal van Jezus niteenzette, heb ik mij beijverd, met de teksten zelve te bewijzen, dat de zaak werkelijk zoo staat. De teksten voor het reeds aanwezige koninkrijk zijn, vergeleken met die waarin het als toekomstig voorkomt, zeer weinige in getal en bovendien nog óf critisch verdacht óf zeer wel met de heerschende opvatting in overeenstemming te brengen. Het denkbeeld van eene geestelijke heerschappij Gods over de harten der menschen is aan de formule wezenlijk vreemd. Nagenoeg al wat onze Schrijver daarover zegt (p. 178, 192 svv.) schijnt mij onweersprekelijk. Hij munt hier verre uit b. v. boven C. Wittichen, wiens monographie *Die Idee des Reiches Gottes* zich te dezen aanzien van de traditie niet heeft losgemaakt.

Zoo veel te meer betreur ik het, dat de Schrijver de verbreiding van deze zijne opvatting onwillekeurig zelf tegenwerkt, de e l s door daarmede minder juiste beschouwingen te verbinden, de e l s door haar niet in het rechte licht te plaatsen. Dientengevolge heeft zijne voorstelling van Jezus' persoon en werkzaamheid iets onbevredigends. Beider waar karakter, beider verhevenheid komt niet uit. Het ideale is niet teruggegeven, komt althans niet tot zijn volle recht.

Tot die minder juiste beschouwingen reken ik vooral wat hij schrijft (p. 203—209) over de beperking van „het koninkrijk Gods” tot de Joden of de uitsluiting der heidenen als zoodanig. De Schrijver trekt met reden te velde tegen de onhistorische voorstelling, alsof Jezus zelf zich tot de heidenen gewend of de prediking van het evangelie aan de heidenen bepaaldelijk verordend zou hebben. Doch tegelijk ziet hij de waarheid, die in de tegenovergestelde opvatting van Reuss, Colani en anderen vervat is, voorbij. Of is het niet waar, dat de voorwaarden, waarvan Jezus de toelating tot het koninkrijk Gods afhankelijk maakt, van dien aard zijn, dat de heidenen daaraan evenzeer kunnen voldoen als de Joden? Is er eenig bewijs bij te brengen voor het Joodsche particularisme van Jezus? Mij dunkt, dit verdiende even-

zeer in het licht te worden gesteld als, omgekeerd, de overdrijving aan den anderen kant moest worden afgewezen.

Onwillekeurig liep ik daar reeds vooruit op hetgeen ik daareven in de tweede plaats noemde: op de denkbeelden van Jezus over „het koninkrijk Gods” valt, in het tafereel van den heer Vernes, niet het rechte licht. Ik kan deze gedachte niet ontwikkelen zonder de grenzen eener beoordeeling ver te overschrijden, en bepaal mij dus tot het aanstippen van het allervoornaamste. Voor de juiste waardeering van Jezus' persoon en prediking is het eerste vereischte, dat wij de onderlinge verhouding van de verschillende bestanddeelen zijner religieus-zedelijke overtuiging juist bepalen. Haar zwaartepunt lag niet in de notie „het koninkrijk Gods”, die hij bij zijne tijdgenooten aantrof en van hen overnam, maar — het is o. a. door Holtzmann juist gezien en voortreffelijk uiteengezet ¹⁾ — in zijne eigenaardige opvatting van zijne eigene — en, meer in het algemeen, van 's menschen normale — betrekking tot God. Daarvan ging bij Jezus alles uit. Zij moet ons dus steeds voor den geest staan en telkens in rekening gebracht worden, wanneer wij eenig onderdeel van zijn onderwijs bestudeeren. Inzonderheid behoort zij voortdurend in aanmerking te worden genomen bij de waardeering van zijne leer over het Godsrijk en over zijne Messiaswaardigheid. Loegemaakt van de basis, waarop Jezus zelf haar optrok, zou zij ons in den waan kunnen brengen, dat hij zich slechts even verhief boven het peil van den vromen Jood die dagen en met Johannes den Dooper, hoezeer niet in alles homogeen, toch wezenlijk op ééne lijn stond. De schets, die de heer Vernes ontwerpt, maakt dikwerf dien indruk. Ik kan het alleen hieraan toeschrijven, dat hij de hier aangeprezen methode niet heeft gevolgd. Hij zou niet anders dan streng historisch kunnen of willen te werk gaan. Mijne bedoeling zou dan ook volstrekt niet zijn, hem daarvan ook maar één duimbreed te doen afwijken. Niet voor halve verloochening, maar voor consequente toepassing der historische methode kom ik op. Want deze brengt met zich, dat wij het licht aanbrenge waar het behoort. Hoe ruime plaats „het koninkrijk Gods” en de Messias ook mogen beslaan in het onderwijs van Jezus, toch verbiedt ons die methode, ze als het ware te

¹⁾ *Judenthum und Christenthum* S. 327 ff.

isoleeren en daaruit zijne eigenaardigheid af te leiden. Zijne individualiteit wordt gekend allereerst uit hetgeen hij aan zich zelve te danken, uit zich zelve voortgebracht heeft, en verder uit de wijzigingen, klein of groot, die de traditioneele begrippen en voorstellingen allengs in zijnen geest ondergingen. Onze auteur, die herhaaldelijk toont een open oog te hebben voor hetgeen Jezus onderscheidt, zou, naar mijne wijze van zien, de zaak die hij voorstaat nog beter gediend hebben, indien hij aan dezen eisch had beantwoord. Nu zal wellicht, tegen zijne bedoeling, zijn hoofdstuk over Jezus velen afstooten, op wier instemming hij had kunnen rekenen, wanneer hij niet alleen hun historischen zin, maar ook hun gevoel voor de eenige grootheid van Jezus had weten te bevredigen.

De bedenkingen, die ik de vrijheid nam in het midden te brengen, verhinderen mij natuurlijk niet, de wezenlijke waardij van de *Histoire des idées messianiques* te erkennen. Naar mijne overtuiging heeft zij hier en daar verbetering en vooral aanvulling noodig. Doch binnen de grenzen, die de auteur zich had gesteld, heeft hij vele dingen juist gezien en wat hij gezien had zeer gelukkig samengevat, zoodat hij ons inderdaad verder brengt. Voorwaar, eene niet geringe verdienste bij de behandeling van een zoo moeilijk onderwerp.

24 October 1874.

A. KUENEN.

LITERARISCH OVERZICHT.

Tot hetgeen wij ons met ons Literarisch Overzicht voorstellen behoort zeker niet in de laatste plaats, dat wij degenen die in de kennis en geschiedenis der godsdiensten belangstellen, eenig verslag geven omtrent de uitkomsten van speciale onderzoekingen, waarvan zij niet altijd in de gelegenheid zijn kennis te nemen. Menig voor ons zeer belangrijk onderzoek, somtijds zelfs een gewichtige ontdekking, in elk geval veel nieuws en leerzaams komt tot ons in artikelen van niet algemeen verspreide en gelezen Tijdschriften. Zien wij dus welken oogst eenige dier Tijdschriften, al zijn ze aan bijzondere vakken gewijd, in het afgelopen jaar voor ons hebben opgeleverd.

Onder die waarvan wij heden gewag maken komt aan de *Zeitschrift für aegyptische Sprache und Alterthumskunde* van Lepsius en Brugsch, al ware het alleen als het oudste de eerste rang toe. Niet alles wat daarin voorkomt heeft gelijke waarde. Zoo geloof ik niet, dat wij veel vertrouwen kunnen stellen op de twee artikelen, waarin D. H. Haigh, door in mijn oog wilde hypothesen en vermetelete doch ongerechtvaardigde combinaties, chaldeeuwsche en egyptische synchronismen poogt vast te stellen, en waarin hij zeker aan de berichten van den aartsleugenaar Ktesias veel te groote waarde hecht. Moeten wij Haigh gelooven, dan is de oude Sargina, de babylonische koning die een keerpunt in de chaldeeuwsche beschaving vertegenwoordigt, een tijdgenoot van den egyptischen Aahmes, den verdrijver der Herderskoningen, geweest en heeft hij dien vorst geholpen, Egypte veroverd, den semietischen koning van Egypte gevankelijk weggevoerd en zelfs een koningin, de zwarte Nofartari, aan Egypte geleverd. Ik behoef nauwelijks te zeggen, dat dit alles op zeer losse gronden steunt. Een plaats van Macrobius (Saturn. I, 23) waar verteld wordt, hoe een egyptische god uit

Heliopolis naar de assyrische stad van dien naam vervoerd, doch later teruggezonden werd, en dat dit onder de regeering van den egyptischen koning Senemaris of Senepos en van den assyrischen koning Deleboris geschiedde, brengt hij in verband met hetgeen men leest op de bekende stèle van Ramses XII. Zooals men weet behelst dat monument het verhaal van een zending van den thebaanschen god Chonsu naar het land Bachten of Buchten in Mesopotamië, waar Ramses' schoonvader regeerde en zijne schoonzuster aan een schijnbaar ongeneeslijke ziekte leed. Beide verhalen, meent Haigh, hebben op hetzelfde voorval betrekking. Wij willen gaarne toegeven, dat het mogelijk is. Doch als hij nu voortgaat daaruit zijn gevolgtrekkingen te maken, als hij nu niet alleen in den naam Senemaris of Senepos, dien de egyptische koning bij Macrobius draagt, den troonnaam van Ramses XII (Usermarâ Step en rā) maar in Deleboris, den naam van den assyrischen vorst bij Macrobius, een verbastering van Tuklatpalasar wil zien en daaruit afleidt, dat Tuklatpalasar I alzo de schoonzoon van Ramses XII moet geweest zijn, dan komt mij deze grondslag wel wat zwak voor, om een zoo gewichtige historische hypothese te schragen. Maar de Heer Haigh ziet tegen zwaardere dingen niet op. Zelfs de legenden van Semiramis zullen historie moeten zijn, en hij tracht dit in allen ernst te bewijzen. Daarom verheug ik mij, dat de wakkere Schrader, in een volgend nommer der *Zeitschrift*, daartegen opkomt, het onhistorische van genoemde legenden bewijst en tevens niet weinig steunsels aan de gissingen van Haigh ontnemt. Zoo rust de voorstelling van een zwart ras waarover koning Sargina zou geregeerd hebben en waaruit dan de zwarte egyptische koningin Nofert-ari afkomstig zou zijn, eenvoudig op de verkeerde vertaling eener plaats uit een van Sargina's opschriften, waarin van een in 't Westen wonend volk wordt gesproken. Toch blijft van dit alles éen belangrijke uitkomst over — waartoe trouwens reeds Hincks en Wilkinson waren gekomen — dat van 1700—1500 v. C. de assyrisch-babylonische beschaving op de egyptische een zeer sterken invloed heeft uitgeoefend, en dat die invloed waarschijnlijk aan een inval in Egypte te danken was.

Meer waarde heeft voor ons een artikel van Edouard Naville: *Deux lignes du livre des Morts*. Het zijn slechts twee regels uit het beroemde 17° Hoofdstuk, waarvan Lepsius de oudste bekende teksten uitgaf. Maar van die twee regels hangt de beslissing af eener niet onbelangrijke vraag, deze namelijk of ook de Egyptenaars eene heer-

schappij van den hoogsten god vóór de vorming van het firmament aannamen en in een oorspronkelijken chaos geloofden, m. a. w. of zij in symbolisch-mythischen vorm dezelfde kosmogonie hadden als de Israëlieten volgens Genesis I bezaten, ja, dan neen. Daartoe gaat Naville de lezingen van vijf hieroglyfische papyri en eenige andere na, die alle van de gebruikelijke lezing van den Turijner papyrus (Lepsius, *Todtenbuch*) verschillen, en hij komt tot de slotsom, dat deze laatste fontief is, en dat de egyptische en semietische voorstelling dus niet verschilden. Ik plaats hier de beide lezingen, eene naar de vertaling van Birch, de andere naar Naville's vertaling nevens elkander, opdat men zelf oordeele over het verschil:

Turijn. papyrus.
(vert. van Birch)

The sun begins rising in Sun Chen (Bubastis); being in existence, Nu elevates firmament, etc.

Papyrus van Nebeni.
(vert. van Naville)

C'est lorsque Ra commença à apparaître dans la royauté qu'il a exercée, lorsque point n'existait de firmament; etc.

Voor de godsdienstgeschiedenis komt in dezen jaargang geen belangrijker stuk voor, dan dat van Ludwig Stern over den bouw van den grooten Zonnetempel te On of Heliopolis. Het is de uitgaaf (facsimile en hieroglyf. transcriptie) en vertaling van een hieratisch HS. op leder uit het berlijnsche Museum, dat de oorkonde der stichting van dezen tempel van Harmachu, door Amenemhat I en zijn zoon Usertesen I, beiden koningen der XII^e dynastie, bevat. Men weet dat alles wat van Heliopolis over is thans bestaat in een obelisk met den naam van Amenemhat, die zeker tot dezen tempel behoorde. De nieuwe stichting moet evenwel onderscheiden worden van den ouden tempel van Rā, dien de beide vorsten uitbreidden, »het groote huis" (*hat-ūat*), de hoogeschool van Heliopolis, waar vooral de sterrenkunde en de geneeskunde beoefend werden, en die zoo beroemd was, dat de sage zelfs de goden Set en Horos daar liet genezen.

Verder verdienen nog onze aandacht de volgende artikelen: De voortgezette vertaling van den grooten Papyrus Harris, door Eisenlohr, voor de bijzondere godsdienstgeschiedenis van Egypte niet zonder gewicht; Pleyte's studie over de beroemde koningin Makara; S. Birch, *Stèles of the XIIIth dynasty*, waarin hij tracht te bewijzen, dat de oudste en ware lezing van den naam van Horos' symbool, de vliegende zonneschijf, waarnaar de stad Edfu genoemd werd, niet

Aut maar *tebat* is, 't geen in de verklaring van dit teeken eenige verandering brengt; een stuk van Lepsius over de hieroglyfische opschriften in de oazen van Chârighen en Dâchileh en over Trinitis en de egyptische oazen, waarnit blijkt dat de eerdienst van al deze oazen met dien van Thebe in verband stond; van Golenisheff een oudere redactie van het 108e Hst. van het Doodenboek, zooals die gevonden wordt op de sarkofaag van Atau te St. Petersburg; eindelijk, een reeks van artikelen van Haigh, over de Cheta (de Hittieten des Bijbels) waarvan dit de slotsom is: »In den tijd van Ramses II (den tijd van Mozes) moge er in het Noorden van Palaestina hier en daar een enkele Cheta-gemeente zich bevonden hebben, het groote lichaam der natie had zich verder noordwaarts begeven, en vormde een machtig rijk dat zich tot den Euphraat en welks invloed zich veel verder uitstreckte; terwijl Assyrië destijds een betrekkelijk onbelangrijke mogendheid was. In den tijd van Tuklatpalasar II schijnen hun toestand en invloed nog dezelfde te zijn geweest. Toen Assyrië wies, namen zij af. Na een langdurigen tegenstand werden zij schatplichtig onder de regeering van Salmaturis, on bleven dat tot die van Sarkin, toen de laatste koning van Gargamis gevankelijk werd weggevoerd, en zijn hoofdstad een prefectuur van het Assyrische rijk werd. Zoo eindigde de geschiedenis van »de groote Cheta," maar in de jaarboeken van Sarkin en Sinachirib vinden wij Zuid-Palaestina nog steeds: »het land der Chatti" genoemd, een herinnering van 't geen het in den aartsvaderlijken tijd was geweest, evenals »Palaestina" de herinnering is van een ander ras, dat sinds eeuwen verdween."

Het laatste Nummer (Nov. Dec.) is nog niet tot ons gekomen.

Met Lepsius' *Zeitschrift* moesten de *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, door E. de Rougé opgericht en na zijn dood door P. Pierret voortgezet, wedijveren. Maar de uitgave gaat slechts traag. In 1874 zijn niet meer dan twee *fascicules* verschenen, de 4e van het I° en de 1° van het II° deel (doch zonderling genoeg met doorlopende paginatuur).

Deze twee afleveringen onderscheiden zich door volalagen gebrek aan assyriologische bijdragen, trouwens ook in de eerste drie afleveringen zeer schaarsch. Voor de godsdienstgeschiedenis bevatten de twee afleveringen die voor ons liggen niet veel. De Saulcy zet zijn brieven aan Chabas voort, waarin hij handelt over eenige vragen betrekking hebbende op de aardrijkskunde van Syrië en

Palaestina, zooals die door de egyptische monumenten worden opgehelderd. Hier legt hij het verhaal der krijgstochten van Tahutmes II ten grondslag. Het vervolg van den Cursus van E. de Rougé, door zijn zoon uitgegeven, beschrijft de feesten van Amun-ra te Thebe; een studie niet slechts voor de kennis van dien plaatselijken, maar ook van den algemeen heerschenden godsdienst van Egypte van belang. Meest van al echter wordt onze aandacht getrokken door een artikel van Eugène Lefébure over het CXV^e Hst. van het Doodenboek. Hij beschouwt den tekst van dat hoofdstuk als zeer bedorven en tracht dien te verbeteren, waarna hij er een zoo nauwkeurig mogelijke vertaling van geeft, niet weinig verscheidend van die van Goodwin in de *Zeitschrift* van 1873, blz. 104. Hij meent dat de tekst betrekking heeft op den strijd der egyptische goden en wel op de zegepraal der lichtgoden, die aan de duisternis, dagelijks uit de onderwereld geboren, een einde maakt. De tekst, als behoorende tot het Doodenboek, is natuurlijk magisch en symbolisch. Doch Lefébure is van gevoelen, dat hij niet rechtstreeks uit den mythe, maar uit een epische voorstelling genomen is, en dat deze voorstelling, voordat zij als tooverformule werd gebezigd, reeds twee stadiën van ontwikkeling had doorloopen.

De inhoud van het eerste (ditmaal een dubbel) nummer van het III^e Dl der *Transactions of the Society of Biblical Archaeology* is zeer rijk. Bijbelsche chronologen zullen zeker kennis nemen van de *Synchronous History of the reigns of Tiglath Pileser and Asariah, Salmaneser and Jotham, Sargon and Ahas, Sennacherib and Hesekiah*, door den Secretaris van het genootschap Bosanquet; maar ik vrees dat zij voor de gewaagde gissingen en combinaties van dezen schrijver al spoedig zullen terugdeinzen. De Hr Lushington geeft weder een nieuwe overzetting van het reeds zoo dikwijls vertaalde gedicht van Pentaura. Van het bekende oude altaar uit Memphis, in het museum van Turijn bewaard, geeft J. Bonomi een afbeelding, S. Sharpe een korte beschrijving, waarop een uitstekende vertaling der teksten, op dat monument voorkomende, door S. Birch, volgt. De beide laatste geleerden zijn het niet eens over de oudheid van het stuk; Sharpe denkt aan den tijd der Ptolemeën of nog later; Birch daarentegen, evenals vroeger Lepsius (*Erst. aegypt. Götterkreis*, Pl. I.) houden de vermelding van koning Pepi Merira (der VI^e dynastie voor echt en het altaar dus voor uit dien tijd afkomstig. Men mag dit gevoelen, ook nog op andere gronden, als juist en Sharpe's

1875. 8

meening gerust als een dwaling beschouwen. Ook in 't omschrijven der godennamen volgt Sharpe zijn eigen — en zeker hier een verkeerden weg; de juiste namen vindt men bij Birch.

Fox Talbot, die soms misschien wat voorbarig is in het opmaken van resultaten uit nog onzekere gegevens, houdt echter nooit hardnekkig vast aan meeningen, eens door hem uitgesproken, en die door de latere onderzoekingen weerlegd worden. Zoo geeft hij hier weder een nieuwe, (reeds zijn derde) zeer verbeterde, vertaling van de bekende legende van Istar uit het OBabylonische epos. De gebrekkige aanhef kon nu ook worden aangevuld uit het onlangs door Smith gevonden stuk van een andere kopie van het dichtstuk. De vertaling, ofschoon zeer verschillend van die hij in een vorigen jaargang der *Transactions* gaf, wijkt niet zeer af van die in de *Records of the Past*, Vol. I. en komt ook vrij wel overeen met die van Lenormant in het tweede deel zijner *Premières Civilisations* (blz. 84 — 93), waarvan zij alleen in het ontknopings-tooneel verschilt, maar wij ontvangen hier tevens nadere toelichtingen, waarin veel merkwaardigs voorkomt en die in de *Addenda* aan het eind der aflevering nog vermeerderd worden. Men mag gerust zeggen, dat de algemeene zin van het zoo hoogst belangrijke stuk thans vast staat.

In een artikel *Nemrod et les Écritures Cuneiformes*, poogt de zwitsersche geleerde Josef Grivel te bewijzen, dat de bijbelsche Nimrod en de babylonische God Maruduk één zijn, iets wat reeds vroeger beweerd was, doch waarvoor hij nu nieuwe bewijzen aanvoert. Men moet erkennen, dat deze bewijzen een groot gewicht in de schaal leggen, ofschoon wij zeker daaruit niet, met Grivel, de gevolgtrekking zullen maken, dat Maruduk dus een vergoed koning was. Men weet toch, dat Maruduk een naar 't semietisch taaleigen veranderde akkadische naam (*Amar-utuki*, zonnecirkel) is.

Niet minder belangwekkend zijn de vertalingen van teksten op den Papyrus Harris 500 door Birch. De eerste daarvan is een verhaal uit de regeering van Tahutmes III, dat wel duister is, doch waaruit met zekerheid is op te maken, dat het handelt over 't nemen van een sterke plaats in Kanaän door zekeren egyptischen bevelhebber Tahutia, of althans door diens tusschenkomst. Het volk, waaraan die sterkte schijnt behoord te hebben heet *Imu*, waarin Birch met groote waarschijnlijkheid de Emim ziet, die de landstreek bewoonden, later door de Moabieten ingenomen. Ook van een *Apura* (dat is, volgens Chabas, een Hebreër) wordt gesproken, die echter een ondergeschikte rol vervult.

De tweede tekst is een sprookje in den stijl van het bekende der twee Broeders, doch waaraan het slot ontbreekt. De hoofdpersoon is een jonge egyptische prins, die onder anderen vermomd naar Mesopotamië reist en daar door eene behendige daad de hand van 's Konings dochter wint. De overeenkomst met de indische en middel-eeuwsche sprookjes is treffend.

De voornaamste plaats in deze aflevering (meer dan 200 bladzijden) wordt ingenomen door een verhandeling van A. H. Sayce: *The Astronomy and Astrology of the Babylonians, with translations of the Tablets relating to these subjects*. Het behoeft niet gezegd te worden hoe welkom deze bijdrage tot de kennis van de sterrenkunde en sterrenwielarij der oude Babyloniërs aan ieder zijn moet, die in de geschiedenis van beschaving en godsdienst belang stelt. Het blijkt ook hier weder, dat in genoemde wetenschap en de daarmee verbonden bijgeloovige kunst, de Akkadiërs, de oude turanische inwoners van Mesopotamië, de leermeesters van de semietische Babyloniërs en Assyriërs, en zoo middellijk van de geheele semietische en klassieke wereld geweest zijn, misschien ook, ofschoon dit door Sayce betwijfeld wordt, der Egyptenaars. Zeker werden zij nergens met zooveel ijver beoefend. Wij kunnen hier natuurlijk zelfs geen overzicht geven van den rijkdom van feiten en opmerkingen die dit opstel bevat. De lezing van het artikel, hoewel het zeker niet onderhoudend mag genoemd worden, is voor elk die zich met OTsche studiën bezighoudt, onontbeerlijk. Slechts eene opmerking over het verband tusschen sterrendienst en godsverering, dat mijns inziens door de meeste Assyriologen niet juist wordt voorgesteld, zij mij vergund. Reeds Lenormant heeft beweerd, dat de vereenzelviging der babylonisch-assyrische hoofdgoden met sterren van jongeren datum is. Ook Sayce (blz. 175) schijnt van dat gevoelen te zijn. Hij erkent, dat sterrenvereering tijdens de uitvinding der schriftkunst reeds bij de Akkadiërs moet geheerscht hebben, omdat zij anders de achtstralige ster niet tot ideogram voor de godheid zouden gekozen hebben; maar hij acht een ster ook een natuurlijk symbool(?) voor God. Doch de namen der sterren en sterrenbeelden waren destijds niet die van goden, maar afgeleid van de verschijning der hemellichamen of van natuurvoorwerpen. De planeten dragen tot het laatst toe diernamen. Dus hadden de sterren aanvankelijk geen goddelijk karakter. Eerst later mochten de namen der hoofdgoden op de sterren zijn toegepast en wel soms twee verschillende namen van een zelfden god op twee verschillende sterren. De volle ontwikkeling des astrotheologie — en hierin stamt hij

met Lenormant overeen — kan niet ouder zijn dan 2000 v. C.

Deze verklaring van feiten, die ik niet zal loochenen, kan mij niet bevredigen. Duidelijk is hier tegenspraak. De sterren werden aanbeden, want anders kon een ster niet het ideogram der godheid zijn; en zij hebben toch geen goddelijk karakter, omdat zij geen goddelijke namen dragen. De zaak wordt echter duidelijk, als men wel onderscheidt. De sterrendienst, ofschoon op hooger standpunt overlevende, behoort tot het Animisme. Reeds bij de laagst staande natuurvolken zijn de sterren vooral zielen van afgestorvenen, ook geesten; bijzonder zijn zij dat bij het Turanische ras, waartoe de Akkadiërs worden gerekend. Al de Turaniërs hebben de grenzen van het Animisme niet overschreden, zelfs de Finnen niet, en zoover wij weten ook niet de Akkadiërs. Wat was dus natuurlijker dan dat dezen, toen zij een zeker beeldenschrift uitvonden, de geesten die zij vereerden aanduidden door een ster, daar toch elke ster voor hen een geest was? Later, toen sommige hunner hoogere geesten zich, door de aanraking met Semieten, tot goden hadden ontwikkeld, moest men wel aanwijzen, waar de zielen dezer godheden des nachts te zien waren, evenals dat in Egypte plaats had, waar bijvoorbeeld de Sirius de ziel van Isis, de Orion die van Osiris was.

Onder bescherming derzelfde vereeniging wier *Transactions* wij zooeven bespraken, is weder een nieuw (IIe) deeltje verschenen van de *Records of the Past, being english translations of the assyrian and egyptian monuments*. Dit deeltje bevat de vertaling van een aantal egyptische teksten door Birch, Maspéro, Lushington, Canon Cook, P. Pierret, F. Chabas, de Horrack, Goodwin en Le Page Renouf. Daartoe behooren, om van de zuiver historische te zwijgen, de klaagzangen van Isis en Nephthys (pap. Passalacqua), een hymne aan Amun-ra (pap. 17 Bulaq), en de twee boven vermelde sprookjes van de twee Broeders en den Prins aan wien een ongelukkig einde voorspeld was (pap. D'Orbiney en pap. Harris 500 rev.).

C. P. T.

»Auf der St. Marcus-Bibliothek zu Venedig befindet sich die einzige aus dem 14 Jahrh. stammende Handschrift einer griech. Uebersetzung mehrerer Bücher des A. T., deren Ursprung in das Mittelalter fällt. Sie folgt unter häufiger Benutzung der LXX und der anderen alten griech. Uebersetzungen und Zuziehung der jüdischen Schriftausleger dem masorethischen (punctirten) Texte mit sklavischer Treue in einer buntgemischten Sprache und ist für die

Kritik von verhältnissmässig geringem Gewicht". — In deze woorden vatte de Wette zijn oordeel over den zgn. *Graecus Venetus* samen, en de laatste bewerker van zijne *Einleitung*, Prof. Schrader, vond het niet noodig, daaraan iets te veranderen of toe te voegen (*Lehrb. der Biol.* u. s. w. I. S. 67). Het kan dus op den eersten oogopslag bevreemdend schijnen, dat thans eene nieuwe uitgave van diezelfde vertaling is verschenen: *Graecus Venetus. Pentateuchi, Proverborum, Ruth, Cantici, Ecclesiastae, Threnorum, Danielis versio graeca* — edidit Oscar Gebhardt. Praefatus est Franciscus Delitzsch (Lips. 1874; 5 Thaler). Doch wie deze uitgave van naderbij leert kennen en haar met de vroegere vergelijkt, komt toch spoedig tot het inzicht, dat zij eene wezenlijke aanwinst mag heeten, al is het dat zij niet kan geacht worden in eene dringende behoefte te voorzien.

De *Graecus Venetus* was reeds uitgegeven, deels (de Pentateuch) door C. F. Ammon (1790 sq.), deels door J. B. C. d'Ansse de Villosion (1784). Deze laatste had te Venetië het handschrift afgeschreven, behalve het boek Daniël, waarvan hem door een ander eene copie was bezorgd. De nieuwe uitgave beveelt zich nu al aanstonds hierdoor aan, dat zij de geheele vertaling bevat. Maar bovendien berust zij op eene nieuwe en hoogst nauwkeurige collatie van den codex, door Dr. Gebhardt, op raad van Delitzsch, ingesteld. De resultaten daarvan worden in den tekst en in de daaronder geplaatste noten volledig en eenvoudig medegedeeld. Het geheel is een model van philologische nauwgezetheid. Daarbij komen nu, eindelijk, de toegiften van den uitgever, die inderdaad zeer belangrijk mogen heeten, en de korte, maar zeer lezenswaardige *Praefatio* van Delitzsch. Enkele mededeelingen daaromtrent zullen den lezer, naar ik vertrouw, niet onwelkom zijn.

Op den tekst der vertaling laat Dr. Gebhardt volgen 1^o. een overzicht van de wijze, waarop de vertaler de hebreuwsche consonanten en vocalen in het grieksch heeft teruggegeven (p. 550—553); 2^o. een *Index vocabulorum, quae in lexicis non exstant* (p. 554—564). De vertaler heeft namelijk, om den hebreuwschen tekst letterlijk te reproduceeren, een aantal nieuwe grieksche woorden zelf vervaardigd, deels naar de analogie, deels ook in strijd daarmee. Hunne beteekenis blijkt meestal aanstonds uit de afleiding of door vergelijking met het hebreuwsch. Tot de merkwaardigste voorbeelden behooren de woorden *ὄντωρίς* en *ὄντουργός*, die gewoonlijk, en *ὄστωρίς*, die een paar malen voor den godsnaam Jhvh worden gebezigd. Opmerkelijk zijn ook de talrijke verba op — *ὄω*, die

tot uitdrukking van den Hiph'il zijn uitgedacht; 3°. een *Index vocabulorum rariorum atque poeticorum* (p. 569—592) — zooals er in de vertaling zeer vele voorkomen, ten bewijze dat haar auteur zich eene vrij uitgebreide kennis van de grieksche literatuur had verworven. Daarvan getuigt ook zijne poging om de arameesche stukken van *Daniël* weder te geven in het dorische dialect.

Nadat die twee *Indices*, waarin zooveel vreemds is bijeengevoegd, den indruk hebben versterkt, dien de lezing van een enkel hoofdstuk pleegt achter te laten, slaan wij met verhoogde belangstelling de *Prolegomena* op, in de hoop dat zij eenig licht zullen verspreiden over den oorsprong van een zoo zonderling literarisch voortbrengsel. Dr. Gebhardt heeft daarin (p. XVII—LXX) gegeven al wat wij recht hadden van hem te verlangen, ja meer dan dat. Eerst levert hij eene zeer nauwkeurige beschrijving van het handschrift, dat ook door hem tot de 14de eeuw wordt gebracht. Maar voor hem heeft deze tijdsbepaling meer gewicht dan daaraan vroeger kon worden toegekend, daar hij zich overtuigd houdt, dat het eerste gedeelte van den codex (*Gen.* I: 1 — *Exod.* VII: 25; 161 bladzijden) door den auteur zelven der vertaling is geschreven. De bewijzen, die hij daarvoor bijbrengt (Proll. p. XXVII—XXXV), zijn inderdaad afdoende — inzonderheid de correctiën van het eerst geschrevene, blijkbaar door den vertaler zelven, die bij nader inzien aan een ander woord de voorkeur gaf. Hiermede is dus tegelijk aangetoond, dat die vertaler zelf tot de 14de eeuw behoorde. Wat in Caput II der *Prolegomena* (p. XLII—LXIX) over de vertaling zelve wordt medegedeeld, komt hiermede wel overeen. Trendende in het voetspoor van zijne voorgangers, bewijst Dr. Gebhardt eerst uit de verdeelingen van den tekst, daarna uit de overzetting zelve, dat de vertaler den gevocabliseerden masoretischen tekst voor zich had en dien slaafs volgde. De afwijkingen zijn onbeduidend en van niet meer belang dan de varianten, die zich ook in de hebreuwsche codices voordoen. Maar welke hulpmiddelen stonden hem nu daarbij ten dienste? Wat de Wette ons daaromtrent mededeelt, wordt door Dr. Gebhardt deels bevestigd, deels nader bepaald. Het blijkt nl., dat de LXX onzen vertaler niet onbekend waren. Gewoonlijk gaat hij zijn eigen weg, in overeenstemming met het door hem beoogde doel. Hij wilde het hebreuwsch veel nauwkeuriger teruggeven dan de LXX hadden gedaan, het origineel als het ware afbeelden in zijne vertaling. Toch straalt hier en daar, in de keuze van woorden enz., duidelijk door, dat hij de gewone overzetting voor zich had of zich die althans herinnerde. Maar ook de andere grieksche interpretes

waren hem niet onbekend gebleven: met Aquila, Symmachus en Theodotion treft hij somwijlen samen in het gebruik van eigenaardige of zeldzame uitdrukkingen, die hij wel van hen moet hebben overgenomen. Ging hij overigens zelfstandig te werk? Neen, hij liet zich veeltijds leiden door het bekende Lexicon (*Liber radicum*) van David Kimchi uit Narbonne, die in het begin der 13de eeuw bloeide. Zijne afhankelijkheid van dezen voorganger, waarop reeds vroeger gewezen was, wordt door Dr. Gebhardt (p. LXI sqq.) in het helderste licht gesteld. Voorzeker, dit zijn belangrijke bijdragen tot bepaling van den leeftijd en de godsdienstige belijdenis van den auteur. Dat hij geen Christen, maar een Jood was, is althans hoogst waarschijnlijk gemaakt. Doch wij zouden gaarne meer willen weten: wie was de man, die in de 14de eeuw zulk een werk kon ondernemen? die toen over zulke kundigheden beschikte en zoodanige hulpmiddelen tot zijn dienst had? Op die vragen moet de uitgever het antwoord schuldig blijven. Hij resumeert (p. LXV sqq.) al wat ons omtrent den vertaler bekend is; geeft rekenschap van zijne meening, dat hij onder de Joden en wel onder de Karaëers moet worden gezocht, maar gevoelt zich overigens niet in staat om het raadsel op te lossen.

Delitzsch beproeft dat in zijne *Praefatio*. Hij vereenigt zich ten volle met al wat Dr. Gebhardt omtrent den vertaler had vastgesteld of gegist. Tot bevestiging van zijne Joodsche afkomst wijst hij nog hierop, dat het N. Testament geenerlei invloed op zijn werk heeft geoefend. Hij moet, zoo gaat Delitzsch voort, een man van vrije denkwijze zijn geweest, daar hij o. a. niet schroomt den eigenaam J h v h te vertalen (zie boven). Maar wie kan hij geweest zijn? Er is althans iemand te noemen, die al de vereischten in zich vereenigt. Aan het hof van den Othmanischen Sultan Murad I (1359—89), die beurtelings te Prusa en te Adrianopel vertoefde, leefde een Jood, Elissaeus geheeten, die zich als geleerde een grooten naam had gemaakt. Georgius Gemistus, bijgenaamd Plethon, uit Constantinopel, begaf zich naar het hof van den Sultan, om Elissaeus te ontmoeten en zijn onderricht te genieten. Er zijn tusschen dezen humanist — aan wien Fritz Schultze onlangs het eerste deel van zijne *Geschiede der Philosophie der Renaissance* heeft gewijd — en den auteur der *Versio Graeca Veneta* enkele punten van aanraking aan te wijzen: ook deze laatste is niet geheel afkeerig van de grieksche mythologie, waarmede de eerste dweept; voor zijne vrijere richting getuigt verder zijne aansluiting bij David Kimchi, den aanhanger en verdediger van Maimonides. Kortom: de gissing, dat deze Elisha de auteur der

Versio Veneta is, wordt door geen enkel wezenlijk bezwaar gedrukt en heeft veel voor zich.

Aan de uitgebreide kennis en de scherpzinnigheid, waarvan dit betoog van Delitzsch de blijken draagt, doe ik gaarne hulde. Het is te wenschen, dat latere ontdekkingen de duistere quaestie tot beslissing brengen en Delitzsch in het gelijk stellen. Tot zoo lang blijft zijn resultaat eene gissing, waarvoor hij het ook geeft. Eene gissing evenwel, die ons een belangrijken dienst bewijst. Zij maakt ons het ontstaan der *Versio Veneta* als het ware aanschouwelijk. Het raadsel heeft bijna opgehouden een raadsel te zijn, nu ons iemand is aangewezen, van wien wij ons zeer goed kunnen voorstellen, dat hij zulk een werk ondernomen en het, zooals het nu voor ons ligt, volbracht heeft.

Gaarne deel ik ten slotte de laatste woorden der *Praefatio* van Delitzsch mede: »Haec habuimus” — schrijft hij — »quae huic novae et eximiae Graeci Veneti editioni praemitteremus. Quantum pretii haec *Versio Veneta* habeat et quantum utilitatis Veteris Testamenti explicatio inde capere possit, dudum continua experientia cognovimus. Quapropter iure confidimus, fidam providamque docti editoris curam atque operam non solum philologiae sed etiam theologiae haud exiguo fructui futuram esse”. Wat hier over het nut der *Versio Veneta* wordt gezegd, kan ik uit mijne eigene ervaring niet bevestigen. Met mij zijn er velen, die tot dusver dit hulpmiddel — niet van de textcritiek, maar — van de exegeze hebben veronachtzaamd. De nieuwe uitgave van Dr. Gebhardt zal ons nu in staat stellen om dat verzuim in te halen, zonder dat wij daarbij op moeilijkheden stuiten, die niet de vertaler, maar zijne uitgevers ons in den weg hadden gelegd. Voor zijne uitnemende zorg en groote moeite heeft hij alle aanspraak op onzen oprechten dank.

Sept siècles de l'histoire judaïque, depuis la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor jusqu' à la prise de Bethléem par les Romains, par F. de Saulcy (Paris, 3 francs). Wat de bekende archaeoloog en numismaticus met dit boek beoogt en voor welke klasse van lezers hij het bestemde, is zeer moeilijk in te zien. Het is geschreven zonder de minste historische kunst; nu en dan zijn eenige hebreuwsche woorden in den tekst opgenomen; het schijnt dus wel niet voor het groote publiek, maar voor deskundigen te zijn opgesteld. Maar wat hebben deze aan eene oncritische omschrijving der verhalen van het O. Testament en van Flavius Josephus? En veel meer ont-

vangen zij hier toch niet. De Heer de Saulcy is op verreweg het grootste gedeelte van het terrein, dat hij ons doet doorwandelen, zoo goed als een vreemdeling. Den Joodschen oorlog, 66—70 n. Chr. heeft hij bestudeerd; over de latere gebeurtenissen, tot den val van Bether in 135 n. Chr., weet hij niets meer dan de lezing van Derenbourg's *Histoire de la Palestine d'après les Thalmsuds* hem leeren kon; hij maakt zich daarvan dan ook in weinige bladzijden af. De eerste eeuwen van 586 v. Chr. af doorloopt hij zeer vluchtig en maakt daarbij, ten deele door zijn onbepaald vertrouwen op Flavius Josephus, de zonderlingste fouten. Met hetgeen b. v. Ewald en Herzfeld geleverd hebben is hij te eenen male onbekend. Enkele proeven slechts tot staving van dit ongunstige oordeel! De auteur deelt ons mede (p. 12, 13), dat Nebucadrezar Egypte veroverd, Pharao Hophra gedood, een ander koning in zijne plaats aangesteld en de Egyptische Joden weggevoerd heeft — en citeert daarbij *Jer.* XLIII, XLIV; doch daar worden deze feiten alleen voorspeld; dat ze ook geschied zijn, weet Josephus te verhalen, doch in strijd met alle andere berichten der oudheid. — Eenige bladzijden verder (p. 28) worden Ezra en Nehemia onder de regeering van Artaxerxes II Mnemon (404—359 v. Chr.) geplaatst, zonder dat de auteur daarvoor eene enkele reden opgeeft of ook maar beproeft, de bezwaren, die uit deze tijdsbepaling voortvloeiën, uit den weg te ruimen. Hij zelf geeft ons in een *Appendice* eene lijst der Hoogepriesters en teekent bij Jojakim aan: »En charge en 485, mort en même temps qu' Ezra.» Doch volgens p. 28 kwam Ezra in 397 v. Chr. in Judea en volgens p. 43 was hij in 384 nog in leven — zoodat Jojakim eene eeuw lang hoogepriester is geweest! Wij zouden hier denken aan eene vergissing — zooals er zeer vele voorkomen — ware het niet, dat ons p. 47 nog eens werd verzekerd, dat Jojakim in 385 v. Chr. is gestorven. Op dezelfde bladzijde lezen wij »qu'en 372 Néhémie, à son retour à Jérusalem, fit signer à la nation une nouvelle alliance» — of wordt, met andere woorden, de verbondsacte *Neh.* X onder Nehemia's tweede verblijf in Judea gesteld. Doch genoeg: het boek verdient niet ons langer bezig te houden. Nu ik evenwel door den naam des schrijvers mij had laten verleiden om daarmede kennis te maken, achtte ik mij ook verplicht kortelijk te berichten, hoezeer ik was teleurgesteld.

De lezer herinnert zich wellicht nog mijne vroegere mededeelingen over Ewald's *Lehre der Bibel von Gott oder Theologie des A. und*

N. Bundes (Jaargang VI: 102—104; VII: 665—669). Ten verfolge daarop kan ik nu berichten, dat de tweede helft van de *Glaubenslehre* het licht heeft gezien (Leipz., 3², 5 Thaler). Nu moeten dus nog de bijbelsche plichtenleer en de bijbelsche leer over het godsrijk volgen. In het nieuwe deel behandelt Ewald de tweede en de derde afdeeling van de geloofsleer, »Welt und Gott,” »Mensch und Gott.” Ze beantwoorden aan de *loci* de creatione, de homine, de peccato, de fide, de salute, de immortalitate. Doch de rangschikking en verdeeling van de stof is zeer eigenaardig. Onder het opschrift »Welt und Gott” worden achtereenvolgens besproken: Die welt ihrem wesen nach; die welt und die welten (hierbij de bijbelsche schepplingsverhalen en — voorstellingen); der göttliche zweck der welt und dessen erfüllung (hierbij o. a. de oorsprong der zonde, en de goddelijke wereldorde, ook in verband met de wonderen en voorzeggingen). Voor de volgende afdeeling blijft dus over de beschouwing van dezelfde onderwerpen *a parte hominis*, waarom dan ook de titel luidt niet »Gott und Mensch,” maar »Mensch und Gott.” Zij is verdeeld in drie hoofdstukken: Der weg des menschen zu Gott (gerechtigheid, berouw en wedergeboorte, geloof); der weg zu Gott durch Christus und den H. Geist (gesplitst in deze §§: 1. Christus und Gott; die geschichtlichen Bedingungen für Christus; Christus’ erscheinen und wirken; der glaube an Christus; 2. der glaube an den H. Geist; 3. der glaube an die Christliche Dreieinigkeit); das ende aller menschlichen wege zu Gott (over het geloof aan onsterfelijkheid, zijne historische ontwikkeling en zijne volmaking door Christus).

Aan dit overzicht heb ik slechts weinig toe te voegen. Ik zou namelijk moeten herhalen wat ik vroeger reeds over, of liever: tegen den aanleg van het geheele werk heb opgemerkt. Deze is dezelfde gebleven en kon ook niet wel wijziging ondergaan. Wij ontvangen dus ook hier weder gelijktijdig, als op éénen schotel opgedischt, de denkbeelden der bijbelsche schrijvers en die van Ewald zelven. Dat deze methode de historische d. i. eenig-ware opvatting van de leer der bijbelsche auteurs onmogelijk maakt, behoeft niet nog eens bewezen te worden. Die leer moet noodwendig worden vergeestelijkt, geidealiseerd en opgeschroefd, totdat zij in volkomen harmonie is met de persoonlijke overtuiging van Ewald, den meest subjectieven van de kinderen der menschen. Wij bewegen ons dan ook weder voortdurend in de wereld der *superlativi*; het is alles »hoch”, »einzigt”, »uralt” enz. enz. Wat niet in den tekst zelven van het O. Testa-

ment te lezen staat, wordt daarachter of daaronder gevonden. Bovendien komt nu het — hier vooral zeer aanmerkelijke — verschil tusschen de bijbelschrijvers onderling volstrekt niet tot zijn recht. Alle scherpe punten worden afgezaagd. Van den eerste tot den laatste toe blijken de schrijvers hetzelfde te hebben gezegd of althans wezenlijk hetzelfde te hebben bedoeld. Zelfs Paulus en Jacobus zijn het onderling volmaakt eens (S. 299—301). Tegen deze geheele methode kan niet ernstig genoeg worden geprotesteerd. Bedrieg ik mij, of wordt zij, naarmate Ewald met zijn boek vordert, te duidelijker door de resultaten, die zij oplevert, geoordeeld? Mij althans gelukt het niet, in dit systeem eenige kracht of heerlijkheid te ontdekken. Mij zijn de oude schrijvers, één voor één, meer waard en lief dan dit mengmoes van hunne dubbel overgehaalde denkbeelden. Met hetgeen Ewald hier en daar tot toelichting van de bijbelsche voorstellingen aanvoert willen wij gaarne winst doen. Maar overigens — de oude wijzen is beter, en de nieuwe, historische methode blijft de ware.

De roman-literatuur valt buiten ons kader, maar ik mag toch niet nalaten enkele woorden te wijden aan een geschrift van die soort, dat ons ter aankondiging is toegezonden en *eo ipso* blijkt geen alledaagsche roman te zijn. De titel is: *Uit het leven van een Christelijk zendeling ter bekeering der Joden*. Naar de tweede uitgave van M. Herzberg's Jüdische Familienpapiere uit het Hoogd. vert. door B. Hildesheim (Rotterdam; de prijs is f 3). De vertaler — die zich van zijne lang niet gemakkelijke taak vrij gelukkig heeft gekweten — spreekt in zijne voorrede den wensch uit, dat Herzberg's geschrift in Joodsche gezinnen een godsdienstig huisboek moge worden, en vertrouwt, dat het velen leeren zal »anders en beter over de Joodsche wetten en toestanden te denken dan zij tot dusverre deden». Het is inderdaad mogelijk, dat Herzberg's denkbeelden daarover beter zijn dan sommige andere, die thans in Joodsche gezinnen heerschen. Maar daarom zijn die denkbeelden nog niet goed. En nog veel minder kunnen de beschouwingen over het Christendom, die hier worden voorgedragen, den toets doorstaan. Reeds de inkleeding bewijst, welk een partijdig standpunt de auteur heeft ingenomen. »De Christelijke zendeling» is Jood van afkomst. Zijne ouders zijn uit Hamburg naar Amerika en vandaar naar Engeland verhuisd. Hier sterven zij beiden aan de cholera. Hun hulpeloos kind wordt door een menschenvriend opgenomen, christelijk opgevoed en, na eene stormachtige jeugd, tot zendingarbeid onder de

Joden bestemd. Hij trekt naar Hamburg en vandaar naar S., waar hij bij zijnen oom, een Joodsch Rabbi, zijn intrek neemt en liefderijk ontvangen wordt. Van zijnen overgang tot het Christendom maakt hij geen gewag. Hij speelt dus, ten huize van dien oom, de rol van een verrader. Bovendien heeft hij zich in het Christendom eigenlijk nooit kunnen vinden; benauwde visioenen kwellen hem, hij moet zichzelf steeds geweld aandoen om te gelooven enz. Men begrijpt de rest. Na eenige gesprekken met den Rabbi is hij weer Jood. De schoone nicht, op wie hij weldra verliefd raakt; een lichtzinnige neef, die van het Jodendom vervreemdt, omdat hij zich verslingert aan eene actrice; een andere neef, die uit baatzucht Christen geworden is en nu van wroeging vergaat — deze personaadjes hadden gerust achterwege kunnen blijven: de oom kan het werk der bekeering best alleen af. Zijn geidealiseerd en vergeestelijkt orthodox Judaïsme behaalt over het zoogenaamde Christendom van den »zendeling» eene al te gemakkelijke overwinning. Ik acht het dan ook niet in het belang van onze Joodsche medeburgers, dat zij van de verhouding tusschen hun godsdienst en den onzen zich deze voorstelling vormen. Zij kan slechts geestelijken hoogmoed kweeken en onverdraagzaamheid. Ook voor de vorming van hun smaak mag ik hun de lezing van dit boek niet aanprijzen. Het is van het begin tot het einde opgeschroefd en door en door onnatuurlijk. Het zijn 80 brieven van den »zendeling» aan zijnen pleegvader — waarin van den briefvorm zeer weinig te ontdekken valt en allerlei zaken worden medegedeeld, die de pleegvader zeer goed weet. Daarop volgen, in een aanhangsel (bl. 312—336), de familie-papieren — waarnaar het oorspronkelijke boek heet — die de »zendeling» ondersteld wordt aan zijnen pleegvader over te maken. In die papieren verheft zich de auteur tot eene hoogte, waarop ik hem niet volgen kan. Het zijn lierzangen in proza, apocalyptische schilderingen, boetredenen als die van Israël's profeten — uitgenomen de eenvoud en de actualiteit. Inderdaad, ik kan mij niet voorstellen, dat de lezing van dit boek nut stichten zal. De vele voortreffelijke denkbeelden, die de Rabbi uitspreekt, worden verdronken in de wateren der onwaarschijnlijke intrigue en der vaak duistere en gezochte redeneering, waarmede ze verbonden zijn. De gebreken van den godsdiensligen »Tendenz-roman» overschaduwden hier geheel en al de deugden.

15 December 1874.

A. K.

HET GETUIGENIS VAN PAPIAS OVER SCHRIFT EN OVERLEVERING.

Dr. W. Weiffenbach, *Das Papias-Fragment, eingehend exegetisch untersucht.* Giessen 1874.

„Utinam ad nos usque pervenissent Papias libri!" Zoo heeft menigeen Galland nagezegd en nagezucht. Het is dan ook waarlijk betreuenswaardig, dat juist van dezen kerkvader zoo weinig tot ons gekomen is. Dat weinige toch is wel van dien aard om ons recht te geven te onderstellen, dat in de vijf boeken zijner exegeese voor ons een onwaardeerbare schat van onthullingen over de christelijke oudheid zou te vinden zijn, onthullingen die, we kunnen niet laten het te gelooven, de waarheid onzer critische beschouwing in het helderst licht zouden plaatsen.

„Utinam ad nos usque pervenissent!" Zeker, er is reden voor die verzuchting. Vergeten wij echter niet, dat zulk een klacht op zich zelf niet vruchtbaar, ja zelfs al licht schadelijk kan zijn. Wat baat zulk klagen? Het verlorene keert daardoor niet tot ons terug. Het zou ons licht kunnen gaan als hem, die, een deel van zijn vermogen verloren hebbende, uit droefheid daarover alle zorg voor het beheer van hetgeen hem restte liet varen, en zich onverschillig toonde voor de waarde van hetgeen in zijn bezit bleef.

Maar, zal men zeggen, die fout hebben de geleerden allerminst tegenover Papias zich te verwijten. Die klacht zelve: „utinam ad nos usque pervenissent!" kwam zij niet voort uit de hooge waardeering die de weinige ons bewaarde Papias-fragmenten te beurt viel? Welk een schat van vlijt en scherpzinnigheid is er niet ten koste gelegd om die schamele rest van het groote kapitaal recht productief te maken! Ja, moet men zich niet verbazen bij het aanschouwen van de kolossale gebouwen, die op

deze binnen uiterst geringen omvang beperkte fundamenten zijn opgetrokken?

Doch, we hebben nog iets anders te doen dan ons te verbazen. Wij hebben te vragen of de arbeid aan Papias gewijd, ook onze onverdeelde bewondering verdient? Zijn die kolossale gebouwen werkelijk op het vaste fundament van Papias eigen uitspraken gevestigd? Zijn zij het werk van ervaren bouwlieden? Verdienen zij allen producten te heeten van grondige studie en oprechten waarheidszin? Heeft soms ook hier de apologetische ijver den geleerden onderzoekers kwade parten gespeeld, en teweeg gebracht dat ze hunne luchtkasteelen voor soliede huizen hielden?

Een blik op de verschillende resultaten, waartoe de behandeling der Papias-fragmenten de verschillende onderzoekers heeft geleid, geeft ons het recht om zoo te vragen. Beurtelings werd Papias als getuige opgeroepen door de verdedigers en bestrijders van den kerkelijken schriftkanon. Zijn zwijgen en zijn spreken golden als bewijzen voor hetgeen beide partijen het liefst be-
wezen zagen. Waar zijn woord lastig was, beriep men zich gaarne op de qualificatie: *σφόδρα σμικρὸς τὸν νοῦν*. Daarentegen werd hij *λογιότατος ἀνὴρ*, zoodra zijne uitspraak *pour le besoin de la cause* kon worden aangehaald. Vooral in de debatten over het Johannes-evangelie deed de *ἀρχαῖος ἀνὴρ* merkwaardige diensten aan de elkander bestrijdende critici. Zoo iemand, dan is Papias een martelaar geweest der exegeese. Reeds Irenaeus wist, naar het oordeel van Eusebius, uit Papias' woorden juist het tegenovergestelde te lezen van hetgeen zij inhielden.

Toch hebben de latere apologeten de dwaling van Irenaeus overgenomen en liever de oogen gesloten voor de waarheid door Eusebius zoo helder in het licht gesteld, dan het getuigenis op te offeren hetwelk zij uit den mond van den gewaanden *ἀκουστικὸς Ἰωαννοῦ* meenden te kunnen opvangen. En of ook de bestrijders der kerkelijke traditie in Papias een machtigen bondgenoot erkenden, niet weinig droegen zij zelve er toe bij, om de kracht van zijn getuigenis te ontzenuwen, doordien zij telkens weder bedenkingen inbrachten tegen de zuiverheid van den ons overgeleverden tekst zijner fragmenten, en dien met allerlei gewaagde conjecturen zochten te herstellen.

Inderdaad het moest voor den niet ingewijde wel den schijn hebben alsof de fragmenten van Papias niet dan een hoogst

onzeker licht konden verspreiden over de zaak, waarin hij als een der alleroudste getuigen optrad. Lag het aan het fragmentarische of het corrupte van den tekst, in ieder geval, de inhoud scheen meer geschikt om tal van gissingen uit te lokken, dan om licht te ontsteken in den nacht der christelijke oudheid. Van alle data door den geleerden Jezuiet Petrus Halloix met zorg en vlijt bijeengebracht, om het welgelijkend beeld van Papias in de lijst van zijn tijd te schetsen, heeft nauwelijks een enkel den toets der critiek kunnen doorstaan, en het is alsof met de zekerheid aangaande 's mans levensomstandigheden ook de gewisheid omtrent den zin zijner verklaringen gaandeweg ons is ontvallen.

En toch, we zijn in den laatsten tijd aanmerkelijk gevorderd in onze kennis van Papias en zijn eeuw. Nu eenmaal de beoovering is geweken, die ons belette de ware geschiedenis van het ontstaan der evangeliën, met name van het vierde, te begrijpen, worden ook de overige monumenten der oudste christelijke letterkunde ons verstaanbaarder en werpt een nauwkeurige exegetische dier geschriften telkens nieuwe vruchten af voor de kennis der historie.

Bedrieg ik mij niet, dan valt van de Papiasche fragmenten hetzelfde te zeggen als van het beroemde Muratorium. Nu eerst voelen we bij de interpretatie vasten grond onder den voet, daar vele der vooroordeelen, die vroeger den exegeet in zijn arbeid belemmerden, thans voor goed zijn weggenomen. Wat ik niet lang geleden in dit tijdschrift ¹⁾, ten aanzien van het Muratorische fragment trachtte aan te toonen, wil ik thans beproeven ten opzichte van Papias; ook nu zal het zijn naar aanleiding van een pas verschenen monografie, en wel wederom van een Hoogleeraar te Giessen, nl. Dr. Wilhelm Weiffenbach. ²⁾ Even als zijn collega Hesse, heeft Weiffenbach zich streng bepaald tot eene z. g. objectieve verklaring en, gelijk die beiden zich onderwerpen kozen, tot hetzelfde gebied behoorende, zoo stemmen zij ook geheel overeen in de grondige doch ietwat omslachtige wijze van behandeling, en in de uitkomsten van het onderzoek. Inderdaad

¹⁾ Jaargang 1874 bls. 369 vv. naar aanleiding van Hesse's boek: *Das Muratorische Fragment*, enz.

²⁾ Onder het corrigeeren dezer bladen verneem ik met blijdschap, dat dese geleerde, bij gelegenheid van het Leidsche jubilé, tot Doctor theologiae honoris causa is benoemd.

een merkwaardig verschijnsel. Twee beoefenaars der theologie, tot nu toe bekend staande als bestrijders der nieuwe critische richting, treden bijna gelijktijdig in het conservatieve Giessen met geschriften op, waarin voor goed met de kerkelijke beweringen der orthodoxe historiebeschouwing wordt gebroken. Dat zij beiden zich zorgvuldig van alle kerkelijke polemiek onthouden, verhoogt in mijn oog de waarde hunner vertoogen en geeft ons recht daarvan een grooter en duurzamer invloed op de nog maar half voor Tübingen gewonnen theologen te verwachten. De kalme toon der wetenschappelijke bewijsvoering moge aanvankelijk minder sensatie verwekken, op den duur vindt hij het meest gehoor bij alle weldenkenden.

En nu ter zake. Van de weinige ons bewaarde Papias-fragmenten behandelt Weiffenbach er slechts een. Dat eene echter is verreweg het belangrijkste. Het is ontleend aan het prooemium, waarmede Papias zijne *κρυπτικῶν λόγων ἐξηγήσεις* opende. Het stelt ons in staat het standpunt te leeren kennen door den bisschop van Hierapolis ten opzichte der mondelinge en schriftelijke traditie ingenomen. De tekst van dit fragment komt zonder belangrijke varianten in de verschillende handschriften van Eusebius voor en luidt als volgt: „*Οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συγκατατάξαι ταῖς ἐρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν. Οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοὶ, ἀλλὰ τοῖς τὰ ληθῆ διδάσκουσιν· οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ Κυρίου τῆ πίστει δεδομένας, καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινόμενας τῆς ἀληθείας. Εἰ δὲ πού τις παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας, ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος· ἢ τί Θωμᾶς, ἢ Ἰάκωβος· ἢ τί Ἰωάννης, ἢ Ματθαῖος· ἢ τίς ἕτερος τῶν τοῦ Κυρίου μαθητῶν· ἅτε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, οἱ τοῦ Κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν. Οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τσουτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.*”

Over den tekst nog een paar opmerkingen, 1°. De eenige variant van beteekenis is *παραγινόμενοις*, dat door Heinichen met sommige codices voor *παραγινόμενας* wordt gelezen, maar terecht door Weiffenbach wordt verworpen. 2°. Al beroept Scholten ¹⁾

¹⁾ Zie zijn Critisch onderzoek over het verblijf van den Apostel Johannes in Klein-Azië, *Theol. Tijdschrift*, 1871, en aldaar meer bepaaldelijk blz. 638.

zich op handschriften tot staving der door hem voorgestelde lezing: „*Εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς ἀποστόλοις κτλ.*, en later: „*Τῶν τῶν ἀποστόλων λόγους*, het gezag dier handschriften — zoo zij al bestaan — zal wel uiterst gering zijn, daar ze nooh in de critische uitgave van Eusebius *Hist. Eccl.* door Heinichen, nooh in die laatstelijk door Schwegler bezorgd, worden vermeld. 3°. Ook de gissingen van Holwerda, *Godgel. Bijdr.* 1868 ¹⁾ en die van Renan, *L'Antechrist* door Weiffenbach pag. 11 geciteerd, missen elk uitwendig gezag. Groote zorg is door Weiffenbach besteed aan de juiste analyse van den grammatischen bouw en het redeverband van dit fragment. Zijne omzichtige beschouwing brengt hem tot de navolgende resultaten. In de eerste zinsnede wijst het *καὶ* niet naar hetgeen voorafging, maar naar hetgeen in het volgende *εἰ δέ που καὶ* als tweede hoofdzin aan den eersten wordt toegevoegd. Het *διαβεβαιούμενος* bevat de motiveering van den aanhef *οὐκ ὀκνήσω* gelijk het dan volgend *οὐ γὰρ* wederom rekenschap geeft van het voorafgaande *διαβεβαιούμενος*, zoodat dan ook de *τάληθῆ λέγοντες* met de *αὐτοὶ (ὑπὲρ αὐτῶν)* en de eerstgenoemde *πρεσβύτεροι* identisch zijn. In de tweede zinsnede zijn de twee onderdeelen *τί Ανδρέας* — *ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ κ. μαθ.* en *ἅτε Ἀριστίων* — *λέγουσιν* geoordeeld en afhankelijk van het onmiddellijk voorafgaande *τούς τ. πρ. ἀνέκρινον λόγους*. — Hoe de laatste phrase *οὐ γὰρ τὰ ἐκ τ.βλ. κτέ* met het voorafgaande logisch samenhangt behoefde geene opzettelijke aanwijzing. Niet overbodig daarentegen was het te herinneren, dat het verbum *ὑπελάμβανον* den lezer verplaatst naar den tijd, toen Papias zijn onderzoek bij de getuigen der apostolische oudheid instelde. Is deze grammatische en logische analyse juist, dan zal [zij door een nader ingaan op den zakelijken inhoud van het fragment moeten worden bevestigd.

¹⁾ Zie zijne Bijdrage tot de geschiedenis van den canon des nieuwen Testaments, s. w., bl. 143, waar hij, op gelijksoortige wijze als later Scholten, de plaats van Papias, die hij corrupt en defect acht, tracht te verbeteren door te lezen: *εἰδὲ που παρη. τις τοῖς ἀποστόλοις πρεσβύτερος ἔλθοι, τοῖς τῶν ἀποστόλων ἀν. λόγ. κτλ.* Wijders interpungeert H. voor *ἅτε* met welk woord hij dezen nieuwen zin laat beginnen: *Ἄτε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης τοῦ κυρίου μάρτυκαί παρέδοσαν αὐτὸς ἀκηκῶς, περὶ πλειονος ἐπισηάμην, ὧν ἐκείνοι λέγουσιν.* Het willekenrige, om niet te zeggen, het wilde van deze conjectuur springt zoozeer in het oog, dat het wel geen verdere aanduiding zal behoeven. Het ergste van de geheele zaak echter is, dat de plaats van Papias, zooals ons later blijken zal, volkomen ongeschonden in de handschriften van Eusebius tot ons is gekomen.

De hier boven aangeduide tekstconjecturen geven ons aanleiding tot het bespreken eener quaestie, die de geheele interpretatie van het Papias-fragment beheerscht. Zij is deze: in welke betrekking stond Papias, naar luid zijner eigene verklaring, tot de apostelen?

Wij hadden reeds gelegenheid te herinneren, dat Eusebius deze vraag anders heeft beantwoord, dan de veel vroeger levende Irenaeus. Doch laatstgenoemde kan zich, naar hij meent, tot staving van zijn gevoelen op een nog ouder en meer afdoend getuigenis, nl. op dat van Papias zelf beroepen. Het lijkt wel geen twijfel, of Irenaeus moet voor Papias wijken, indien deze laatste werkelijk door Eusebius goed is gelezen en verstaan. Zoolang de critiek beheerscht werd door het verlangen om met Irenaeus in Papias een volgeling en hoorder van Johannes den apostel te zien, wist zij óf door z. g. tekstverbetering óf door spitsvondige verklaringen het Papias-fragment tot het gewenschte getuigenis te dwingen. Wie echter van dergelijke vooroordeelen bevrijd is, zal met Lützelberger, Keim, Scholten, Weiffenbach en de meeste andere critici van dezen tijd zonder aarzeling de zijde van Eusebius kiezen, in zoover deze kerkvader constateert, dat Papias uitdrukkelijk verklaart geen hoorder van den apostel Johannes te zijn geweest. Immers, wat kan zekerder zijn, wat springt meer in het oog bij onpartijdige overweging van het Papias-getuigenis in zijn geheel, dan deze twee feiten: 1°. voor Papias hadden de oudste getuigenissen in casu, die der apostelen in eerste en die der *μαθηται του κυριου* latiori sensu in tweede linie de hoogste waarde; 2°. onder de zegslieden, die hij-zelf uitdrukkelijk verklaart geraadpleegd te hebben, komt geen der apostelen voor.

Deze beide stellingen leiden wij af uit Papias' woorden, gelijk ze in de handschriften van Eusebius tot ons zijn gekomen, in de onderstelling, dat ze met juistheid zijn overgeleverd. Of die onderstelling zelve juist is, moge later blijken. Voor alle dingen moet langs zuiver exegetischen weg, de zin van het citaat, zooals het daar ligt, worden opgespoord. En dan lijkt het geen twijfel, of Papias, die, zooals wij weten, in zijne vijf boeken een commentaar gaf op de *λόγια κυριακά*, heeft op de plaats in quaestie rekenschap gegeven van de maatregelen, door hem genomen, om in zijn werk niet anders te geven dan de volkomen getrouwe reproductie der oud-christelijke waarheid. Daartoe heeft hij in de eerste plaats eertijds (*ποτέ*), d. w. z. geruimen tijd voor het

te boek stellen zijner exegese, de *πρεσβύτεροι* met wie hij verkeerde, of die hij, waar dan ook, aantrof, geraadpleegd en hunne verklaringen zorgvuldig in het geheugen geprent. In de tweede plaats verzuimde hij niet, waar het toeval hem in aanraking bracht met de zoodanigen, die de *πρεσβύτεροι* gevolgd hadden, of hun omgang hadden genoten (*παρηκολουθηκώς*), ook deze te raadplegen ten opzichte van hetgeen zij uit den mond hunner meesters, de presbyters, hadden vernomen, natuurlijk in zoover de voordrachten dier presbyters (of *λόγοι τῶν πρεσβυτέρων*), mededeelingen bevatten omtrent de oud-christelijke of apostolische overleveringen en als zoodanig het gezag hadden van authentieke interpretatie der *λόγια κυριακά*. — Op deze wijze kreeg dus Papias, naar hij meende, de gewenschte zekerheid aangaande hetgeen Andreas en Petrus, Philippus, Thomas en Jacobus, Johannes, Mattheüs en de overige discipelen des Heeren hadden gezegd zoowel als aangaande hetgeen Aristion en de presbyter Johannes *οἱ μαθηταὶ τοῦ κυρίου* nog zeiden.

Ik zie niet in, dat er, wat de grammatica betreft, iets in te brengen is tegen deze verklaring, volgens welke Papias bij zijn rechtstreeksch getuigenverhoor niet in staat was hooger op te klimmen dan tot de *πρεσβύτεροι* en hunne leerlingen, al was het hem daarbij natuurlijk alleen te doen om de uitspraken der *μαθηταὶ τοῦ κυρίου*.

Eene andere vraag echter is het, of er niet met recht van andere zijde overwegende bezwaren tegen deze interpretatie kunnen ingebracht worden. Inderdaad, men heeft het gemeend. Zoo heeft men bijv. zich er aan gestooten, dat Papias, die dan toch de presbyters zelve kon raadplegen, noodig zou hebben geacht uitdrukkelijk te vermelden, hoe hij de leerlingen der presbyters had ondervraagd, alsof hij-zelf niet *παρηκολουθηκώς τίς τοῖς πρεσβυτέροις* ware geweest. Ook heeft men vreemd gevonden, dat tot de *λόγοι τῶν πρεσβυτέρων* ook gebracht wordt *ἃ λέγει ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης*. Stond dan, kon men vragen, deze presbyter buiten den kring der *πρεσβύτεροι*? Hoe zonderling, dat Papias bij leerlingen van leerlingen zijn troost zoekt in een tijd, dat er van de directe *μαθηταὶ τοῦ κυρίου*, althans nog twee, t. w. Aristion en de presbyter Johannes in leven waren! Daarenboven, hoe kunnen wij ons de verhouding tusschen Papias en zijne zeggelieden ons voorstellen zonder ongerijmdheden aan te nemen. Wanneer Papias een presbyter ontmoette, die hem omtrent de predi-

king van destijds nog levende *μαθηταὶ τοῦ κυρίου* betrouwbare mededeelingen kon doen; zou hij niet volle recht hebben gehad dezen zegsman als een rechtstreeksch getuige aangaande de *λόγοι τῶν μαθητῶν* te citeeren, terwijl hij nu, zonder reden en zeker ook geheel in strijd met alle gewoonten der polemië, het gezag der door hem-zelfen opgeroepen getuigen verzwakt? Bij dit alles komt nog, dat, gelijk Scholten, op voorgang van Routh en anderen, heeft opgemerkt, Eusebius, waar hij tegenover Irenaeus ont kent, dat Papias hoorder van Johannes den apostel zou zijn geweest, te gelijkertijd van dienzelfden Papias, en als met het oog op ons fragment, verklaart, dat hij hen had geraadpleegd, die met de apostelen hadden omgegaan.

Uit deze en dergelijke overwegingen wordt dan afgeleid, of dat de tekst van het Papiasche citaat corrupt is, of dat met de uitdrukking *οἱ πρεσβύτεροι* op de bedoelde plaats tevens en wel bij voorkeur, de *μαθηταὶ τοῦ κυρίου* worden bedoeld.

Velerlei is tegen deze bedenkingen in het midden te brengen. Al dadelijk moet bepaaldelijk de zoo even vermelde opvatting van het woord *πρεσβύτεροι* worden gewraakt. Immers, wat ook twijfelachtig moge zijn in het spraakgebruik der oudste kerkvaders, dat wat ons daarvan met zekerheid bekend is, geeft ons recht te beweren dat een man als Papias, waar hij zich op de apostelen zelve als de oudste getuigen voor zijne mededeelingen beroept, onmogelijk zich van den term *οἱ πρεσβύτεροι* kan bedienen hebben. Hoeveel gezag toch, blijkens alle oud-christelijke geschriften, aan de presbyters werd toegekend, tegenover de apostelen van wie zij al hun gezag ontleenden, traden zij geheel in de schaduw. Er is geen reden denkbaar waarom Papias zich van de denominatie *οἱ πρεσβύτεροι* zou hebben bediend, als hij zijn lezers de verzekering wilde geven: mijne interpretatie van de *λόγια κυριακά* steunt op direct-apostolische mededeelingen. Even stellig moet m. i. de conjectuur van Holwerda en Scholten, die in de tweede zinsnede van het fragment tot tweemaal toe de apostelen in de plaats der presbyters willen stellen, worden afgewezen. Dat Rufinus, Eusebius, Hieronymus en anderen zich Papias dichter bij de apostelen hebben gedacht, dan hij volgens eigen getuigenis stond, is even natuurlijk als de verandering van het woord *apostelen* in *presbyters* onverklaarbaar zou zijn.

Maar wie zijn dan die *πρεσβύτεροι* toch wel geweest? Hebben wij hier met een ambtstitel te doen, of moeten we denken

aan de ouderen van dagen, d. w. z. aan de mannen, die door hun hoogen leeftijd als levende getuigen van het apostolische tijdvak konden worden opgeroepen?

Zoo eenvoudig dit alternatief moge schijnen, de noodzakelijkheid daarvan is niet altoos door de uitleggers van ons fragment ingezien. Integendeel, volgens veler meening zou de inhoud zelf van dit Papiantum ons dwingen het woord in quaestie niet uitsluitend in een dier beide beteekenissen te verstaan. Ik heb hier minder het oog op Max Krenkel ¹⁾ wiens avontuurlijke opvatting door Scholten t. a. p. en ten overvloede nog eens door Weiffenbach als onhoudbaar is afgewezen, dan op die velen, die bij het collectivum *οἱ πρεσβύτεροι* tegelijk aan de apostelen, in hun qualiteit van mannen der oudheid, als aan de presbyters uit Papias' dagen meenden te moeten denken. Weiffenbach, terecht uitgaande van de stelling, dat zonder noodzakelijkheid niet meer dan ééne betekenis aan de qualificatie *πρεσβύτερος* in dit fragment mag worden aangenomen, heeft, naar ik meen, voldoende aangetoond: 1°. dat het oud-kerkelijk spraakgebruik ons aanraadt bij den naam in quaestie aan de oudsten der gemeente, d. w. z. aan die personen te denken, die het kerkelijk ambt van *πρεσβύτερος* bekleeden, 2°. dat alleen bij deze opvatting het getuigenis van Papias volkomen verstaanbaar wordt. Hoe was het mogelijk, zou men kunnen vragen, dat een zoo voor de hand liggende opvatting nagenoeg door geen der uitleggers is voorgedragen? Wat was eenvoudiger dan zich te houden aan het welbekende spraakgebruik, wanneer dit toch, gelijk Weiffenbach aantoonde slechts behoeft vastgehouden te worden om een volkomen bevredigenden zin in Papias woorden te vinden? Zeker heeft de reeds van Irenaeus dateerende dwaling omtrent Papias' verhouding tot de apostolische oudheid wel het meest bijgedragen, om het recht verstand van ons fragment te belemmeren. Ook Eusebius met zijn maar half juiste rectificatie van Irenaeus ²⁾ hielp de onjuiste interpretatie bestendigen. Voeg daarbij dat de loop van Papias' gedachten bij oppervlakkige lezing zijner woorden scheen aan te wijzen, dat de zegslieden van Papias, door hem in het tweede gedeelte van het fragment genoemd, onder de directe hoorders

¹⁾ Hij verdedigde de stelling dat *ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης* niemand anders dan de apostel van dien naam, als de oudere in tegenoverstelling van *ἐν* even te voren in het fragment genoemden Johannes, in wien Krenkel dan buiten den kring der twaalve staande *μαθητῆς τοῦ κυρίου* erkent.

²⁾ Verg. Weiffenbach, pag. 148.

der μαθηταὶ τοῦ κυρίου moesten gezocht worden ¹⁾. Eindelijk lag ook de verzoeking voor de hand om de seniores bij Irenaeus ²⁾ te hulp te roepen bij de interpretatie van Papias, en zodoende de verwarring te doen toenemen.

Ik acht het niet noodig na de duidelijke uiteenzetting van Weiffenbach dit alles uitvoerig toe te lichten. Alleen zij het mij vergund hier nog een oogenblik stil te staan bij het laatste punt door Weiffenbach nauwelijks ter sprake gebracht.

Het is bekend dat Irenaeus, even als Papias, groote waarde hecht aan de overleveringen der πρεσβύτεροι, of, gelijk de vetus interpres Latinus ze noemt, der seniores. De uitspraken dier mannen bewezen hem uitstekende diensten bij zijne bestrijding der haeresen, en er is hem alles aan gelegen om deze zijne bondgenooten als de wettige opvolgers der apostelen, door middel van de hooggeroemde διαδοχή, in directe betrekking tot die apostelen te brengen. Het is niet onwaarschijnlijk wat Routh aanneemt, dat deze seniores bij Irenaeus geene anderen zijn dan de πρεσβύτεροι van Papias, daar dezen immers door den ἀρχαῖος ἀνὴρ reeds in zijn jeugd als eerbiedwaardige getuigen werden geciteerd. Geen wonder dus dat door Irenaeus de uitdrukking: οἱ πρεσβύτεροι bij Papias, werd verstaan, niet van allen, maar van een eminent soort van presbyters, namelijk, van de oorspronkelijke dragers der christelijke waarheid. Immers nog in zijne dagen bestond het ambt van presbyters in de kerk; zoodat, als Papias sprak van de presbyters, als vertegenwoordigers en dragers der apostolische overlevering, hij alleen het oog kon hebben op de zoodanigen, die door hun leeftijd geroepen en bevoegd waren van de apostolische oudheid te getuigen. Neemt men nu aan, wat evenzeer waarschijnlijk mag heeten, dat in de oudste gemeenten alleen en uitsluitend de ouderen van jaren tot het presbyterambt werden verkozen, dan volgt, wel is waar, hier niet uit dat we het woord οἱ πρεσβύτεροι bij Papias mogen teruggeven met *aetate majores* daar de hooge ouderdom alleen de leden der gemeente niet tot presbyters maakte, maar wel dit, dat in de dagen van Papias' jeugd, d. i. in den tijd toen hij zoo zorgvuldig de presbyters raadpleegde, deze presbyters niet alleen

¹⁾ Zoo spreekt Scholten t. a. p. van de eischen van den climax om zijne tekstverandering aan te bevelen.

²⁾ Korthedshalve verwijs ik naar Routh. *Reliq. sacrae* I pag. 47 waar hij de citaten der seniores uit Irenaeus heeft bijeengebracht.

zonder onderscheid mannen van hoogen leeftijd waren, maar ook bij voorkeur tot den kring der apostel-leerlingen behoorden, en dan wordt het duidelijk genoeg, dat Papias in zijn prooemium zich op *οἱ πρεσβύτεροι* beroepende, geen verdere aanduiding noodig had om het gezag zijner zegslieden te doen uitkomen.

Indien ik mij niet bedrieg, dan mogen wij nog een stap verder gaan om de fiducia te verklaren, waarmede Papias zich op *de* presbyters van zijn jeugd beroept. Ik meen toch dat die uitdrukking, daar ter plaatse, niets minder te kennen geeft dan de eenigste bestuurders der kerk. Er bestaat toch alle reden om aan te nemen dat in Papias' jeugd, d. i. omstreeks het jaar 100, de gemeenten uitsluitend door presbyters werden bestuurd, terwijl eerst later de naam *ἐπισκόπος* als bijzondere ambtstitel aan den eerste der presbyters werd gegeven. Het zal dus wel niet te ver gezocht zijn, indien wij aannemen, dat Papias, toen hij op later leeftijd zijn boek schreef en zich verplaatste in den vroegeren kerkelijken toestand, geen anderen naam dan dien van presbyters kon kiezen, om de mannen, die destijds het gezag vertegenwoordigden, aan te duiden. Zoo beschouwd, verkrijgt de uitdrukking: *οἱ πρεσβύτεροι* in het fragment een zeer bepaalde betekenis. Het zijn de presbyters *κατ' ἐξοχήν*, namelijk, de mannen bij wie, na den dood der apostelen het hoogste gezag in de kerk beruiste, en dat zoowel wegens het ambt dat zij bekleedden, als wegens de nadere betrekking waarin zij geacht werden tot de apostelen te staan. ¹⁾

Uit dit alles nu blijkt genoegzaam, dat het fragment van Papias geenerlei tekstverandering behoeft bij de herhaalde vermelding der presbyters en hunne volgelingen. Wij hebben niet te klagen over matheid of zonde tegen den climax. Papias wil

¹⁾ Zoo beschouwd zou men kunnen meenen dat een *μαθητὴς τοῦ κυρίου* niet *πρεσβύτερος* kon heeten, en toch vermeldt Papias een presbyter Johannes onder die *μαθηταί*. Men zie daarom hier niet voorbij, 1^o. dat de *μαθηταί* toe tweërlei categorie behooren, apostelen en andere leerlingen buiten den kring der twaalf, onder welke laatsten Johannes presbyter moet gezocht worden 2^o. dat de titel *ὁ πρεσβύτερος* aan dezen Johannes gegeven een noodzakelijk epitheton was om hem van den gelijknamigen apostel te onderscheiden. Weifelen gaat wel te ver als hij alleen uit de aanduiding *ὁ πρεσβύτερος* voor te zien Johannes opmaakt dat deze als de aan zijne lezers welbekende oudste in Klein-Azië moet hebben geleefd Rustte het gevoelen dat Johannes presbyter in Klein-Azië arbeidde alleen op dezen grond, we zouden geen reden zien daaraan eenige historische waarde toe te kennen. Wij komen hieronder op deze zaak terug.

doen uitkomen dat hij niets verzuimd heeft om de meeste waarborgen voor de zuiverheid zijner *ἐξηγήσεις* te doen verkrijgen. Wat het meest voor de hand lag, het raadplegen der hem persoonlijk bekende *πρεσβύτεροι*, noemt hij in de eerste plaats, daarop volgde dan, volkomen natuurlijk, het uitvragen van diegenen, die elders d. i. buiten Klein-Azië, althans buiten Papias' woonplaats, met presbyters hadden omgegaan en toevallig met Papias in aanraking kwamen.

Er is geen reden — dit tegen Weiffenbach — waarom wij bij de *λογοὶ τῶν πρεσβυτέρων* die Papias zegt onderzocht te hebben, en wier inhoud hij omschrijft met de woorden, *τί Ἀνδρέας κτλ. ἔτε Ἀριστίων κτλ.* alleen zouden denken aan het getuigenis of het onderwijs van de presbyters, die hij niet rechtstreeks maar alleen door middel hunner volgelingen kon raadplegen. Integendeel, het is kennelijk voor hem de hoofdzaak zijne lezers te verzekeren, dat zijne exegese de zuivere afdruk was van de *λογοὶ* der presbyters, als zijnde deze zoowel rechtstreeks als door middel hunner volgelingen door hem uitgevraagd naar de uitspraken der *μαθηταὶ τοῦ κυρίου*.

Stellen wij ons nu duidelijk voor oogen wat Papias zelf ons van zijne verhouding tot de apostelen zegt, dan zal het ons overtuigend blijken dat zijn getuigenis, gelijk het door Eusebius ons is bewaard gebleven, volkomen selbstverstandlich is, zoodat we dan ook niet noodig zullen hebben nog opzettelijk en in bijzonderheden de vele dwalingen van vroegere en latere uitleggers te gaan aanwijzen.

Toen Papias zijn prooemium schreef was er lange tijd verloop, sedert hij de gewenschte authentieke inlichtingen over den waren zin der *λόγια κυριακά* had ingewonnen. Dit bewijst niet alleen het woordje *ποτὲ*, maar ook zijne uitdrukkelijke verklaring dat hij wel deugdelijk en goed bij het nemen en in het geheugen bewaren zijner informaties was te werk gegaan. Vooral die laatste verzekering (*καλῶς ἐμνημόνευσα*) is hier sprekend, om te doen uitkomen dat de lezers er gerust op kunnen zijn, dat ze hier het beste zullen erlangen wat zij kunnen begeeren, namelijk zeer oude overleveringen met zeer groote getrouwheid en zuiverheid bewaard. Vragen we in welken tijd dan door hem presbyters en hunne leerlingen waren geraadpleegd, we kunnen slechts bij benadering dat datum bepalen, daar ons de nadere berichten omtrent Papias' leeftijd ontbreken.

Gaan wij uit van het eenig stellige chronologische datum, n.l. dat van Papias' marteldood, niet lang na 160, en combineeren wij daarmede het feit door hem zelf in zijn prooemium geconstateerd, namelijk dat, toen de bedoelde berichten door hem werden ingewonnen, van de *μαθηταὶ τοῦ κυρίου* althans nog een enkele, zooals Aristion en Johannes presbyter, in leven was, dan is het tamelijk zeker, dat wij het eind der eerste, of het begin der tweede eeuw als den tijd mogen aanmerken, waarin Papias *καλῶς ἔμαθεν*. Immers wij hebben daarmede, d. i. met het datum o^a. 100 het tijdpunt aangegeven, waarin de omstreeks 160 gestorven bisschop als jongeling gevoeglijk en de laatst overgebleven *μαθηταὶ τοῦ κυρίου* tijdgenooten kunnen geweest zijn.

Het kan ons geenszins bevreemden, dat iemand, die na 160 stierf, niet anders dan in zijn eerste jeugd of jongelingjaren met tijdgenooten van Jezus te zamen heeft kunnen leven. Nemen wij aan, dat Papias een leeftijd van tachtig jaren bereikte, en dus omstreeks het jaar 80 geboren werd, dan is het reeds a priori waarschijnlijk dat van de apostelen niemand meer in leven was ¹⁾, reeds vóór hij tot de jaren des ondersheids was gekomen. Die waarschijnlijkheid wordt zekerheid door zijn uitdrukkelijk getuigenis. Zijne oudste herinneringen raadplegende, kon hij slechts van twee niet tot den kring der apostelen behoorende *μαθηταὶ τοῦ κυρίου* gewagen als degenen, die uit den apostolischen tijd nog in leven waren, toen hij de oud-christelijke overleveringen trachtte te leeren kennen. Ja zelfs was toen reeds het tweede geslacht grootendeels voorbijgegaan, zoodat het getuigenis der presbyter-leerlingen voor hem reeds groote waarde bezat. Deze laatste omstandigheid, ik bedoel, dat Papias zoo gretig elke gelegenheid waarnam om van elders komende presbyter-leerlingen te raadplegen, leert ons dat geen der twaalve in Klein-Azië is werkzaam geweest. In het tegenovergestelde geval toch zou Papias zeker niet verzuimd hebben van deze bijzonderheid gewag te maken. Hij zou niet gezegd hebben: ik onderzoek de reden der presbyters voorzoover zij inhielden wat Andreas en de overige apostelen hadden gezegd, maar veeleer, ik trachtte te weten te komen,

¹⁾ Met waarschijnlijkheid maakt men uit de Apocalypse op dat bij het te oek stellen van dit geschrift, d. i. in het jaar 69, de twaalve reeds ontla-pen waren.

wat de presbyters, die ik raadpleegde, uit den mond van Andreas en de overigen hadden vernomen.

Terecht heeft, naar ik meen, reeds Lützelberger, en na hem Keim en onze Scholten in Papias een *enfant terrible* voor de latere kerkelijke overlevering ten aanzien van het vierde Evangelie, in verband met het verblijf van Johannes in Klein-Azië, erkend. Het is van belang, wat nader nog op dit onderwerp in te gaan en met name te onderzoeken, welk standpunt door Papias tegenover de schriftelijke overlevering wordt ingenomen. Dat hij deze beneden de mondelinge traditie stelt, ligt voor de hand. In dit opzicht spreekt hij zoo duidelijk, dat het ons slechts verwonderen kan, dat de uitleggers dit ooit hebben kunnen in twijfel trekken. Toch verrichtte Weiffenbach geen overtollig werk, toen hij ook dat gedeelte van het Papias-fragment, waarin hij zich uitlaat over de betrekkelijke waarde van de Schriften en de *viva vox*, aan een vernieuwd exegetisch onderzoek onderwierp. Hier namelijk had de grondige uitlegger tweeërlei misvatting te bestrijden. De eene, als zou Papias' uitspraak te rijmen zijn met de latere kerkelijke bepalingen omtrent den kanon, behoefde slechts als ter loops te worden aangewezen. Des te noodiger was de waarschuwing tegen de overdrijving van de andere zijde, als zou Papias een afkeurend oordeel over de geheele oud-christelijke literatuur hebben uitgesproken. Terecht merkt Weiffenbach op, dat het geen verwerpen is der *βιβλία*, als Papias verklaart, daarvan voor zich zelf niet zoo veel als uit de *φωνή* te kunnen wachten. Ook uit de *βιβλία* dus onderstelde hij (*ὑπελάμβανον*) voordeel te kunnen trekken, al was het niet in diezelfde mate als uit de mondelinge overlevering. Onmiskienbaar intusschen is het de bedoeling van Papias te doen uitkomen, dat de weg, door hem gevolgd, om tot kennis der waarheid te komen, de eenig zekere mocht heeten en dat alle schriftelijke mededeelingen aan de mondelinge traditie dienden getoetst te worden. Immers de gang zijner redeneering is deze: met vrijmoedigheid voeg ik bij de *ἐπιμνησεῖς*, welke mijn boek bevat, datgene, wat ik in den tijd mijner leerjaren heb opgedaan van de presbyters, omtrent wie (*ὑπὲρ αὐτῶν*) ik mij volkomen had verzekerd, dat zij, wel verre van hun kracht in veelheid van woorden te zoeken, of in vreemdsoortigheid van voorschriften, integendeel uitsluitend er op bedacht waren de waarheid te leeren en de door den Heer zelf gegeven geboden voort te planten.

En zoo heb ik dan ook door raadpleging van presbyter-leerlingen, met wie ik toevallig in aanraking kwam, meerdere zekerheid nog trachten te verkrijgen aangaande de van den Heer zelf afkomstige waarheid, zooals die bij monde van zijne apostelen en μαθηταὶ en de presbyters, verder door hunne volgelingen, getrouwelijk tot ons is overgebracht. Wat ik aldus aan de levende en blijvende stem dezer waarheidsgetuigen te danken heb, is mij steeds voorgekomen van grooter nuttigheid voor mij te zijn dan hetgeen ik uit boeken kon leeren. — Dit laatste nu kan, volgens het redeverband niet anders beteekenen, dan dit: zelfs de beste boeken, die wij christenen kunnen raadplegen, bieden ons niet die waarborgen van zekerheid, zuiverheid en volledigheid bij de voorstelling van christelijke waarheidsleer als de door mij geraadpleegde *φωνή*.

We komen straks op deze tegenstelling terug, door ze in verband te brengen met andere Papiana. Vooraf nog een woord over de beide epitheta ζῶσα en μένουσα. Dat de mondelinge overlevering eene levende kon heeten tegenover de schriftelijke springt in het oog, maar dat zij als *blijvend* gesignaleerd kon worden, ligt minder voor de hand en is al vast in strijd met het bekende: verba volant, scripta manent. Wat Weiffenbach hierover heeft in het midden gebracht, is, geloof ik, over het algemeen niet onjuist. Hij zegt nl. op bladz. 133: „Die *φωνή* ist eine μένουσα, d. i. eine sich stets fortsetzende, andauernde, continuirliche. Während nämlich das Buch oder schriftliche Wort *ein für allemal fixirt*, als solches zu seinem Ziel- und Ruhepunkt gelangt und in gewissem Sinne erstarrt, somit ein nicht mehr controlirbares slechthin Vergangenes und *Abgeschlossenes* geworden ist: gleicht die *φωνή μένουσα* der frisch sprudelnden *unversieglichen* Quelle, dem ewig sich wiedergebährenden Brunnen mit *gleichbleibender* Wasserhöhe, aus dessen Reichthum für und für geschöpft werden kann, und sie trägt daher die Controlle für die Richtigkeit und die Correctur hinsichtlich der Reinheit ihrer Mittheilungen sowie die Möglichkeit der Bereicherung und Vervollständigung in sich selber.“ Verzuimen wij ondertuschen niet op te merken, dat het schijnbaar voor een man als Papias een aanbeveling moest zijn der schriftelijke traditie, zoo het *ein für allemal fixirte* een op haar passend epitheton mocht heeten. Wat toch bewoog hem zelf tot het schrijven zijner *ἐξηγήσεις*? Was het niet zijn doel *ein für allemal* de zuiver apostolische tra-

ditie in zijn geschrift te fixeeren? En wat anders verklaart dit streven dan de overtuiging, dat de bestaande boeken voor dit doel niet voldoende waren. Bij die boeken heeft hij zeker geenszins gedacht aan de producten van degenen, die hij onder de *τὰ πολλὰ λέγοντες* en *τὰς αλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύοντες* rangschikt. Neen, de door hem bedoelde *βιβλία* behoorden tot een andere categorie. Hij kon ze waardeeren, was het ook, dat zij niet alles inhielden, wat hij voor de kennis der oud-christelijke waarheid noodig oordeelde. De hoogschatting der *φωνῆ* sluit dus niet een volstrekte verwerping der *βιβλία* in. Eerst wanneer wij dit relatief, niet absoluut onderscheid, door Papias zelf gemaakt, in het oog houden, wordt ons de zin van twee andere overbekende fragmenten van denzelfden oudvader, die aangaande Mattheüs en Marcus, volkomen klaar. Deze fragmenten sluiten zoo goed aan het hierboven meegedeelde, dat ze daarmede één geheel schijnen uit te maken. Als wilde hij de verkeerde gevolgtrekkingen uit zijn oordeel over schrift en overlevering afsnijden, geeft hij te verstaan, wat hij denkt van het Mattheüs- en Marcusboek, waarschijnlijk de eenige geschriften van dien aard, die in zijn tijd algemeen werden gehouden voor authentieke bescheiden over de *λόγια κυριακά* uit den apostolischen tijd. Het is merkwaardig, hoe uiterst behoedzaam Papias bij zijne kenschetsing van die twee zoogenaamde apostolische geschriften te werk gaat. Wat het Mattheüsboek betreft, al wil hij daarvan de authenticiteit geen oogenblik betwisten; zooals het daar lag in zijne Grieksche bewerking, bezat het voor hem niet alle waarborgen van echt apostolisch gehalte. Mattheüs toch, ofschoon als eigen apostel en volkomen betrouwbaar berichtgever, waar het op *λόγια κυριακά* aankwam, had in zijn eigen taal, het Hebreeuwsch, zijn boek samengesteld, en wie verstond die taal? Zeker noch Papias, noch een der lezers voor wie hij schreef. Al bestond dus ook het Hebreeuwsch origineel, wie kon het vergelijken bij het gebruik der Grieksche bewerking? Was die bewerking, waarvan men zich in Papias' tijd bediende, aan goede handen toevertrouwd? Papias durft het niet beweren. Dat hij dienaangaande geheel gerust was, kan men kwalijk opmaken uit zijne bewering: *ἡρμήνευσε δὲ ἕκαστος ὡς ἦν δυνατός*. Men zou uit dit oordeel haast willen opmaken, dat Papias het oog had op onderscheidene Grieksche bewerkingen van het Mattheüs-origineel, die bij onderlinge vergelijking nog al van elkander verschilden. Heeft

Papias wellicht onzen kanoniekten Mattheüs en het Grieksche evangelie κατ' Ἑβραίων, voor verschillende bewerkingen van den Hebreuwschen Mattheüs gehouden? — ik durf niet stellig te spreken. In allen gevalle, dunkt mij, ligt dit vermoeden naderbij dan de hypothese van Réville en anderen, volgens welke de Hebreuwsche Mattheüs door Papias genoemd, niets anders bevatte dan *λόγια* of *λογoi* met uitsluiting der *πράχθεντα*; eene spreukverzameling dus, die, in onzen kanoniekten Mattheüs opgenomen, en daarvan een hoofdbestanddeel uitmakende, genoegzaam verklaart, waarom ons eerste evangelie naar Mattheüs werd genoemd. Hoe het zij, wij mogen het er veilig voor houden, dat, naar Papias' oordeel, de christenen, wier belangen hij op het oog had, aan het evangelie van Mattheüs, zooals zij het bezaten, niet genoeg hadden, en dat hij (Papias) door zijn boek in de behoefte, die er voor zijne waarheidzoekende geloofsgenooten bestond tot aanvulling hunner kennis van de *λόγια κυριακά*, trachtte te voorzien.

Of had misschien Marcus die leemte reeds aangevuld? Papias wil niets kwaads zeggen van dezen Aposteltolk. Als een rechtstreeksch hoorder van Petrus was hij volkomen betrouwbaar. Hij schreef in het Grieksch, dus voor Papias' lezers en voor de groote massa der toen levende christenen verstaanbaar. Indien het geschrift van Marcus desnietteenstaande niet volkomen bevredigend scheen, het was volgens Papias' oordeel, omdat Marcus zich niet tot taak had gesteld een geregeld verhaal of relaas te geven van *de d. w. z. van al de daden en woorden des Heeren*, maar eeniglijk bedacht was geweest op het zoo getrouw mogelijk teruggeven van 't geen hij vernomen had uit den mond van Petrus, wiens prediking, geheel naar de behoefte van het oogenblik en naar plaatselijke omstandigheden ingericht, evenmin den vorm van een volledig en welgeordend verslag aangaande 's Heeren woorden en werken kon genoemd worden. Zehier de woorden van Papias zelf:

Μάρκος μὲν ἐρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πράχθεντα. οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ ὕστερον δὲ ὡς ἔφη Πέτρον, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας. Ἄλλ' οὐχ ὡσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν πισύμενος λογίων. ὡς τε οὐδὲν ἤμαρτε Μάρκος, οὕτως ἕνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. Ἐνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν,

τοῦ μηδέν ὧν ἤκουσε παραλαβεῖν, ἢ ψεύσασθαι τι ἐν αὐτοῖς.

Men ziet ook hier hetzelfde geven en nemen als bij de vermelding van Mattheus. Marcus is wel is waar geen hoorder of discipel van Jezus zelf geweest, maar hij volgde toch Petrus en dat wel als tolk. Hij kon dus geacht worden zoowel het Hebreuwsch als het Grieksch geheel machtig te zijn. Marcus' trouw en nauwgezetheid wil Papias in de verte niet in twijfel trekken, maar zijn geschrift was toch geen geregeld en volledig geheel van 's Heeren λόγια, als waaraan de gemeente behoefte had. Waartoe anders moet deze caracteristiek dienen dan om te doen uitkomen, dat de geschreven bronnen van apostolischen oorsprong, waaruit de kennis der λόγια kon geput worden, in waarde moesten achterstaan bij de φωνῆ ζῶσα καὶ μένουσα als de niet minder zuivere maar tegelijkertijd rijker vloeiende bron.

Was nu het Marcus-boek door Papias bedoeld, met ons Marcus-evangelie identisch, of stond het daarmede slechts in min of meer verwijderd verband? Ook hier wederom, evenals bij Mattheus, zien wij ons bij gebrek aan nadere gegevens een ruim veld van gissingen geopend. De caracteristiek van Papias op zich zelf schijnt het best te passen op een soort van κήρυγμα Πέτρου zooals dat aan de Clementina ten grond ligt. Intusschen is en blijft het bezwaarlijk aan te nemen, dat, toen Papias zijn boek schreef, d. i. omstreeks 150, een kerkelijk man, van Marcus als schrijver van woorden en werken des Heeren gewagende, iets anders dan ons Marcus-Evangelie zou hebben voor oogen gehad. Ook zie men niet voorbij dat Papias tot kenschetsing van het Marcus-boek niet zegt: Marcus gaf een verslag van Petrus' Homiliën, neen, hij doet alleen uitkomen dat de wijze, waarop Marcus met de woorden en werken van Jezus bekend was geworden, een geheel andere was als waarop 's Heeren eigen μαθηταὶ die hadden leeren kennen. De διδασκαλῆαι van Petrus bestonden volgens Papias geenszins in een geregelde cursus over de λεχθέντα καὶ πράχθεντα τοῦ κυρίου, maar maakten daarvan slechts incidenteel gewag. Men ziet dus dat onze bisschop, terwijl hij aan Marcus volledigen afluut van zonden geeft (οὐδέν ἡμαρτε) hem daarom volstrekt nog niet wil canoniseeren.

Blijft er nu ook eenige onzekerheid bestaan omtrent hetgeen Papias bedoelde, toen hij van het Mattheus- en Marcus-boek sprak, het feit zelf dat Eusebius geen andere Papijaansche getuigenissen aangaande onze evangeliën te vermelden had, werpt een helder

licht over het onderwerp dat ons thans bezig houdt. Het is reeds meermalen opgemerkt dat het stilzwijgen van Papias over het Johannes-evangelie een gewichtige instantie vormt tegen de kerkelijke overlevering die het vierde evangelie aan den apostel Johannes toekent. Zoolang men in Papias' woorden het bewijs meende te kunnen vinden, dat deze kerkvader niets wilde weten van schriftelijke overlevering, kon men gemakkelijk over dit argumentum silentii henenstappen. Zooals de zaken echter bij het licht eener zuivere en onpartijdige exegese blijken te staan, wordt de positie van hen, die de echtheid van het Johannes-evangelie willen verdedigen, ten eenenmale hopeloos. Wat kon een man als Papias meer welkom zijn geweest dan een geschrift van Johannes' eigen hand over de woorden en werken des Heeren? Indien wij de mogelijkheid toegeven dat ons Johannes-evangelie reeds bestond en aan Papias bekend was, toen hij zijn boek schreef, dan kunnen wij dit alleen onder deze voorwaarde, dat hij het niet voor een apostolisch geschrift hield, maar den auteur rangschikte onder hen die *ἄλλοτρίας ἐντολάς* leerden, niet onder de *τᾶληθῆ διδάσκοντες*. Misschien kunnen wij nog een stap verder gaan, als wij letten op de orde, waarin door Papias in het eerste hierboven meegedeelde fragment de apostelen worden vermeld. Die orde heeft ten allen tijde bevreemding gewekt. Zij wijkt geheel en al af van die waarin de twaalf in onze synoptische evangeliën bij verschillende gelegenheden worden gerangschikt. Van het primaat van Petrus is hier evenmin een spoor als van een voorrang der Zebedaïden. Daarentegen worden de twaalf hier in vier ongelijke groepen verdeeld, gelijk blijkt uit de wijze hunner vermelding; *τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος, ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος, ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν*. Men ziet, in het eerste gelid staan Andreas en Petrus, dan volgen Philippus, Thomas en Jakobus, daarna Johannes en Mattheus, terwijl de overigen, zonder met name genoemd te worden, de reeks besluiten.

Dat deze groepeerings toevallig zou zijn is moeielijk aan te nemen, al valt het ook niet gemakkelijk hare ratio met zekerheid aan te wijzen. Ook na de geleerde en scherpzinnige opmerkingen van Weiffenbach is niet alle onzekerheid weggenomen. Met name zou ik bezwaar maken tegen zijn gevoelen als zouden de afzonderlijke groepen alphabetisch zijn geordend. ¹⁾ Zooveel

¹⁾ Weiffenbach neemt drie groepen aan, 1°. Andreas, Petrus en Philippus;

echter komt mij onweersprekelijk voor dat de plaatsing van Johannes onder de laatst met name vermelde apostelen, kwalijk te rijmen is met de kerkelijke traditie, die juist aan dezen apostel de eerste plaats aanwijst voor de oud-christelijke gemeente in Klein-Azië. En toch geloof ik met Weiffenbach, dat de Klein-Aziatische traditie zich in de groepeeringsafspiegelt, maar het is de Klein-Aziatische overlevering in hare oudere gedaante, die traditie namelijk, welke zich ook in het vierde evangelie laat terugvinden, voor zoover ook daar een zekere voorrang aan Andreas, Philippus en Thomas wordt geschonken. Van later dagteekening moet dan de meening zijn, als zou dus de apostel Johannes gedurende langere tijd persoonlijk in Klein-Azië werkzaam zijn geweest, een meening, die bij een gezonde opvatting van de Papiasche fragmenten ten eenenmale onhoudbaar blijkt.

Het ligt buiten mijn bestek het daar even aangevoerde punt nader toe te lichten, te minder acht ik het ook noodig, nu ik mijne lezers kan verwijzen naar de breede en degelijke behandeling van dit onderwerp die wij aan onzen Scholten ¹⁾ te danken hebben.

Het zij mij vergund hier alleen op te merken, dat het door hem verkregen resultaat door het nader exegetisch onderzoek der Papiasche bevestigd wordt. Ook Weiffenbach heeft niet geargeld dit te erkennen, al kan hij met onzen landgenoot niet op alle punten overeenstemmen. En ik schaar mij aan zijne zijde, waar hij Scholten's voorslag tot tekstverandering (zie hierboven bl. 129) verwerpt. Een ander punt van verschil tusschen W. en S. wensch ik hier nog even te bespreken, daar het niet van belang ontbloomt is en rechtstreeks tot ons onderwerp behoort. Het betreft de plaats waar Johannes de presbyter moet gearbeid hebben.

2°. Thomas en Jakobus; 3°, Johannes, Mattheus en de overige niet met name genoemden, en doet opmerken dat zowel bij de eerste als bij de twee volgende groepen de namen alphabetisch op elkander volgen. Deze opmerking zou meer beteekenis hebben, indien 1°. Philippus enger met Petrus verbonden en niet door het *ἔπειτα* van hem gescheiden ware, 2° indien de vier laatstgenoemden Thomas, Jacobus, Johannes en Mattheus niet tot twee groepen waren gebracht. Laat, van die zijde beschouwd, de verklaring van W. te wenschen over, onweerlegbaar schijnt mij zijne bewijsovereenkomst tegenover Steits en Leuschner, voor zoover deze in de inrichting van den Papiaschen apostelcatalogus argumenten hebben gezocht voor hunne stelling, dat Papias hier zijne bekendheid en ingenomenheid met het Johannes-evangelie verraadt.

¹⁾ Zie *Theolog. Tijdschrift* 1871, bl. 597 en vv. Scholten's verhandeling getiteld: *De Apostel Johannes in Klein-Azië*.

Men zou een interessante bijdrage voor de kennis der kerk-geschiedenis en hare beoefening geleverd hebben, zoo men een juiste voorstelling gaf van alles, wat in den loop der tijden over dezen presbyter Johannes in het midden is gebracht. Welke uitnemende diensten heeft hij reeds aan de oudste bestrijders der Apocalypse bewezen! welk een lastige figuur was hij voor de conservatieven bij uitnemendheid, onder wie er dan ook waren die zich gedrongen zagen zijn werkelijk bestaan te loochenen. Zelfs een zoo stellig getuigenis als dat van Papias heeft men getracht krachteloos te maken door valsche exegetische en den presbyter door den apostel van dien naam, en dezen op zijne beurt door Johannes Marcus te doen vervangen. De eerste bewerker van al deze verwarring en ongerechtigheid is de auteur van ons vierde evangelie, of liever de katholieke kerk, die dezen auteur met den apostel Johannes, en tevens met den schrijver der Apocalypse vereenzelvde. Zoo toch werd de apostel naar Klein-Azië verplaatst, waar ook de presbyter tot zijn dood zou gearbeid hebben. Ik zeg: *zou* gearbeid hebben. Heeft hij dat werkelijk? Het is, zegt men, de constante traditie der kerk reeds in de tweede eeuw, aan het eind van welke het graf van den presbyter te Efeze werd getoond. Ook zij, die het verblijf van den apostel Johannes in Klein-Azië meenden te moeten betwijfelen, beriepen zich op het feit van des presbyters werkzaamheid te Efeze, om daaruit de dwaling ten opzichte van den gelijknamigen apostel te verklaren. Niet alzo onze Scholten, op dit punt weersproken door Weiffenbach. De eerstgenoemde schreef (t. a. pl. bl. 618): „Zij, bij wie Papias onderzoek naar de apostelen en de beide andere *μαθηται* deed, worden beschreven als mannen, die af en toe van elders, waarschijnlijk uit Palestina, naar Klein-Azië kwamen, en Papias maakte van die gelegenheid gebruik om zich te laten inlichten omtrent de apostelen en omtrent de beide mannen die nog in leven waren. De presbyter schijnt dus evenmin als Aristion in Klein-Azië gewoond te hebben, maar zij behoorden elders, waarschijnlijk in Palestina te huis, alwaar zij als jongere tijdgenooten der apostelen van de eerste generatie nog overgebleven waren, en, in de ruimere beteekenis des woords, „discipelen des Heeren” konden heeten. — Weiffenbach daarentegen ziet geen reden om in dit opzicht met Scholten de traditie te verlaten, waarvoor ook mijns inziens de woorden van Papias geen genoegzamen grond opleveren. Reeds hierboven hadden wij gelegenheid

op te merken, dat de chronologie ons verbiedt Papias in een anderen zin tijdgenoot te noemen van Johannes den presbyter, dan in zoover laatstgenoemde, even als Aristion, als zeer hoog bejaard grijsaard nog leefde in Papias' jeugd. Is er nu eenige onwaarschijnlijkheid in gelegen, dat de jeugdige Papias den ouden presbyter Johannes niet persoonlijk heeft gekend, al ware het ook dat laatstgenoemde zijne laatste levensjaren in Klein-Azië doorbracht, en dus een tijd lang Papias' landgenoot was, er moet toch in elk geval een verschil van minstens zestig jaar tusschen den leeftijd dier beide mannen worden aangenomen, en niets laat zich gemakkelijker denken, dan dat de beide laatste vertegenwoordigers der apostolische generatie n.l. Aristion en Johannes presbyter tot hunne vaderen verzameld werden, vóór de jonge Papias in de gelegenheid was hen te gaan opzoeken.

Worden wij dus door Papias' getuigenis niet gedwongen, de waarheid der overlevering die Johannes presbyter in Klein-Azië zijn leven laat eindigen, te betwijfelen, en bestaat er ook overigens geen wezenlijke grond voor dien twijfel, dan mag het niet ongeoorloofd heeten van deze ware traditie gebruik te maken tot verklaring der legenden, aangaande den apostel Johannes in omloop gebracht. Het was nu eenmaal bekend, dat een *μαθητής* Johannes in Klein-Azië, en wel in Efeze, aan het hoofd der gemeente had gestaan. In de Judaïstische kringen, waaraan het in Klein-Azië niet ontbrak, werd de Johanneïsche Apocalypse als een geïnspireerd boek allicht ook een apostolisch boek, en zoodoende Johannes *ὁ θεόλογος*, die zich immers Apoc. 2 en 3 tot de gemeenten van Klein-Azië richt, met den apostel van dien naam geïdentificeerd en tot een Klein-Aziaat gemaakt. Deze vereenzelviging van presbyter en apostel bewees ook later goede diensten bij de canoniseering van het vierde evangelie. Immers even als het verblijf in Klein-Azië ging ook de hooge ouderdom van den presbyter op den apostel over, en die hooge leeftijd moest aan den auteur van het vierde evangelie worden toegekend om tweeërlei te verklaren: 1°. het algemeen erkende feit, dat dit evangelie veel later dan de andere in de kerk was in omloop gebracht; 2°. dat het naar aanleiding van betrekkelijk jonge haeretische bewegingen was opgesteld.

Gaarne erken ik, dat wij, strikt genomen, niet eens het verblijf van den presbyter Johannes in Klein-Azië als historisch datum noodig hebben, om het ontstaan der Johanneïsche legende bij

Clemens Alexandrinus, Irenaeus en lateren te verklaren. Dit is echter geen reden om een zoo wel geconstateerd feit als het bestaan van een *μαθητής κυρίου*, genaamd Johannes, naast den apostel van dien naam en de hooge waarschijnlijkheid, dat hij omstreeks het jaar 100 in Klein-Azië leefde, bij het onderzoek naar de oorzaken van de erkenning der Johanneïsche schriften in onzen canon te verwaarloozen. En dit is dan ook mijns inziens voor ons de groote waarde van de Papiana, dat zij ons geen twijfel overlaten, of er was in Papias' jeugd van de geheele apostolische generatie nog maar een tweetal vertegenwoordigers in leven, en van dezen een die den naam Johannes droeg, en als zoodanig aanleiding gaf tot eene verwarring die de vruchtbare moeder was van velerlei dwaling. Het groote belang van Papias' getuigenis voor de Johanneïsche quaestie heeft veroorzaakt, dat men zijn woorden niet of nauwelijks in overweging nam, waar het er op aankwam den oorsprong van het Lucas-evangelie op te sporen, en toch ook voor dit evangelie is Papias' stilzwijgen niet zonder beteekenis. Gold het in Papias' dagen voor een werk van Paulus' reisgenoot, en maakte het dus in zekeren zin als apostolisch product uit de tweede hand aanspraak op denzelfden graad van gezag als het Marcus-evangelie, men zou al licht verwachten, dat het door Papias vermeld had moeten worden, zooals dan ook Papias' tijdgenoot Justinus Martyr, al noemt hij ook nergens Lucas den auteur, toch gestadig gebruik maakt van het aan hem toegeschreven evangelie. Of was misschien dit geschrift als een product van paulinischen bodem in de oogen van Papias niet waardig, om in één adem met apostolische boeken te worden genoemd? Men beroept zich op het chiliasme van Papias, om daaruit zijn tegenzin tegen al wat van Paulinische zijde kwam, te verklaren. Ten onrechte. Immers, om van anderen als Barnabas te zwijgen, ook Justinus was een chiliast, en toch citeert hij promiscue Mattheus en Lucas, ja, maakt hij veelvuldig en met instemming gebruik van uitspraken uit de Paulinische brieven, zij het ook dat hij van Paulus zelf nergens gewag maakt. Indien Papias behoord had tot de verklaarde tegenstanders van Paulus, zou hij bezwaarlijk tot na 160 zijn bisschoppelijk ambt ongemoeid hebben kunnen bekleeden, of zou althans de traditie iets van die gedecideerde houding hebben aan te wijzen. In casu zal Papias' stilzwijgen wel enigszins anders moeten verklaard worden. In de eerste plaats dient als waarschijnlijk aangenomen te worden, dat de bisschop

van Hierapolis nog eenige schreden verder dan Justinus van Paulus en zijne richting verwijderd was, zooals hij en zijn boek dan ook minder bruikbaar waren voor de vrienden der katholieke kerk. Maar wat meer zegt, daargelaten de sterk geprononceerde Paulinische geest van het derde evangelie, droeg dit geschrift, welks auteur blijkens zijn prooemium Lucas I: 1, 2, even als Papias zelf zijne stof niet rechtstreeks aan de eerste en onwraakbare getuigen kon ontleenen, voor Papias in geen deele het karakter van een document uit den apostolischen leeftijd, zooals hetgeen van Mattheus en Marcus in omloop was. Op zijn standpunt kwam dit evangelie niet in aanmerking, waar hij de βιβλία, wilde vermelden, die in zekeren zin met de levende en blijvende stem in gezag konden concurreeren. In ieder geval bevestigt het stilzwijgen van Papias ook op dit punt het algemeene resultaat van ons onderzoek, omtrent het datum en de wijze waarop onze evangeliën in de kerk als geschriften van exceptioneel gezag zijn erkend geworden.

Vatten wij thans in korte trekken te zamen, wat de Papias ons aangaande schrift en overlevering kunnen leeren, dan willen wij in de eerste plaats aan Weiffenbach de hulde brengen, die hem toekomt, door met zijn eigen woorden de resultaten meê te deelen, waartoe zijn consciencieuse arbeid hem leidde. „Papias” — aldus maakt hij de slotsom op van zijn exegetisch onderzoek — „Papias hat bei der einstigen (ποτὸ) Sammlung von Material für seine ἐξήγησις von Herrnworten (λογίων κυριακῶν) keinerlei schriftliche Quellen (βιβλία) sondern nur mündliche benutzt und verwerthet, weil er sich s. z. von der Voraussetzung leiten liess (ὑπελάμβανεν), „dass das aus den Büchern Entlehnte ihm nicht in gleich hohem grade (für seine Zwecke) nützlich sei als das aus der lebendigen und (dauernd) bleibenden mündlichen Ueberlieferung (Rede, φωνή) geschöpfte.”

2. Diese mündlichen Traditionen hat Papias nicht aus erster Hand, d. i. von Augen- und Ohrenzeugen, empfangen, da er nach unserem Fragment weder einen der in seiner Jugend bereits abgeschiedenen Apostel noch einen der damals noch lebenden nicht-apostolischen Herrnschüler Aristion und Presbyteros Johannes mehr persönlich gekannt und Umgang mit ihnen gepflogen hat. Vielmehr hat Papias seine Mittheilungen aus zweiter Hand, nämlich von Apostelschülern, in specie von den Presbytern d. i. den (meist auch durch höheres Alter ausgezeichneten und ehrwürdigen)

gen) Gemeinde-ältesten erhalten, die als ächte „Wahrheitslehrer“ nur „die von dem Herrn selbst dem Glauben (sc. seiner Jünger) anvertrauten und (somit) aus der Wahrheit selbst entspringenden Gebote in Erinnerung brachten.“

3. Der Weg, auf dem Papias in den Besitz dieser Presbyter-Mittheilungen gelangt ist, war ein doppelter, ein *directer* und ein *indirecter*. Einmal nämlich hat der apostolische Vater in seiner Jugend (*πρωτὲ*) *unmittelbar aus dem Munde* der *πρεσβύτεροι* alles das (*ὅσα*) trefflich gelernt und gründlich sich eingepägt, was er dann später *συνέταξεν ταῖς ἐκμηναῖς*, d. i. mit den entsprechenden Auslegungen vereinigte (zusammenordnete). Sodann aber hat er auch, so oft immer sich Gelegenheit dazu bot, bei zu ihm kommenden Schülern der Gemeinde-ältesten „die Aussagen dieser (natürlich von seinen Lehrern verschiedenen) Aeltesten“ über zwei Fragen (Punkte):

1. darüber, was die (bereits eingeschlafenen) Apostel (früher) *ausgesagt hätten*;

2. darüber, was die beiden (damals noch als Hochbetagte lebenden) nicht-apostolischen Henschüler Aristion und *Gemeindevorsteher* Johannes (noch) *sagten*, einer genauen Prüfung unterzogen (*ἀνέκρινον*).

Auf diesem *indirecten* Wege hat Papias eine schätzenswerthe Controle Bestätigung und Bereicherung seiner *direct* empfangenen Presbyter-Mittheilungen gewonnen und verwerthet.

4. Da Papias, wie wir sub 2 sahen, laut des Fragmentes die Apostel überhaupt nicht mehr persönlich gekannt hat, so kann schon deshalb auch der *Zbedaide Johannes* nicht unter seinen Gewährsmännern gewesen sein. Noch viel weniger aber lässt sich aus unserem Bruchstücke eine nähere Beziehung, ein *specielles* und *intimes* Verhältniss des Papias zu dem „Apostel und Evangelisten“ oder gar zu „seinem, d. h. dem *klein-asiatischen Evangelisten*“ (Lauschner S. 101) Johannes *exegetisch* nachweisen da auch nicht die leiseste Andeutung hiervon im Texte enthalten ist. Im Gegentheil, der absolute Mangel jeder irgend wie auszeichnenden Hervorhebung *grade dieses Apostels*, seine trotz aller apologetischen Künste unerklärt und unerklärlich bleibende untergeordnete Stellung nicht unter den einzelnen sondern unter den gruppenweise angeführten Aposteln, ja in der letzten Abtheilung derselben, seine nicht einmal paarweise sondern *nur trilogsche Zusammenfassung* mit dem nicht sehr bedeutenden Mattheus einer

— und der ignota turba der unbenannten übrigen Apostel andererseits sprechen nachdrücklichst gegen die Möglichkeit, dass der Apostel Johannes für das Bewusstsein oder die Kenntniss des Kleinasiaten Papias ca 100, ja noch ca 130—140 eine irgendwie hervorragende Bedeutung gehabt habe.

5. Ohne in die Kritik der johanneischen Frage hier eintreten zu wollen, darf und muss doch soviel gesagt werden, dass das am Schluss von Nr. 4 constatirte exegetische Resultat es — mildest ausgedrückt — äusserst unwahrscheinlich macht dass Papias an die Abfassung des vierten Evangeliums durch den Apostel Johannes und an den kleinasiatischen Aufenthalt des Zebedaiden geglaubt habe.

Unser Fragment ist mithin jenen beiden Daten entschieden ungünstig und gefährlich, und die letzteren verlieren in dem Masse an Wahrscheinlichkeit und Glaubwürdigkeit als andere Instanzen von gleicher oder doch nahekommender Beweiskraft der Papiasstelle an die Seite treten.

6. Im Unterschied von dem ca 100—110 (πρωτὸ) bereits abgehenden Apostel Johannes tritt nun aber durch den vorangestellten Zusatz „ὁ πρεσβύτερος“ ein anderer Johannes aus der Schaar der Herrschüler“ so deutlich und nachdrücklich heraus, dass er nur vermöge eines exegetisch-kritischen Todtschlags sich in den Zwölfjünger J. „auflösen“ lässt. Dieser noch eine Zeit lang in des Papias' Jugend lebende, aber letzterem — aus welchen Gründen auch immer — persönlich unbekannt gebliebene Herrschüler hat (laut des ihm von Papias gegebenen Titels) die Würde eines Gemeindevorstehers bekleidet. Und aus der Art seiner Anführung als ὁ πρ. d. i. „der, der bekannte Gemeindevorsteher“ J. dürfen wir gewiss schliessen, dass er durch seine blosse Nennung und Characterisirung den kleinasiatischen Lesern des Papias sofort kenntlich war, also aller Wahrscheinlichkeit nach (gegen Scholten) nicht ausserhalb sondern innerhalb Kleinasiens seinen Wohnsitz und seine kirchliche Stellung gehabt hat, wenn er auch früher einmal als Angehöriger des weiteren Jüngerkreises Jesu in Palästina gelebt haben muss.“

Ik acht het niet noodig deze „Ergebnisse“ nog verder te commentarieren. Het zijn, behoudens kleine hierboven aangegeven bijzonderheden, resultaten, op hoogst bedachtzame wijze uit een bezadigde en grondige behandeling van het fragment in quaestie opgemaakt. Evenmin wil ik hier stilstaan bij het korte slotwoord, waarin W. de verhouding tusschen Papias ter eene en

Irenaeus met Eusebius ter andere zijde bespreekt en waarin de onnauwkeurigheid van Irenaeus even overtuigend wordt aangegeven als de schuld van Eusebius tot een minimum wordt teruggebracht. Wat wij hier nog wenschen te constateeren, betreft de beteekenis van Papias als getuige voor den toestand van den kanon des N. T. omstreeks het jaar 150 in het algemeen. Zoo wel uit de hier behandelde Papias als uit de overige op zich zelf minder belangrijke brokstukken zijner *ἑξηγήσεις*, ons bij Eusebius en anderen bewaard, blijkt zonneklaar, dat deze ijverige traditionist, in weerwil zijner aanzienlijke betrekking in de kerk en het martelaarschap, waarmede hij zijn vroomheid bezegelde, geen *φωνὴ μένουσα* voor de katholieke kerk kon zijn. Wij mogen dus het verloren gaan zijner boeken levendig betreuren, daar zij zonder twijfel voor ons nog iets anders en beters zouden bevatten dan voor de historici van het slag van Eusebius; verwonderen kan het ons niet, dat de kerk geen moeite heeft gedaan om de schriften te bewaren van een man, die, hoe verdienstelijk hij ook overigens geweest moge zijn, allermint bij machte was den geest te verstaan, die in zijnen tijd het opkomend geslacht der kerkmensen een ruimeren gezichteinder en een nieuwen werkring opende. Zijn blik toch was uitsluitend naar het verledene gekeerd, zijn hart hing aan de traditie der oud-apostolische kerk, die voor hem de eenige bron was van kracht en leven.

Eén punt willen wij hier nog ten slotte aanroeren; wij doen het in den vorm van vragen. Welke gevolgtrekking ten aanzien van het apostolische geloof moeten wij maken uit het feit, dat Papias, de warme voorstander van de aloude christelijke overleveringen een zoo geprononceerd zinnelijk chiliasme was toegedaan? Geeft dat feit ons het recht om de apostelen zelven tot soortgelijke chiliasten te maken? zoo ja, welk licht werpen dan de verwachtingen der discipelen op de eschatologie vanden Meester zelf?

Voorzeker, die vragen zijn niet zoo gemakkelijk te beantwoorden als velen gemeend hebben. Het zou van groote voorbarigheid getuigen, Jezus aansprakelijk te maken voor al de phantastische tafereelen, waarin hij, volgens de hooggeroemde, levende en blijvende *φωνή*, de heerlijkheden der toekomende eeuw zou hebben afgemaald. Wij zien niet voorbij, dat de *ἀρχαῖος ἀνὴρ* te laat geboren werd om de *φωνὴ τοῦ κυρίου* zelf of die zijner onmiddellijke discipelen te kunnen vernemen. Dat ook in zijn tijd de overlevering haar stof wel niet onveranderd en ongeschonden

zal hebben gelaten, wie zou het betwijfelen? Indien wij desniettemin aan de Papijaansche mededeelingen zekere historische waarde niet kunnen ontzeggen, het is, omdat het in onze *βιβλία*, met name in de oudste bestanddeelen van ons N. T., geenszins ontbreekt aan *λόγια κυριακά*, die een gelijksoortig karakter dragen, een feit, dat onze opmerkzaamheid te meer verdient, naarmate wij in diezelfde *βιβλία* een sterker streven ontdekken, om aan Jezus' eschatologie een meer verheven gedaante te geven.

Hoe het zij, niemand onzer zal thans meer geneigd wezen het oordeel te onderschrijven door de Tübingers ¹⁾, bij hun eerste optreden, over de geloofwaardigheid van Papias uitgesproken. Wij zullen met name bezwaar maken hun na te zeggen ²⁾: „kein Unbefangener wird einen Augenblick bezweifeln, dass jene Aeusserungen über das tausendjährige Reich nicht Aeusserungen Christi, dass die Reben des Papias ³⁾ nur demselben Boden rabbinischer Phantasie entsprossen sein können, aus dem auch der Behemoth und der Leviathan hervorgegangen sind.“ Immers, het is niet de ware Unbefangtheit, die a priori als onmogelijk aanneemt, dat Jezus zijne verwachtingen aangaande het hemelrijk van tijd tot tijd ook in zoodanige parabelen zal hebben uitgesproken, welke ons aesthetisch gevoel onaangenaam aandoen. Wanneer men let op den vorm, waarin door de verschillende evangelisten Jezus' parabelen zijn opgesteld, en in aanmerking neemt, dat daar overal de sporen van om- en overwerking zijn waar te nemen, terwijl het chiliasme der Apocalypse even als dat van de presbyters van Papias en Irenaeus, veelmeer uit één stuk en met de nationaal-joodsche tint gekleurd is, dan zal men veeleer geneigd zijn de hoogere oorspronkelijkheid, immers wat den vorm dier parabelen betreft, bij de *φωνή* te zoeken, die door Papias voor ons eene *μένουσα* is geworden, al kunnen wij in deze eenzijdige traditionisten geenszins de dragers van het ware christelijke levensbeginsel erkennen.

¹⁾ Zie het allereerste No. der Tübingische Jahrbücher Ao. 1842, pag. 202, en aldaar in de miscellen de opmerking over Papias met het ironisch opschrift: „gläubwürdige Erzählung eines Kirchenvaters.“

²⁾ A. W. pag. 204.

³⁾ Men herinnert zich het *ἄγαρον* Christi over de kolossale wijnstokken en druiven in de toekomstige wereld, waarschijnlijk door Papias overgeleverd en bij Irenaeus opgenomen, V. 33.

N A S C H R I F T.

Nadat mijn opstel reeds was afgedrukt, maakte ik kennis met Hilgenfeld's onlangs verschenen: *Historisch-Kritische Einleitung in das Neue Testament*, waarin hij op blz. 52 vv., data opera, de hoofdplaatsen van Papias bespreekt. Op de meeste punten stemmen zijne resultaten met die van Weiffenbach overeen. Ook volgens hem is de tekst van het groote fragment ongeschonden tot ons gekomen, en behoeven we ons niet te verwonderen over het gewicht dat de Klein-Aziatische bisschop aan het getuigenis der presbyters en hunne volgelingen hecht, evenmin als over het volstreckte stilzwijgen van dezen kerkvader over het Lukas- en Johannes-evangelie, welk stilzwijgen ook door Hilgenfeld ten ongunste der kerkelijke traditie over het Johannes-evangelie wordt uitgelegd. Zoo als wij weten, houdt deze geleerde zoowel het verblijf van den apostel Johannes in Klein-Azië als den apostolischen oorsprong der Apocalypse nog steeds vast. De vernieuwde behandeling der Papias heeft hem ook thans geenszins in dit zijn geloof doen wankelen; zie bijv. blz. 396 en vv., waar intusschen, zoover ik kan nagaan, geen nieuwe argumenten tegen Keim en Scholten worden in het midden gebracht.

Wanneer H. als een bijzonderheid in het getuigenis van Papias releveert, dat deze bij het opsommen der apostelen en verdere discipelen den naam van Paulus in het geheel niet noemt, dan mocht hij daarbij wel hebben opgemerkt, dat Papias in het verband zijner rede bezwaarlijk den apostel der Heidenen kon vermelden, daar deze toch in geen geval onder de oorgetuigen van de *λόγια κυριακά* gerangschikt kon worden.

Voor zijne bewering dat Papias op Paulinisten het oog heeft, waar hij spreekt van degenen die veel of velerlei te zeggen

hadden, voert Hilgenfeld geen bewijzen aan. En of wij het recht hebben, gelijk dezelfde geleerde beweert, uit de vluchtige aanduidingen van Eusebius op te maken niet alleen dat Papias 1 Petr. en 1 Joh. voor apostelbrieven, maar ook de Apocalypse voor het werk van Johannes Zebedéi filius houdt, zou ik niet gaarne bevestigen.

Eindelijk, komt het mij niet boven bedenking verheven voor, als Hilgenfeld uit den aanhef van het groote Papias-fragment de gevolgtrekking maakt, dat deze kerkvader aan zijne *exegese der logia* in de eerste plaats het evangelie van Mattheus, maar daarbij dan ook (*καὶ ὄσα*) de mondelinge mededeelingen der presbyters zou hebben ten grond gelegd. Of is het dit niet, wat hij ons wil doen gelooven blz. 57, wanneer hij zegt: „Papias hat zu den „Ausprüchen des Herrn“ welche er bei Matthäus vorfand, seine „Auslegungen,“ gegeben, aber noch allerlei hinzugefügt, was er von den Presbytern oder Kirchen-häuptern, den Aposteln und diesen Amtsnachfolgern vernommen hat.“ Ik voor mij beken gaarne dat het mij niet gelukt bij Papias te vinden wat H. er meent aangetroffen te hebben, als aanduiding der eerste sporen van een canon N. T. in de tweede eeuw.

A. D. LOMAN.

PAULINISME EN PETRINISME IN 'T NA-APOSTOLISCH TIJDVAK.

JOHANNES DE DOOPER EN PETRUS.

Blijkens Handel. XIX: 1—7 ('t verhaal van Paulus' ontmoeting met de 12 Johannes-jongeren te Efeze), vergeleken met Handel. XVIII: 24—26 ('t verhaal van Apollos' bekeering tot een betere opvatting van den weg der zaligheid), duidt Lukas met den naam „leerlingen van Johannes den dooper” de joodsch-christelijke of liever de petrinische partij in de kerk aan¹⁾. Stemmen we dit toe, dan rijst de vraag, of ook elders, zoo vaak er in het N. T. van Johannes-jongeren sprake is, diezelfde verklaring kan worden toegepast. Ik wil trachten aan te toonen, dat die vraag bevestigend moet worden beantwoord, en dat de benaming „leerlingen van Johannes den dooper” de partijnaam was door de paulinische aan de petrinische christenen gegeven.

Het eerst komt in aanmerking Luk. XI: 1—4. Daar vragen de leerlingen van Jezus, waarmee Lukas blijkens 't voorafgaande hoofdst. waarschijnlijk de zeventigen bedoelt, dat Jezus hen zal leeren bidden, gelijk Johannes zijn leerlingen heeft geleerd. Daarop geeft Jezus hun een gebed, dat wel is waar naar 't Onze Vader, gelijk het bij Mattheüs voorkomt, is gemaakt, maar daarvan niettemin in velerlei opzichten belangrijk afwijkt, zooals ons duidelijk zal worden, wanneer we den oorspronkelijken tekst bij Lukas zullen hebben hersteld. Ik wensch te doen zien, dat Lukas met

¹⁾ Vgl. prof. Scholten, *Het Paulinisch Evangelie* blz. 440 v. Hilgenfeld, *Zeits. f. wissensch. Theol.* 1872, blz. 28. Straatman, *Paulus*, blz. 231—238. Ik heb geen reden kunnen vinden, in dit stuk, geschreven vóór de verschijning van laatstgenoemd werk, na lezing daarvan eenige wijziging te brengen.

„t gebed dat Johannes zijn leerlingen geleerd heeft,” t Onze Vader, zooals we het bij Matth. vinden, aanduidt en als tegenhanger een paulinisch gebed des Heeren geeft. Dit laatste luidde deels volgens t oudste handschrift van t N. T. deels volgens een handschrift, dat een geheele reeks oorspronkelijke lezingen alleen heeft bewaard, deels volgens twee kerkvaders van t eind der 2^e en van het begin der 7^e eeuw aldus:

Vader! uw heilige geest reinige ons; tot ons kome uw koninkrijk; vergeef ons onze zonden, want ook wij vergeven ieder die ons schuldig is, en leid ons niet in verzoeking. ¹⁾

Uit vergelijking met t Onze Vader gelijk we het uit Mattheüs kennen, zal het paulinisch karakter van t gebed des Heeren naar den vorm dien Lukas daaraan geeft, duidelijk in t oog springen.

Hij begint al dadelijk met verkorting van den aanhef en schrijft eenvoudig „Vader” volgens Rom. VIII: 15, Gal. IV: 6 (Abba, Vader), gelijk hij geheel zijn Evangelie door de uitdrukking „Vader in den hemel” vermijdt, schoon hij die ongetwijfeld in zijn bronnen vond, blijkens Luk. XI: 13 (ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ).

Natuurlijk mocht in een paulinisch gebed de bede om den heiligen geest niet ontbreken. Het was toch blijkens Handel. XIX: 2 een hoofdgrief van Paulus' aanhangers tegen „die van Johannes den dooper”, dat ze niet eens wisten, dat er een heilige geest was. En Lukas zelf acht t gebed om den heiligen geest zoo

¹⁾ Volgens Griesbach en Tischendorf leest cod. D *ἀγιασθήτω τὸ ὄνομά σου ἐφ' ἡμᾶς* en uit deze onmogelijke lezing hebben Volckmar e. a. willen afleiden, dat we hier nog een spoor vinden van den oorspronkelijken vorm der 1^e bede, zooals die volgens Tertullianus bij Marcion geluid heeft. Tertullianus citeert, daar hij in zijn tekst blijkbaar nog t zelfde las, niet letterlijk; uit zijn redeneering tegen Marcion volgt alleen, dat de eerste bede een gebed was om den heiligen geest. Doch Gregorius Nyssenus (einde der 4^e eeuw) en Maximus confessor (begin der 7^e eeuw) lezen als tweede bede *ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρῶσάτω ἡμᾶς* en het is deze vorm die aanleiding gaf tot t vermoeden dat t *ἐφ' ἡμᾶς* van cod. D een overblijfsel was van die oude lezing. Die meening berust evenwel enkel op een verwonderlijk misverstand, gelijk blijkt als we eenvoudig de 1^e en 2^e bede naar cod. D afschrijven *ἀγιασθήτω τὸ ὄνομά σου ἐφ' ἡμᾶς ἐλθέτω σου ἡ βασιλεία*. Plaatsen we de colon niet achter maar vóór *ἐφ' ἡμᾶς*, verbinden we *ἐφ' ἡμᾶς ἐλθέτω σου ἡ βασιλεία*, dan wordt duidelijk, dat cod. D. den oorspronkelijken vorm van de 2^e bede heeft bewaard. De lezing van de 2^e bede naar Gregorius Nyssenus is waarschijnlijk een vermenging van den oorspronkelijken tekst der beide eerste beden. De woorden *ἐλθέτω* en *ἐφ' ἡμᾶς* behooren dan tot de 2^e bede en als 1^e houden we over: *τὸ ἅγιον πνεῦμά σου καθαρῶσάτω ἡμᾶς*.

noodzakelijk, dat hij XI: 13, de woorden van Matth. VII: 11: „hoeveel te meer zal de Vader in den hemel 't goede geven deengenen die hem bidden,” in dezer voege wijzig: „hoeveel te meer zal de Vader uit den hemel den heiligen geest geven denengenen die hem bidden.” Daarom ook is zijne 1^e bede een gebed om den heiligen geest.

Bij de 2^e bede „uw rijk kome” voegt hij de woorden „tot ons,” omdat ze anders van paulinisch standpunt onbruikbaar is: immers, 't godsrijk is reeds gekomen: Luk. XVII: 21, X: 9—11 (waar hij eveneens in vs 9 de woorden „tot u” inlascht, vgl. Matth. X: 7), vooral door de prediking van Paulus IX: 27, Kol. I: 13. En voor zoover ook hem 't godsrijk nog toekomstig is, veroordeelt hij 't aandringen op zijn spoedige komst, vgl. Luk. XXI: 8b als joodsch-christelijk.

De 3^e bede acht Lukas geheel onbruikbaar. De uitdrukking „Gods wil” staat hem tegen. In plaats van: „niet allen die tot mij roepen: Heere, Heere! zullen in 't koninkrijk der hemelen komen, maar die doen den wil mijns Vaders in den hemel”, Matth. VII: 23, schrijft hij (VI: 46) „wat noemt gij mij: Heere, Heere! en doet niet, wat ik zeg?” Desgelijks verandert hij de slotwoorden van Matth. XII: 50, Mt. III: 35 „dezen zijn mijn moeder en broeders, die doen den wil mijns Vaders” in „die Gods woord hooren en bewaren.” Waarschijnlijk heeft hij zich een dergelijke wijziging veroorloofd in Luk. XI: 28. Die uitdrukking herinnerde hem aan de wet met hare geboden en instellingen, waarmede ze zeker in zijn tijd door de tegenpartij wierd vereenzelvigd. Hij moest haar, als door 't gebruik judaïstisch geworden, verwerpen.

In de 5^e bede vervangt hij 't woord „schulden”, om dezelfde reden door „zonden”. Bovendien — en deze verandering is van meer belang — verbreekt hij 't innig zedelijk verband tusschen onze barmhartigheid jegens anderen en Gods barmhartigheid jegens ons, door „gelijk wij vergeven hebben” (zoo toch luidt de oorspronkelijke tekst bij Matth) te veranderen in: „want ook wij vergeven”. Volgens 't paulinisch dogma, gaat de genade Gods jegens ons aan onze barmhartigheid vooraf, en is de eerste 't voorbeeld voor de tweede. Vandaar dat Kol. III: 13, Ef. IV: 32—V: 2 juist 't omgekeerde van de 5^e bede staat: „Vergeeft ginder gelijk God in Christus u vergeven heeft.” Volgens Jezus daarentegen moet ons liefdebetoon, onze schuldvergeving voorafgaan, zullen wij hebben de gewisheid van Gods genade

en schulddeging, zoodat Gods vergevensgezinde liefde volstrekt evenredig is aan de onze: God vergeeft ons onze schulden, gelijk wij onzen schuldenaren vergeven hebben. Diezelfde voorstelling vinden we Matth. VI: 14 v. XVIII: 23—35, welke plaatsen Lukas daarom evenmin opneemt.

In 't verhaal van de boetvaardige zondares heeft Lukas beide voorstellingen dooreen gemengd, of liever, daar laat hij den tekst zooda hij dien in zijn bron vond, maar tracht dien te corrigeeren door tusschenvoeging van VII: 40—43 en 47^b, welk laatste verslid 't tegendeel zegt van 't eerste. In „Haar zijn vele zonden vergeven, omdat ze veel heeft lief gehad” gaat hare liefde aan de vergiffenis harer zonde vooraf; in „Wien weinig vergeven wordt, heeft ook weinig lief”, even als in de gelijkenis VII: 40—43, volgt de liefde op de vergiffenis.

Ook tot de weglating van de 7^e bede is Lukas door dogmatische overleggingen bewogen: de geloovige is niet meer onder de heerschappij van den booze: „de Vader heeft ons verlost uit de macht der duisternis, en ons overgezet in 't koninkrijk van den zoon zijner liefde”. Kol. I: 13. ¹⁾

¹⁾ Volledigheidshalve een enkel woord over de wijsiging in de 4^e bede, ofschoon die buiten den strijd tusschen paulinisme en petrinisme omgaat. Hij verandert namelijk „heden” in „iederden dag”, blijkbaar doordat hij de betekenis der oorspronkelijke bede niet vat. Jezus wil den zijnen op 't hart drukken dat iedere dag zijn gebed moet hebben: als we iederden dag bidden „geef ons heden” dan bidden we van zelf „geef ons iederden dag” wat we behoeven. Het is niet onmogelijk, dat reeds Lukas 't woord ἐπιούσιος verkeerd opvatte en daardoor de schoone tegenstelling verwaarloosde: „geef ons heden 't brood voor morgen”. Zoo toch moet deze bede bij Mattheüs worden vertaald. 't Eenige bezwaar, daartegen aangevoerd (ook door de Wette), is de vermeende tegenpraak met Matth. VI: 34 „hebt geen zorg voor den dag van morgen; iedere dag heeft genoeg aan zijn eigen kwaad”. Ware dit bezwaar gegrond, dan was de geheele bede in strijd met Matth. VI: 25, 31—33, waar Jezus alle bezorgdheid, niet alleen voor de toekomst, maar ook voor 't heden verbiedt; doch juist 't gebed voor onze nooddrift, is een gebed om onthefing van bezorgdheid. een werpen van alle zorg op hem, die voor ons zorgt. Bovendien al ware hier strijd, Matth. VI: 34 kan onmogelijk aan Jezus worden toegekend. Die woorden „hebt geen zorg voor den dag van morgen” zijn niets anders dan een verzachting van het strenge „hebt geen zorg van 't geen gij eien zult”, zooda als we er meer in onze evangeliën aantreffen. Ook is er van zulk een zwarte levensbeschouwing, als ons in 't slot van dit vers tegentreedt, bij Jezus nergens een spoor te vinden. Ja, zij is in openbaren strijd met s. 31, 32. Einde-lijk, vergelijken we den parallelen tekst bij Lukas, dan vinden we daar in plaats van dit vers de woorden: „Vrees niet gij klein kuddeke, want het heeft uw

Ons resultaat is dus: 't Onze Vader, zooals Mattheüs het mededeelt, is volgens Lukas „'t gebed dat Johannes zijn leerlingen geleerd heeft,” in tegenstelling met 't door hem gegeven echte gebed des Heeren. Doch daar het ons is gebleken, dat 't eerste, door petrinische overlevering bewaard gebleven, 't oorspronkelijke is, en zelfs 't voorbeeld is geweest, waarnaar Lukas 't zijne heeft gemaakt, zoo blijft ons niets over dan de onderstelling, dat IX: 1, gelijk al zijn zoogenaamd geschiedkundige inleidingen op woorden des Heeren een fictie is van den evangelist zelf, die onder den naam Johannes-jongeren de aanhangers van Petrus aanduidt.

Een andere plaats waar leerlingen van Johannes voorkomen, is Mark. II: 18 „waarom vasten de leerlingen van Johannes en de leerlingen der Farizeën, en vasten uwe leerlingen niet?” Het spreekt van zelf, dat onmogelijk van iedere plaats op zich zelf kan aange- toond worden, dat er geen sprake is van eigenlijke Johannes-jongeren en dat onder dien naam Petriners moeten worden verstaan. Zijn er Johannes-jongeren geweest dan hebben ze zonder twijfel gevast en dan is niets natuurlijker als de boven aangehaalde vraag. Maar wanneer we van een of meer plaatsen, waar we van Johannes-jongeren lezen, gezien hebben dat daarmee niet anders dan petrinische christenen kunnen zijn bedoeld, dan is het verder voldoende aan te toonen, dat er geen bezwaar is tegen dezelfde opvatting op de overige plaatsen, om ook daar die verklaring allerwaarschijnlijkst te achten. Dat is hier 't geval. Het staat even zeker vast, dat de volgers van Petrus vastten, als dat die van Paulus daartegen als tegen joodsch bijgeloof gekant waren. 't Eenige bezwaar dat zou kunnen worden aangevoerd is dit, dat ook 't joodsch-christelijk evangelie volgens Mattheüs in hoofd- zaak gelijkloidend 't zelfde verhaal heeft. Doch dit bezwaar ver- valt door de opmerking, dat dit evangelie evenmin vrij is van paulinische elementen, als de evangeliën volgens Markus en Lukas van joodsch-christelijke bestanddeelen. En zoo ligt het voor de hand de invoeging der Johannesjongeren te dezer plaatse te wij- ten aan een paulinisch omwerker van Mattheüs of van Markus door den eenen evangelist van den anderen overgenomen. Uit vergelijking van Mark. II: 18 met Matth. IX: 14 mag met vol-

vader behaagd u zijn rijk te geven" (XII; 32), wat veel beter past bij 't vooraf- zande en blijkens de uitdrukking „uw vader" tot de Logia moet hebben hoord.

doende zekerheid worden opgemaakt, dat de vraag oorspronkelijk luidde: „waarom vasten de Farizeën (wel) en uwe leerlingen niet?”

De vierde en laatste plaats in 't N. T. waar van leerlingen van Johannes den dooper wordt melding gemaakt, in Joh. I: 35 vv., waar Andreas en „de andere leerling”, als werkelijke volgers van den Dooper voorkomen. Deze plaats ontvangt een geheel nieuw licht van de hypothese dat met Johannes-jongeren oorspronkelijk de aanhangers der twaalfen werden bedoeld. In de dagen dat „de leerling dien Jezus lief had,” zijn Evangelie schreef was men vergeten, dat de uitdrukking Johannes-jongeren niets dan een bijnaam was. Daardoor komt de evangelist er toe dien naam letterlijk op te vatten, daarvan als van een betrouwbare geschiedkundige overlevering gebruik te maken en enkele van Jezus leerlingen eerst als werkelijke leerlingen van Johannes te doen optreden, in onmiskenbare tegenspraak met de Synoptici.

Uitnemend geestig is de naam Johannes-jongeren door de paulinische christenen gekozen om daarmee hun tegenpartij te karakterizeeren. Inderdaad toch stond de joodsch-christelijke partij geheel op 't standpunt van Johannes den dooper. Uitsluitend diens werk zetten de twaalfen voort. Zij traden op als wegbereiders en herauten van den Messias voor zijn tweede, naar hun overtuiging zijn eigenlijke komst. Immers Jezus was hun nog niet als de Messias verschenen: in zijn eerste verschijning was ook hij slechts zijn eigen wegbereider geweest, een profeet machtig in woorden en in werken. Dag aan dag verwachtten ze hem komende met de wolken des hemels. Dan zou hij zijne tot dusverre nog niet geopenbaarde Messiaswaardigheid ten toon spreiden. Dan zou hij komen niet in nederigheid, maar in heerlijkheid, om Israel 't rijk weder op te richten en alle profetieën te vervullen. „De joden (zoo heet het in de Clem. Recogn. I. § 50 vgl 43) verkeeren in dwaling ten opzichte van de eerste komst des Heeren; en tusschen ons en hen bestaat alleen daaromtrent verschil. Want dat de Christus zal komen, weten en verwachten zij ook, maar dat hij reeds gekomen is in nederigheid en Jezus genoemd wordt, weten zij niet.” Wel is waar hadden de eerste geloovigen al de schatten des christelijken geloofs in hun harten maar ze waren zich daarvan niet helder bewust en dus nog verre van eenige formuleering van den inhoud huns geloofs.

't Leerstuk van de toekomst des Heeren was hun eenig specifiek-christelijk leerstuk en geloofsartikel. De tijd van zijn ontstaan valt samen met den tijd, toen de Heer als de verrezene aan de zijnen verscheen. Wortelt 't geloof aan Jezus' opstanding voor een goed deel in de meening der twaalven dat hij nog niet of nog nauwelijks met zijn eigenlijk messiaansche werk een aanvang had gemaakt, en daarin door den kruisdood verhinderd was, dan is de leer der paroezie geboren uit de overtuiging dat de Heer onmogelijk in den hemelschen lichtglans waarin hij zich na zijn dood aan hen openbaarde, zijn werk kon voortzetten en voltooien. 't Geloof in zijn opstanding alleen kon hun op den duur niet voldoen; vandaar dat binnen weinig tijds de verschijningen ophielden en plaats maakten voor 't geloof in zijn wederkomst¹⁾.

Die verwachting nu, dat de Heer weldra zelf zijn rijk zou komen stichten, hield zijn leerlingen terug van ieder initiatief, aanvankelijk zelfs van iedere werkzaamheid. Hun oorspronkelijk plan schijnt geweest te zijn, rustig de komst des Heeren af te wachten om zich dan op nieuw in zijn dienst te stellen en zich door hem een nieuwe gedragslijn te laten voorschrijven. 't Eenige waartoe ze uit zich zelf konden besluiten, was 't voltallig houden van den apostelkring: in plaats van Judas kozen ze Matthias, gelijk ze later nog na de onthoofding van Jakobus Zebedeüs zoon, tot aanvulling van 't twaalstal, Jakobus den broeder des Heeren tot apostel schijnen gekozen te hebben.

Overigens werden ze altijd door omstandigheden en gebeurtenissen van hen onafhankelijk gedreven. Opgegaan naar Jeruzalem om, getrouw aan de inzetting der vaderen, 't pinksterfeest te vieren, dachten ze er niet aan 't evangelie te verkondigen, maar de ruchtbaarheid die de plotseling uitbrekende glossolalie in Jeruzalem kreeg, en de noodzakelijkheid waarin Petrus zich gebracht zag om dit verschijnsel tegen hatelijke aantijgingen te verdedigen, was de onwillekeurige aanleiding tot zijn eerste openbare evangelie-prediking en daarmee tot de uitbreiding van den oorspronkelijken, kleinen kring van Jezus' aanhangers. En de glossolalie zelf had haar oorsprong enkel en alleen te danken aan den dwang, dien ze zich aandeden, om niet te getuigen van die dingen, daar hun hart van vol was.

Zoo worden ze telkens geplaagd voor een gedane zaak en

¹⁾ Met deze opmerking meen ik een bezwaar opgelost te hebben van Kelm, *Geschichte Jesu v. Nazara*, blz. 597 vv. *Gesch. Jesu* 865 v.

zetten ze aarzelend den voet op den weg, waarop ze huns ondanks zijn meegesleept. Ze beginnen met zich te verzetten; eerst als hun verzet niets baat, laten ze zich leiden, waarheen ze niet willen. Zoo willen ze niets weten van heidenbekeering, maar blijkt het hun, dat de gevolgen van Paulus' werkzaamheid niet te keeren zijn, dan leggen ze er zich bij neer. Met kracht komen ze op tegen de afschaffing der joodsche zeden, gewoonten en godsdienstvormen, doch als zij zelf de onmogelijkheid inzien, de christenen uit de heidenen te dwingen 't juk der mozaïsche wet op zich te nemen, vergenoegen ze zich met de handhaving der wet voor de joodsche christenen en de invoering van dat armelijk stuk wet, dat de joden de proselieten der poort plachten op te leggen, onder de christenen uit de heidenen. Tot deze concessie zag zich de joodsch-christelijke partij, blijkens Openb. II: 6, 14, 15, 20, nog vóór de verwoesting van Jeruzalem, volgens 't zeer geloofwaardige bericht van Hand. XXI: 25, ¹⁾ reeds tijdens Paulus' leven genoodzaakt.

Herhaalden alzoo de apostelen aanvankelijk de prediking van Johannes den dooper, ook in hun overige werkzaamheid sloten ze zich bij hem aan, ja in den beginne althans schijuen zij met volle bewustzijn tot het standpunt van den Dooper teruggegaan te zijn. Daaraan toch alleen kan de doop zijn plaats in de christelijke kerk te danken hebben. In de synoptici is er tijdens 't leven van Jezus geen sprake van, dat zijn leerlingen zouden hebben gedoopt. Eerst na zijn dood en in de verwachting van de nu aanstaande openbaring van 't godsrijk, kon het bij hen opkomen die voorbereidingsplechtigheid tot het godsrijk te vernieuwen.

Toen Paulus met zijn prediking begon, vond hij den doop als een integreerend deel van de christelijke huishouding en hield hem daarom in stand. Immers mocht Paulus zich al, en te recht, beroemen, dat hij niets verschuldigd was aan de twaalven, onwillekeurig stond hij onder 't gezag der in de gemeente levende overlevering, die ter laatster instantie toch alleen van den apostelkring was uitgegaan. Paulus zelf zou er zeker nooit toe gekomen zijn, eenige plechtigheid in te stellen. Daartoe behoort meer van de gave der poëzie dan zijn deel was. Doch, al ware dit anders, de doop kan in geen geval uit zijn geest zijn voortgekomen, gelijk weleens beweerd is. Hij paste volstrekt niet in

¹⁾ Vgl. Köstlin, *Synopt. Ev.* bl. 292.

zijn systeem: uit Rom. VI: 1 vv. blijkt zonneklaar, hoe veel moeite en scherpzinnigheid het hem kostte, den doop een draaglijke beteekenis te geven. De zin, dien hij er in vindt, is zeker niet van gezochtheid vrij te pleiten. Wie tot zulk een verklaring zijn toevlucht moet nemen, kan de stichter dier plechtigheid niet geweest zijn. Had Paulus geweten, dat de doop niet door Jezus was ingesteld, maar een erfenis was van Johannes, hij zou dien in de door hem gestichte gemeenten niet hebben ingevoerd. Ongetwijfeld had hij ook 't H. Avondmaal te danken aan de overlevering; doch deze plechtigheid viel zoo geheel in zijn geest, dat ze eerst bij hem haar volle rijke beteekenis verkreeg; zoodat niet ten onrechte 't Avondmaal 't symbool der paulinische, de doop dat der petrinische partij is genoemd.

Ofschoon dus de twaalven zich formeel geheel op 't standpunt van den Dooper hadden geplaatst, was er nochtans geen principieel verschil tusschen hen en Paulus. De strijd der beide partijen in de oudste christelijke kerk wordt eerst verklaarbaar als we het verschil terugbrengen tot een kwestie van opportuniteit; als we aannemen, dat beide het daarover eens waren, dat in 't godsrijk 't onderscheid tusschen joden en heidenen zou zijn opgeheven, de wet van Mozes worden afgeschaft, de tempeldienst met den tempel vervallen, en dat 't verschil slechts liep over den tijd, wanneer dat alles zou geschieden. Voor de twaalven was 't godsrijk en al wat er toe behoorde toekomstig, voor Paulus reeds aanwezig. Genen meenden zich aan 't oude te moeten houden, totdat de Heer zelf bij zijn komst een nieuwe orde van zaken in 't leven zou roepen; Paulus sloeg alvast de hand aan 't werk, om weg te ruimen, wat aan de uitbreiding van 't godsrijk in den weg stond.

Met andere woorden: de eigen leerlingen van Jezus waren niet in beginsel, maar alleen in de praktijk, niet voor alle tijden, maar voor 't tegenwoordige, particularistisch; doch hun ideaal was 't universalisme, welks verwezenlijking zij — en slechts hierin weken ze van Paulus af — aan den Christus meenden te moeten overlaten: zij beschuldigden Paulus, dat hij den Heer vooruitliep en op diens werk anticipeerde.

Zoo ver ik zie, wordt deze voorstelling van den strijd tusschen Petrus en Paulus door geen enkel bezwaar gedrukt; terwijl er tegen de bekende Tübingsche hypothese, volgens welke beider

richtingen lijrecht tegenover elkaar staan, althans één gewichtige bedenking is in te brengen, dat dan Jezus onmogelijk univerzalist kan geweest zijn.

Immers, indien de twaalven hebben vastgehouden aan de eeuwige geldigheid der wet en aan Israëls uitsluitend recht op 't messiaerijk, dan moet iedere poging tot handhaving van Jezus' univerzalisme mislukken. Of men bijv. al de petrinische en de paulinische opvatting van 't christendom beide tot den Heer zelf terugbrengt, met dien verstande, dat hij, aanvankelijk particularistisch, later univerzalistisch zou geworden zijn, — gesteld de evangeliën gaven eenige aanduiding van zulk een ontwikkeling in zijne denkbeelden — daarmee blijft onverklaard, hoe aan zijn leerlingen juist de latere zienswijze des meesters, die dan toch den diepsten indruk op hen moet gemaakt hebben, spoorloos is voorbijgegaan. Dan alleen kon die verklaring ons helpen, als Petrus en diens medeapostelen Jezus gevolgd hadden in zijn eerste periode en Paulus in zijn tweede. Ook de bewering, dat Paulus Jezus beter zou hebben begrepen dan zij, die dag en nacht met hem waren geweest, stuit af op 't onmiskenbare feit, dat den heiden-apostel geen enkele bizonderheid uit 's Heeren leven, geen enkele gelijkenis, geen een enkele zijner spréuken zelfs is bekend geweest. Sommigen zijn dan ook tot de bij bedoelde hypothese noodzakelijke erkentenis gekomen, dat de twaalven hun particularisme van den meester zelven hadden, of althans dat bedoelde strijd buiten Jezus omgegaan en eerst door Paulus is te berde gebracht. In beide gevallen moeten al die trekken in de evangeliën, welke een univerzalistisch en antinomistisch karakter dragen, op rekening van lateren paulinischen invloed worden gesteld, ¹⁾ niet om hun innerlijke onwaarschijnlijkheid, maar eenig en alleen, omdat het onmogelijk scheen van 't particularisme der leerlingen uitgaande, 't univerzalisme van den meester te handhaven.

Dat het op zichzelf geen bezwaar maakt, 't univerzalisme aan Jezus toe te kennen; dat het integendeel met noodzakelijkheid uit zijn beginselen voortvloeit, daarover zijn alle critici het volkomen eens, zoozeer dat Baur niet aarzelt de van zijn standpunt inconsequente verklaring af te leggen: „Alles in aanmerking

¹⁾ Zoo Volckmar. Hilgenfeld handhaaft de antinomistische trekken in 't evangelie van Mattheüs, maar monstert de univerzalistische uit!

genomen, is er niets, dat ons recht geeft tot de onderstelling, dat het Jezus' plan was zijn messiaswerkzaamheid tot de joden te beperken. Met het oog op de oude profeten, die reeds waren opgeklommen tot de verwachting, dat in den messiaanschen tijd de heidenen zich tot den waren godsdienst zouden bekeeren (Jes. II: 2; Jer. III: 17; Amos IX: 12; Mal. II: 11), is het onmogelijk aan te nemen, dat Jezus zich op 't standpunt van 't particularisme zou hebben geplaatst ¹⁾."

Ook de vijandschap van Israëls overheid tegen Jezus en 't doodvonnis door haar over hem geveld, zijn bezwaarlijk anders te verklaren, dan uit zijn vergeestelijking van 't messiasbegrip — daar wel wel niemand de oppervlakkige meening van Pilatus, dat daarbij slechts aan afgunst te denken valt, zal willen verdedigen.

We moeten derhalve 't univerzalisme van Jezus aannemen als historisch niet minder goed geconstateerd, dan 't particularisme zijner eerste volgers en iedere hypotheze afwijzen, die een van beide niet tot zijn volle recht laat komen. Daartoe hebben we dat particularisme slechts te beperken tot den tijd, dat de Heer van hen gescheiden is. Dan laat zich uitnemend verklaren en daarmee handhaven, wat de evangeliën ons van Jezus' verwachting omtrent de heidenen, van zijn tafelgemeenschap met tollenaars en zondaren, van zijn houding tegenover den sabbat, 't vasten, de reinigings- en spijswetten, den tempel en 't offeren berichten.

De uitspraak van Jezus: „Ik zeg u, dat velen van 't oosten en westen zullen komen en aanliggen met Abraham en Izaäk en Jakob in 't koninkrijk der hemelen, maar dat hun zonen ²⁾ zullen uitgeworpen worden in de uiterste duisternis", Matth. VIII: 11, 12, strookt dan geheel met Jezus' geest en strijdt niet met de praktijk zijner jongeren. 't Zelfde geldt van de gelijkenis der booze wijngaardeniers, Matth. XXI: 33 vv. ³⁾.

¹⁾ Baur, *Neutestamentliche Theol.* blz. 121 had nog kunnen wijzen op Jes. XI: 10; XIX: 23—25; Micha IV: 1—4; Hab. II: 14; Zef. II: 11; III: 9 v.; Zach. XIV: 16 vv.; VIII: 20—23; Ezech. XLVII: 22; Pa. LXVII: 3—6; LXXII: 8—11, 19 en (deutero) Jesaia XLII: 1—7; XLIX: 6; LI: 4 v. LII: 10, 15 LV: 4 v.; LVI: 8—9; LX: 8—16; LXV: 1, vooral LXVI: 18—23.

²⁾ De woorden τῶν βασιλείας zijn van den redactor van 't evangelie, vgl. XIII: 38 en Luk. XIII: 28 v.

³⁾ Met uitsondering van vs. 48, dat noch bij Markus, noch bij Lukas wordt gevonden en den samenhang tusschen 't voorafgaande en 't volgende vers verbroekt.

't Woord: „'s Menschen zoon is een heer ook van den sabbat", beteekent naar joodsch-christelijke opvatting: hij is boven 't sabbatsgebod verheven en door hem ook de zijnen, zoolang ze met hem zijn en zoodra hij weder tot hen komt.

In de spreuk: „Kunnen ook de bruidsnooten vasten, terwijl de bruidegom met hen is? maar daarna zullen ze vasten, als hij van hen zal genomen zijn." zagen ze een toespeling op 's Heeren dood en zijn tijdelijke afwezigheid, en een verbod om in dien tusschentijd de vasten na te laten.

Zoo konden ze aan Jezus' zijde aanzitten met dezulken, die naar de wet onrein waren, met tollenaars en zondaars, en nochtans van meening zijn, dat zij zich daarna wederom aan de wetten en zeden huns volks moesten houden, zoolang hij niet in hun midden teruggekeerd was, — alles overeenkomstig 't bevel: „Totdat hemel en aarde zal zijn voorbijgegaan, zal er geen tittel of jota van de wet voorbijgaan, totdat alles zal geschied zijn."

Als er iets zeker is in 't leven van Jezus, dan zal het wel zijn, dat hij zich aan den tempel niet liet gelegen liggen. Toch „volhardden de zijnen dagelijks in den tempel." Hoe laat zich deze tegenstrijdigheid uit den weg ruimen dan door de onderstelling, dat zij begrepen zich aan 't oude te moeten houden, totdat de Heer alles nieuw zou maken, „den tempel afbreken en in drie dagen opbouwen."

Het spreekt van zelf, dat deze opvatting van Jezus' woord en werk geheel tegen zijn bedoeling was. Noodzakelijker schijnt het de opmerking te maken, dat, gelijk ieder dogma, zoo ook deze dogmatische bespiegelingen van de apostelen een ethischen ondergrond hadden. Ze waren namelijk in hun gemoed niet ten volle verzekerd en misten daardoor den moed, om ook na Jezus' dood zijne vrije leefwijze te blijven volgen. Gedurende den korten tijd, dien ze met den Heer hadden doorgebracht, hadden ze, wel is waar, zonder bedenking in alles diens voorbeeld gevolgd, maar alleen gedrongen door de onweerstaanbare overmacht van zijn zedelijke grootheid. Na zijn dood evenwel, aan zich zelf teruggegeven, maakten de indrukken der jeugd, de invloed der volksvooroordeelen, het gevoel hunner zwakheid, nu ze den meester niet meer achter zich hadden, 't hun onmogelijk in hun vroegere vrije leefwijze te volharden. Het verging hun als Barnabas, die na jaren met Paulus op heidensche wijze geleefd

te hebben, niets anders noodig had dan 't voorbeeld van een Petrus, om onder 't oog van Paulus zelf terug te vallen tot de oude joodsche bekrompenheid; zoo onuitwisselbaar diep hadden de nationale vooroordeelen wortel geschoten in 't gemoed van den Israëliet. Zelfs Paulus is er nog niet geheel boven verheven, vgl. 1 Kor. V: 11 *μὴδὲ συνεσθίειν*. Daarom aarzel ik geen oogenblik te beweren, dat Petrus door niemand en voor niets ter wereld er toe te brengen zou geweest zijn, om met de heiden-christenen te Antiochië tafelgemeenschap te houden, als hij daarbij niet gedacht had aan den tijd, toen hij met den Heer aanzat bij tollenaars en zondaars.

Daar de twaalfen alzoo blijkbaar zelve geen weg wisten met Jezus' anti-judaïstische denkbeelden en van oordeel waren, dat zij niet mochten voortgaan ze in toepassing te brengen, is het niet te verwonderen, dat ze er ook in hun prediking 't diepste stilzwijgen over bewaarden, en dat te meer, omdat ze met reden voor de zaak van Christus schade duchtten van de openlijke verkondiging dier beginselen onder de streng wettische Joden.

Dat ze daarin juist hadden gezien, bleek hun alras uit den marteldood van Stefanus. Het eenig onderscheid toch tusschen hem en de twaalfen was, dat hij uitsprak, wat zij zorgvuldig voor zich hielden: „Jezus de Nazoreër zal den tempel afbreken en de zeden veranderen, die Mozes ons heeft overgeleverd,” Hand. VII: 14. Toch moest hij dit woord met zijn leven boeten, alhoewel hij de vervulling dier voorspelling eerst in de toekomst en van niemand dan den Messias zelf verwachtte, en ook bij hem de gedachte niet opkwam, zelf aan wet en tempel de scheurende hand te slaan. Zijn eenige — nochtans niet geringe — verdienste is, dat hij 't denkbeeld van 't christelijk univerzalisme aan de vergetelheid heeft ontrukkt. Aan Paulus blijft de onvergankelijke eer, dat ideaal te hebben vastgegrepen met al de kracht zijner groote ziel en den moed te hebben gehad, dat van stonden af aan tot volle werkelijkheid te maken op eigen verantwoordelijkheid, immers zonder te weten, dat hij alzoo metterdaad handelde naar Jezus' eigen voorbeeld.

Daarmee heeft Paulus 't christendom van een wissen ondergang gered. Bleef toch 't oog zelfs van de uitnemendste onder de christenen uitsluitend op de toekomst gevestigd, dan moest de voortdurende verrijdeling der parozie-verwachting eindelijk doen wanhopen aan hare vervulling en daarmee de wederin-

smelting van 't christendom in 't jodendom ten gevolge hebben. Hoe veel te meer, nu de twaalven de echt christelijke beginnelen met woord en daad verloonhenden. Wel is waar zou aanvankelijk een groot deel van 't joodsche volk zich juist door de uitsluitende prediking van de haast aanstaande komst van den Messias, gepaard met het steeds vuriger verlangen dier natie naar verlossing van Rome's slavenjuk, tot 't christendom voelen aangetrokken; maar zoo ontstond er een echt-joodsche partij in de gemeente te Jeruzalem, voor wie 't christendom niets anders was dan een politieke fractie van 't jodendom, die in onderscheiding der overige joden, de oplossing van 't sociale vraagstuk dier dagen verwachtte van Jezus' verschijning als den redder zijns volks. Aan haar hoofd stond Jakobus de broeder des Heeren; haar aanhangers hadden den Heer niet persoonlijk gekend en wisten niets en wilden niets weten van zijn aanvallen tegen de joodsche godsdienstvormen. Zij overvleugelde weldra door hare consequentie de eigen leerlingen van Jezus en sleepte ze in haar richting mede.

Het is daarom niet te verwonderen, dat de streng joodsch-christelijke partij in blakende gunst was bij 't gcheele volk en dat „de apostelen”, (natuurlijk met hun aanhang) rustig in Jeruzalem konden blijven (Hand. VIII: 1), terwijl Stefanus werd gesteengd en zijn aanhang verstrooid. Doch evenmin kan het ons verbazen, dat deze partij later toen 't Paulinisme hand over hand toenam (Matth. XXIV: 12) en de Heer toefde te komen grootendeels in den schoot der synagoge terug keerde, en niet schroomde om met de overige joden de handen in een te slaan om door den opstand tegen de Romeinen de komst van den Messias noodzakelijk te maken en alzoo te verhaasten.

Deze renegaten zijn evenwel niet zonder invloed op 't jodendom geweest; ze hebben een goed deel christendom in 't jodendom meegebracht. Aan hen is het te wijten, dat de Talmud nog verder gaat dan de evangeliën in heftige bestrijding en bespotting van 't Farizeïsme en zoovele reminiscentiën bevat uit de spreuken van Jezus, op naam van den een of anderen Rabbi gesteld. Door hun toedoen is de Messiasverwachting der joden aanmerkelijk gewijzigd door vermenging met vele christelijke bestanddeelen. Van hen is de proselietendoop overgenomen. Te hunnen behoeve is ongetwijfeld ook 't merkwaardige verbod gegeven om

den paaschmaaltijd op Vrijdag te houden, opdat hij niet met den gedenkdag van Jezus' dood zou samenvallen ¹⁾).

De schrijver van „de Openbaring van Johannes” staat tusschen de beide richtingen van de joodsch-christelijke partij in 't midden en vindt in zijn leer van 't duizendjarig rijk 't middel te harer verzoening. De tempel en daarmee al wat met dien tempel in eenig verband staat, geheel de joodsche godsdienst, zal blijven bestaan ook na de komst des Heeren (XI: 1, 2) en de heidenen zullen geen deel hebben aan zijn rijk (XIX: 15), daarin is hij het met de partij van Jakobus eens; — doch na 1000 jaar, dit geeft hij der gematigde partij gewonnen, zal daar geen tempel meer zijn (XXI: 22) en de heidenen zullen wandelen in 't licht van Gods heerlijkheid (vs. 24).

Geheel overeenkomstig den uitslag van ons onderzoek kenschetst dan ook deze schrijver 't standpunt van onbepaald behoud tot de komst van den Heer, als hij hem 't woord in den mond legt „Houdt wat gij hebt, totdat ik zal gekomen zijn” (II: 25).

Zierikzee.

J. H. A. MICHELSEN.

¹⁾ Vgl. Hilgenfeld, *Paschastreit*, bla. 158.

OVER DEN AANVANG EN DE ONTWIKKELING VAN DEN GODSDIENST.

EEN VERWEERSCHRIFT.

O. Pfeiderer. *Zur Frage nach Anfang und
Entwicklung der Religion; in Jahrb. für
protest. Theol.* 1875, Heft I.

Met niet weinig hartstochtelijkheid heeft Prof. Pfeiderer van Jena in den laatsen tijd een paar aanvallen gericht tegen hetgeen hij de pseudo-ontwikkelingstheorie gelieft te noemen. Eerst was het, in het *Litterarisches Centralblatt* (1874. N°. 24) naar aanleiding van Max Müllers zoogenaamde *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*, een kleine schermutseling tegen „die jetzt so beliebte Ansicht, dass alle religiösen Vorstellungen von der Verehrung der nächstbesten Steine und Klötze haben ausgehen müssen“, eene meening die thans, gelijk Max Müller zich uitdrukt en Pfeiderer toestemt, alsof het een demonische macht gold, „ihr Unwesen treibt.“ Nu is het een geregelde veldslag, waarin niet slechts een voorpost maar de geheele slagorde van den vijand wordt aangevallen. Ik heb het oog op een artikel: *Zur Frage nach Anfang und Entwicklung der Religion* in het eerste nummer der *Jahrbücher für Protestantische Theologie*, oulans te Leipzig verschenen.

Ik wil over den toon van dit, zeker niet onbelangrijke, stuk niet veel zeggen, dan alleen, dat ik pogen zal een anderen aan te slaan. Wij zijn toch tegenwoordig onder wetenschappelijke

theologen, zelfs als onze gevoelens veel verder uiteenloopen — ik denk aan Prof. Doedes' redevoering over de ontwikkelings-theorie — beleefder manieren gewend. Als ik, omdat ik mij — evenmin als Pfeiderer trouwens — met de abstract idealistische wijsbegeerte van den godsdienst niet vereenigen kan, van dubbel en drievoudig onverdraagzaam dogmatisme beschuldigd word, dan trek ik daaruit het besluit, dat ik de eer niet heb anders dan zeer oppervlakkig aan den schrijver bekend te zijn. Ik kan over een aanklacht, blijkbaar aan zoo geheel verkeerd adres bezorgd, bedaard glimlachen. En als hij de verwachting uitspreekt, dat de voorstanders der door hem bestreden theorie hem, als een achterblijver en dweper „über die Achsel ansehen werden," dan behoef ik mij dat niet aan te trekken, want ik ben niet gewoon jegens iemand wiens overtuiging van de mijne verschilt, allermint jegens mannen van Pfeiderers verdienste, zoo onwelvoeglijk te handelen. Slechts vind ik het wel eenigszins zonderling dat een Redacteur zich tegen iemand, dien hij mee tot medewerking aan zijn Tijdschrift heeft u'genoodigd, in het eerste nummer van dat Tijdschrift zulke ruwe uitvallen veroorlooft.

Doch genoeg over dit persoonlijk feit; komen wij tot de zaak! Pfeiderer geeft toe, dat de vraag naar den werkelijken aanvang van den godsdienst op den afgetrokken idealistischen weg, die van het metaphysisch begrip van godsdienst, van het oneindige, van de goddelijke potenties enz. uitgaat, niet kan worden opgelost. Het realisme van onzen tijd heeft ook hier den weg van vlijtige geschiedvorsching opgedreven, en hij erkent dat men dit als een grooten wetenschappelijken vooruitgang moet begroeten. Maar de realisten van onzen tijd gaan daarbij niet grondig genoeg te werk. Hun realisme is even afgetrokken als het idealisme, waartegen zij zich verzetten, en bovendien uiterlijk en „ideelos." Het ware realisme kan met het idealisme niet in onverzoenlijke tegenspraak komen, omdat de idee, die de idealist zoekt, juist in de dingen steekt en zich dus voor den rechten realist, die de dingen tot op den bodem onderzoekt, moet onthullen. Jal als de idealist werkelijk zocht en zich tevreden stelde met de ideën die in de dingen zelve gelegen zijn; nu is het meestal, „der Herren eigne Idee," die in de dingen gelegd wordt en waarnaar men niet zelden de feiten verwingt. Doch, zit in 't voorbijgaan; hooren wij verder! Uitgaande van twee

onbewijsbare onderstellingen, vooreerst: dat de grond van den godsdienst ligt in de behoefte van het verstand, om voor alle verschijnselen een oorzaak te zoeken, en ten andere: dat de natuurmensch de oorzaken van alle werkingen steeds het eerst in de hem naastbij staande voorwerpen zoeken en vinden zal, komt men tot de bewering, dat de aanvang van allen godsdienst het Fetisisme was. Tegen deze onderstellingen en de daarop gebouwde bewering is nu het betoog van Pfleiderer gericht.

Ik begin met op te merken, dat ik mijn overtuiging, zooals zij in verschillende artikelen door mij werd verdedigd ¹⁾, niet wedervind in hetgeen Pfleiderer hier als het gevoelen zijner tegenstanders voorstelt. Dat de aanvang van allen godsdienst Fetisisme zou zijn, heb ik en hebben, meen ik, ook anderen nergens gezegd. Een kenmerk (niet eens: het hoofdkenmerk) van den oudsten godsdienstvorm, zoo heb ik het genoemd. En ik liet er aanstonds op volgen: „Het Fetisisme is geen godsdienstvorm, zoo als men dikwijls meent. Het is een godsdienstig,” (elders voegde ik er bij: „eigenlijk primitief wijsgeerig”) „verschijnsel, dat in alle religiën, zelfs in de ontwikkeldste, voorkomt, doch dat zich in de godsvereering der zoogenaamde natuurvolken, der Wilden, het sterkst vertoont ²⁾.” De vraag, die beantwoord moest worden, formuleerde ik aldus: „of het fetisisme, *vereenigd met de vereering van zielen en geesten*, het punt van uitgang der godsdienstige ontwikkeling, dan wel een treurige verbastering is ³⁾.” Ja, uitdrukkelijk verklaarde ik ⁴⁾: „Het fetisisme is een openbaring van denzelfden godsdienst, waartoe het geloof in geesten en zielen van afgestorvenen als weldadige of geduchte machten behoort. In 't wezen is het daarvan werkelijk niet onderscheiden. Het fetisisme, de vereering van zinnelijk waarneembare voorwerpen als bezielde, levende wezens, is slechts

¹⁾ Daarvan kent Pfleiderer er slechts twee, mijn opstel in *de Gids* van 1871 over een probleem der Godsdienstwetenschap en dat in het *Theol. Tijdschrift* van 't zelfde jaar, over het wezen en den oorsprong van den godsdienst. Hoezeer ik op prijs stel, dat hij zich de moeite gaf van deze stukken kennis te nemen, kan ik niet nalaten te betreuren, dat o. a. mijn *Rederoering over de plaats van de god-diensten der Natuurvolken in de godsdienstgeschiedenis*, en mijn artikel *Over de wetten der ontwikkeling van den godsdienst*, in den jaargang 1874 van het *Theol. Tijdschrift*, zijn aandacht ontsnapt zijn. Misschien zou dit hem tot billijker beoordeeling van mijn gevoelen aanleiding hebben gegeven.

²⁾ *Gids*, 1871, I, 99.

³⁾ Ald. 100.

⁴⁾ Ald. 181.

éene zijde van datgene wat men best animisme zou kunnen noemen, en waarvan het spiritisme, de vereering van geesten en zielen, de andere zijde is. Ons beweren is, dat de oudste godsdiensten geheel onder den invloed van dit animisme stonden, dat de eerste periode van godsdienstige ontwikkeling de animistische moet worden genoemd, en wij hebben dat herhaaldelijk en duidelijk genoeg in het licht gesteld. Mag men dat nu eenvoudig over het hoofd zien, en, nadat men het fetisisme als de „Verehrung der nächstbesten Steine und Klötze,” voorgesteld, m a. w. gekarikaturizeerd heeft, ons het gevoelen opdringen, dat dit nu de aanvang van allen godsdienst zou zijn?

Voorts heet het, dat wij tot de bewering: de aanvang van allen godsdienst is fetisisme, gekomen zijn op grond van twee onbewijsbare onderstellingen, waarvan de eerste aldus zou luiden: de grond van den godsdienst ligt in de behoefte van het verstand, om voor elk verschijnsel een oorzaak te zoeken. Ook dit is onjuist. Ik althans heb, gelijk voor elk die mijn artikelen slechts even wil inzien duidelijk is, bij het beantwoorden der vraag: welke de oudste godsdienst geweest moet zijn? de vraag naar den oorsprong van den godsdienst geheel buiten rekening gelaten. Het zijn historisch-kritische gronden, waarop onze onderstelling rust, dat de godsdienst met animisme begonnen is, en wij hebben ons nooit van andere bediend. Wij hebben gewezen op hetgeen de archaeologische onderzoekingen omtrent de oudste beschaving geleerd hebben. „Van den godsdienst der menschen uit de steenperiode weten wij zoo goed als niets;” zoo schreef ik ¹⁾, „maar die den trap van beschaving waarop zij stonden in aanmerking neemt, zal het waarschijnlijker moeten achten, dat zij een godsdienst bezaten aan dien der minstontwikkelde Negers en Roodtanden gelijk, dan dat zij zich daaromtrent reeds geestelijker begrippen vormden.” Wij beriepen ons op de sporen van animisme in de hooger ontwikkelde godsdiensten, met deze woorden ²⁾: „In de hoogere godsdiensten merkt men steeds een tal van voorstellingen en gebruiken op, die eigenlijk niet meer voegen in het stelsel waarin zij zijn opgenomen en niet op het standpunt dat die godsdiensten bereikt hebben, maar alleen in

¹⁾ *Gids*, 1871, I, 116.

²⁾ *Gids* 1874, N^o. 6, in een artikel *De ontwikkelingsgeschiedenis van den godsdienst en de hypothese waarvan zij uitgaat.*

de lagere t' huis behooren. In deze laatste vindt men ze dan ook weder, en zij zijn daar gansch in overeenstemming met het geheel. Zij worden er anders dan in de hoogere godsdiensten gemotiveerd, maar bij eenig nadenken bemerkt men al spoedig, dat die motiveering er veel eenvoudiger en oorspronkelijker is." „Ook gelijken," zoo vervolgde ik, „de godsdienstige begrippen der lagere standen, der achterblijvers onder de beschaafde volken, al heeten zij uiterlijk belijders van den onder deze heerschenden godsdient, volkomen op die van de onbeschaafde, hetzij barbaarsche, hetzij wilde volken." Maar ik zou geheele bladzijden moeten uitschrijven en vergenoeg mij dus met te verwijzen naar alles wat ik over dit onderwerp heb gezegd ¹⁾.

Van een onderstelling omtrent den oorsprong van den godsdienst ben ik dus niet uitgegaan, om door haar den aanvang der godsdienstige ontwikkeling te bepalen; het omgekeerde is veeleer het geval, ik ben tot haar opgeklommen. Of die onderstelling door Pfeleiderer juist is weergegeven, betwijfel ik zeer. Hij schrijft ons de meening toe, dat de behoefte van het verstand om voor elk verschijnsel een oorzaak te zoeken, de grond van allen godsdienst is. Is dit hetzelfde als hetgeen ik ten antwoord gaf op vraag: *Waarom de mensch in een hoogere macht dan de zijne gelooft en die aanbidt?* toen ik schreef: ²⁾ „De mensch moet dit doen — niet omdat hij vrij is en zich afhankelijk voelt tevens, maar — omdat hij een zelfbewust, mitsdien een redelijk wezen is, en omdat hij als redelijk wezen door zijn rede gedwongen wordt voor ieder verschijnsel een oorzaak aan te nemen?" Ik meende, dat er toch ook in het Hoogduitsch onderscheid was tusschen de woorden *Verstand* en *Vernunft*, en dat de uitdrukkingen: „een zelfbewust, mitsdien een redelijk wezen" mijn bedoeling genoegzaam duidelijk maakten. Zij is geen andere dan die van Whitney, als hij, in de ook door mij ³⁾ aangehaalde recensie, verzekert, dat de eene, boven alles gewichtige waarheid, zonder welke geen grondslag voor een wetenschappelijk en vruchtbaar onderzoek der godsdiensten bestaan kan, deze is: dat de vroegste godsdienststelsels van ieder ras voortspuiten uit de eigen pogingen van

¹⁾ Zie vooral: *Redevoering over de plaats van de godsdiensten der Natuervolken* enz. blz. 11—20.

²⁾ *Theol. Tijdschrift* 1871, blz. 403 v.g.

³⁾ *Gids*, 1871, I, 109 noot.

dat ras, om voor zichzelf het groote vraagstuk van het heeal, als men 't zoo mag noemen, of het geheimenis van 's menschen bestaan en bestemming en van 'tgeen hem omringt te verklaren. Uit die redelijke behoefte van den mensch ontspringt zijn geloof in hogere bewuste machten, waarvan hij afhankelijk is, en uit dat geloof de godsdienst, m. a. w. zijn voorstellingen omtrent, zijn betrekking tot, zijn handelingen jegens die hogere machten. Ik zie, ook bij nadere overweging, geen grond om dit gevoelen, mits volledig weergegeven en wel verstaan, te wijzigen of terug te nemen. Zien wij wat Prof. Pfeiderer daartegen heeft in te brengen en wat hij er voor in de plaats geeft!

Men mag, zegt hij, zoo men deze meening voorstaat, van geen ontwikkeling van den godsdienst spreken. Ontwikkeling is een voortgang van het algemeene, onbepaalde, onverschillige tot het bijzondere, bepaalde, onderscheidene, niet van het eene tot het andere en tot nog iets anders. Als kritiek van de toepassing der ontwikkelingstheorie door Schultze, die den mensch wat al te systematisch van de lagere tot de hogere voorwerpen van aanbidding laat opklimmen, is deze opmerking misschien niet onjuist, maar de voorstelling van ontwikkeling, die wij ons vormen, treft zij niet. Naar mijne meening heeft ook in den godsdienst juist plaats, wat Pfeiderer als het kenmerkende van ontwikkeling beschrijft. In de animistische godsdiensten ontwaren wij juist dat algemeene en onbepaalde, waaruit zich eerst later het bijzondere en bepaalde ontwikkelt. De demonologie van den Wilde is nog een ongeordende chaos, waaruit zich eerst op hooger trap van beschaving in de geregelde mythologie de scherper geteekende figuren der goden ontwikkelen. Men kan naar waarheid zeggen, dat men al de mythen der hooger ontwikkelde rassen, ook die slechts aan een daarvan eigen en aan de andere onbekend zijn, in ruwer, onvolkomener vorm bij de natuurvolken wedervindt; de onderscheidene mythologieën der beschaafde natiën hebben zich uit die oorspronkelijke demonologie „differen-ziert”. En uit de polytheïstische mythologie weder evenzoo de monotheïstische theologie. Wanneer, zooals Peschel zegt, de mensch de lagere voorwerpen van aanbidding met hogere ver-isselt, dan is dat volgens Pfeiderer geen ontwikkeling, want dat is een voortgaan van het eene bijzondere tot het andere bijzondere. Maar niemand zegt, dat de voorwerpen van aanbidding

ding zich steeds uit elkander ontwikkeld hebben. Die verandering van het voorwerp der vereering is een bewijs, een uitwendig blijk van de godsdienstige ontwikkeling die er in het binnenste van den mensch heeft plaats gehad. Trouwens dat ook in den regel de elkander verdringende aanbeden wezens, schoon vijandig tegenover elkander gesteld, slechts een wijziging van elkander, de hoogere goden slechts een meer ontwikkelde en bepaalde voorstelling van de lagere zijn, dat leert de godsdienstgeschiedenis op elke bladzijde. De germaansche Thór of Donar en de hindusche Indra hebben den gemeenschappelijken oud-arischen hemelgod Dyu (Tiu, Zio, Zeus) verdrongen, maar zij zouden, hoewel geheel onafhankelijk van elkander ontstaan, niet zooveel op elkander gelijken, als ze niet beiden uit den ouden god geboren waren en de meeste trekken van zijn beeld in hun wezen bewaard hadden ¹⁾. Odhinn of Wodan bestrijdt den reus Wafthrúdnir, maar dat die reus, nu een vijandig wezen geworden, een andere gedaante van zijn lateren bestrijder was, met andere woorden, dat de god Odhinn zich uit den demon Wafthrúdnir heeft ontwikkeld, blijkt o. a. daaruit, dat zijn bijnaam Wáfudhr met den naam van den Jötun synoniem is en evenals deze: de bevende, deinende lucht beteekent ²⁾. Ik neem wat mij het eerst voor den geest komt, maar zou deze voorbeelden met honderde kunnen vermeerderen. Zoo wordt de demon een god, de fetis, het door een onbepaalden, anonymen geest bezielde voorwerp of dier, een afgod, dat is: het dikwijls met de hoogere godheid verwarde en als zoodanig behandelde beeld van die bepaalde in hooger sferen wonende godheid, en die afgod later weer een symbool, dat dien hooger god aanduidt en vergezelt.

Maar van godsdienstige ontwikkeling kan toch geen sprake zijn, meent Pfeiderer, als men met Peschel in het „Fortrücken des Causalitätsdranges“ de beweegkracht ziet, die de menschen drijft om steeds hooger voorwerpen voor hun godsvereering te zoeken. Dit is toch voor den godsdienst in den grond der zaak slechts een uitwendig motief, en men heeft evenmin recht, dit ontwikkeling te noemen als Darwin zijn theorie met dien naam mag versieren, wanneer hij de verandering der organische vor-

¹⁾ Zie W. Mannhardt, *Germanische Mythen*, waar de vergelijking tusschen Thór en Indra in bijzonderheden wordt uitgewerkt.

²⁾ Simrock, *Handbuch der Deutschen Mythologie, mit Einschluss der Nordischen*, 3e Aufl., 388.

men uit een samenwerking van louter uiterlijke oorzaken afleidt. Ik wil de juistheid van deze laatste bewering niet onderzoeken, en merk alleen op, dat nergens zonder den invloed van uitwendige omstandigheden, zonder prikkel van buiten, ontwikkeling plaats heeft. Maar ik acht de vergelijking tusschen de uiterlijke oorzaken waarvan Darwin en den „Causalitätsdrang” waarvan Peschel spreekt, volkomen mislukt. De laatste ligt niet buiten den mensch, maar in hem. En is ook de „Causalitätsdrang” in zekeren zin voor den godsdienst een uitwendig motief, insoover de ontwikkeling van het bewustzijn, van de rede, die van den godsdienst ten gevolge heeft, de immanente ontwikkeling van den laatsten wordt daarmee niet ontkend. De eerste doet de behoefte aan de laatste ontstaan. De mensch, tot hooger bewustzijn geklommen, voelt zich boven zijn oude godheden verheven en heeft daarom nieuwe noodig, of liever, want dit is steeds het geval, zijn godheden moeten met hem opgroeien. Maar de nu gevorderde zuivering van het geloof, dat het wezen van den godsdienst is, is daarom niet minder een immanente ontwikkeling, geschiedt daarom niet minder door de eigen kracht van dat geloof, omdat zij een gevolg is van het helderder bewustzijn en redelijker inzicht, zonder hetwelk zij onnoodig ware geweest. Trouwens, wanneer men, zooals ik, het geloof als het laatste woord der rede beschouwt, dan is het „Fortrücken des Causalitätsdranges” geen uiterlijk motief met betrekking tot den godsdienst, maar staat de eene met het andere in het nauwste verband.

Zal men echter, vraagt Pfeleiderer verder, op dit standpunt de gevolgtrekking kunnen afwijzen, dat het weten thans in de plaats moet treden van 't geloof, dat geen oorzaken meer behoeft te zoeken voor verschijnselen die de wetenschap reeds genoegzaam verklaard heeft? De wijsgeerige voorstanders der ontwikkelings-theorie hebben (toch niet allen?) die slotsom reeds getrokken. Indien ik, als theoloog, mij daartegen verzet en aan weten en gelooven een verschillend gebied aanwijs, dan verklaart de schrijver zich met dat gevoelen te kunnen vereenigen, maar acht het met mijn eigen premissen in strijd. Hoe? Het geloof spruit voort uit de behoefte om voor elk verschijnsel een oorzaak aan te nemen, en de wetenschap zou op dit gebied niets te leeren hebben, de wetenschap, die ons hier *alleen* het ware kan leeren! Het schijnt onwederlegbaar; het is dat niet. Het is niets dan verwarring.

Dat de eenigszins paradoxale vorm, waarin ik hier mijn gedachten kleepte, daaraan mede schuld heeft, wil ik niet ontkennen. Trouwens, de woorden, die op de door hem aangehaalde volgden en deze verduidelijkten, zag Pfeiderer over het hoofd: „Zij (gelooven en weten) werken samen, doch zelfstandig. Zij vullen elkander aan, doch kunnen niet in strijd zijn, dan wanneer een van beide de grenzen van haar eigen gebied heeft overschreden, wanneer men in naam des geloofs — wat inderdaad beteekent: van verouderde geloofsbegrippen — over wetenschappelijke vragen mitspraak wil doen, of uit wetenschappelijke gegevens eenzijdig voortredeneert, zonder de feiten van ons inwendig leven in aanmerking te nemen ¹⁾.” En verder, op de volgende bladzij: „De grondslag der geloofsleer” (niet te verwarren met het geloof) „moet de wetenschap zijn, anders bouwt zij in de lucht, doch haar eigen gebouw is, als ik zeggen mag, boven-wetenschappelijk, en bestaat uit de gevolgtrekkingen die de godsdienstige, geloovige mensch uit hetgeen het wetenschappelijk onderzoek hem geleerd heeft gerechtigd is te maken.” Moeten wetenschap en geloof elkander uitaluiten, omdat ze beide voortkomen uit de natuur van den mensch als zelfbewust en dus redelijk wezen? Indien de wetenschap antwoord kon geven op al de vragen, die de zelfbewuste mensch steeds van nieuws gedwongen wordt te doen, indien zij, om het nog eens met Whitney's woorden te zeggen, het groote vraagstuk van het heelal, het geheimenis van 's menschen bestaan en bestemming en van zijn verhouding tot hetgeen hem omgeeft, kon oplossen! Maar zij kan dat niet, en zal het, kraachtens haar aard, nimmer vermogen. Zij spoort de oorzaken der verschijnselen op, maar de diepste grond der dingen blijft voor haar verborgen. Zij zoekt en vindt de wetten, waaraan alles in de natuurlijke en zedelijke wereldorde gehoorzaamt, maar den oorsprong dier wetten zal zij nooit instaat zijn aan te wijzen. Dit alles ligt buiten haar bereik. Heeft zij menigmaal gepoogd ook deze vragen in haar onderzoekingen op te nemen, zij heeft het nooit verder kunnen brengen dan tot ontkenningen, tot het bewijs dat hier niets meer te bewijzen viel, m. a. w. tot de onwillekeurige bekentenis dat zij hier geen licht kon geven. Juist daarom rekenen wij haar niet instaat het geloof te vervangen, het geloof, dat een redelijke overtuiging is aangaande de dingen die men niet ziet.

¹⁾ *Theol. Tijdschrift*, 1871, 404.

Evenwel, Pfeleiderer erkent, dat deze bedenking slechts van praktischen aard is en dus de theorie zelve niet omver zou kunnen stooten. Hij heeft iets wat hem gewichtiger voorkomt en hij verwondert zich, dat zijn tegenstanders dit zoo geheel over het hoofd hebben gezien. De ontwikkelingstheorie, zooals wij haar verdedigen, vordert volgens hem: „dat telkenmale met de verheffing van het causale denken tot een hoogere oorzaak het vroegere voorwerp van vereering moet worden prijsgegeven,” wat Peschel schijnt te erkennen in de woorden, dat „elke vereering eener godheid te niet gaat in hetzelfde oogenblik, waarin zij de causaliteits-behoefte niet meer bevredigt.” En in alle godsdiensten zien wij lagere en hoogere voorwerpen, ja, de hoogste met de laagste gelijktijdig als hoogere en lagere goden en geesten vereeren. Dit bezwaar, met zooveel nadruk op den voorgrond gesteld, beduidt, van naderbij bezien, inderdaad niets. Het is waar, een god, die de causaliteits-behoefte niet meer bevredigt, kan niet meer vereerd worden. Dat is niet alleen een gevolgtrekking uit de nieuwere ontwikkelingstheorie; het is een oude, welbekende wet, die Paulus reeds uitsprak in de woorden: „als het volmaakte gekomen is, gaat hetgeen onvolkomen is te niet,” en het wordt bovendien door de geschiedenis bevestigd. Evenzeer is het een feit, dat in de meeste godsdiensten althans het hoogste en laagste gelijktijdig vereerd wordt. Maar is dit nu niet met elkander te rijmen? Niet alle belijders van een godsdienst staan in ontwikkeling gelijk. Vandaar de gelijktijdige vereering van hoogere en lagere godheden in de mythologische, van daar de secten, partijen, richtingen in de meer ontwikkelde godsdiensten. Wat den een niet meer voldoet, zal den ander nog volkomen bevredigen. Niettemin blijft het een onomstootelijke waarheid, dat een wezen, lager staande dan het hoogste, wat ik mij, op mijn standpunt van ontwikkeling, denken kan, voor mij en allen die even ver gevorderd zijn als ik (en natuurlijk voor niemand anders) geen god, geen voorwerp van de hoogste godsdienstige vereering kan wezen, en dat goden, die aan de redelijke behoefte van niemand meer beantwoorden, waarboven het denken van allen zich verheven heeft, van zelf en voor goed te niet gaan. Het verschijnsel dat met de genoemde wet in strijd zou zijn, bevestigt haar veeleer. Slechts moet die wet, om alles te omvatten, eenigszins anders worden uitgedrukt. De oude godheden worden niet aanstonds geheel verworpen, zij worden eerst naar

een lageren rang verdrongen, maar nog, hetzij als ondergeschikte goden, hetzij als heroën in het stelsel geduld. Doch zij dalen steeds dieper en eindigen meest met geheel in vergetelheid te geraken. Hier geldt de wet der hervorming en die der overleving en herleving, zooals ik die in mijn opstel over de wetten der ontwikkeling van den godsdienst heb geformuleerd en uiteengezet ¹⁾. Hoe die wetten in strijd zouden zijn met de theorie der godsdienstige ontwikkeling als een redelijke, kan ik geenszins inzien.

Er is ten laatste, naar het oordeel van Pfeiderer, nog één punt, waar wij met onszelf in tegenspraak komen. Schultze had gezegd ²⁾, dat men in den godsdienst der wilde volken twee zaken onderscheiden moet, de vereering der zinnelijk waarneembare dingen en die der zielen of geesten, de eene niet ouder dan de andere, maar beide steeds parallel. De lijn, die Schultze tusschen deze beide richtingen trekt, kwam mij voor al te scherp te zijn; ik zag in beide steeds twee verschillende zijden derzelfde zaak. Dat ik mij in mijn artikel: *M. Müller en F. Schultze over een probleem der godsdienstwetenschap* alleen over het fetisisme en niet over het spiritisme uitliet, sprak van zelf, omdat het de beoordeeling van een werk over het fetisisme gold. Maar ik kom toch, meent Pfeiderer, „aus dieser Unklarheit (t. w. die van Schultze) nicht heraus.“ Ik verzeker, dat het fetisisme niet wezenlijk onderscheiden is van het geloof in geesten en zielen, en toch houd ik staande, dat de Wilde niet den geest aanbidt, die in den steen woont, maar dat wat voor ons een steen, voor hem echter een bezielde wezen is ³⁾. Dit is in de oogen van mijn bestrijder zoo goed als ja en neen, en hij zoekt naar een voorbeeld tot opheldering. Hij vond dat op blz. 17 der duitsche vertaling van mijn artikel. Daar zeg ik, dat de Egyptenaars, toen zij het fe-

¹⁾ *Theol. Tijdschrift*, 1874, blz. 248 vgg.

²⁾ *Der Fetischismus*, blz. 86.

³⁾ Ook Gerland, *Philos. Monatshefte*, 1873, IX, 4, blz. 180 vg., ofschoon zijn oordeel over hetgeen ik, naar aanleiding van Schultze's werk schreef, billijker is dan dat van Pfeiderer, meent, dat de Wilde wel degelijk den geest en niet den steen aanbidt. Ik blijf dit voor onjuist houden. De Wilde aanbidt den steen, om den geest die er in woont, m. a. w. om de kracht, die hij meent, dat er van uitgaat. Maar als eenmaal bij hem de overtuiging gevestigd is, dat deze of gene steen of ander voorwerp een geest huisvest, maakt hij tusschen den geest en het stoffelijk voorwerp, waarmee hij zich vereenigd heeft, geen onderscheid meer.

fisisme, dat in hun godsdienstige gebruiken nog zooveel onmiskenbare sporen heeft achtergelaten, met een hoogere goddienstige beschouwing verwisselden, in de zon niet meer de levende godheid zelve zagen, ofschoon zij de hoogste, zichtbare openbaring van God bleef, maar hem Rā, den schepper, noemden en alleen de ziel der zon aanbaden. Dit kan Pfeiderer geheel niet begrijpen. Wie kan uit zulk een verwarring wijs worden? vraagt hij. De fetisistische Egyptenaars aanbidden de zon als de levende godheid, de niet-fetisistische niet meer; dezen aanbidden de ziel der zon — maar tusschen het vereeren van de zon als levende godheid en van de ziel der zon is geen onderscheid! Niet? Mij dunkt, voor iemand, die slechts een oogenblik nadenkt, is dat onderscheid duidelijk genoeg. Het is toch heel iets anders, of ik de zonnenschijf zelf, de zichtbare zon, als bezielde wezen, als levende godheid, dan of ik de levende godheid, die de ziel der zon is, die zich in de zon, en, wat meer is, niet alleen in haar belichaamt, aanbid. Of moet men Aten-rā en Amun-rā, Hvarakhshaéta en Ahuramazda, van wien het uitdrukkelijk heet, dat zijn lichaam de zon is, Helios en Phoibos-Apollon gelijk stellen?

Pfeiderer tracht deze vermeende tegenstrijdigheid daaruit te verklaren, dat wij door onze theorie van den fetisistischen aanvang der godsvereering verhinderd worden het geschiedkundig feit, dat het geloof aan eene alles vervullende geestenwereld de oorspronkelijke godsdienst geweest is, tot zijn recht te laten komen. Maar dit laatste wordt, door mij althans, volledig erkend. Alleen beweer ik, op historische gronden, dat dit spiritisme van den beginne af, en aanvankelijk meer dan later, met fetisisme, de aanbidding van zinnelijk waarneembare voorwerpen als bezielde wezens gepaard ging. Onze ontwikkelingstheorie voor te stellen, alsof zij inhield, dat de menschen in hun godsdienst van fetisisme tot spiritisme, van zinnelijke voorwerpen tot geesten waren opgeklommen, is haar geheel miskennen. Ook heb ik en hebben anderen dat meermalen ondubbelzinnig verklaard. Ons gevoelen is dit: van den aanvang af hebben de menschen fetisen en geesten, m. a. w. de zichtbare voorwerpen als lichamen van geesten en onzichtbare geesten vereerd; de ontwikkeling blijkt hieruit, dat zij in het fetisisme van de lagere tot de hoogere voorwerpen, in het spiritisme van spoken tot verhevener geesten opklommen, totdat uit een samensmelting van beide elementen een mythologische godenwereld ontstond. Dit moet echter niet

zoo verstaan worden — en ik erken, dat de wellicht eenzijdige voorstelling van Schultze tot dit dwaalbegrip aanleiding gaf — alsof in den aanvang slechts steenen, stokken, later bergen en boomen, later weer hemelverschijnselen werden aangebeden. Integendeel, zoo hoog wij in de geschiedenis opklimmen, zoo laag wij afdalen op de ladder der menschelijke ontwikkeling, geen volk of het wijdt ook aan de hemellichamen een zekere godsdienstige vereering; hoewel wij niet mogen vergeten, gelijk Sir John Lubbock terecht opmerkt, dat die hemellichamen den natuurmensch niet zoo grootsch en verheven toeschijnen als ons. Voor de Namaqua-Hottentotten bijvoorbeeld, die de maan als goddelijk wezen vereeren, is de zon nog niet meer dan een stuk spek ¹⁾. Maar die hoogere wezens, hemelsche fetisen en verhevener geesten, worden door den natuurmensch nog niet of weinig, althans veel minder ijverig gediend dan hetgeen hem nader staat en hetgeen hij dus, op zijn standpunt, meer te vreezen heeft. Eerst bij meer gevorderde beschaving treden die hoogere machten op den voorgrond, overschaduwden de lagere en verdringen ze ten laatste geheel.

Wij hebben de bedenkingen, door Pfeleiderer ingebracht tegen hetgeen hij de pseudo-ontwikkelings-theorie noemt, getoetst en zij hebben mij althans niet van gedachten doen veranderen. Maar wij zijn nog niet aan het einde. De geleerde schrijver vraagt, hoe het staat met onze „geschichtliche Exaetheit,” waarop wij toch aanspraak maken, en, ten bewijze dat het daarmee treurig gesteld is, laat hij, zooals hij 't noemt „den elementaren Götterglauben verschiedener Völker Revue passiren.” Voor de Negers, Amerikanen, Australiërs en Polynesiërs ontvangen wij nu een nittreksel uit Waitz-Gerland, *Anthropologie der Naturvölker*, voor de Finnen uit Castrén's bekend werk, voor de Hindus, vergeleken met andere arysche volken, uit Muir's *Sanskrit Texts*, Dl. V, hier en daar gestaafd met opmerkingen van Max Müller, terwijl de zoogenaamde vertaling van Laotse's *Tao te King* door R. von Plänckner dienen moet om ons aangaande de godsdienstige voorstellingen der Chinezen in te lichten. Wat moet dit nu bewijzen? Dat wij al deze werken niet kennen en daarom, zonder genoegzame historische kennis, onze theorie in de lucht bouwen?

¹⁾ Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, II, 342.

Ik kan de verzekering van het tegendeel geven, ofschoon wij alles, wat daarin gezegd wordt, niet maar zoo zonder kritiek aannemen en ook nog andere bronnen raadplegen. Dat bij genoegzaam alle volken, wier godsdiensten wij kennen, de hemel als een goddelijk wezen en dan in den regel als het hoogste van alle beschouwd wordt? Wij zijn geneigd dit toe te geven, ook zonder uitvoerig betoog. Dat dus de aanvang van allen godsdienst aanbidding van den hemelgeest of den hemel als god en het animisme, of althans het fetisisme daarvan slechts een latere verbastering is? Deze gevolgtrekking achten wij niet gewettigd.

De Chinezen en Hindus, ook de Finnen, die bovendien met verder gevorderde volken in nauwe aanraking waren geweest en uit hun godsdienst veel hadden overgenomen, zelfs de Polynesiërs en Amerikanen staan reeds te hoog, om uit hetgeen bij hen in den historischen tijd wordt gevonden, rechtstreeks een besluit te trekken tot den oorspronkelijken godsdienst der menschheid. De vedische godsdienst is betrekkelijk modern, vergeleken met de hooge oudheid, waartoe de egyptische en babylonische beschaving opklimt. Pfeiderer herinnert, dat de Aryers reeds lang vóór het vedische tijdperk, nog voordat zij zich in verschillende volken oplosten, de goden als *devas* (hetzij dan „de schitterenden,” hetzij „de hemelschen”) vereerden, en hij verzekert: „Der Grundbegriff der arischen Religion für das göttliche ist *deva* d. h. glänzend.” Neemt men „arische Religion” hier in den engeren zin van den godsdienst der nog vereenigde Indo-eraniërs, dan zou het nog maar ten deele juist zijn, want *anra*, *bhaga*, enz., waren toen ook algemeene namen voor de godheid; moet het evenwel beteekenen den nog niet in verschillende deelen gesplitsten indo-europeschen godsdienst, dan blijft het een raadsel, hoe dat grondbegrip bij de Germanen zoo gansch spoorloos kon worden uitgewischt, tenzij men aanneemt, dat het zich eerst gevormd heeft, nadat deze belangrijke volkengroep zich van den oorspronkelijken stam had losgemaakt. Intusschen blijft het een waarheid, dat wij den oudsten ons bekenden hemelgod der Aryers of Indo-europeërs ook bij de Germanen wedervinden, zij het dan ook op een lageren rang dan bij Hindus, Grieken en Romeinen. Maar de vraag is niet, of men bij de betrekkelijk reeds zeer beschaafde Indo-europeërs den hemel als godheid vereerde, de vraag is, hoe men het deed en van welke voorstellingen men

daarbij uitging. Ook de hemel kan op fetiaistische wijs worden vereerd, en of de oude Aryers dit zoo, dan wel anders deden, kan nu niet meer worden uitgemaakt.

Van meer gewicht zou het zijn, als ook werkelijk zeer laag staande volken, zooals de Australiërs en de Negers (voeg er bij: de Hottentotten en Kaffers, waarover Pfeleiderer niet spreekt) den hemelgod of althans de hemelsche geesten boven alles vereerden. Daarom wil ik bij hen eenige oogenblikken stil staan.

Omtrent de Australiërs beroept Pfeleiderer zich op Gerland, die het groote werk van Waitz voortzette, en den godsdienst van dat ongelukkige ras niet als half ontwikkeld, maar als verbaasterd beschouwt, „ganz zu Grunde gegangen in wilder, zusammenhangloser, oft ungläublich abgeschmackter Dämonologie, in abergläubischer Gespensterfurcht," ofschoon het overblijvende den indruk maakt „wie verhallende Stimmen aus früherer reicherer Zeit" ¹⁾ En Pfeleiderer voegt er bij: „Diesem Zeugniß gegenüber bedarf es eines Eingehens auf Einzelnes nicht mehr". Moet dan alles, wat een enkele onderzoeker verzekert, zoo maar voetstoots en zonder nadere toetsing worden aangenomen? Het werk van Gerland is in menig opzicht hoogst verdienstelijk. Van den godsdienst der Polynesiërs heeft hij — hoe men ook over sommige punten en opvattingen met hem verschille — een getrouwe en nauwkeurige beschrijving gegeven, en de door hem bewerkte deelen steken, wat dit aangaat, gunstig af bij hetgeen Waitz zelf leverde, omdat hetgeen deze over den godsdienst der natuurvölker zegt, wel in 't algemeen juist is, doch in de bijzonderheden veel te schoon is voorgesteld. Maar dat de Australiërs van een hooger standpunt van beschaving afgedaald en dat hun godsdienstige voorstellingen slechts bouwvallen eener vroegere, veel rijkere mythologie zouden zijn, beweert Gerland wel, doch bewijst hij geenszins. Geleerden, die de Australiërs van eigen aanschouwing kennen, komen tot een geheel tegenovergesteld resultaat. Darwin stelt hen niet veel hooger dan de Vuurlanders, die volgens hem den laagsten rang innemen. Op dien laagsten rang plaatst hen, met Meinecke, Friedrich Müller ²⁾, en haalt bewijzen aan, die toonen dat zij zich in zedelijk opzicht slechts even boven de dieren verheffen. George Grey (de later zoo beroemd geworden

¹⁾ Waitz-Gerland, *Anthrop. der Naturvölker*, VI, 796.

²⁾ *Allgemeine Ethnographie*, 171, 175.

Sir George), wiens sympathie voor de Wilden en wiens kennis van hun zeden en godsdienst wel door niemand zullen worden betwijfeld, houdt den tegenwoordigen toestand der Australiërs voor onverklaarbaar, indien zij vroeger een hoogere beschaving gekend hebben ¹⁾). Nu zou het kunnen zijn, dat al deze kenners zich bedriegen en dat Gerland gelijk heeft, maar het gaat niet aan, een gevoelen, aan zooveel tegenspraak onderhevig, zonder eenig bewijs als ontegenzeggelijk voor te stellen. Ook moet Gerland, om aan zijn meening eenige waarschijnlijkheid bij te zetten, aannemen, dat de noordelijke stammen, die de zuidelijke in beschaving overtreffen, het oorspronkelijk karakter van het ras en den vroegeren toestand het zuiverst bewaard hebben ²⁾). Het tegendeel is waar. De vooruitgang der noordelijke stammen moet uit den invloed eener vreemde beschaving verklaard worden. Grey deelt mede, dat in het NW. een aantal lichtkleurige menschen gevonden worden, aan wier leiding de inlanders schenen te gehoorzamen ³⁾). Bovendien komen daar tamme honden voor, die ingevoerd moeten zijn, omdat de hond, zelfs in wilden toestand, overigens in Australië niet gevonden wordt. De beroemde schilderwerken in de spelonk bij de rivier Glenelg ⁴⁾) hoewel voor een deel aan australische voorstellingen ontleend, zijn zeker van maleische, misschien wel van half-hindusche afkomst. De figuren zijn gekleed — een weelde, die de Australiër zich slechts in beperkten zin veroorlooft — en die kleding is de gewone maleische. De kleur der aangezichten is blank en de tekening der dieren is bijzonder goed. Een ander kunstwerk, een hoofd in zandsteen gehouwen, heeft een geheel ander karakter dan het inlandsche; ook zou het met de gebrekkige werktuigen der Australiërs niet te maken zijn geweest ⁵⁾). Waar dus de hooger ontwikkeling der noordelijke Australiërs zich zoo gemakkelijk laat verklaren en een zoo diep verval als dat der zuidelijke, indien het niet hun oorspronkelijke toestand was, zoo moeilijk te begrijpen is, behoeven wij wel niet te aarzelen

¹⁾ *Journals of two expeditions of discovery in NW. and W. Australia*, Lond. 1841, II. 222 vg.

²⁾ *Anthropol. der Naturvölker*, VI, 708.

³⁾ *Journals* I. 252 vg.

⁴⁾ Zie de afbeeldingen bij Grey, I, 201 vgg. Vgl. blz. 260 vg, en F. Müller, *Ethnographie*, 171.

⁵⁾ Zie de afbeelding bij Grey I, tegenover blz. 206.

in onze keus, en ik vrees dat de „geschichtliche Exactheit” hier althans niet aan de zijde van Prof. Pfeleiderer is. In plaats van zoo lichtig over de Australiërs heen te glijden en over de met hen in ontwikkeling gelijkstaande volken: de Hottentotten, Boschjesmannen en Kaffers eenvoudig te zwijgen, had hij, waar het de vraag naar den aanvang van den godsdienst gold, op hen het meest de aandacht moeten vestigen.

Om aan te toonen, dat ook de godsdienst der Negers vroeger veel hooger stond dan tegenwoordig, zamelt de schrijver uit Waitz eenige min of meer verhevene voorstellingen en uitspraken van Negers omtrent de godheid bijeen en tracht ons te doen gelooven, dat dit weerklinken van een vroegere, thans door allerlei bijgeloovigheden verduisterde, godsdienstige beschouwing zijn. Sommige dier uitspraken zijn aan gegronnen twijfel onderhevig. Zoo zouden de Negers der Goudkust van hun hoogsten god Njongmo of Jongmaa, een naam die zoowel hemel als onweder en regen beteekent, op dichterlijke en gemoedelijke wijze spreken en hem 's morgens danken als die de poort voor de zon opent. Waitz ¹⁾ heeft dit aan berichten van zendelingen ontleend, en zegt, dat het daarom wel ontwijfelbaar zal wezen; immers zij zullen voor het bijgeloof, dat zij bestrijden, wel niet partijdig zijn! Maar wie weet niet, dat niemand zoo geneigd is, om tusschen zijn eigen geloof en dat der Negers aanknoopingspunten te zoeken, als juist de zendeling? Bovendien is het opmerkelijk, dat noch Bosman, noch Cruickshank, noch Leighton Wilson, die jaren lang aan de Kust vertoefden, dien god Jongmaa schijnen te kennen. Evenmin kunnen wij er historische waarde aan hechten, wanneer de Negers nu en dan spreken van een vroegeren tijd, toen de hemel den mensch nader stond en de hoogste God leeringen van diepe wijsheid verkondigde, terwijl hij zich nu teruggetrokken heeft in den hemel en slechts de aanzienlijken iets van hem weten. Zulk een *laudatio temporis acti* is een te algemeene droom der menschen, dan dat wij daarin juist hier een echte herinnering van een schoon verleden zouden zien. Er zijn tal van bewijzen, dat de Neger, gelijk ook andere Wilden doen, zich tegenover den blanke schaamt over zijn onredelijken godsdienst, waarvan hij door zelfzuchtige vrees verhinderd wordt afstand te doen. Daarom tracht hij dien ook te rechtvaardigen, en hij is slim genoeg

¹⁾ *Anthropologie der Naturvölker* II, 170.

om er wat op te vinden. Dan heet het, dat de boom niet fetis is, maar dat de geest die in den boom is ingegaan het geestelijke der geofferde spijzen opeet, of dat hij aan zijn voorhoofd daarom alleen een zekere vereering wijdt, omdat God het gemaakt en hem daardoor gered heeft. Maar dit nu met Waitz ¹⁾ te verklaren, alsof de Neger slechts de middelaars aanbidt waardoor God zich aan hem openbaart, en, zooals Pfeiderer doet, gelijk te stellen met den beeldendienst, die in alle godsdiensten voorkomt, is een ongeoorloofd idealizeeren, een vermengen van het ongelijksoortige, een volslagen misvatting van datgene wat het beginsel van de natuurgodsdiensten uitmaakt. De oude Bosman begreep het beter. Ook hij schrijft den Neger een voorstelling van de hoogste godheid toe, die de bevatting van den natuurmensch verre te boven gaat. De Strandnegers gelooven, zegt hij, in den eenigen, waarachtigen God, schepper, onderhouder en bestuurder van hemel en aarde. Maar hij voegt er uitdrukkelijk bij, dat zij dit „noch van haar zelve, noch door overlevering van haar voorouders, maar eenlijk door de gestadige verkeering met de Europeanen hebben, welke haar zulks van tijd tot tijd trachten in te planten” ²⁾. Ook Cruickshank kan het vermoeden niet weren, dat de invloed van Christenen en wellicht vroeger van Mohammedanen op de vorming van dit leerstuk omtrent den hoogsten god een belangrijken invloed heeft uitgeoefend ³⁾. En Wilson stelt in het licht, dat de Negers van die hoogste godheid geen recht begrip hebben, en leeren, dat hij, na de wereld geschapen en van bewoners voorzien te hebben zich naar een afgelegen hoek der aarde begeven heeft en de leiding der wereld aan booze en goede geesten overlaat, die dan ook alleen worden aanbeden ⁴⁾. Trouwens, daarin komen alle

¹⁾ Aang. werk, II, 188.

²⁾ W. Bosman, *Nauwkeurige beschrijving van de Guinese goud- tand- en slankust*, 2e Dr. 1709. I, 185., een zeer leerzaam en tevens zeer vermakelijk boek.

³⁾ Brodie Cruickshank, *Achttien jaren aan de goudkust*, vertaald en met een inleiding voorzien door D. P. H. J. Weijtingh, lid van den Kol. Raad en rechter bij de Rechtbank ter kuste, 1855. II, 78. De naam, dien de hoogste god der Kustnegers draagt: Jankompan, ofschoon men er een afleiding voor uitgevonden heeft (van *Jankom* vriend, en *epon* groot), doet zeer sterk denken aan Jan Kompanie, d. w. z. de welbekende Compagnie, die voor den armen Neger wel een machtige, onzichtbare en schrikwekkende godheid moest zijn.

⁴⁾ Leighton Wilson, *West-Afrika, geographisch und historisch geschildert*. Uebers. von M. B. Lindau, Leipz. 1862, blz. 154. Met opzet haal ik geen getuigenis-

berichtgevers, zonder een enkele uitzondering, de oudere zoowel als de latere overeen, dat die hoogste godheid niet veel meer dan een voorstelling is, nooit met offers geterd en hoogst zelden aangeroepen wordt. Het laatste wordt door Bosman zelfs ontkend. Pfeleiderer kan dit feit niet loochenen; maar hij wijst op de heiligenvereering in katholieke landen, die de aanbidding van God en Christus op den achtergrond gedrongen heeft. Doch die heiligenvereering is niet anders dan een herleving van het oude Heidendom in nieuwe gedaante, nadat het aanvankelijk onderdrukt maar niet overwonnen was door het Christendom, een vreemden godsdienst, voor de bevatting van het volk nog te hoog. Het geval zou gelijk staan, zoo Pfeleiderer van de Negers bewijzen wilde, dat zij, door Christenen, Mohammedanen of wie ook tot de kennis van een hoogsten god, schepper van hemel en aarde gebracht, van lieverlede weder tot hun ouden natuurdienst vervallen waren. Nu is het geheel anders. Immers, die reinere godsdienst van vroeger eeuwen, dien de Neger voor de vereering van zijn fetisen zou verlaten hebben, is, volgens onzen bestrijder niet van buiten ingevoerd maar hem oorspronkelijk eigen, niet meer of minder dan de „Urreligion" zelf.

Onze slotsom is, dat de voorstelling van een hoogsten god, omtrent wien men zich echter dikwijls zeer kinderachtige begrippen vormt, die zelfs wel met een meervoudigen naam genoemd wordt ¹⁾, bij de Negers algemeen voorkomt, doch voor hun wezenlijken godsdienst geen vrucht draagt. Dat zij deze voorstelling van hooger ontwikkelde volken hebben overgenomen, is niet onwaarschijnlijk en wordt door onpartijdige beoordeelaars vermoed; dat zij daartoe zelve zijn opgeklommen, nog voordat zij met zoodanige volken in aanraking kwamen, is mogelijk; maar dat zij dezen god, nu geheel niet gediend, eens werkelijk vereerd

sen aan uit Douville, *Voyage au Congo et dans l'intérieur de l'Afrique équinoxiale*, ofschoon hij zich herhaaldelijk, o. a. II, 113, in denzelfden geest uitlaat. Maar men kan hem niet vertrouwen. Ook Bastian is misschien niet onpartijdig genoeg, om hier gehoord te worden. Ik voeg hier alleen nog bij, dat Waitz zelf, II. 169, met het oog op de voorstellingen aangaande een hoogsten god tot voorsichtigheid aanmaant.

¹⁾ *Anyambia* = goede geesten, bij de Mpongwè. Wilson, aang. werk, blz. 287. Bij de Bakaes is deze god een onder den grond wonend, verschrikkelijk wezen, dat nu en dan in zijn tempel komt wonen en daar in zeker gebrom zijn orakel geeft.

en daarvoor later geesten en fetisen in de plaats hebben gesteld is onbewezen en onwaarschijnlijk tevens. Onze ontwikkelings-theorie is ook hier niet met de „geschichtliche Exactheit” in strijd.

Men versta ons echter niet verkeerd. Wij loochenen niet, dat de godsdiensten der Natuurvolken in verval zijn; de meeste dier volken zijn aan hun godsdienst ontgroeid, zonder dat zij in staat waren daarvoor iets beters in de plaats te vinden. De natuur-godsdiensten zijn ook in ons oog niet meer dan bouwvallen. Wat wij ontkennen, is, dat zij een afval van zeker primitief monotheïsme of henotheïsme of polytheïsme zouden zijn; wij kunnen er niet anders in zien dan de overblijfselen van een voormalig vollediger, beter samenhangend, geregelder polydaemonisme, in leer spiritistisch, en fetisistisch in eerdienst.

Aan het eind van zijn historisch overzicht gekomen, wijdt Pfeiderer nog eenige bladzijden aan de uiteenzetting zijner eigene meening omtrent den aanvang en de ontwikkeling van den godsdienst. Daarin komen zeer juiste opmerkingen voor, waarmee wij volkomen instemmen en bereid zijn ons voordeel te doen; bijvoorbeeld waar hij aantoot, dat elke ontwikkeling vooruitgang en teruggang, winst en verlies tevens is. Maar met de hoofdzaak, met de door hem voorgestelde oplossing van de vraag naar den aanvang van den godsdienst kan ik mij niet vereenigen. En, daar ik niet gaarne behooren zou tot hen, van wie de geachte schrijver zegt, dat zij „mit apodiktischer Unfehlbarkeitsmiene” zijn hypotheze „ohne Weiteres als grundlos bezeichnen” — ik denk ook niet, dat de houw op mij gemunt is — wil ik zeggen waarom ik mij daarmee niet vereenig.

Al aanstonds springt in het oog, dat Pfeiderer de door hem bestreden hypotheze niet geheel verwerpt, maar slechts aanvult. Datgene wat ik als den oorsprong van den godsdienst beschouw, staat bij hem, onder den naam van het „verständige Denken” in de tweede plaats als „Moment und Ferment” der ontwikkeling, waarbij dan in de derde plaats, als gewichtigst moment de behoefte aan praktische betrekking met de hoogere machten komt. Tot zoover geen verschil. Maar de eerste vonk van het godsdienstig bewustzijn moet volgens Pfeiderer niet in een dezer beide beweegkrachten, maar in iets anders gezocht worden, namelijk in het *aesthetisch gevoel*, dat zich, zonder eenigen drang van

de Causaliteits- of de praktische behoeften aan het belangeloos beschonwen van 't verhevene overgeeft. Natuurlijk neemt de mensch dat verhevene het meest waar aan den hemel, dien grooten Proteus, waaraan men steeds nieuwe veranderingen ziet geschieden, en daarom moest bewezen worden dat het begin van den godsdienst de vereering van den hemel en de hemelsche machten was.

Maar wij moesten nog een schrede teruggaan. Terecht bestrijdt Pfeiderer de meening (ik weet niet door wien voorgestaan), dat het animisme zelf de aanvang van den godsdienst zou zijn. Het is, zegt hij, wel de voorwaarde (Voraussetzung) van het ontstaan van het godsdienstig leven in den oudsten tijd, maar niet dit leven zelf; het is alleen de kinderlijk-dichterlijke (mythische) vorm der natuurbeschouwing. De vraag is alleen, hoe zich deze met godsdienstigen inhoud vulde. Op die vraag is zijn antwoord: door het aesthetisch gevoel. Die natuurvoorwerpen en natuurmachten, door de kinderlijke fantazie der eerste menschen als persoonlijke, gevoelende, denkende en willende wezens gedacht, die op hun gemoed den indruk van schoonheid of verhevenheid maakten, die hun aesthetisch gevoel troffen, verhieven zij tot hetgeen wij hun goden noemen. Daarna brachten zij, door het verstandig denken, die hemelsche verschijnselen in hun regelmatigheid met de aardsche dingen in verband en dit gaf weer aanleiding ze, als machten waarvan men iets te hopen of iets te vreezen had, te dienen. Zoo is, als ik haar goed begrijp, de redeneering van Pfeiderer.

Nu komt hier alles aan op de vraag, hoe wij ons de eerste menschheid moeten voorstellen. Indien wij voor zulk een voorstelling geen gegevens bezaten, zouden wij best doen haar te vormen, naar hetgeen wij thans nog waarnemen bij onbeschaafden en kinderen. En nu is juist bij dezen geen gevoel zwakker en minder ontwikkeld, dan het aesthetische. Voor de schoonheid der natuur, voor het waarachtig verhevene, hebben zij juist, evenals de kinderlijke Natuurvolken, niet veel oog. Maar wij behoeven ons met deze analogie niet tevreden te stellen. De sluier, die de vóór-historische menschheid bedekte voor onzen blik, is door de nieuwste onderzoekingen hoog genoeg opgelicht, om ons te doen zien, dat zij nog op een zeer laag peil van ontwikkeling stond. En wie kan zich nu een oorspronkelijken wijsgeer van die dagen denken, na den oester-maaltijd nederzittend

in de deur zijner paalwoning, om zich te verdiepen in en belangeloos over te geven aan de aesthetische beschouwing van de hem omringende wereld? Ach! zoo hij er al een hoofd toe bezeten had, hij had wel iets anders en dringenders te doen. De wereld, die hem omgaf, was voor hem geen voorwerp van bewondering, maar een macht, of liever een heirleger van machten, waarmee hij bestendig moest worstelen voor zijn bestaan, machten, die hem somtijds gunstig waren en hielpen, doch die hem meestal belemmerend in den weg traden en die hij dus moest trachten te beheerschen of althans te verzoenen en zich tot bondgenooten te maken. Het zou dwaas zijn te ontkennen, dat het aesthetisch gevoel op de vorming en ontwikkeling der mythologie een belangrijken invloed heeft uitgeoefend; bij sommige begaafdere rassen kan dat zelfs veel vroeger dan bij andere het geval zijn geweest; reeds in overoude tijden vinden wij het schitterend schoone bij den Aryer, het verhevene en door zijn grootschheid indrukwekkende bij den Chamiet en Semiet vereerd. Maar dat dit gevoel de bron van het godsdienstig bewustzijn zou wezen, dat kunnen wij niet aannemen. Want vooreerst stond de oudste menschheid daartoe zeker te laag, en daartegen pleit bovendien, dat het gevoel van eerbied voor de godheid zich eerst laat, bij veel hooger ontwikkeling, als bestanddeel van de godsdienstige gezindheid vertoont. De natuurmensch vreest zijn goden, maar handelt met hen meestal op zeer oneerbiedige wijs.

Wij blijven er dus bij, dat men den godsdienst der eerste menschen het best naar dien der Natuurvolken van onzen tijd kan afmeten. Ik weet wat Pfeleiderer daartegen ten slotte nog aanvoert, namelijk, dat het terugtreden van het geloof in goden voor de vereering van louter geesten een gevolg is van de splitting der volken in stammen en van deze in familiën, van verstrooiing en verwildering alzoo. Bij de niet tot een staats-organisme verbonden stammen van Amerika werd de groote hemelgeest door de lagere geesten op den achtergrond gedrongen, bij de Mexicanen en Peruanen, die geregelde staten stichtten, hield de hoogere godenwereld zich staande. Bij de turanische Natuurvolken, vergeleken met de beschaafde Chinezen, merken wij hetzelfde op. Omgekeerd is bij de Polyneziërs, toen zij zich op hun verschillende eilandsgroepen verspreidden, volgens Gerland, de vereering der hooge goden verdrongen door die der voorvaders. Maar indien dit zoo ware, en tot op zekere hoogte kan

het wel zoo zijn, dan pleit dit juist voor, en niet tegen, onze hypotheze. Waar de volken in onsamenhangende stammen verstrooid leven, daar zien wij, zelfs als zij vroeger iets beters gekend hebben, het spiritisme en fetisisme tot onbepaalde heerschappij komen. Maar nu kunnen wij ons den maatschappelijken toestand der eerste menschheid niet anders voorstellen, dan ongeveer gelijk aan dien der hedendaagsche Wilden, schoon waarschijnlijk nog iets minder ontwikkeld. Van staten en volkenverbonden kan toen nog geen sprake zijn geweest. De gevolgtrekking, dat de aan dien toestand beantwoordende en daarmee, blijkens de geschiedenis, steeds samengaande godsdienst ook de hare moet geweest zijn, ligt voor de hand.

En daarom kunnen wij geen anderen oorsprong voor den godsdienst waarschijnlijk achten, dan dien wij vroeger reeds vermoedden. De mensch, als zelfbewust, als redelijk denkend wezen brengt zijn lot en leven, hetgeen hem en zijn medemenschen wedervaart, noodwendig in verband met oorzaken buiten, dat is hier hetzelfde als: met machten boven hem. Daaruit ontstaat de godsdienst, want zoodra hij zich zulk een macht voorstelt, doet zich bij hem tevens de praktische behoefte gelden, om zich met haar in betrekking te stellen. Den vorm voor dien godsdienst leverde de bij den natuurmensch heerschende, primitieve filosofie, het animisme, de leer, dat de geheele wereld vervuld is met bezielde en bewuste wezens aan hem-zelf gelijk in aard, schoon voor een deel in macht boven hem verheven, een leer, waarin zoowel het spiritisme, de vereering van vrije en inwonende geesten, als het daarmee gepaard gaande fetisisme, de vereering van de bezielde voorwerpen zelve, wortelt.

Januari 1875.

C. P. TIELE.

TER BESCHRIJVING VAN DE ETHISCHE RICHTING.

„De profeten stonden nog op het dogmatische standpunt, dat het godsbegrip met God zelf verwart, een standpunt, waarop trouwens de meeste christenen nog staan.”

Tiele, Oude Godsdiensten, bl. 792.

Moge men het niet onbescheiden achten indien een woord van zuiver persoonlijk belang deze bijdrage „ter beschrijving van de ethische richting” inleidt.

Niet zonder grooten schroom, ja tegenzin, verbreek ik het stilzwijgen, ettelijke jaren in acht genomen. Sedert de Moderne Vergadering van '66, onder den indruk van het „Ongevraagd Advies” van Cd. Busken Huët gehouden, bestond er aanleiding, mijne beschouwing van den godsdienst openbaar te maken. Op die bijeenkomst van geestverwanten toch — het was de eerste, die ik en de meesten bijwoonden — werd het mij klaarder dan ooit, dat ik zeer op mijzelf stond; er van teruggekeerd, gevoelde ik behoefte, mijne opvatting, met ernst en nauwgezetheid herzien en getoetst, nogmaals en vollediger dan tot hiertoe voor mijzelf scherp en duidelijk uiteen te zetten, gelijk ik in de lente en den zomer van datzelfde jaar deed. Van bevriende zijde gedrongen en in de gelegenheid gesteld, die voordrachten ter perse te doen gaan, stond ik meer dan eens op het punt, die noodiging op te volgen, maar gaf telkens mijn plau weder op. In '70 zou de welwillende beoordeeling van Dr. Slotemaker, indien zij de eenige was geweest, welke de voorlezing „God in de geschiedenis” uitlokte, mij aan het spreken gebracht hebben, had niet de onaangename toon van andere recensenten mij allen lust tot tegenweer benomen.

Wat was de zaak? Ofschoon ik mij verzekerd houd van het

recht en de (betrekkelijke) waarheid van mijn standpunt, gevoel ik mij niet bekwaam, het op waardige wijze aan te bevelen. Moeten hier de eischen niet hoog gesteld worden? Ik las in die jaren, mede in het Theologisch Tijdschrift, het een en ander, dat mij voorkwam, de hoofdvragen betreffende het recht of den grondslag van het godsdienstig geloof weinig te verhelderen, zoodat ik huiverig werd, de verantwoordelijkheid voor nieuwe verwar- ring op mij te laden door het geven van nieuwe aanleiding tot begrippenspel en woordenstrijd. — Daarbij kwam, dat ik allengs de beginselen, die in hun geheel den naam van „ethische richting” dragen, zichzelf een weg zag banen en doordrin- gen; uit den mond, uit de pen veler voormalige voorstanders van den verstandsgodsdienst kwamen af en toe zulke schoone en krachtige getuigenissen van geloofservaring, dat het veldwinnen dier beginselen verzekerd bleek; trouwens, ik was mij zeer klaar bewust, dat het kleine deel der waarheid, dat ik mijn bezit mag noemen, niet door mij was ontdekt, maar zich aan mij ontdekt had. Waarom dus niet gewacht?

Intusschen, men versta dit wèl: deze herinnering bedoelt vol- strekt geene zelfverdediging, alsof het tot hiertoe bewaarde zwij- gen die behoefde; juist omgekeerd vraag ik verschooning voor mijn spreken bij deze gelegenheid, daarvoor alleen, en doe deze aanvraag hierop rusten, dat er blijkbaar geene overijling of zelf- verblindung in het spel is. Te meer heb ik noodig, mij te ver- ontschuldigen, dat ik om het woord vraag, omdat ik, waar het de beschrijving der „ethische richting” geldt, alleen voor mijzel- ven, en niet in den 1^{en} persoon meerv., durf spreken: in die beschrijving toch — niet in de beginselen, maar in hunne uiteen- zetting en toepassing, niet in de methode, maar in hare uitkom- sten — wijken wij allen zeer licht, ja; noodzakelijk van elkander af en mag ik niemand, die met mij dezelfde richting volgt, voor mijne beschouwingen aansprakelijk stellen,

Wat mij dan ook de pen doet opvatten, is, nevens de welwil- lendheid der Redactie van dit Tijdschrift, inzonderheid de wensch, om, nu eenmaal over dit hoogst aangelegen onderwerp de open- bare gedachtenwisseling is begonnen en wordt voortgezet, door de mededeeling van mijn persoonlijk gevoelen een treurig mis- verstand uit den weg te ruimen: dit misverstand, dat het om den eindpaal, waar men zou aanlanden, of om de eene of andere slotsom te doen ware; terwijl m. i., voorloopig althans, alleen

de vraag naar het standpunt te pas komt, of, wil men, naar het punt, waarvan men uitgaat, en den kant, welken men inslaat. Wanneer wij het met andersdenkende moderneren eerst eens zijn geworden over de methode, dan willen wij met hen de gevolgtrekkingen overwegen. Treft men dus in deze bladzijden verschil van beschouwing met mijne hoog gewaardeerde voorgangers, van Hamel en Hooykaas Herderschee, aan, het diene juist om de aandacht van de bijzaken, die ons verdeelen, af te leiden op de hoofdzaak, die ons vereenigt.

De vraag, over welke de strijd onder de verschillende fracties der moderneren loopt, luidt in haar meest concreten vorm aldus: Langs welken weg komen wij tot kennis van God?

Evenwel mogen wij niet beginnen met haar in dien vorm te stellen. Immers wordt aldus stilzwijgend aangenomen, dat God bestaat. Dit nu zou vooraf moeten zijn aangetoond. — Enkele moderneren hebben tegen dien vorm een ander bezwaar, hetwelk ik niet erken. Zij zeggen: „Dat God bestaat, wordt door ons geen oogenblik in twijfel getrokken; maar die manier om het punt in geschil voor te dragen onderstelt, dat Hij in meerder of minder mate door ons *gekend kan* worden; en dit loochenen wij. Hij is er, maar wij weten *niets* van Hem.” Ik antwoord: Indien ik niets weet van God, dan is Hij er voor mij ook niet. Kan Hij door ons in het geheel niet gekend worden, dan is zijn bestaan eene onderstelling zonder eenige waarde en eenigen grond hoege-naamd; dan is loochening even redelijk als plichtmatig.

Het blijkt raadzaam, in het geheel niet te beginnen met het noemen van den naam God, maar voor het oogenblik Hem in de categorie van het onbekende, van het quaeritur, te plaatsen. Immers, of Hij is alleen de inhoud van een begrip of voorstelling; en dan is men het juist daarover oneens en zal het mischien wel nooit eens worden. Of Hij bestaat ook in de werkelijkheid; maar dit ligt in elk geval nog in het midden.

Toch plaatste ik met opzet in dien vorm de vraag voorop, al moest ik dien aanstonds laten vallen. Ik deed zoo, niet slechts ter wille van de duidelijkheid, noch ook alleen omdat zij zich voor mij werkelijk in dien trant stelt. Maar er was voor mijn godsdienstig gevoel iets hinderlijks in, zeker gemis aan waarheid en eerbied, aan te vangen, alsof God voor mij tot de orde van het hypothetische, het onzekere of onbekende, behoorde. Juist

omdat ik voor mijzelf vastheid heb, hecht ik zulk een hoog belang aan den weg, welken men kiest en opgaat, en beoordeel de verschillende methoden bij het licht, dat voor mij schijnt. — Met eenige wijzigingen sta hier een woord van de la Saussaye: Op het gebied van het menschenleven — in onderscheiding van het plantenleven en dierenleven — „is mij de hoogste waarheid, het licht of de verklaring en de eenheid der verschijnselen: God; ik zeg niet: mijn geloof aan God als iets subjectiefs, maar God-zelf, de absolute, de levende God. Ik geloof, dat Hij is; en daar Hij is, zoo spreekt Hij en werkt Hij en is Hij openbaar, en ik moet Hem kennen; ken ik Hem niet, is Hij mij soms verborgen, dan ligt het aan mij, niet aan Hem.”

Genoeg. Wij vestigen onze aandacht op het zielkundig verschijnsel, dat godsdienst heet, en ziende wat zoowel overeenkomstig het historisch beloop als volgens het bewustzijn van onzen tijd godsdienst, althans de hoofdzaak in den godsdienst, is, zoeken wij het antwoord op deze vraag: Op welke wijze behoort het godsdienstig geloof zijn inhoud te ontvangen?

Het is hierbij mijn toeleg, het terrein te beperken en algemeene beschouwingen liefst achterwege te laten; voorts, aanvankelijk op onzijdigen grond mij te plaatsen, om misverstand te weren en ieder te laten kiezen, hoe ver hij kan medegaan.

De geschiedenis van den godsdienst, zoowel als het godsdienstig bewustzijn van onzen tijd, toont onweersprekelijk, dat de godsdienst, aanvankelijk de aanbidding van stoffelijke machten, allengs meer de vereering van zedelijke machten is geworden. Het Pärzisme, het Mozaïsme, het Christendom, de Nieuwe Richting leveren daarvan het doorslaand bewijs. Ziedaar dan ook de bron onzer overeenstemming met de groote geesten op dit gebied van vroeger tijd, Jezaja of Augustinus en wien gij noemen wilt. Hun godsdienst, in zoover die wereldbeschouwing was, ik bedoel: hunne theorie over de verhouding van God tot de natuur en het menschenlot, is ons ten eenenmale vreemd geworden; in zoover die zedelijke ervaring en levensrichting was: wanneer zij hun gemoedeleven en practijk ons mededeelen, is vaak nog ons toonebeeld. Meer dan zonderling luiden ons de denkbeelden van Hozea over Jahwe en zijne betrekking tot Israël, maar zijne uitspraak: God wil barmhartigheid, en geen offerande, nemen wij met geestdrift als onze leus over. „God wil barmhartigheid,

en geen offerande", dat wil zeggen, bij Hozea en voor ons: de allerhoogste eisch en allereerste plicht is volstrekt niet de waarneming van godsdienstvormen, maar de betrachtting van menschenliefde. In dienzelfden geest al de profeten. — Nu zijn er, bij de verwarring in het kerkelijk spraakgebruik en de verflauwing van de kerkelijke belangstelling, in onze dagen enkelen onder onze geestverwanten in de gemeente, die, van deze strekking of dit geschiedkundig beloop geen vermoeden of bewustheid hebbende, bij het vernemen van onze beginselen ons zeggen: „Alles schoon en waar; doch dat mag geen godsdienst meer heeten, maar deugd. Menschenliefde, dat is zedelijkheid; maar offerande, dat is godsdienst. Wijkt niet af van den echten zin der woorden!" — Doch wij laten ons niet van het spoor brengen. Immers, aan Hozea, Micha, Jezaja — wie kent hunne uitspraken niet? — toe te voegen: „Gij zijt zedenleeraars, maar geen godsdienstige personen," dat zou toch wel wat te nafef zijn.

Zijn godsdienst en zedelijkheid dan nu identisch? Dat nooit. Godsdienst is vooral een formeel begrip; ik bedoel: wanneer iemand van godsdienst spreekt, weten wij nog niet, welken inhoud dat begrip voor hem heeft; het standvastige in dat begrip is, meen ik, alleen de erkenning van en onderwerping aan eene hoogere onzichtbare macht. Wordt nu, blijkens den ontwikkelingsgang der menschheid, zedelijkheid de inhoud van dat begrip, ook dan zijn die twee nog niet altijd eenzelvig, natuurlijk objectief wel, maar subjectief niet. Immers, dan is ieder menschenlievende (barmhartige) als zoodanig objectief godsdienstig, maar subjectief is hij het eerst, indien hij menschenliefde (barmhartigheid) *als Gods wil* heeft erkend. Het geval kan zich derhalve voordoen en komt meermalen voor, dat iemand objectief wèl, subjectief niet godsdienstig is, en omgekeerd. Om maar iets te noemen: Eer uwen vader en uwe moeder! is een eisch der zedenwet, van den aanvang der beschaving af door 's menschen zedelijk gevoel opgevangen en geëerbiedigd. Doch daarom had kinderliefde nog op zichzelf niets met den godsdienst uitstaande, althans niet rechtstreeks. Mozes, Jezus en wij eerbiedigen dien eisch als gebod van God, derhalve onvoorwaardelijk ons gesteld, zoodat zijne opvolging een voornaam stuk van onzen godsdienst is. Maar zóó denkt niet ieder. In Jezus' dagen leerden de Farizeesche schriftgeleerden, dat een mensch, wanneer hij het geld, dat hij kon en wilde afzonderen om zijne behoeftige ouders

te ondersteunen, aan God, dat is aan den tempel, gaf, toch veel beter deed: godsdienstplicht boven kinderplicht! 't Kon gebeuren, dat er onder hunne volgers iemand was, die met hunne leer geheel instemde, maar het toch niet van zich kon verkrijgen, zijne ouders gebrek te laten lijden, en dus, tegen zijne godsdienstige overtuiging in, het geld niet ten offer gaf, maar voor het oorspronkelijk doel bleef bestemmen: dan deed hij voor zijn gevoel aan God te kort, werkelijk was hij aan God gehoorzaam; of, luisterde hij naar den raad zijner geestelijke leidslieden, dan was hij voor zijn eigen bewustzijn godsdienstig, objectief juist het tegeudeel. — Datzelfde komt nog voor Een Rooms-Katholiek geestelijke zoekt een vroom meisje, den steun harer ouders, over te halen, zich in een klooster te begeven: dat staat in de schatting des priesters en zijner volgzaam schapen nog veel hooger dan de stiptste vervulling der kinderplichten. Gaat zij nu, dan handelt zij voor haar gevoel godsdienstig, in den echten zin is zij er verre vandaan; luistert zij meer naar de stem des bloeds, dan naar hare vrome aandrift, dan is zij wezenlijk godsdienstig, voor haar gevoel is zij het niet. — Met tallooze proeven zou men dit onderscheid kunnen staven. In het vervolg neem ik godsdienst in dieu hoogsten zin, welken het woord voor het bewustzijn van onzen tijd nu eenmaal heeft.

Nauwelijks behoeft nog gezegd te worden, dat de naam van God evenzeer een formeel begrip uitdrukt; dit ligt reeds in de opmerking, „dat de goden eerst natuurmachten zijn geweest en allengs meer zedelijke machten zijn geworden” ¹⁾. Op zichzelf zegt die naam niets dan: hoogere onzichtbare macht, die 's menschen aanbedding verdient. „God wil dit”, beteekent dus alleen: eene aanbiddelijke macht of persoon, dien gij niet ziet, maar die boven en vóór alles op uwe gehoorzaamheid aanspraak heeft en maakt, schrijft het u voor. — Men houde wel in het oog, dat ik hier en in al het voorafgaande nog louter subjectief spreek, volstrekt niet vooruitloop op het al of niet objectief bestaan van die natuurlijke of die zedelijke machten; daarover strake. Maar wel meen ik nu reeds te mogen vaststellen, dat voor ons gevoel (subjectief) die twee een onderscheiden bestaan hebben, zóó zelfs, dat wij, tenzij wij onder den invloed der traditie onwaar zijn of uit vasthoudendheid aan eenig leerbegrip onszelfen geweld

¹⁾ Dr. A. Kuenen in het *Theol. Tijdschr.* 1874, bl. 626.

sandoen, er nooit aan zullen denken, ze te verwarren. Verder, dat voor het godsdienstig bewustzijn van onzen tijd de naam van God eensluidend is geworden met het denkbeeld van Heilige Liefde. Zelfs wie tegenwoordig in de Godheid evenzeer de hoogste natuurmacht als de hoogste zedelijke macht aanschouwt, erkent de natuurmacht alleen daarom als aanbiddelijk, omdat hij haar tevens als zedelijke macht heeft erkend. De natuurmacht, of natuurgod, of voorzienigheid heeft opgehouden op zichzelf aanbiddelijk te zijn; want de mensch kan alleen aanbidden, wat oneindig hoog boven hem, niet wat beneden hem staat; en boven de stoffelijke natuur rekt hij zich verheven. Als natuurgeweld, het met donderend geraas afgebrokkeld rotsgevaarte, de gloeiende lavastroom, de woeste zee hem vernietigt, zegt hij nog: Ik ben meer dan gij! „Een riet, ja, maar een riet, dat denkt!” — Zelfs zij die beweren de overtuiging te bezitten, dat God alles doet, waaruit zou volgen, dat al het werkelijke, al wat bestaat of gebeurt, goddelijk, alles even goddelijk ware, zelfs zij noemen, als zij eenvoudig en waar zijn, niet het werkelijke, maar alleen het goede, en wel het volmaakt goede, met dien naam van het goddelijke. Ja, het is geheel overeenkomstig dien ontwikkelingsgang, dat voor het godsdienstig bewustzijn van onzen tijd het eerste, dat in de woorden God en godsdienst gegeven is, is het onderscheid tusschen goed en kwaad: haat en onreinheid, al wat laag en gemeen is, ziedaar het ongoddelijke; het edele, heilige, verhevene, liefderijke, i. é. w. het zedelijk Ideaal, dat is voor ons het goddelijke. In die benaming spreken wij een oordeel van waardeering, en wel onzen onbepaalden eerbied, uit.

Hoevelen tot dusver zijn medegegaan, weet ik niet; wel, dat nu de weg eenzaam wordt.

Waarom is het toe te schrijven, dat de goden, of de godsdienst, die gedaanteverwisseling, van physisch in ethisch, ondergaan? Hoe dat geschiedkundig beloop te verklaren?

Uit de beschaving? — Het hangt er van af, wat men onder dit woord verstaat; men kan het zoover uitstrekken, dat het godsdienstig en zedelijk leven er mede in begrepen is, en dan komt die vraag niet eens te pas. Maar dat zou woordenspel worden. Neemt men beschaving in den gewonen zin, dan luidt het antwoord: Neen, zij is de oorzaak niet. — De Feniciërs waren veel beschaafder dan de Israëlieten; toch bleef bij hen de god-

heid eene natuurmacht, hebben zij zich niet verheven tot hetgeen voor Israël reeds het uitgangspunt en de drijfkracht ter ontwikkeling van zijn godsdienst was, namelijk de ontdekking van Gods heiligheid, en konden zij, met al hunne beschaving, niets voor den godsdienstigen vooruitgang des menschedoms presteeren ¹⁾. — De klassieke beschaving is in de moderne tijden nog verre van geëvenaard, laat staan voorbijgestreefd. Toch vloosde de Grieksche mythologie over van verhalen van echtbreuk, diefstal en bedrog onder de goden. De jongeling bij Terentius voelt zich tot een vergrijp tegen de eerbaarheid aangemoedigd door eene schilderij, die Jupiter en Danaë voorstelt ²⁾. Idealen van schoonheid zijn de Grieksche goden geworden; zedelijke machten niet.

Toch speelt de beschaving hierbij eene niet onbelangrijke rol, maar om te ontnemen, niet om te geven. Op den duur ondermijnt zij het gezag der physische goden, maar zonder er iets voor in de plaats te stellen. Zij is voor een deel uitbreiding van 's menschen meesterschap over de natuur. Was nu de Godheid natuurmacht, dan zou met de toeneming der beschaving de godsdienst afnemen: men aanbidt niet wat men zelf beheerscht. Benjamin Franklin heeft, zij 't ook met eerbiedigen schroom en zonder het in de verte te bedoelen, werkelijk den bliksemgod ontroond. De vaccine maakt een bededag tegen de pokken onnoodig. Het beroep op de voorzienigheid, ter verklaring van eenig verschijnsel, gebeurtenis of toestand, is nooit anders dan een dekmantel der onwetendheid geweest: men heeft dien hoe langer hoe minder van noode. Zoo zou het dan luiden: hoe meer beschaving, hoe minder godsdienst? Verre van dien! Veeleer het tegendeel. Hieruit blijkt wel, dat godsdienst, hoewel oorspronkelijk natuurdienst, in zijn wezen aan 'le vereering der natuurmacht vreemd is. Het besef van afhankelijkheid, hetwelk tot zijn wezen behoort, houdt niet op, neemt niet eens af, maar verplaatst zich eenvoudig.

Waaruit dan dien overgang, die ontwikkelingsgeschiedenis af te leiden? Volstaat soms de opmerking: „Het geestelijke is niet eerst, maar het zinlijke; daarna het geestelijke” ³⁾? Indien ik mij niet vergis, komen we ook daarmee niet veel verder. Me dunkt, de moeilijkheid wordt alleen verplaatst; of liever, we loopen gevaar, door een verwisseling van woorden, eene definitie per

¹⁾ Zie bijv. Tiele, *Oude Godsd.* bl. 481 en elders.

²⁾ Terentii, *Banachi*, Actus III, Sc V, 85—43.

³⁾ I Kor. XV: 46. Verg. *Theol. Tijdschr.* 1874, bl. 626.

definiendum, onszelven af te schepen met eene handigheid; of keert niet de vraag, welk men met dien tekst beantwoord achtte, aanstonds aldus terug: Waarom het zinlijke eerst, daarna het geestelijke? — In elk geval zou het feit van 's menschen vooruitgang alleen dan eene afdoende verklaring zijn, indien de mensch God maakte; met die opmerking van Paulus kunnen dan ook slechts zij zich tevreden stellen, die het er voor houden, dat God niet bestaat — althans voor ons en voor zoover wij weten — dan alleen in en door onze fantasie (of ons begrip). Zoo schijnen werkelijk vele modernen er over te denken. Met andere woorden, wat op zonderlinge wijze wordt voorbijgezien, het is de *zinlrundige* waarheid, dat de mensch bij zijne vorderingen op het hoogste levensgebied veel meer receptief dan productief, veel meer passief dan actief is, het is de *godsdienstige* waarheid, dat God objectief, onafhankelijk van onze willekeur of erkenning, bestaat.

Ik noem daar de reden, waarom de godsdienst, eerst aanbidding der natuurmacht, daarna zich tot vereering van de zedelijke macht verheft. Zij is m. i. deze, dat de zedelijke macht nu eenmaal werkelijk de allerhoogste in de wereld is en zich op den duur aldus aan den mensch kenbaar maakt; anders gezegd, dat de Godheid werkelijk de zedelijke macht is en den—aanvankelijk re et actu zinlijken maar potentiëel zedelijken, dus aan Haar verwanten — mensch dit gestadig doet merken, tot dat bij hem, hetzij hij zich daarvan helder bewust wordt en rekenschap geeft, of niet, de hem ingeschapen behoefte aan vereering eene hoogere richting neemt en het besef van afhankelijkheid zich, gelijk wij zeiden, verplaatst.

Laat mij hier even aanstippen: De godsdienst, als historisch verschijnsel, heeft drie factoren: aanleg, ervaring, genie. (Van deze wordt meestal alleen de eerste, soms nog de laatste in aanmerking genomen, maar de tweede in den regel voorbijgezien. 't Is de schuld van het standpunt, dat in het motto boven dit opstel wordt genoemd. Immers spreekt het vanzelf, dat het gods-begrip geen zelfstandige factor is. God is het. Derhalve wanneer het gods-begrip God vervangt, is de ervaring geëlimineerd.) Eerste gegeven: *aanleg*; de mensch, in onderscheiding van het dier, is een godsdienstig wezen; anders ware er van godsdienst nooit sprake geweest; die aanleg waarborgt het voortdurend bestaan van den godsdienst, maar is op zichzelf nog geen afdoend bewijs voor zijne waarheid, sluit de mogelijkheid van begoocheling niet

uit. Wij weiden hierover niet uit, omdat het geen verschilpunt uitmaakt: althans ik kan nauwelijks denken, dat iemand onzer het daarmee niet eens zoude zijn. — Tweede gegeven: *ervaring*; de mensch doet indrukken van het goddelijke, dat is van het aanbiddelijke, op, al weet hij zich van die indrukken zeer langen tijd niet goed rekenschap te geven; het onzichtbare, waarvan dus zijne zintuigen hem niets rechtstreeks kunnen meedeelen, blijkt met dat al niet buiten zijne sfeer gelegen te zijn; hij komt persoonlijk in zekere aanraking met de Allerhoogste Macht. Hierover aanstonds meer; thans zij alleen opgemerkt, dat eerst de ervaring aan den godsdienst een objectieven inhoud of waarheid geeft. — Derde gegeven: *genie*; er treden hier en daar enkele personen van buitengemeen verhoogde receptiviteit op, godsdienststichters, hervormers, profeten; zij bewerken den vooruitgang op dit gebied, die, evenals op dat van wetenschap en kunst, zonder de verschijning van bij uitstek begaafde of bevoorrechte geesten, uiterst langzaam zou zijn; zij scheppen de door hen verkondigde nieuwe waarheid niet, zoodat haar oorsprong in hun nadenken of gevoel zou liggen; zij doen zich niet eens als ontdekkers gelden, in den zin dat zij zouden gezocht en gevonden hebben hetgeen zich in den regel aan 's menschen kennisneming onttrekt; neen, maar voor hun verhelderd geestesoog heeft zich de waarheid ten deele ontsluitend; hun geheim heet intuïtie, onmiddellijke aanschouwing van hetgeen is, van hetgeen werkelijk er is, dat eenmaal door hen gewezen en genoemd, voortaan ook door veel minder bevoorrechte naturen kan worden gezien. Hierop leg ik voor het punt, dat ons bezighoudt, allen nadruk; deze factor is in de ontwikkelingsgeschiedenis van den godsdienst stellig de machtigste; zonder het genie zouden aanleg en ervaring vereenigd den mensch weinig vooruitgebracht hebben; het genie is de hoofdoorzaak, dat de godsdienst, van aanbedding der natuurmacht, zich tot vereering van de zedelijke macht verheft. Want het genie heeft gezien, wat werkelijk zoo is, dat de zedelijke macht de allerhoogste is; en zonder vooralsnog zich van die tegenstelling tusschen de vroeger aanbedden natuurmacht en de (thans als allerhoogste aanschouwde) zedelijke macht helder bewust te worden of de behoefte te gevoelen om die twee te scheiden, verdringt het toch de eerste door de andere, omdat het weet: alleen de zedelijke macht is aanbiddelijk.

Bij herhaling is in het voorafgaande gezegd, dat die twee, de fysieke en de moreele machten, beide een objectief bestaan hebben. Daarvan moet thans rekenschap worden gegeven.

Al acht men, met ronde woorden, aangaande elke van beide redelijken twijfel onbestaanbaar, toch moet erkend, dat deze rekenschap haar eigenaardige bezwaren heeft. De oorzaak dier bezwaren is, dat onze zekerheid in dezen meer de uitspraak van ons zelfbewustzijn dan de slotsom eener redeneering is, geene afgeleide maar onmiddellijke zekerheid derhalve, die samenvalt met het geloof aan onszelven. Dat bewustzijn kan wel is waar somwijlen door (valsche) redeneering beneveld worden, doch slechts voor zoolang als men zich in afgetrokken bespiegeling verdiept; nauwelijks voelt men weer vasten grond onder zich en heeft men op het terrein der werkelijkheid den voet gezet, of niemand kent den twijfel. Zoo mogen enkelen, steeds voortredeneerende uit het feit, dat de mensch in strikten zin altijd alleen zichzelf waarneemt, almede dat zekere voorstellingen, van tijd en ruimte, zich noodwendig aan ons opdringen, het objectief bestaan der voor onze zinnen waarneembare buitenwereld volstrekt onzeker, ja het niet-ik voor de schepping van het ik verklaard hebben; in het werkelijk leven logenstraffen zijzelve, niets minder dan alle andere menschen, hunne abstracties en koestert niemand eenigen den minsten twijfel. Evenzoo kan iemand, naar aanleiding van zekere, hem op 't oogenblik onverklaarde, verschijnselen in de geschiedenis der zedelijkheid, soms eene poos twijfelen aan het objectief bestaan der zedelijke macht; in het werkelijk leven is van onzekerheid geen oogenblik sprake of gedachte: *goed te zijn is beter dan slecht te zijn*, dapper dan lafhartig, reinheid dan gemeenheid, liefde dan haat. Elk weet terstond: Dat is zoo.

Alleen houde men in het oog: gelijk voor de waarneming der stoffelijke natuur ons lichaam gezond behoort te zijn, omdat anders onze zintuigen gedurig kunnen falen, ja, bij verduistering van ons bewustzijn het gansche onderscheid van subjectief en objectief ons kan ontgaan; evenzoo is voor de waarneming van de zedelijke wereld gezondheid van ons gemoedsleven een vereischte; uit den aard der zaak is alleen de zedelijk ontwikkelde mensch bevoegd zich hier te doen hooren. Wel is waar, ook de meenedige schurk kan den angel der wroeging niet uitrukken, noch de onwillekeurige opweelingen hetzij van medelijden hetzij van het gevoel van recht uitdooven; ook hij weet dus over die

zedelijke orde van dingen mede te spreken; maar helder inzicht, zuivere kennis, de vaste verzekerdheid, uit sympathie geboren, zijn toch alleen het deel van hem die goed wil zijn, en wel naar mate hij goed wordt. Bij hem is dan ook, niet alleen praktisch, zooals van zelf spreekt, maar — tenzij hij voor het oogeblik, onder den invloed van abstracte bespiegeling, aan begoocheling ter prooi is — mede theoretisch, of voor zijn bewustzijn, die zekerheid van het objectieve der zedenwet zoo sterk, dat hij eerder aan alles, zelfs aan het werkelijk bestaan van de zinlijke, dan van de zedelijke wereld zou kunnen twifelen. „Het geloof aan de werkelijkheid der zedelijke idealen maakt het diepste wesen van den godsdienst uit.” (Rauwenhoff).

Onze overtuiging heeft er dus waarlijk niet minder, wel meer vastheid om, dat zij niet de vrucht is van redeneering, maar eene onmiddellijkheid, niet eene uit bepaalde feiten afgeleide slotsom, maar het groote feit-zelf van ons bewustzijn. Juist door de vrij algemeene neiging tot redeneeren en concludeeren dringt men vaak aan het zedelijk-godsdienstig bestaan een hypothetisch karakter op, hetwelk het uit zijn aard waarlijk niet heeft; men vindt in het onvoorwaardelijk plichtbesef „zekere aanwijzing”, of men wil in hetgeen „het beste voor ons is b.j. uitnemendheid de afspiegeling van het volstrekt Hoogste” zien, of men besluit van het gewrocht tot de oorzaak, van de zedenwet tot den wetgever, als waren deze niet ondeelbaar één, zoodat men, strikt genomen, zelfs de onderscheiding niet mag maken; men zoekt iets achter de zedelijke macht of de zedelijke wereldorde, terwijl zij om, in en door zichzelf bestaat. Ik zie hier het verschil niet voorbij, beide in het zinlijke en in het zedelijke, tusschen onze waarneming en haar substraat, tusschen het phaenomenon en das Ding an sich: maar het laatste ontgaat ons immer, daarnaar te zoeken is „een najagen van wind”; daarover spreken we dus niet. Anders uitgedrukt: wij kennen God alleen, in zooverre Hij zich openbaart, of wie Hij is voor ons; wie Hij op zichzelf is, of buiten ons, daar mogen en kunnen we ons niet en nimmer mede inlaten.

Doch laat mij eenige dier feiten opnoemen, van welke wij ons rekenschap geven in onze erkenning van het objectief bestaan der zedelijke machten. Eigenlijk is het slechts één feit, dat op verschillende wijzen in ons bewustzijn wordt opgenomen; evenals op zekeren ontwikkelingstrap die zedelijke machten aanstonds blijken slechts verschillende openbaringen of vormen voor ééne

macht te zijn. Dit nu is het feit: onze gemoedservaring. Geheel onwillekeurig hebben wij de aandoening van medelijden en het behagen in recht (als iemand loon naar werken ontvangt); onzes ondanks ontwaakt het berouw en blijft ons vervolgen; de waarheid, onze plicht, de aanspraken of eischen van het zedelijk leven dringen zich aan ons op, en wij kunnen ons daaraan niet onttrekken. Van den aanvang onzer zedelijke ontwikkeling af ondergaan wij zekere invloeden, of liever zekeren invloed; bij eenige vordering is het voor ons volkomen duidelijk, dat niet wij den eersten stap hebben gedaan; het Ideaal heeft ons opgezocht, eer wij aan het Ideaal dachten, en het bleef ons trekken, terwijl wij ons nog niet wilden gewonnen geven.¹⁾ Van subjectief is geen sprake: wat goed en wat kwaad, waar en onwaar, edel en laag is, dat — al moet het door onze subjectiviteit worden opgenomen — hangt niet af van onze subjectiviteit; het zou door eene onderlinge afspraak van alle menschen gezamenlijk niet en nimmer de minste wijziging kunnen ondergaan; het staat vooruit vast; hier is geen toeval of willekeur. Het zedelijk Ideaal bestaat; het wordt niet, of ontwikkelt zich niet langzamerhand uit de menschheid, al komt het haar eerst langzamerhand tot bewustzijn; bij elke hooger openbaring van of helderder blik op het Ideaal blijkt ons, dat wij niet de voortbrengende, maar de ontvangende partij zijn. Wij hebben eene roeping, ons niet door onszelven gegeven, wij merken zekere eenheid in ons persoonlijk en des menschedoms leven op; wij zien het beloop en het eindresultaat der zedelijke ontwikkeling als het ware van den aanvang af vastgesteld; wij mogen en moeten van bestemming spreken. Ja, er is wet, er is onverbreekbare samenhang, er is orde: de zedelijke wereldorde bestaat. Wij gevoelen ons medegesleept, overmeesterd; wij vernemen den categorischen imperatief: zij moet! Dat (practisch) absolute is niet mit ons. Daarom, tenzij wij het geloof aan onszelven prijsgeven — en daarmede ware de laatste grond van al ons denken, kennen, spreken weggezonden! — is het objectief bestaan der zedelijke macht ontwijfelbaar. Het is dan ook geen onderwerp van redeneeren, maar van getuigen.

Natuurlijk, al is de absolute eisch niet uit ons, hij moet door ons bewustzijn heengaan en wij moeten zekere voorwaarden vervuld hebben, om hem te hooren; ons perceptievermogen en de

¹⁾ 1 Joh. IV: 19; zie *Theol. Tijdsch.* 1874, bl. 505.
1875.

verheldering van ons bewustzijn neemt noodwendig bij hooger geestelijke ontwikkeling toe. Tot die verheldering werken verschillende oorzaken mede; daaronder behoort in onze dagen inzonderheid de breuk met de traditie, die de Nieuwe Richting kenmerkt. Een te voren ongekend streven naar zelfstandigheid des geloofs doet zich gelden; wij werpen vragen op, die vroeger nauwelijks gesteld, althans niet onbevooroordeeld onderzocht en beantwoord konden worden: Wie is God? waar vinden wij Hem? welk is het recht van den godsdienst? wat is openbaring? enz. Die scheiding tusschen de stoffelijke en de zedelijke machten als voorwerpen der aanbidding, die reeds vroeger, zelfs lang te voren, in het godsdienstig leven (onze vereering en toewijding) feitelijk had plaats gegrepen, kan nu ook voor ons bewustzijn worden voltrokken: ik kom tot het inzicht, dat ons besef van afhankelijkheid zich heeft verplaatst; ik tracht mij rekenschap te geven van de wijze, waarop het Ideaal zich aan ons openbaart, op ons werkt, met onweerstaanbaar vermogen ons aantrekt; ik bemerk en spreek uit, dat het stoffelijke, de natuurmacht voorgoed heeft opgehouden het voorwerp der aanbidding te zijn. Niet in de natuur, maar op het gebied des zedelijken levens ontmoeten wij God. Niet in onzen eetlust, maar in de uitspraken van ons geweten, niet in onze vlagen van drift, maar in ons berouw, niet in de zinlijke prikkels, maar in het jagen naar reinheid en den invloed der liefde is voor ons het goddelijke, Zijn werk. Die zedelijke macht, van welke wij spraken: die waarheid, die zich aan ons opdringt; die heiligheid, die zich op onzen weg voor ons plaatst; die wet, die zedelijke wereldorde, die categorische imperatief, dat ideaal is God. Daarom moet ik nu — in verband met het bovengenoemde — op de vraag die ons bezighoudt, een nog beslister antwoord geven: Terwijl alles om ons heen en wijzelven mede onophoudelijk in een staat van wording verkeereren, in eene eeuwigdurende verandering, is God de eenige, die *is*.

Wellicht herneemt iemand: „Het zij zoo! Maar hoe zal ik mij het objectief bestaan van God denken: zou Hij er zijn, indien er geen menschen waren?” — Ik moet deze vraag eenvoudig afwijzen, indien zij letterlijk gemeend is. Immers wil zij ons dan van het terrein der gemoedservaring, dat het eigenaardig terrein van den godsdienst is, afleiden en overvoeren naar dat der bespiegeling of der abstractie; zij strekt om het geloof als van

ouds weder te verwarren met de leer. — Eenigszins anders wordt de zaak, wanneer die vraag niet ernstig bedoeld is, maar eenvoudig eene (onbeholpen) poging, om ons rekenschap te geven van onze onmiddellijke overtuiging van Gods objectief bestaan. Ik zou dan kunnen antwoorden, vooreerst: Die vraag is eene ongerijmdheid, omdat wij over God spreken, alleen in zooverre wij Hem kennen. En in zooverre wij Hem kennen, zou Hij er natuurlijk niet zijn, indien wij er niet waren. Met andere woorden: de vraag is eensluidend met deze: Zou de stoffelijke wereld er zijn, indien er geen menschen waren? en het antwoord moet ook eensluidend zijn. De vrager verliest het onderscheid tusschen het phaenomenon en het substraat onzer waarneming, dat ons voor altijd onbekend blijft, voor ons eene pure abstractie is, uit het oog. — Verder, als men nu eens volstrekt in 's Blaue hinein wil, nu, dan moet in de vraag voor „mensen” noodzakelijk gelezen worden „zedelijke wezens.” Immers, gelijk overal in de onbegrensde ruimte op stoffelijk gebied dezelfde krachten heerschen, zoo dringt zich aan mij op, dat ook op zedelijk terrein het geval zal zijn. Waar zedelijke wezens zijn, is God en werkt en heerscht Hij. „Uw wil geschiede, gelijk in den hemel, alzoo ook op aarde!” Maar nu schijnt het mij eene ongerijmdheid, dat ooit het heelal het schouwtooneel van enkel stoffelijke krachten en ontbloot van zedelijke wezens zou zijn geweest. — Voorts, wil men nu eens ook die ongerijmdheid onderstellen en de vraag herhalen, welaan, dan luidt mijn antwoord: Ja! Dan zou Hij er toch zijn, in afwachting van wezens met vatbaarheid voor zijne werking. Maar dan zou Hij het toch niet zijn: eene kracht die niet werkte, een licht dat niet scheen, een geest in latenten toestand, een potentiële, niet actueele, godheid. Ziedaar, tot welke absurditeit en blasphemie de bespiegeling voert! — Daarom, ten laatste, keer de vraag om en zeg: De menschen zouden er niet zijn, — namelijk als menschen, zedelijke wezens, hoven het dier verheven, met den aanleg en de roeping en de bestemming tot steeds hoogere volmaking — indien God er niet was: Hij maakt den mensch.

Laat mij het gevondene in enkele woorden samenvatten en mijne slotsom opmaken!

De godsdienst ontstaat uit 's menschen aanleg en behoefte en ontwikkelt zich gestadig onder den invloed der algemeene en der bijzondere openbaring, d. i. der aanraking, waarin de gewone

mensch en waarin het genie met het goddelijke komt. Op die wijze is de godsdienst geworden de aanbidding van het Heilige: eerst daarin, doch daarin zeker, is hij tot zijn recht gekomen, al gaat hij steeds voort zich in die richting te ontwikkelen; al wat buiten die aanbidding omgaat, heeft met den godsdienst niets te maken. Het Heilige, voor ons bewustzijn het meest objectieve (*τὸ ὄρατος ὄν*), is voor mij — ik voeg er bij: op christelijk standpunt en naar de behoeften onzer eeuw, wezenlijk voor allen — het alleen aanbiddelijke, het allerhoogste, God. De natuur of natuurmacht is niet God. Zelfs is de onderscheiding (meestal eene rechtstreeksche tegenstelling) van het zedelijke en het zinlijke, het ideale en het werkelijke (het heilige en het onheilige) voor ons de hoofdzaak in den godsdienst. Alleen op zedelijk gebied komen wij in aanraking met het goddelijke, met God; dit alleen is derhalve het eigenaardig terrein van den godsdienst; *zedelijke ervaring* de eenige wijze, waarop ons godsdienstig geloof zijn inhoud behoort te ontvangen, of de eenige weg, waarlangs wij komen tot kennis van God. „Zalig de reinen van hart, want zij zullen God zien!”

Eer ik verder ga, enkele gevolgtrekkingen met het oog op de vroegere bijdragen tot deze kwestie, in de vorige afleveringen van dit Tijdschrift.

God is voor mij niet eenvoudig de inhoud van een begrip of voorstelling, zooals de Oorzaak aller dingen en het Absolute wezen philosophische begrippen, de Schepper en de Voorzienigheid populaire voorstellingen zijn; evenmin is zijn bestaan voor mij eene onderstelling, zoodat mijn geloof aan God een min of meer hypothetisch karakter zou dragen; Hij is mij het Volmaakt Goede, of de Heilige Geest, of het Zedelijk Ideaal, waarmee ik in rechtstreeksche aanraking verkeer. Geloof aan God heeft dus voor mij niets met eenige verstandelijke, traditioneele of oorspronkelijke, overtuiging aangaande het natuurverband, of aangaande de macht, die de muschjes voedt en de starren leidt, en in 't geheel niets met eenig, orthodox of modern, leerbegrip te maken; maar het is de zedelijke overtuiging of onmiddellijke verzekerdheid aangaande het allerhoogste recht van het goede, welke men omdat zij noodwendig practisch is, te recht de zedelijke levensrichting noemt. Wie altijd aan God gelooft, is een zedelijk volmaakt mensch. Ongeloof is de richting van den wil en het ge-

drag op het stoffelijke ten koste van de onzienlijke dingen, op het zinnelijke meer dan op het zedelijke; ongelooft is dus zelfzucht, wereldliefde, i. é. w. onzedelijkheid. Wanneer gij zegt: God, godsdienst, geloof, 't is eensluidend met de belijdenis: Goed te zijn is beter, altijd en volstrekt beter, dan slecht te zijn.

De oude, populaire onderscheiding tusschen geloof en leer is dus geheel in haar recht. Hoe gij denkt over oorsprong en samenhang der dingen, uwe wereldbeschouwing, is op zichzelf onverschillig voor uwen godsdienst. Evenwel, daar de godsdienst uw ware wezen, het zedelijke uwe hoogere natuur, het geloof het eigenlijk menschelijke in u is, dingt uwe levensbeschouwing, indien het wèl is, naar invloed en heerschappij over uwe wereldbeschouwing en behoort het geloof op den duur uwe leer, d. i. uwe overgeleverde of beredeneerde begrippen over het hoogere, en elke theorie eerst te neutraliseeren, daarna geheel te herscheppen. Om iets te noemen: Op zichzelf, al had Ahriman de stoffelijke natuur geschapen, en al ging, bij den ondergang van onze planeet, ook de menschheid met al hare vorderingen op zedelijk-godsdienstig, esthetisch en wetenschappelijk gebied, al de vruchten eener inspanning en worsteling van duizenden jaren, voor eeuwig spoorloos te niet, toch zoude gij evenzeer onbepaald gehoorzaam moeten zijn aan het heilig gebod; maar het komt mij voor, dat zoowel de eene als de andere leerstelling onder den invloed van uw geloof door u zal worden afgezworen. Op welke wijze gij uw plichtbesef verklaart, is een geheel ondergeschikte zaak, want het plichtbesef-zelf blijft even onvoorwaardelijk; toch komt het mij voor, dat uw godsdienstig leven u ten slotte aan de intuïtieve boven de utilistische moraal de voorkeur zal doen geven. Met de staathuishoudkundige theorie, dat de verhouding van arbeid en kapitaal niet anders kan zijn, dan zooals zij in de werkelijkheid is, en het loon alleen afhangt en mag afhangen van vraag en aanbod, ja, dit een en ander zoo vast is als eene natuurwet, zoodat geen staatsbemoeiing geoorloofd is, al stierven duizenden arbeiders van honger; met de leer, dat ook de geschiedenis der menschheid niet anders is dan een strijd tusschen de minder en de meer bevoorrechte rassen, volken, standen, individuen om het aanzijn, in welchen strijd de zwaksten worden vernietigd en de sterksten het winnen, hetgeen alles nu eenmaal niet anders kan en mag zijn; met deze en dergelijke beschouwingen kan iemand toch een oprecht christen zijn, zoo-

als meermalen is gebleken, d. w. z. in de practijk uitgaan van het geloof aan menschenwaarde of de liefde Gods, ook voor den geringste, of de bestemming van den individu, zelfs den ellendigste, tot de hoogste volkomenheid, en gehoor geven aan den eisch van zelfverloochening, altijd gereed staan de reddende hand uit te steken, volijverig arbeider zijn voor het godsrijk; intuschen komt het mij voor, dat zijne zedelijke natuur hem allengs van zulke theorieën zal afkeerig maken, ze als strijdig met de eerste en hoogste levenswaarheid doen verwerpen. Kort en goed; al behoorden geloof en leer twee cirkels te zijn, die elkander dekten; al zou dit werkelijk het geval zijn, indien wij wezens uit één stuk waren; nu is het zoo niet, en treffen wij vaak de zonderlingste tegenstrijdigheden aan, lieden met zuivere godsdienstige begrippen en een uiterst zwak geloof, lieden met verfoeilijke leerstellingen en een betrekkelijk zuiver en krachtig godsdienstig leven. Evenwel, dit kan zoo niet blijven. Maar zoolang het aldus is, is niet onze wereldbeschouwing, maar onze zedelijke levensrichting onze godsdienst. Immers is de eerste meestal overgenomen en gaat zij in elk geval buiten onze persoonlijkheid om: nooit zult gij iemand beoordeelen naar zijne theorieën, maar alleen naar zijne beginselen. Onze beginselen of onze levensrichting daarentegen is altijd ons eigendom en vormt onze persoonlijkheid. Zuiver wordt de toestand, wanneer de zedelijke levensrichting, d. i. het echt godsdienstig geloof, de theorie beheerscht.

Wij moeten hier een woord zeggen over het postulaat. Het postulaat is m. i. voor onze zedelijke natuur, wat het axioma voor onze verstandelijke natuur is ¹⁾: eene waarheid, die geen bewijs behoeft; het een zoowel als het ander rust op het geloof aan onszelf. Doch in den regel geeft men aan het postulaat eene ruimer strekking: de onafwijsbare eisch onzer menschelijke natuur (of innerlijke verzekerdheid), dat aan zekere onuitroeibare behoeften onzer menschheid moet worden voldaan. Ik hoor en zie: Macht gaat boven recht. Met verontwaardiging, doch zonder onrust, zeg ik: Dat is slechts tijdelijk, slechts schijnbaar: recht gaat boven macht. Op welken grond houd ik mij daarvan overtuigd? — Ik zeg, dat in den strijd met vooroordeel en leugen de waarheid ten langen leste de bovenhand zal behouden. Hoe weet

¹⁾ ἄξιωμα, postulo; ἀξιωμα postulatam.

ik dat? — Ik roem, dat, „hun die God liefhebben, alles moet medewerken ten goede.” Welk recht heb ik daartoe? — Zeker, ik grijp dat niet uit de lucht; ik bemerk, dat dit een en ander bij alle edelen het geval is geweest; ik heb aanvankelijk iets daarvan bemerkt in mijn eigen leven: de heilige Macht, God strijdt voor den triomf der rechtvaardigheid en der waarheid; Hij bewerkt, dat leed, strijd, kommer, teleurstelling, tegenstand dengenen die ernstig het goede willen ten zegen strekken. Doch zal het nu wel zeker altijd zoo gaan? zullen de toekomstige vijanden van recht en waarheid, de toekomstige beproevingen of verzoeken, Hem niet te sterk zijn? — Hier is het postulaat. Mijne zedelijke natuur, door de ondervinding van anderen en eigen gemoedservaring gesterkt, dringt mij, elken twijfel te laten varen, onwankelbaar te vertrouwen; mijn geloof aan God bezielt mij met de hoop op het godsrijk. Wanneer ik zie, dat stoffelijke ellende bij duizenden het hooger leven onderdrukt, dat ruw geweld bij duizenden de bloesems van geloof en liefde vernielt, dat zinlijke drift bij duizenden het zedelijk gevoel vermoordt, dat groote natuurrampen eene onherstelbare verwoesting onder de edelste vruchten van den menschelijke geest aanrichten, en zooveel meer ¹⁾ dan zeg ik: Dat behoort niet zoo; dat mag, dat kan, dat zal niet altijd zoo blijven; hoe of langs welken weg ook, maar eenmaal moet dat gansch anders worden; „ik eisch, dat de natuur mijne zedelijke idealen ontzie, buige voor de wetten van het zedelijk ideaal.” Dit nu is geen willekeurige eisch, want zij vindt eenigen steun in de ervaring, dat werkelijk in de personen aller geloovigen hunne zinlijke natuur heeft gebogen voor die wetten en in mij het lager ik die idealen begint te ontzien; maar die eisch heeft toch niet in de ervaring maar in mijne behoefte zijn oorsprong. Ik begrijp niet, hoe iemand die eischen onzinnig kan vinden; zij vallen voor mij samen met het geloof aan de Heilige Macht, God. — Heeft dan het postulaat volstrekte zekerheid? Het postulaat, ja; maar het gevaar dreigt, dat men postulaat noemt, wat het niet is; dat men voor eene wezenlijke behoefte aanziet, wat louter een aanwendsel is. Daarom is meer dan ergens hier omzichtigheid en be-

¹⁾ Ziedaar eenige der bedenkingen tegen de theodicee, waarop prof. Kuenen *Theol. Tijdsch.* 1874, bl. 640 Noot) critiek oefene, of liever nog, die hij, indien mogelijk, ons oplosse. Er is niemand onder ons, die niet vollen vrede heeft met het physisch kwaad, indien dit slechts het zedelijk goede bevordert.

dachtzaamheid een vereischte. Als ik wel zie, luidt het postulaat aldus: „Het beste kan geen hersenschim zijn” (Ph. R. Hugenholz).

Genoeg. Nog één punt, het teere punt in deze beschouwing van geloof en leer: Hoe te oordeelen over het atheïsme? — Godloochening in den echten zin is mij — als het tegenovergestelde van het geloof aan God, — de feitelijke loochening van het goede of van de zedelijke machten; niet wie het zegt, want de menschen doen zich dikwijls zeer vreemd voor en dringen zich de vreemdste zaken op, maar wie blijkbaar uitgaat van den regel, dat er geen liefde, maar enkel eigenbelang in de wereld is, dat de zinlijke drift het hoogste recht heeft, dat het geld in de maatschappij alvermogen is, enz. hij is mij een atheïst. Een volkomen atheïst is er niet, omdat, niemand zijne zedelijke natuur geheel kan uitschudden. Maar toch, daar is van godsdienst geen sprake. Met theoretische loochening van het goede of van de liefde, theoretische vereenzelviging van goed en kwaad als beide evenzeer door God gewild en gewerkt, theoretische ontkenning van den categorischen imperatief, i. é. w. met wat mij theoretische godloochening is, gaat bij duizenden innig geloof en krachtig godsdienstig leven gepaard. — Doch dit alles is gansch iets anders dan wat men in het gemeene leven atheïsme noemt: daarmede meent men niet loochening van God, van den wezenlijken of objectieven God, maar van het een of ander godsbegrip, misschien van elk bekend godsbegrip, juister nog van den naam van God. Nu behoeft nauwelijks gezegd te worden, dat zulks zeer goed kan samengaan met innige vroomheid, met onmiskenbare toewijding van hart en leven aan den ongenoemden, maar objectieven God. De tegenstrijdigheid in de uitdrukking: vroom atheïsme, ligt alleen in het populaire misbruik van dien laatsten klank. — Kan iemand dan godsdienstig zijn, zonder God te erkennen? Neen, maar de vrome atheïst erkent feitelijk en onderwerpt zich aan eene hoogere onzichtbare macht, aan God; alleen hij noemt haar niet God, hij spreekt in 't geheel niet over haar; doch het was niet om den naam, maar alleen om de daad te doen. Toch is het m. i. zeer wenschelijk en niet meer dan natuurlijk en op den duur zelfs noodzakelijk, dat die naam er bij komt. Maar hoofdzaak blijft: nooit eene leer of het noemen van een naam te verwarren met het geloof aan God. Wie met zijne dogmatiek in de war raakte, maar de ernst van zijn karakter en zijn eerbied en liefde voor het goede werd niet

geschokt, die heeft zijn godsbegrip verloren, maar God behouden. Wie zijne zoogenaamd godsdienstige wereldbeschouwing, een ouderwetsch of nieuwerwetsch systeem, kant en klaar heeft, maar zijn plichtbesef is verlamd en zijn geweten ingesluimerd en zijn geloof aan menschenwaarde zoek geraakt, die heeft zijn gods-begrip behouden, maar God verloren, indien hij Hem ooit heeft gehad. Gij ontroofst iemand zijn God, niet wanneer gij hem de onjuistheid zijner begrippen aantoonst, maar wanneer gij de geestdrift voor de waarheid en het gevoel van recht bij hem uitdooft.

Het heeft mij dus wondervreemd aangedaan, in de verhandeling „De godsdienst, de wetenschap en het leven” niet de werkelijke vereering van den objectieven God, maar de formeele erkenning van iets of iemand, dien men God noemt, of ook wel het subjectief godsbegrip te hooren voorstellen als het wezenlijke in den godsdienst. Of bedrieg ik mij en wordt daar niet telkens met erkenning van het goddelijke het noemen van dien naam „God” bedoeld? Ik heb gezocht in de gansche verhandeling, of ergens van God-zelfen, niet louter van den naam of het begrip sprake was. Ik vond werkelijk op eene plaats (bl. 633) gesproken van „het objectieve element in den godsdienst”, maar ach! er werd enkel bedoeld op de „macht, aan welke de mensch de heerschappij over de natuur *toekent*”; elders (bl. 642) van „de erkenning der aanbiddelijke Macht boven ons”, zoo algemeen mogelijk. En terwijl hier zoo goed als overal alleen de subjectieve god, het erkennen of liever benoemen van god, het gods-begrip, nergens of bijna nergens de werkelijke God ter sprake komt, moet deze verhandeling dienen, om het geloof aan God te handhaven tegen die andere: „Godsdienst zonder metaphysica,” waarin ik gedurig over den werkelijken God, het zedelijk Ideaal dat ons aantrekt, medesleept, overmeestert, kortom, over die zedelijke macht, die al datgene werkt, wat voor ons allen feitelijk als het goddelijke geldt, gesproken vond! — Ik dacht: is het om den naam van God te doen, of om Hemzelfen? — Een groot man sterft. Zijn leven was tot aan het einde gekenmerkt door nauwgezette plichtsbetrachting, zeldzame vastheid van beginselen, zuivere liefde voor en onverdroten toewijding aan volk en vaderland, ongeschokt vertrouwen op waarheid en recht. Doch hij was geen kerkelijk man. Daarom acht een spreker bij het graf het noodig, het bewijs te leveren, dat hij aan God heeft

geloofd, en beroept zich... op zulk een edel leven? neen, op een briefje, waarin die naam voorkwam! — Aangenomen dat Jezus het bevel in Matth. XXVIII: 19 heeft gegeven, voldoet men dan soms ook aan zijn eisch, wanneer men over een kind de woorden: „Ik doop u in den naam des Vaders en des Zoons en des Heilige Geestes”, uitspreekt?!

Het maakt dan ook een treurigen indruk op mij, te hooren (bl. 637) van „zeer ernstige mannen, met een warm hart voor de zedelijke ontwikkeling van den individu en van het menschedom, aan wier karakter en uitnemende bedoelingen alle lof” worde gebracht, maar die met dat al geen godsdienst hebben. Indien dat geen godsdienst is, indien dezulken niet tot de geloovigen behooren, ja, dan zou ik vreezen, dat godsdienst niet veel zaaks wordt en 't maar beter is hunne gemeenschap dan die der geloovigen te zoeken. — Misschien zal iemand mij tegenwerpen: „Een godsdienst zonder God is in elk geval eene ongerijmdheid!” Ik stem het aanstonds toe: erger dan eene ongerijmdheid, een verfoeisel! Maar wat is dat? Mij is een godsdienst zonder God, waarop ik helaas! maar al te dikwerf stuit: zulk een, die bij volslagen gemis aan belangstelling, dus aan nadenken, het eenmaal aangenomen godsbegrip nooit betwijfelt, maar louter werk der gewoonte, louter vormendienst en letterknechterij en woordenpraal is, zonder geest en leven, zonder eene goede gedachte, of eenige hoogere bezieling, of eenige verheffing des harten. — Doch dat bedoelt men niet; men meent: Is een godsdienst zonder godsbegrip mogelijk? -- Dat is gansch wat anders. Zonder God, ben ik even rampzalig als nietswaardig. Zonder godsbegrip kan iemand het desnoods voorloopig stellen. — Toch is godsdienst zonder dien naam „God, niet normaal, ik stem het aanstonds toe. Maar, mogelijk? Wel, ab esse ad posse valet conclusio. Wie kent ze niet, die „zeer ernstige mannen met hun warm hart voor de zedelijke ontwikkeling van den individu en het menschedom, hun edel karakter en uitnemende bedoelingen”, die het noemen van dien naam verlerden? Ik acht dat met u eene dwaling, een vooroordeel, maar ik ontzeg hun geen godsdienst. — Ik heb dan ook volstrekt geen vrede met de bestendiging van dat populair, maar door en door onwaar, spraakgebruik van „godsdienstig atheïsme” of „atheïstische nuance van godsdienst en christendom ¹⁾”; ik zal bij geestverwanten en

¹⁾ *Theol. Tijdschr.* 1875, bl. 76; 1874, bl. 507.

tegenstanders daartegen ernstig protest blijven indienen. Nog daargelaten, dat „godsdiens zonder metaphysica” m. i. volstrekt niet samenvalt met tegenzin tegen den naam van God.

De aanleiding en het betrekkelijk — doch m. i. zeer gering — recht van dien tegenzin is waarschijnlijk gelegen in de vrees voor misverstand of den toelig op eerlijkheid; men vermoedt, dat die naam altijd beteekent den Schepper en de Voorzienigheid, minstens den persoonlijken God. Dit brengt ons op een nieuw terrein, dat der historie. Vooraf alleen zij mij nog vergund te zeggen, hoe ik over de „persoonlijkheid” Gods denk. In eene toespraak van het jaar '66 heb ik mij tegen die uitdrukking verklaard. Op de Moderne Vergadering van '68, de vraag over „De erkenning van de rechten des gemoeds” inleidende, verklaarde ik, sprekende van het gemoed, als orgaan voor gods-kennis: Al kunnen wij ons bij ons spreken over God niet van anthropomorphismen onthouden, vergeten wij nooit, dat het anthropomorphismen zijn! Het grootste anthropomorphisme, de persoonlijkheid Gods, is ons nooit door ons gemoed gegeven; wordt het als eene zaak van het godsdienstig geloof voorgesteld, dan is het de próton pseudos, die het godsdienstig leven verontreinigt, de vruchtbare moeder veler dwalingen.” Ook na de verklaringen van geestverwanten moet ik daarbij blijven ¹⁾. Tegen anthropomorphismen heb ik natuurlijk niets. Te recht merkte eens Herderschee in zijn brief aan Huët op, dat het formeel hetzelfde is, God vader te noemen en Hem af te beelden met twaalf armen: het een zoowel als het ander behoort tot het gebied der beeldende fantasie. Nu vind ik dien Vadernaam, hoewel nog gebrekkig, toch overheerlijk. Maar moeten we hier de smaken niet eerbiedigen? Ik heb geen bezwaar om van Gods oog en hand en hart te spreken, maar als ik in het O. V. van Gods neus en wollig hoofdhaar lees, volg ik dat niet na, want het beledigt mijn gevoel: toch komt het geheel op hetzelfde neer. Zoo heb ik ook dat adjectief: persoonlijk, nooit gelukkig gevonden, dus nooit kunnen gebruiken, maar denkt een ander daar verschillend over, ik heb er vrede mee ²⁾. Doch, zoodra men het mij wil opdringen, daarvan een dogma maakt,

¹⁾ *Theol. Tijdschr.* 1874, bl. 508; 1875, bl. 79, 80.

²⁾ Hoe subjectief dit is, blijkt weder uit Opzoomer, *Onze Godsdienst*, bl. 38 vgg. Hoe God ons te denken? „als persoon, als geest.” — Ik dacht: of als persoon, maar dan niet als geest, of als geest, maar dan niet als persoon. —

de erkenning van den „persoonlijken” God, of van God als „zelfbewust” wezen als een onmisbaar bestanddeel van het geloof predikt, kom ik aanstonds met alle macht daartegen in verzet en verklaar: 't Is voor mijn gevoel bijna eene onwaardige, oneerbiedige, onbeholpen uitdrukking; en op zichzelf heeft zij juist evenveel waarde en werkelijkheid als oog en neus en mond en hart, of wilt ge, als overleg, berouw, toorn, vreugde van God!

Maar de woorden „God” en „godsdiens” zijn door de historie gegeven en door het gebruik geijkt. Heb ik recht, het Voorwerp mijner aanbedding, de Macht, van welke ik in mijn zedelijk leven mij volstrekt afhankelijk gevoel, „God” en mijne vereering, toewijding en verwachting „godsdiens” te noemen, terwijl men toch te voren en thans gemeenlijk bij God aan iets anders dan aan het zedelijk Ideaal, bij godsdiens aan iets anders dan aan levensrichting denkt?

Dat verschil stem ik natuurlijk aanstonds toe, maar beweer, dat het bijzaken geldt, of juist, dat het formeel is. Ieder wetenschappelijk man denkt bij den naam van God formeel aan iets anders dan de groote menigte, die van de traditie leeft, doch de historie niet kent, geleid wordt door hare fantaisie, doch niet tot zelfbewustzijn komt, en hare anthropomorphismen tot werkelijkheid verheft. Overigens meen ik aangewezen te hebben, wat de hoofdzaak betreft, in overeenstemming te zijn met het geschiedkundig beloop en met het godsdiensig bewustzijn van onzen tijd. Het standvastige in het begrip God, namelijk Opperwezen, en wel onzichtbare hoogste Macht, die onze aanbedding eischt en waardig is, is natuurlijk gebleven. Dat die macht Heiligheid, en wel Heilige Liefde is, zal iemand mij dat tegenspreken? — Men vervange eens, om alle misverstand voorgoed af te snijden, het woord God dat voor velen louter een dogme of verstandsbegrip vertegenwoordigt, met „het goddelijke”, waarin een waardeeringsoordeel, dus onze geloofsbelijdenis, ligt opgesloten: heb ik mij niet zoo stipt als maar mogelijk is aan de beteekenis gehouden? En wat de beschrijving van den godsdiens aangaat, ja, ieder kan uit O. en N. V. en de uitspraken van de edelsten aller eeuwen, ook onzer dagen, zelf aanstonds

„God wordt als een persoonlijk wezen, als een geest, gedacht.” Is dit niet weder gansch iets anders? Een geest, d. i. een begrensd geestelijk wezen, is niet louter geest: hoe toch zou geest begrensd kunnen zijn?

zooveel aanhalingen ontleenen, als hij verkiest, ten bewijze dat ik in die beschrijving niets vreemds heb gezegd.

Doch thans wil ik bovengenoemde vraag wederopnemen, om het bewijs a posteriori, de proef op de som, te leveren. De geschiedenis moet mijne opvatting staven. Indien zij mij den sleutel in handen geeft, om Israëls profeten en Jezus te verstaan, dat is wèl de proef op de som. Ik beperk mijn terrein tot het algemeen bekende, niet slechts om zelf niet te dwalen en niet te worden misverstaan; er is nog eene andere reden. Ik sta als godsdienstig wezen niet op mijzelf; ik ben mij mijner levensgemeenschap met de geloovige tijdgenooten en voorgelachten, en vooral niet minder mijner afhankelijkheid met hen van de godsdienstige genieën uit den voortijd klaar bewust. Wanneer ik nu bemerk, in al wat wezen en hoofdzaak mag heeten homogeen te zijn met de profeten en Jezus, eigenlijk niets anders te doen dan mij tot bewustzijn brengen wat hunne gemoedservaring was, door hen in de vormen van hunne eeuw vertolkt, dan bezit ik de zekerheid voor mijzelf, den rechten weg te betreden.

Welke is de beteekenis van Mozes, ik bedoel: van den persoon, of den kring, die het beginsel heeft verkondigd, hetwelk het hart en leven van Israëls godsdienst was en zijn kort begrip bleef tot het einde toe: Zijt heilig, want Jahwe, uw God, is heilig! en die dat beginsel in den decaloog heeft neergelegd? Dit is zijne verdienste, de werking van zijn genie, dat hij de uitspraken der zedewet, die den eerbied voor vader en moeder, voor 's naasten leven, eer, eigendom gebiedend eischen, erkende als het allerhoogste, als het eigen woord van God: daarin had hij gelijk, dat ben ik in letterlijken zin met hem eens. Hier is van den aanvang af zedelijkheid althans de voornaamste inhoud van den godsdienst; het zedelijk Ideaal (de objectieve God) is als de hoogste, aanbiddelijke macht erkend. In welke zonderlinge vormen men zich dat nu voor den geest haalde, dat doet tot de zaak-zelve niet af; op zichzelf zij de familiegod Jahwe de volle broeder (of nog nader?) van Moloch; doch als men de eischen der zedewet aan Jahwe toeschrijft, heeft deze den aanleg, zich te ontwikkelen tot den waren God. — Merkt wel op, dat, heeft in dien godsdienst het ceremonieele (niet-zedelijke) mede eene plaats, de profeet ¹⁾, gewoon alleen in de stem van zijne zedelijke natuur

¹⁾ Deut. V: 14, 15.

God te hooren, zelfs de (louter ceremonieële) sabbatswet niet als Gods gebod kan erkennen, tenzij hij haar in een voorschrift der menschlievendheid heeft omgezet: opdat ook uw dienstknecht en dienstmaagd rusten, enz. — „Geen hecatomben, ook het grootste offer niet! Het eenige wat Jahwe eischt, is recht te doen en weldadigheid lief te hebben en ootmoedig te wandelen met uwen God.” Hoe weet Micha dat? Men leze de geweldige strafrede van Jezaja tegen den offerdienst, de viering van feesten, sabbat, vasten, als een gruwel in Jahwe's oog, omdat het met onrecht en geweld gepaard gaat. „Laat af van kwaad doen, leert goeddoen helpt wees en weduw!” Met welk recht laat Jezaja zij God zoo spreken? Omdat hetgeen in de trekken van den volksgod Jahwe zich voor hem plaatste, niet anders was dan het Heilige, het Ideaal, dat in hem werkte en sprak. Dergelijke profetieën waren geene uitvloeisels of gevolgtrekkingen uit hun geloof aan de heiligheid van Jahwe, maar uitdrukking van hunne zedelijke ervaring of van hun geloof-zelf. — „Gij zijt te rein van oogen, dan dat Gij het kwade zoudt zien” Hoe kwam Habakuk daaraan? Wel, de zaak is, dat de profeet-zelf het niet zien, niet dulden kon; doch hij wist, dat hij het eigenlijk niet was, hij zou zich wellicht liever hebben stilgehouden ¹⁾); maar er was eene hoogere macht over hem gekomen, hem dreef een heilige invloed, de allerhoogste, de alleen-aanbiddelijke. Hij vergiste zich niet: wij kennen die macht, dien invloed in de reinste en krachtigste oogenblikken van ons leven evenzeer als hij.

De kennis van Gods heiligheid, eenmaal gevonden en verkon- digd, blijft onverliesbaar: immers getuigt voor haar onafgebroken de ondervinding aller edelen? Op hen, in hen werkt eene Macht die het kwaad in hen niet gedooft, maar uitroeit, en hen aan- spoort tot het goede; en nu zij eenmaal zijn opmerkzaam ge- maakt, dat die Macht de allerhoogste en alleen aanbiddelijke is, moeten zij er mee instemmen en kunnen het niet vergeten. Het is de groote, onwaardeerbare gave van Israël aan „de volken.” — Merkwaardig, welk een invloed die inhoud van hun godsge- loof allens op zijnen vorm gaat oefenen, anders gezegd: hoe hun godsdienstig zelfbewustzijn door hunne zedelijke erva- ring allens verhelderd wordt. Jahwe kan — inzonderheid na den godenstrijd der negende eeuw — niet natuurgod, zooals

¹⁾ Jer. XX: 7—9, Amos III: 8.

Baal, blijven; wel blijft hij vooralsnog god der natuur, maar hij is niet meer in de natuur, hij is er buiten, er boven. — Is niet zedelijke ervaring de weg tot Godskennis, door de bijbelschrijvers bewandeld? Hun god is alwetend; doch dat is bij hen niet eene abstractie, dat hebben zij niet beredeneerd, neen, maar zij spreken hunne ondervinding van Hem, als den hartenkenner uit; Hij raadt hunne gedachten, beproeft hunne geheimste bedoelingen, ontdekt hen aan henzelfen. Kunnen wij daar niet eveneens van getuigen? — Zij ondervinden zijne nabijheid, hun sterkte en troost; zij hebben in hunne uren van hooger bezieling Hem in zich: voor eene wijle de klove gedempt, de afstand opgeheven, het bewustzijn der verwantschap tusschen God en mensch ontwaakt; en als zij nu optreden, zijn zij het niet die spreken, maar „de Heer spreekt!” Dat is waarheid; in gebrekkigen vorm verkondigen zij het woord van God, de openbaring van het Ideaal, zoo goed als zij die hebben verstaan. In dat: „Zoo zegt de Heer”, uit zich het krachtigzelfvertrouwen of geloof aan zichzelf als organen van de Heiligheid, de Rechtvaardigheid, de Waarheid. — En waar de zedelijke ervaring nog tekort schiet, daar doet zich het postulaat gelden, „de eisch, dat alles buige voor de wetten van het zedelijk Ideaal.” Hun halstarrig geloof aan Jahwe's rechtvaardigheid is als de wanhoopskreet: Er moet recht te vinden zijn! Hun geloof aan zijne wijsheid is eenvoudig de optimistische beschouwing der wereldsche zaken. Hunne wenschen en verzuchtingen, hunne heilige ontevredenheid met het heden, hun besef van nationale bestemming geven zich lucht in de met onverdelgbare levenskracht bezielende prediking van de Messiaansche eeuw. Doch dit alles steunt enkel op de ontdekking van den Heilige, op de erkenning van de zedewet in den mensch als het goddelijke.

Deze driedelige erfenis van Israël: het geloof aan Gods heiligheid (godsdiens bestaat in reine deugd), aan Gods nabijheid (de stem van ons beter ik is Gods stem) en aan Gods trouw (de toekomst is het godsrijk) wordt door Jezus aanvaard; en door hem is zij ons eigendom geworden. Bij Jezus komt het een en ander tot zijn volle recht. Anderen mochten eigenlijk slechts van de macht Gods gewagen; hij heeft in zijn eigen persoon ondervonden, dat het Ideaal *almachtig* is: „Wat onmogelijk zij bij de menschen, alle dingen zijn mogelijk bij God.” ¹⁾ Anderen wisten

¹⁾ Mark. X: 17 vv. Wij bemerken hier: voor Jezus is God de eenige ab-

van Gods nabijheid in hunne goede uren, voor hem was God *alomtegenwoordig*; nooit heeft hem de Vader alleen gelaten. — Of Jezus iets nieuws aanbracht? Neen en ja. Dit was het nieuwe, dat hij het oude tot zijn volle recht deed komen. Zijne aanraking met het Ideaal was zoo veelvuldig, zijne verhouding tot het Heilige zoo zuiver, zijne zedelijke ervaring zoo onuitputtelijk rijk, dat wij wel mogen zeggen: hij heeft genoemden weg ter godskennis geheel afgelegd. Hij hoorde immer Gods stem; hijzelf had het godsrijk in zich; hij aanschouwde met onbedriegelijke klaarheid de bestemming van den mensch tot de hoogste volkomenheid, dat is 's menschen innige verwantschap met den Heilige of de oneindige waarde, ook van den geringste. Het geloof aan Gods heiligheid komt bij hem tot volkomen ontwikkeling, wordt tot het geloof in Gods liefde: hij noemt de zedelijke Macht — die de vrome Israëliet zich had voorgesteld als een onverbiddelijken wetgever, wiens gebod hij gehoorzaamde, omdat hij moest, of als een hoogen koning, die in de eerste plaats gevreesd moest worden, of als een strengen rechter, wiens straffen hij onderzond — Jezus noemt haar Vader. Die naam drukt eene geheel nieuwe verhouding uit, waarin de mensch staat tot zijn plicht en het Ideaal. Wij kunnen ons de stemming van Jezus, welke in dien naam zich lucht geeft, niet verheven en rein genoeg denken. Hij meer dan iemand gevoelde zich onder de macht van het Heilige; het schreef hem leefregel en roeping en alles voor. En hij gehoorzaamde niet als een slaaf of een huurling, maar als een eigen zoon; het voorschrift was hem geen uiterlijke wet of drukkende last, maar zijn lust en streven, zijn hoogste geluk. Waar anderen half onwillig volgden, hij van ganscher harte; het Ideaal trok onwederstaanbaar hem aan; het Heilige was voor hem tevens in de hoogste mate liefelijk, beminnenswaard; zijne gansche ziel was op het Volmaakt Goede gericht, aan God verknocht. Ja, die aantrekkingskracht was zoo zacht, hij voelde het Heilige zoo onbeschrijfelijk heerlijk in zijn binnenste werken, evenals de koesterende zonneshijn leven en vreugde wekt, dat al zijne vermogens als ontloken, zijn wezen zich gansch ontplooiden,

soluut Goede (vs. 18), wiens gebod alleen reine zedelijkheid voorschrijft (vs. 19, geen enkele ritueele eisch) en wiens alvermogen zich in het bewerken van de hoogste deugd en liefde openbaart (vs. 25—27). Overigens zij het mij vergund te verwijzen naar het twaalfal preeken, ten vorigen jare door mij in het licht gegeven.

een gevoel van vrede en zaligheid zijn boezem doorstroomde. Bleef iedere uitdrukking in menschelijke taal gebrekkig, hij wist geen verhevener klank, geen zuiverder toon te vinden voor de wijze, waarop hij dien invloed van het Heilige had ondervonden, geen beter naam voor zijnen God, dan den liefelijksten, dien hij ooit had gehoord en genoemd: Vader! ¹⁾

Nu begrijpen wij Jezus. Blevén zijne denkvormen en voorstellingen Israëlietisch, hij wist reeds zeer goed, dat zedelijke ervaring hem tot godskennis had geleid. „Zalig de reinen van hart, want zij zullen God zien!” — Merkwaardig: eenswillendheid met God is voor hem niet berusting in het wereldbestuur, maar gehoorzaamheid aan de eischen der Heilige Liefde, welke hij in zijn binnenste opving ²⁾: trouwens, in het N. V. is met Gods wil bijna altijd het gebod, dat wij moeten volbrengen, niet ons lot, waaraan wij ons zouden hebben te onderwerpen, bedoeld. — In dien Vadersnaam ligt de hooge waarde van den mensch, als zoon of dochter van het Heilige, opgesloten; m. a. w., goedgevoelen en goed zijn is 's menschen ware natuur! Godsdienst is dus voor ons de hoogste natuurlijkheid; de gansche godsdienst bestaat

¹⁾ Het heeft mij leed gedaan, de beschouwing van van Hamel over Jezus' godsdienst — m. i. eene der schoonste bladzijden uit zijne verhandeling — zoo ongunstig door prof. Kuenen beoordeeld te zien. Is het juist gezegd, dat „in het bewustzijn van Jezus de God der natuur zich tot den Vader in de hemelen ontwikkeld heeft”? M. i. niet de God der natuur, maar de Heilige, Israëls' Rechter, Wetgever en Koning. Vooral heb ik het oog op een tweeledig misverstand. Vooreerst, van Hamel heeft niet ontkend, dat Jezus den geest van Jahwe in zich voelde getuigen, m. a. w., dat hij zich den echten zoon der profeten wist. Is, waar v. H. „Jezus zoo geheel vreemd aan alle analyse” noemt, het vermelden van Feuerbach niet hoogst onbillijk? — Maar als ik lees: „het is door en door onhistorisch aan Jezus toe te schrijven „het gevoel” van eene macht, die hem overweldigt,” enz., dan vrees ik nog iets geheel anders, vrij wat ergers te bemerken: dat — blijkbaar ten gevolge van het intellectualistisch standpunt, hetwelk God alleen als den inhoud van een begrip, niet als eene levende werkelijkheid erkent — Jezus niet tot zijn recht komt. Ik zeg 't met schroom, maar mag dat woord niet terughouden; ik meen iets van Jezus te begrijpen; en maar mijne stellige overtuiging wordt hij niet gewaardeerd, tenzij men beginne met de erkenning, dat hij zeer zeker in zijn leven eene macht heeft gevoeld, die hem overweldigde en zich als de absolute deed gelden, eene macht, die zoo sterk, zoo wegslepend was en te gelijk zoo gelukkig maakte, zoo verheven en zoo dicht bij hem, dat Jezus haar Liefde, dat hij ze den Vader in de hemelen noemt. In dezen naam reflecteert zich niet in de eerste plaats zekere verpasting van het wereldbestuur, maar een zedelijk levensverschijnsel.”

²⁾ Zie *De Bijbel voor Jong.*, V, blz. 313, VI, blz. 81 v.

hierin, dat wij, overeenkomstig den drang van het gezond gemoed, den Volmaakt Goede (God) liefhebben met onze geheele persoonlijkheid, hetgeen wij noodwendig openbaren in liefde tot den mensch (den naaste en ons zelve), als aan de Heiligheid verwant, bestemd om Haar beelddrager te zijn en Hare zaligende aantrekkingskracht te ondervinden. Evenwel, rust de liefde tot den mensch op hoogachting, namelijk hierop dat wij in hem iets van God zien, en zoude zonder haar de liefde tot God een klank, eene algemeenheid of abstractie blijven, namelijk omdat wij God nergens elders dan in de menschenwereld ontmoeten; toch blijft de liefde tot God het hooger, leidend en beheerschend beginsel, dat nimmer geheel opgaat in de liefde tot den mensch: want God-zelve ontmoeten wij in de menschenwereld nergens, altijd, ook in den edelste, slechts iets van God ¹⁾; en niet het betrekkelijk goede, maar het Volmaakt Goede moeten wij, krachtens onze menschheid, met ons gansche verstand en hart en ziel en kracht beminnen. Den Volmaakt Goede aanschouwen wij, zoo men wil, alleen in de persoonlijkheid van hem, die het menschelijk ideaal in de wereld bracht: die gevoelde, uitsprak en toonde, dat goeddoen en goed zijn 's menschen zaligheid is; wie Mozes of Jezaja ziet, ziet iets, zelfs veel van God, maar wie Jezus ziet, ziet *den Vader*. Om tot God, d. i. tot de kennis en vereering van het Heilige te komen, heeft het menschedom Jezus volstrekt niet noodig: daartoe zijn Mozes en Jezaja voldoende; maar om van het Heilige in zijne gansche verrukkelijke aantrekkingskracht te weten, kan men niet buiten zijne harmonische persoonlijkheid: niemand komt tot *den Vader* dan door hem.

Dit onderwerp, de verklaring en waardeering uit ethisch standpunt van onze godsdienstige genieën, zou niet spoedig uitgeput zijn, en het is zeer verleidelijk; maar het gezegde is reeds meer dan genoeg, om te bewijzen, dat op ethisch standpunt die verklaring en waardeering alsmede het bewustzijn onzer geloofs en levensgemeenschap met hen niet ver te zoeken is. Ik zal dus den blik maar niet buiten Israël werpen, noch zelfs op de christelijke voorgelachten de aandacht vestigen; natuurlijk zou deze zelfde sleutel ook daar even bruikbaar blijken. Wanneer mijne opvatting, of mijn godsdienstig zelfbewustzijn, mij in staat stelt, te verklaren: In mijne beste oogenblikken leef ik met God, zoo-

¹⁾ Zie boven, blz. 83.

als de profeten met Hem leefden, ja, een enkelen keer zelfs zooals Jezus met Hem leefde; is dat niet de proef op de som?

Merkt wel op: we hebben hier, bij de beschrijving van het godsdienstig geloof, geen oogenblik het gebied der zedelijke levensverschijnselen, dus der inwendige werkelijkheid, verlaten voor dat der begrippen. Geene abstractie of fantasie, maar werkelijkheid.

God is heiligheid, en de Heiligheid is liefde: ziedaar het Christendom.

Maar nu de bezwaren. Ze zijn vooreerst van historischen aard.

Toegegeven, dat de profeten en Jezus in hun getuigenis aangaande den heiligen God en den Vader eene levenservaring, eene werkelijkheid derhalve, hebben vertolkt; die Macht, met welke zij zich in aanraking voelden, was toch in hun oog een persoon, en wel de persoonlijke Schepper en Voorzienigheid en Albestuurder. — Ongetwijfeld. Maar behoort dat persoonlijke enz. tot hunne subjectieve voorstellingen of tot hunne inwendige ondervinding? Natuurlijk tot de eerste. Jezus hield het er vast voor, dat dezelfde Macht, die in hem leefde en werkte, ook de leliën sierde en de musschen spijsde; doch terwijl hijzelf het best wist, dat de Heilige in hem sprak en heerschte, wist hij er niets van, hoe bloemen en vogels werden onderhouden; dat was louter zijne fantasie. Nu is het ons natuurlijk alleen om zijne werkelijke levenservaring, niet om zijne fantasieën te doen. — Merkt daarbij op, dat wij tusschen den vorm en den inhoud zijner uitspraken scherp hebben te onderscheiden. Hij spreekt van den duivel; nu laat ik daar, dat hij — zeer natuurlijk! — van den duivel nooit het rechte heeft geweten; daarvan weten wij veel meer dan hij; hij *stelt* zich alsdan een persoonlijk boos wezen voor, maar hij *meent* het geheel van verkeerde invloeden en onheilige machten, waaraan hij vele menschen ter prooi ziet. Hij spreekt van het godsrijk; daarbij *stelt* hij zich een op een gegeven nabijzind tijdstip tot stand gebrachten heilstaat voor; maar hij *meent* wat wij noemen den onbegrensden vooruitgang der maatschappij in waarheid, deugd en geluk. — Kortom, ten gevolge van het verschil in tijd en volksaard zijn de voorstellingen, denkvorm en spreektrant van Jezus ons allen over het geheel vreemd geworden: zouden wij daarom ophouden, homogeen met hem te zijn, terwijl wij zijne levenservaring, de betrekking waarin hij met God stond, aanvankelijk ook de onze mogen noemen?

Ook laat zich dat persoonlijke in hunne godsdienstige voorstellingen uitnemend verklaren. Het is den mensch en der menschheid in den kinderlijken leeftijd eigen, aan voorwerpen, waarmee men zich bezighoudt, inzonderheid aan krachten, waarmee men in aanraking komt, zelfbewustzijn of persoonlijkheid toe te kennen; bij Oostersche volken, bij de Israëlieten, wier verbeelding sterker ontwikkeld was dan hun denkvermogen, treffen wij die eigenschap in ruime mate aan; ja, dit anthropomorphisme, hoe gebrekkig, zal nog eeuwen lang bij niet wetenschappelijk gevormden standhouden, omdat voor hun gevoel de waarheid, de plicht, de heiligheid, de liefde geene levensmachten, maar louter abstracties zijn. De profeten en Jezus hebben zich God als een begrensde, op eene bepaalde plaats zich ophoudend wezen voorgesteld, evenals nog de groote meerderheid doet en ons godsdienstig spraakgebruik onderstelt; anders zou voor hun gevoel God niet eene werkelijkheid zijn ¹⁾; daarom houden zij die voorstellingen, ofschoon hunne gemoedservaring er wezenlijk mee in strijd is, aan, zoodat hunne geloofsgetuigenissen en hunne voorstellingen onverzoend nevens elkander staan, zonder dat zij vooralsnog dit bemerken. Het *πνεῦμα ὁ Θεός* kon eerst uit de pen van een leerling der Alexandrijnsche wijsbegeerte vloeien; de profeten en Jezus zouden het niet hebben begrepen, evenmin als de menigte in onse dagen. Niet vreemd, dat van alle bijbelboeken het vierde Evangelie in denkvorm en spreektrant de meeste verwantschap met de „ethische richting” vertoont.

Verder was de god der natuur, haar schepper en onderhouder, aan de profeten en Jezus door de traditie gegeven, dus uit een vroeger tijdperk — gelijk wij boven zagen, dat noodwendig bij den aanvankelijk overwegend zinlijken mensch het afhankelijkheidsgevoel en de behoefte aan vereering zich richten op de stoffelijke natuur en de godsdienst met aanbidding der natuurmachten begint. 't Behoeft nauwelijks gezegd, dat zij, die wél alles wisten van den Heilige, letterlijk niets wisten van den oorsprong en levensgang der natuur om hen heen; eigenlijk was het begrip van natuur hun vreemd, daar ieder verschijnsel hun eene werking van de Godheid was. Zij konden dus aan het bezwaar, den Heilige als oorzaak van het stoffelijke en zinlijke te denken, geen oogenblik plaats geven; de twijfel aan, zelfs de vraag naar die onderstelling rees nooit bij hen op, daar het voor

¹⁾ Zie boven, bl. 80.

hen een axioma was. Trouwens, hoe edeler en reiner zij waren, hoe minder het (practisch) dualisme (van vleesch en geest) hunzelve bekend was, des te minder ook gold voor hen persoonlijk dat bezwaar; hoe vromer zij waren, des te meer deed eene aanraking met het schoone, geduchte, verhevene in de natuur hen aan den Heilige in hen denken, zoodat zij menigmaal waanden in die natuur eene openbaring van God te zien, welke zij intusschen werkelijk in hun binnenste opgevangen en daarna zelve in de natuur gelegd hadden. 't Ligt in de rede, hunne traditioneele begrippen raken ons weinig of niet.

Aan de voorzienigheid daarentegen, den bestuurder van hun lot, geloofden zij door zeker misverstand: dit geloof had eene, onjuist vertolkte, gemoedservaring ten grondslag, iets wezenlijks dus, niet louter fantasie of traditie. Het was hunne ondervinding, dat het zedelijk Ideaal, juist door de toewijding, waartoe het hen drong, hen beveiligde, niet tegen leed, maar wel tegen iedere schadelijke uitwerking van het leed; dat de zedelijke Macht, die in hen werkte, hen als het ware in hare hoede nam tegen de ongunst van het lot en de vijandschap der menschen; zoodat, onder den invloed van den Heilige, alles tot winst voor hun karakter, zielevrede, waarachtig geluk moest strekken. Dat is de ware bedoeling van het: De haren uws hoofds zijn alle geteld. — In ons lot is niets op zichzelf goed of kwaad, d. i. bevorderlijk of nadeelig voor onze menschelijke ontwikkeling; alles wordt goed of kwaad door de stemming en gezindheid, waarmee wij het ondergaan. Hunne stemming en gezindheid werd door God beheerscht; Hij was dus hun beschermer: moesten dan zij, die „aan analyse geheel vreemd” waren, niet aan Hem, die de gunstige uitwerking te voorschijn riep, onder wiens invloed zij zich ook voor de toekomst veilig gevoelden, alles dank weten, in Hem den lotsbeschikker zien? ¹⁾

Nu is het niet de vraag, of wij ons nog in hunne godsdienstige voorstellingen zouden kunnen vinden; dat is m. i. uitgemaakt, onherroepelijk, voor elken moderne, om van de anderen niet te spreken. Wij hebben met de leerstellige overlevering — niet met de traditie des godsdienstigen levens, maar met die zijner vormen, voorstellingen, begrippen — nu eenmaal gebroken. Anders zouden ook wij naar middelen omzien, en ze wel vinden ook, om die overgenomen denkbeelden vast te houden, hetzij ze

¹⁾ Zie *Theol. Tijdschr.* 1874, bl. 486, 504.

op de eene of andere manier rijmende met onze wereldwetenschap, hetzij ze daarnaast onverzoend latende staan. Maar nu, welk verband men ook stelle tusschen God ter ééne zijde en ter andere de natuur, waarvan wij het een en ander weten, en ons lot, welks samenhang wij soms vrij wel doorzien, in elk geval komt het mij voor, zelfbedrog en geweldenarij te zijn, indien een kind dezer eeuw den persoonlijken Schepper en Albestuurder van Jezus nog aanneemt. Zijn geloof kweek ik bij mijzelf aan, zijne geloofsbegrippen heb ik voorgoed laten varen; zijn godsdienstig leven zal het mijne worden, zijne voorstellingen werden mij geheel vreemd; 't is mij, als hem, alleen te doen om die kennis van God, die het voorrecht is der reinen van hart. Zou dit niet het alleen wezenlijke zijn?

Doch daar wringt de schoen, zegt men: het verband tusschen God en natuur en menschenlot. Dat neemt gij niet aan; uwe methode, waarop gij allen nadruk legt, de innerlijke ervaring, verhindert u, er toe te geraken. Toch was de godsdienst altijd daar, om eene verklaring van de wereld te geven, en wel het antwoord op de drie vragen: vanwaar, waardoor en waarheen deze wereld, die ik rondom mij zie? Bepaaldelijk is het Christendom de leer, of onderstelling, van een alwijs en liefderijk Albestuur. In elk geval, geen godsdienst zonder metaphysica! Want nooit was er een, die niet zekere godsdienstige wereldbeschouwing in zich sloot.

Het laatste stem ik toe, maar de gevolgtrekking schijnt mij aprioristische willekeur. Men zou evengoed kunnen beweren: Eene standvastige uiting van het godsdienstig leven is, nevens het gebed, het offer. Geen godsdienst zonder offer. Derhalve is het Protestantisme, dat het offer niet kent, evenmin als het vasten, ja eigenlijk in het geheel geen cultus heeft, geen godsdienst! — Wat is het essentieele in den godsdienst? Toch niet eene theorie over God en wereld? Maar zeker de levensbetrekking tusschen God en den individu. — Zou men iemand, die naar de hier voorgedragen opvatting met God leeft, ongodsdienstig durven noemen?

Die opvatting plaatst de wereldbeschouwing of metaphysica buiten het terrein van het godsdienstig geloof, 't is waar. Maar indien nu eens de echtscheiding van godsdienst en filosofie door de ontwikkeling van onze dagen uitgelokt en door beider

welbegrepen belang geboden bleek? — Wat toch is het geval? De godsdienst is van vereering der physische tot aanbedding der zedelijke machten geworden. Maar men was zich van de strekking dier ontwikkeling niet bewust. De kerk had tot hertoe de behoefte van den menschelijken geest, dat drietal vragen op te werpen, zich ten nutte gemaakt, om dien geest aan haar gezag te onderwerpen: zij had op alle drie een antwoord, door de traditie gegeven. Er was geene andere macht, om naar een antwoord te zoeken. — Maar die macht is gekomen: in de natuurkunde, aardkunde, sterrenkunde. Het supranaturalisme is gebleken „eenvoudig gebrekkige wetenschap en slechte filosofie” te zijn ¹⁾. De dogmatiek heeft de vlag moeten strijken en het veld ruimen voor natuurkennis of wereldwetenschap. Wanneer nu de filosofie met laatstgenoemde een nieuw huwelijk aangaat, zal ieder met belangstelling van deze metaphysica kennis nemen, en blijven ze voortaan op haar eigen terrein, me dunkt, dan is de zaak gezond.

Vooral omdat ik voor mijn godsdienstig geloof, als mijn hoogste belang en de bron mijner kracht en hoop, de grootst mogelijke zekerheid verlang, die de mensch kan bezitten. Maar die wereldbeschouwing is altijd slechts eene theorie of hypothese, iets zeer onzeker. 't Is duidelijk: zoolang men nog van de orde der natuur niets wist en zonder bedenken ieder harer verschijnselen aan den wil van het Hoogste Wezen toeschreef, kon en moest het geloof aan de voorzienigheid tot het godsdienstig leven gerekend worden; nu zie ik er geen kans meer toe, want elk, wien het om waarheid te doen is, moet, dunkt me, gevoelen: de Voorzienigheid is stellig nimmer iets meer dan een denkbeeld of voorstelling, door mij bij wijze van gissing of op grond mijner wenschen uit mijzelven ontworpen, nooit eene zaak van ervaring, d. i. nooit *eene godsdienstige waarheid*. Al ware het werkelijk zoo, dat de Heilige, wiens stem ik in mijn binnenste hoor, wiens macht ik in mijn zedelijk leven ondervind, ook de vogels en bloemen onderhield, ik zou het toch nooit te weten kunnen komen, 't gaat buiten mij om, 't blijft altijd onzeker. — De gemoedservaring, die in den gebrekkigen vorm van het Voorzienigheidsgeloof zich uitsprak en het steunde, heb ik gewaardeerd (bl. 225); hier zij nog opgemerkt, dat het individueele, hetwelk juist de hoofdzaak

¹⁾ *Theol. Tijdschr.* 1874, bl. 488.

in dat geloof is: de zorg van den God der natuur voor ieder onzer afzonderlijk, het m. i. voor ons onmogelijk maakt, het woord voorzienigheid langer te gebruiken, doch dat ook dit eene zeer deugdelijke kern bevat, namelijk het bewustzijn van den Christen, dat hem persoonlijk de hoogste bestemming: kind van de Heiligheid te worden, is weggelegd, of zijne ervaring, dat het Heilige zich met hem afzonderlijk inlaat, dat het „welbehagen Gods in menschen” hem individueel omvat, dat het „de uitdrukkelijke wil des Vaders is, dat niet één der minsten verloren ga.” Ziedaar de inhoud van het Christendom: menschenwaarde. Eene ervaring of godsdienstige waarheid. Wie meent, dat eene uit de lucht gegrepen of wijsgeerig beredeneerde theorie over een alwijs en liefderijk 'Albestuur der wereld het is, heeft het Christendom misverstaan.

Men heeft in de ethische richting een noodshot gezien, eene laatste wanhopige poging om van den godsdienst te redden, wat nog te redden is. 't Is waarlijk niet waar. Men heeft de beduchtheid uitgesproken, dat de wassende wateren des twijfels straks ook over dezen heuveltop zullen golven. Die vrees is denkbeeldig. Mijn toeleg is altijd alleen geweest, het verhelderd godsdienstig bewustzijn aan het woord te laten komen, het persoonlijk geloof onafhankelijk te maken van de leerstellige traditie, en aldus het godsdienstig geloof en leven op zijn ware terrein te brengen, op onwankelbaar hechten grondslag te vestigen, in de juiste verhouding tot de buitenwereld te plaatsen: daardoor heeft het het karakter van de hoogste zekerheid, dat het behoort te bezitten, verkregen. Ervaring is toch op elk gebied de eenige koninklijke weg ter waarheid. — Het is m. i. niet de taak van den goddienst, eene verklaring van den oorsprong van het heelal te leveren, of den samenhang aller dingen te ontraadselen, of den mensch de zinnenwereld te doen begrijpen — al heeft men dit vaak geëischt — maar den mensch zichzelf als geestelijk wesen te doen kennen, hem boven die zinnenwereld te verheffen, hem in aanraking te brengen met het zedelijk Ideaal, hem het waardig voorwerp te doen vinden voor zijn eerbied, dank en vertrouwen, hem te sterken tot den strijd en de taak van zijn leven, hem vrede met zichzelf en zijn lot te verwerven, hem troost te schenken in de jammeren van ons aanzijn. Het overige, de beantwoording zijner vragen naar die wereld om hem heen, de bevrediging zijner weetgierigheid, de vervulling der behoefte van zijn denkenden geest, blijve der wijsbegeerte opgedragen. Zij vorme zijne

wereldbeschouwing; de godsdienst is er waarlijk niet toe in staat.

Doch dat is het juist, gaat men voort: uwe filosofie is onhoudbaar; uwe opvatting van den godsdienst voert u tot een dualisme, dat wij „afkeuren als strijdig met de werkelijkheid en vol van gevaren.” Het monisme is zoowel de grondslag der ervaringswetenschappen als de eisch van den menschelijken geest.

Ik vraag verschooning: in het vorenstaande is immers volstrekt niet een wijsgeerig stelsel ontwikkeld of aanbevolen? Ik heb er geen oogenblik aan gedacht, mij op dat gebied te wagen, maar mij uitsluitend tot den godsdienst bepaald; indien de opvatting van dezen maar zuiver is, ben ik meer dan tevreden. De filosofie lag buiten het programma. Vat men dualisme op als een wijsgeerig stelsel, dan kan ik mij die beschuldiging niet laten aanleunen. Wel erken ik, dat het monisme, zooals het onder ons geleeraard wordt, mij voorkomt, de apologie van den godsdienst onmogelijk te maken en daarom geene instemming te verdienen.

Men houde in het oog: dat monisme is onder ons op zulk eene uitnemende wijze voorgedragen, met zooveel helderheid uiteengezet, in zoo talentvollen trant aanbevolen, dat zelfs een middelmatig verstand er zeer goed bij kan; het heeft door zijn eenvoud, scherpe begripsontleding, strenge consequentie iets zeer aantrekkelijks; de eenheid van het heelal schijnt een axioma. Daarbij wordt het door bij uitstek zedelijk-godsdienstige personen voorgestaan. Wat is er tegen? — Och, ik meen te bemerken, dat voor die eenheid van het heelal — m. i. eene zuivere abstractie — de (practische) eenheid, het uit-één-stuk-zijn van den mensch wordt opgeofferd, anders gezegd, dat men een theorie huldigt, die men telkens in de practijk verloochent. — Een bekend voorbeeld van elders, ter opheldering: Er staat een begaafd profeet van het pessimisme op; hij overtuigt u, dat deze wereld slechter is dan in 't geheel geene wereld en dat het beter is, nooit het levenslicht te hebben aanschouwd, dan wèl; gij hebt reeds een gevoel van schuld tegenover uwe kinderen... Daar verneemt gij, dat uw profeet voor eenige dagen in den echt trad. Zou u haast niet dunken, dat zijn pessimisme maar eene aardigheid is? — Nu, zoo meen ik, dat onze monisten in hun dagelijksch leven ieder uur dualisten zijn. Is het niet beter, zooveel mogelijk uit één stuk te zijn, de theorie uit de ervaring te ontleenen: wijsbegeerte is immers „geen doodsbeschouwing, maar levensbespiegeling”?

Ik moet hier even mijn gebrek aan instemming uitspreken met een paar bladzijden uit de verhandeling „Godsdienst zonder metaphysica,” waarmede ik mij overigens in beginsel homogeen gevoel: een verschil in resultaat moge er bestaan tusschen van Hamel en mij, evenals een verschil in formulering tusschen Herderschee en mij; wij zijn het eens in de hoofdzaak, waarom het alleen te doen is, de methode: den godsdienst los te maken van de afgetrokken bespiegeling, om hem tot zijn gebied der wezenlijke levensverschijnselen terug te brengen en het geloof uitsluitend uit de zedelijke ervaring op te bouwen. Hierop maken uitzondering een paar bladzijden, naar het mij voorkomt, met hetgeen voorafgaat en volgt, maar tevens met de levensrichting van ieder ernstig mensch, in strijd, die de ontkenning van den superlativus absolutus behelzen. ¹⁾ M. i. ligt het absoluut karakter van den godsdienst, bijna zeide ik: de souveriniteit Gods, of de categorische imperatief reeds opgesloten in dat: Goed te zijn is beter (niet betrekkelijk, maar volstrekt beter) dan slecht te zijn. — Zijn dan onze zedelijke begrippen niet relatief, ja soms toevallig? Onze begrippen? Ja, zeker relatief en voor een deel — den subjectieven factor — ook soms toevallig. Maar dat is natuurlijk of noodwendig; „al dwalende vinden wij 't spoor;” en wat doet zulks ter zake? De objectieve factor, het Goede, het zedelijk Ideaal, dat zich aan ons altijd helderder opdringt, is, naar luid van onze ervaring, noch relatief, noch toevallig, maar objectief, onveranderlijk, eeuwig, één.

Ware die negatie van den superlativus absolutus ernstig gemeend — zij is het even weinig als de bewering, welke ik onlangs hoorde uit den mond van een edel, liefhebbend zoon: „Och, er is geen liefde; alles is egoïsme!” — dan zou zij m. i. tot theoretisch atheïsme leiden — evenals die bewering — en bijna gelijkstaan met het, evenmin ernstig gemeend, theoretisch atheïsme der intellectualistische modernen of monisten. Ik zeg: bijna; want de gevallen zijn volstrekt niet gelijk. Wie het geloof aan zichzelf een oogenblik verliest staat niet op ééne lijn met hem, die het werkelijk onderscheid tusschen goed en kwaad wegcijfert en dus het geloof aan Gods heiligheid niet tot zijn recht kan laten komen. En ziehier mijn bezwaar tegen het monisme. Wanneer deze wijsgeerige wereldbeschouwing zich aanmatigt — naar de ingewortelde hebbelijkheid der dogmatiek —

¹⁾ *Theol. Tijdschr.* 1874, bl. 496 vv.

het godsdienstig leven te leiden en te beheerschen, dan moet zij krachtig bestreden worden. Waarom? Zij laat de feiten van het zedelijk leven, als zonde, berouw, vergiffenis enz. niet tot hun recht komen. Zij neemt ze niet als feiten, maar eenvoudig als begrippen; zij ontleedt die begrippen; zij vindt de begrippen onhoudbaar en — negeert de feiten! Werkelijk negeert zij m. i. daarmede zichzelf. Want het gemoed reageert tegen die gewelddaad. Dan vrees ik, dat het waarheid wordt, wat, zeer onschoon, is gezegd: „Aan het vraagstuk van de zonde eet de Moderne Theologie — lees: het intellectualisme — zich den dood.” De monist gaat niet te rade met de werkelijkheid en de practijk, gaat niet uit van het werkelijk leven, van de tweespalt, welke hij bij zichzelf en om zich heen waarneemt, dat „het vleesch begeert tegen den geest, en de geest tegen het vleesch;” maar de werkelijkheid moet zich naar zijne begrippen voegen. En de slotsom is, dat goed en kwaad vereenzelvigd worden: ook het zedelijk kwaad in de wereld enkel betrekkelijk (of naar ons dwalend inzicht) kwaad, maar daarentegen absoluut (werkelijk en volstrekt) goed!

Me dunkt, de aanmatiging gaat ver. Doch door het verregaande stelt zij zich ten toon en vernietigt zichzelf. Bij herhaling lezen wij: Indien de wetenschap (philosophie) tot de slotsom mocht komen, dat God niet bestaat, dan is ieder natuurlijk verplicht zijn geloof aan God te laten varen. — Ziedaar den onfeilbaren Paus! M. a. w. zodra de wetenschap tot de slotsom geraakt, dat moeder- of kindreliefde of huwelijksrouw onredelijke vooroordeelen, wie weet, schadelijke begrippen zijn, behooren ouders, kinderen, echtgenooten zich aan die uitspraken te onderwerpen. — Ziet men niet, dat onze zedelijke indrukken, ervaringen, gewaarwordingen volstrekt niet van redeneering afhankelijk zijn; de diepste, dus meest waarachtige, gevoelens, als oudermin, kuischheid enz. dragen zulk een karakter van onmiddellijkheid dat zij zelfs liever niet beredeneerd worden. Acht men het houdbaar, dat de hoogste levenswaarheid, God, voor den mensch eene twijfelachtige zaak zou zijn? — Inmiddels wordt door het monisme de apologie van den godsdienst onmogelijk gemaakt.

Ik zeg niet: de godsdienst, maar: zijne apologie. Het komt mij voor, dat dit onderscheid in deze discussie vooral niet mag worden voorbijgezien. Het maakt op mij den indruk van ongelooft, althans kleingelooftigheid, wanneer ik hoor zeggen, dat de godsdienst door deze of gene theorie wordt ondergraven. Neen, de godsdienst wordt ondermijnd door het zedelijk kwaad, bedreigd

door de verleiding, belaagd door het slechte voorbeeld. Maar geen atheïsme, positivisme of monisme, zal den godsdienst gevoelige afbreuk toebrengen; hij is de theorie te sterk. Alleen zijne apologie wordt m. i. door het monisme onmogelijk.

Want godsdienst is in zijn wezen waardeering; deze is zijne bron, kracht, alles. Voor den godsdienstigen mensch is de stelling: alles is goddelijk, derhalve geheel eensluidend met: niets is goddelijk; of de stelling: God is overal, met: God is nergens. Naar luid van het bewustzijn van onzen tijd is het onderscheid van goed en kwaad ook voor den godsdienst de eerste waarheid. In overeenstemming met Jezus zeg ik: God is de Heilige Macht, die niet het kwade, maar het goede wil en werkt. Dit staat voorop. Voor niemand onzer is het goddelijke gelijk met het reëele, maar met het ideale. Leugen, zonde, haat behooren ook tot de werkelijkheid, maar zijn niet uit God; waarheid, heiligheid, liefde zijn uit God. Zulks is zoo stellig, dat velen, om leugen, zonde, haat toch ook aan God toe te schrijven, ze eerst van hun karakter trachten te ontdoen: alsof dat mogelijk ware! — Dit niets dan het goede uit God afleiden is niet mijn uitgangspunt. Uitgangspunt is alleen de methode: in overeenstemming met den aard van het godsdienstig leven of met het wezen van God, voorzoover wij Hem kennen, is de methode niet redeneering en bespiegeling, maar zedelijke ervaring. Men begrijpe wel: de zaak is niet, bij wijze van wensch of onderstelling of willekeurige voorliefde 't liefst in het zedelijke God te willen zoeken, maar ons genoodzaakt te zien, den weg der zedelijke ervaring te betreden, als den eenigen die tot God leidt, en al wat niet op dien weg wordt gevonden te verwijderen — niet uit de wetenschap of wijsbegeerte, natuurlijk niet, maar — uit het godsdienstig geloof. Achterna nu staft genoemde onderscheiding de waarheid dezer methode; evenals het intellectualisme door zijne resultaten wordt ontraden

Want het noemt het zedelijk kwaad goed! Immers moet al het werkelijke ook goddelijk en, daar alles zonder onderscheid alleen en geheel door God is gewild en gedaan, ook alles even goddelijk zijn? — Hier aanbidt men Gods voorzienigheid, zijne vaste wet en regelmaat, in het zich vrij gelijk blijvend aantal zelfmoordenaars ¹⁾. Dien god van den zelfmoord kende ik nog niet uit de historie; behoort hij, met zijne verwanten, Priapus of Mu-

¹⁾ Zie mijne lezing: *God in de geschiedenis*, bl. 23, 630.

tunus of Baal-Peor, ook tot „de familie der goden?” Zoo zoude een zedelijk mensch bang worden voor den naam van God! De prikkel der zinnelijkheid is toch mede goddelijk; zijn niet ook de walgelijkste uitspattingen absoluut goed?— Een ander monist is te ernstig, te weinig oppervlakkig, om bijv. op dien toon over den zelfmoord te spreken. Deze wordt, evenals ik, diep bedroefd, verontwaardigd, verslagen, als hij van zulke diep sombere zaken merkt; doch over die stemming behoort hij eigenlijk als monist zich te beschuldigen en te spreken in zijn gebed: „O God! vergeef mij mijne bekrompenheid en ongelooft; want als ik mij maar hoog genoeg verhef, mijn blik ruim genoeg om mij heen had geslagen, op het groot geheel gelet, kortom, op het standpunt des geloofs mij geplaatst, dan wordt al dit duister goddelijk licht.” Derhalve in den samenhang van het groot geheel bewondert hij datgene, waarvan hij met zijne gansche ziel gruw! — En als nu een hunner volgers zichzelf vergeet, zich aan de grofste uitspattingen te buiten gaat; waarom zou hij God niet danken, dat hij is, zooals hij is, schijnbaar een wanklank, werkelijk volkomen op zijne plaats in het groote koor ¹⁾? — Nu, deze godsdienst schijnt mij eene ongerijmdheid, ja, eene laastering. En immers mij niet alleen? Eene ontkenning van het recht van den godsdienst, eene rechtstreeksche loochening van God.

Wat geeft het nu, of in het monisme alles sluit, alles zoo duidelijk, zoo bevredigend heet? God de oorzaak der zonde, dat is mij erger dan eene tegenstrijdigheid. Geene redeneeringen kunnen haar wegnemen. Toch moeten alle intellectualisten haar aanvaarden, er is geen ontkomen aan. Voor den monist is immers Alexander VI objectief (absoluut) even goddelijk als Jezus Christus: is hij het subjectief, dat wil zeggen: in uw oog, niet, zulks ligt aan uwe bekrompenheid, of uw gebrek aan geloof. Plaats u slechts op het standpunt des geloofs, en gij zult het zien!

Dan, gelijk ik zeide: de godsdienst handhaaft zich ook bij den monist, al maakt zijne theorie de apologie van den godsdienst onmogelijk. Welk een strijd bij hem tusschen zijne theorie en het werkelijk leven! In het laatste, in de practijk is hij waar, is hij zichzelf, is hij godsdienstig; en daar is hij dualist, evengoed als ik, roemt en aanbidt alleen het ideale of goddelijke, veroordeelt en bestrijdt het zedelijk kwaad als ongoddelijk, als lijnrecht in strijd met Gods wil. — Maar is het dan niet verkieslijk,

¹⁾ Zie Pierson, *Gods wondermacht* enz. bl. 75.

de theorie op de practijk te laten steunen, God, die voor allen werkelijk de Volmaakt Goede of het Heilige is, ook als zoodanig te erkennen? Aldus in overeenstemming te zijn, niet wat de vormen, maar wat het wezen betreft, met Jezus en andere godsdienstige genieën; ook wat aangaat het orgaan, of de voorwaarde der godskennis: niet wijsgeerige ontwikkeling, maar reinheid des harten?

Doeh, gesteld eens, dat God is de Macht van het goede, de Heilige Geest, hoe kan Hij mijn geest bereiken, dien opvoeden? zoo heeft men gevraagd. Hoe kan Hij tot mij komen buiten natuur, buiten mijn levenslot, buiten mijn lichaam om, terwijl er geen andere weg is dan de stoffelijke? ¹⁾ — Het is eene schuld van eer, die ik los met het noemen van dit bezwaar; maar het was mij nooit helder. Vooreerst zou ik zeggen: al wist niemand u te zeggen, hoe, in elk geval Hij komt tot u, en dat is de hoofzaak. In het goede voornemen, in uw berouw, in de ondervonden en betoonde liefde, in uwen dorst naar volmaking. Al ware de wijze onverklaarbaar, het feit staat toch vast. — Verder weten wij allen, dat Hij reeds in ons is; en wel, zoover onze herinnering reikt, was Hij in ons; ook al weten wij niet te bepalen, op welk oogenblik en op welke wijze het zedelijk gevoel in ons ontwaakte. — Buitendien leert onze ervaring, dat Hij zich van allerlei middelen en wegen bedient: als ik bij winterkoude het behaaglijk gevoel van warmte in mijn lichaam heb, wekt Hij soms de gedachte aan wie dat ontberen; een grootsch natuurtooneel gebruikt Hij om mij te verheffen; van iedere wending in mijn lot weet Hij partij te trekken; Hij komt in het woord van opwekking, misschien in een brief van rouwbeklag, vaak in de bladen der Schrift. Indien er geen andere weg dan de stoffelijke was, zou Hij dien niet kunnen betreden, al schiep Hij dien niet? — Voorts ligt het toch voor de hand, waar zedelijke ervaring als de weg ter godskennis wordt gewezen, door welk bijzonder orgaan Hij zich aan ons ontdekt? — Bedoelt men, ten slotte, of de poging ter analyse van het inwendig leven in den regel slaagt, och, wie durft daarop roemen?

Maar dat is het juist, zegt een ander: alles, zinlijke en zedelijke werking, natuur en geest is zoo nauw en innig saamgevlochten, dat er van scheiding, om een deel aan God toe te wijzen, nauwelijks sprake kan zijn. — Maar ieder zal toch toe-

¹⁾ *Theol. Tijdschrift* 1870 bl. 387.

stemmen, dat elk wilsbesluit en elke gebeurtenis het resultaat is van verschillende factoren; die factoren dragen dus verschillende namen; onder die factoren komt buiten tegenspraak een zedelijke of geestelijke voor; wij kunnen immers niet laten dien te onderscheiden? — De zinlijke en de zedelijke invloeden of machten zijn toch niet één? Zelfs op zuiver materialistisch standpunt, wanneer de hersenen de gedachten afscheiden evenals zekere vliezen of klieren het slijm, is voor ons bewustzijn het denken toch niet gelijksoortig met het slijm. Zoude men zelfs op dat standpunt, de werking van het Ideaal — de vrucht van phosphorus en nog zoo wat — ziende en erkennende, niet in zekeren zin van God mogen spreken? alleen zijn objectief bestaan zou men dan natuurlijk loochenen. — Eindelijk, wie kan eenig verschijnsel op zedelijk gebied in zijne verschillende bestanddeelen zuiver oplossen? Ik houd het in den regel voor onmogelijk. Doch daarom redeneer ik het onderscheid niet weg, noch wil mededoen aan het nivelleeren, noch maak heilig en profaan, goed en kwaad, goddelijk en ongodelijk gelijk.

In de geschiedenis zie ik God in elke openbaring, strijd en triomf van het goede; niet in het kwade. Is er iemand, die Hem werkelijk evengoed in Judas als in Jezus, in Nero als in Paulus, in den Islam als in het Christendom ziet? Kan men niet eerst op ethisch standpunt met recht gewagen van „dien geheimzinnigen, maar heiligen, dien onverklaarbaren, maar onweerstaanbaren drang, die kracht, dien geest, dat leven, die gedachte, dien wil, of hoe men het overigens gelieve te noemen, i. é. w. dien God, die, té midden en door middel van het schijnbaar grillig spel der millioenen wilsuitingen, met rustige hand het wonderbaar kleed der geschiedenis weeft” (J. G. R. Acquoy)? — In mijn lot merk ik Hem niet slechts in al wat anderer liefde of deugd mij bereidde, maar mede in de kracht, die mij in staat stelt, met lief en leed mijn voordeel te doen. — Zelfs de natuur, al kan ik ook indien er eenige betrekking tusschen Hem en haar bestond, er toch niets van weten, kan mij tot Hem opleiden, wanneer ik op het oogenblik van het aanschouwen van den sterrenhemel, den zonsondergang, het rotsgevaarte, de zee bij Hem ben door den indruk van harmonie, verhevenheid, grootschheid levendiger aan Hem herinnerd word. — „Doch waar loopt de grenslijn tusschen natuur en geschiedenis ter ééne en het gebied des Heiligen Geestes ter andere zijde? De Heilige Geest, dien gij

aanbidt, kan zich in zijn isolement niet staande houden!" — De grenslijnen? Maar de tegenstelling bestaat toch, gelijk tusschen dag en nacht, slapen en waken, al kan ik nergens de grenslijn aanwijzen. Of is de heele wereld u een hopeloos amalgame, een redeloos brouillon? — Bij hoevelen is het vragen naar grenslijnen niets anders dan eene sophisterij, om het onderscheid tusschen de grootste tegenstrijdigheden uit te wisschen? Laten wij daarmee voorzichtig zijn, om de oude scholastiek niet weder op te halen! — Bovenal, het is hoogst gelukkig, want scherpe lijnen zouden er niet mogen getrokken worden: de grenzen moeten gedurig uitgezet. God streeft naar steeds grooter heerschappij. In geschiedenis en menschenlot moet op den duur al het onreine en gemeene, het ruw geweld, de macht der zelfzucht, de werking van den haat verdwijnen en het zedelijk Ideaal, de Heilige Liefde de groote, ja alvermogende factor worden. Ook de stoffelijke natuur moet onderworpen worden, niet slechts in dien zin, dat de menschelijke geest haar doorvorscht en kent, het middel vindt om groote volksrampen te keeren, ziekten te genezen en liefst te voorkomen, behoefte en smart te lenigen en weg te nemen, maar vooral zóó, dat tegelijkertijd de Macht van het goede de onderdrukking van het zedelijk leven door de stoffelijke ellende en door den zinlijken prikkel onmogelijk maakt. De kunst, om zichzelf gezocht en geliefd, de wetenschap, zonder bijbedoelingen beoefend, zullen beide, tot helder zelfbewustzijn gekomen, blijken waarlijk in den dienst van het Hoogste te staan: het Ware en het Schoone met het Goede één. Geene grenslijnen! 't Is ontwijfelbaar: 's menschen geest en gemoed tracht naar eenheid. Alleen de eenheid is niet het begin, maar het eindpunt der ontwikkeling. Ook ik ben monist, doch in hope! —

Ziedaar mijn standpunt. Nog eens, 't was mij niet om den godsdienst-zelven, maar om zijn recht, zijne apologie te doen; niet den eerste, maar het laatste achtte ik bedreigd.

Één verzoek ten slotte: zij de discussie geen woordenstrijd! Met woordenstrijd en begrippenspel komen we niet verder. Of men den tegenstander op onjuistheden, ongelukkige formuleering, enz., wijst, daarmee is het beginsel niet gemoeid. Om het beginsel alleen, de methode, is het te doen,

Het zou mij leed doen, indien ik hier en daar te stout had gesproken; alleen waar ik verklaar, dat voor mij Gods bestaan eene onmiddellijke zekerheid is en de zedenwet eene absolute

geldigheid bezit en het onderscheid van goed en kwaad vóór alles vaststaat, kan ik mij niet te sterk hebben uitgedrukt. Overigens, waar mijn toon omtrent eenig ander punt te beslist of in het geheel te hard was, vraag ik verschooning.

Er zijn tegenwerpingen, die mij geheel onverschillig laten. — „Gij wilt godsdienst zonder metaphysica,” zegt de één; „maar gij vergist u schromelijk; gij hebt eene gansche metaphysica er in opgenomen.” Het zij zoo; dat deert mij niets; dan versta ik onder metaphysica eenvoudig iets anders dan gij; ik ben voor dat woord, en voor geen enkel woord bang. Niet om een woord, maar om de methode is het te doen: indien deze slechts de rechte is. — „Uwe beschouwing is niet modern,” verzekert een ander; „gij zijt in den grond supranaturalist.” Omtrent het eerste meen ik sedert April '66 werkelijk in twijfel; 't hangt er slechts van af, wat men modern noemt. Supranaturalist wil ik gaarne heeten; althans naturalisme vond ik altijd den ongelukkigsten naam, die aan de Nieuwe Richting gegeven kon worden. Het supranaturalisme toch, dat we uit de geschiedenis der godgeleerdheid kennen, behoort voor ons allen onherroepelijk tot het verleden; het geloof aan wonderen en bovennatuurlijke openbaring staat voor ons gelijk met mythologie; dus moet het woord nu naar zijne eigenlijke beteekenis worden genomen. Welaan, dat wij allen, die aan het allerhoogste recht van den Geest en aan de toekomst van het Goede gelooven, ons voortaan supranaturalisten noemen! Waarom niet? Ik denk aan Cd. Busken Huët, die vóór jaren ons toeriep: „Wij zijn rationalisten, niet in den trant van die der vorige eeuw, maar naar de beteekenis van het woord. Laat ons den smaad van dien naam op ons nemen!” Hij had gelijk. Zoo meen ik, dat wij nu tegen den smaad van den naam: supranaturalist, niet behooren op te zien.

Ten laatste: „Gij spreekt telkens van God. Maar 't is uw God, en gij meent.”

Ja, zeg ik met warmte, *mijn* God. Maar — Hem zij dank! — en de uwe, mijn theologische tegenstander! waarachtig ook de uwe. Indien gij waar zijt, uzelf zijt, één zijt, erkent gij geen ander. Doch al erkent gij ook een ander, in de werkelijkheid hebt gij geen ander. Geen ander dan het Goede, den Geest, het Ideaal. Worde die God, God, de waarheid, de heiligheid, de liefde, door dezen godgeleerden strijd verheerlijkt!

Amsterdam, Febr. 1875.

I. HOOTKAAS.

TOELICHTING EN ANTIKRITIEK.

Voor een rechtbank van eersten aanleg heeft mijn godsdienst, die zonder metaphysica poogde te leven, terecht gestaan ¹⁾. De uitslag van het verhoor is bekend. Mijn standpunt werd veroordeeld als ongodsdienstig, onwetenschappelijk en hoogst bedenkelijk voor het leven. Geen lichte schuld, voorwaar! In welke wereld is er voor eenige levensopvatting nog plaats die onder de goede en ware wil gerekend worden, wanneer zij uit het gebied van den godsdienst, uit dat der wetenschap, ja, van het zedelijk leven zelf, als onhoudbaar en schadelijk is verbannen? Zeker niet in een wereld waar gedachte, gevoel en werkzaamheid alle even krachtig en gezond moeten wezen, — om van de kerk niet eenmaal te spreken, die, hoe rekbaar en vrijzinnig zij wezen moge, zulk een ongeloof, zulk een oppervlakkigheid, zulk een „ontgoddelijking der wereld” toch wel niet zal kunnen dulden.

Tegenover die uitspraak, die, zoo al niet een geestelijk doodvonnis, toch een vonnis van verbanning moet heeten, blijft mij niets anders over dan óf mijn stellingen te herroepen, óf revisie van het vonnis te vragen. Het kan niemand bevreemden dat ik met het laatste begin. Toen ik mijne meeningen voordroeg, heb ik niet zóó lichtvaardig gehandeld dat ik, bij den eersten forschen aanval, mij met een *erravil* of een *peccavil* zou moeten bergen. Wel is de rechter die het vonnis wees, eerder de man op wien dan van wien men appeleert. Maar zelfs tegenover de uitspraken van hooger, immers van „onfeilbaar” gezag is er wel eens een beroep gedaan *a male informato ad melius informandum*. Iets dergelijks zal ook mij wel veroorloofd zijn. Bovendien geldt het immers een vraagstuk waarbij het van belang is, alle misverstand te weren.

¹⁾ Prof. A. Kuonen, »De godsdienst, de wetenschap en het leven, gedachten over godsdienst zonder metaphysica,” Theologisch Tijdschrift 1874, bl. 617 vigg.

Gaarne had ik mij buiten het debat gehouden totdat, na den heer Hooykaas Herderschee, ook Dr. Hooykaas zijn oordeel over de kwestie zal hebben gezegd. ¹⁾ Maar ook het advies van dezen zal waarschijnlijk wel weer repliek uitlokken, en van uitstel zou afstel kunnen komen. Bovendien, hoezeer ik gevoel dat de vraag naar mijn persoonlijke inzichten in dezen een vraag is van weinig betekenis voor het publiek, zoo heb ik toch reden om te wenschen dat mijne „toelichting en antikritiek” verschenen zijn alvorens, in April a. s., de gelegenheid verjaart waarbij ik mijn referaat het eerst voordroeg.

En nu ter zake. Dat ik erkentelijk ben voor hetgeen er huumaans is in de kritiek van prof. Kuenen, o. a. voor den vriendschappelijken toon zijner inleiding, spreekt van zelf. Ik ben te zeer doordrongen van het gebrekkige van mijn werk, om het niet te waardeeren dat mijn geachte bestrijder mijne conclusiën niet uit de hoogte, als Professor, ²⁾ heeft veroordeeld.

Intusschen moet ik toch met eene bedenking tegen die inleiding beginnen. Zij betreft prof. Kuenen's opvatting van den meervoudsvorm, dien ik een paar malen in mijn opstel had gebezigd. Die meervoudsvorm gaf hem aanleiding om mij te maken tot een *collectivum*, tot een zekere groep, die als zoodanig natuurlijk ook een naam moest hebben. Ik waardeer de goede bedoeling van prof. Kuenen, om mijn eigennaam uit het debat te weren.

¹⁾ Zie het voorgaande artikel. *Red.*

²⁾ Zoo ik in plaats van „als Professor”, geschreven had „als een professor”, zou de lezer dan den indruk hebben gekregen dat ik minder achtung koester voor de professorale waardigheid? Ik doe die vraag, omdat prof. Kuenen (t. a. p. blz. 228 noot 1) bij een citaat van mijn opstel, aldus luidende: „de zedelijke macht die Jesus' leven beheerschte, betoonde zich in hem als een god”, aantekent: „Let wel! niet „als God”, maar „als een god”. Waartoe dit nota bene? Moet de lezer hieruit opmaken dat mijn eerbied voor het goddelijke zoveel lager staat dan de zijne als een soortnaam lager staat dan een eigenaam? Of moet het beteekenen: „let wel! hier verraadt zich... ja, wat? de polytheïst of de atheïst?” Ik koos het lidwoord eenvoudig omdat het mijne tegenstellingen des te beter deed uitkomen. Wie ze gelezen heeft, zal dit gevoelen. Is het niet meer dan eens van een modernen preekstoel gehoord: „De god (of god) van den Sinai is een ander dan de god (of God) van het evangelie?” Evidemment nous n'avons pas le même Dieu!” zei de predikant van Versailles tot den pruisischen „aumônier”, die geen genade wilde vragen voor een veroordeelden krijgsgévangene, „omdat Gods gerechtigheid dien dood eischte”. Is Jesus' worsteling met het Jodendom niet evenzeer „een godenstrijd” als de worsteling tusschen Elia en de Baälsprofeten? Maar waartoe dan dat nota bene? Eerbied voor hoofdletters dan een bestanddeel van den godsdienst?

En toch kon ik maar half ingenomen zijn met die metamorfose. Nu er onder al de woorden die uit de geschriften der „positivistische modernen” werden aangehaald, geen enkel was of ik alleen had het geschreven in het één en eenig artikel dat van mijne hand in *Theologisch Tijdschrift* was verschenen, nu kon de naam legio die mij gegeven werd, op zijn hoogst gelden van de onreine of onware geesten waardoor ik was bezeten, maar nooit van de medestanders die ik kon aanwijzen. De „onaangename ontdekking van tegenover een geheele legerafdeeling te staan”, kon dus aanstonds plaats maken voor de genoeglijke gewaarwording: die geheele legerafdeeling is niet meer dan één man sterk.

Ik kan mij begrijpen dat de lezer zich met dat *collectivum* vermaakt heeft, vooral wanneer hij uit prof. van Bell's artikel *De godsdienst en de wetenschap* ¹⁾ de noot op blz. 587 nog versch in het geheugen had. Daar had hij gelezen „dat van Hamel op de vergadering van Modernen geheel alleen had gestaan.” ²⁾ Uit prof. Kuenen's inleiding moest hij opmaken dat die zelfde man toch in het meervoud had durven spreken, zich

¹⁾ *Theol. Tijdschrift*, 1874, blz. 578 vlgg.

²⁾ Prof. van Bell houdt het er voor dat ik dat isolement heel goed heb gevoeld, doch dat ik dwaas en pretentius genoeg ben om het toe te schrijven aan de inconsequentie van alle andere leden der vergadering. Doch wie ooit aan zulk een pretensie mocht lijden, zou wel niet dwaas genoeg zijn om haar uit te spreken tegenover zooveel achtbare mannen! Intussen vergist ook prof. v. B. zich in de verklaring der woorden waaruit hij die pretensie afleidt; reeds het hypothetische van den vorna waarin ik mijne denkbeelden heb voorgedragen, (iets waarvan prof. Kuenen onderstelde dat ook anderen het zouden hebben opgemerkt) zou den hoogleeraar op het ongegronde van die verklaring hebben moeten wijzen. Ik heb trouwens alleen willen aantoonen dat de opvatting van het christendom als zedelijk idealisme (een opvatting die al de ethici met elkaar gemeen hebben) niet uit de lucht was komen vallen, dat zij lag in de richting die de moderne godsdienstbeschouwing meer dan vroeger had aangenomen.

Heb ik dien gang van zaken werkelijk zoo onnauwkeurig beschreven? Prof. van Bell zegt het, en schrijft het toe aan onvolkomen bekendheid met sommige geschriften van woordvoerders der moderne richting, o. a. met zijne eigene redevoeringen van 1872 en 1873. Gaarne doe ik *amende honorable* waar mijne waardeering van den gang der moderne richting onjuist is geweest. Toch kan ik niet nalaten te verwijzen naar eene bladzijde in diezelfde opstel van Prof. van Bell (*Theol. Tijdschrift*, 1874, blz. 585, 586) waar, zool niet eene verklaring, toch eene omschrijving van de godsdienstige verschijnselen gegeven wordt, waarbij het ethisch element ongetwijfeld den voorrang heeft. Men overwege vooral des hoogleeraars definitie van verzoening.

vleidend met de onzinnige illusie dat hij een geheele legerafdeeling vertegenwoordigde. Waarlijk, Don Quichotte redivivus!

Intusschen berust die geheele vermenigvuldiging van mijn persoon eenvoudig op een onjuiste opvatting mijner *pluralia*. Ik heb geen enkele maal mij zelven met die majesteits-formule binnegelegd. Ik ben overal een enkelvoud gebleven. „De pogingen” (meervoud) die het moderamen der Moderne vergadering op het oog had, toen het de vraag stelde, waren die van „de ethici” in hun verschillende „schakeersels”. Toen ik sprak van „sommigen” die deze pogingen hadden aangewend, toen ik schreef: „nu zijn er ook die den godsdienst van alle metaphysica willen losmaken,” dacht ik evenzeer aan anderen als aan mij zelven, aan Matthew Arnold en prof. Lotze's vriend, aan hetgeen Hooykaas Herderschee, Hooykaas, Oort, Jungius, Poelman e. a. meer dan eens hebben gezegd of geschreven. Met het plurale wij eindelijk (blz. 508 „tegenover de meeste beelden uit de godenwereld zijn wij nog niet in dat stadium”) bedoelde ik, blijkens den samenhang, alle modernen zonder onderscheid, voor zoover zij althans met de rationalistische verklaring der wonderverhalen geheel gebroken hebben.

Zoo spat dus „de legerafdeeling”, van welke immers niemand heeft geloofd dat zij in de werkelijkheid bestond, ook op het papier uiteen; een juiste exegese laat ook daar haar bestaan niet toe.

Moet daarmee nu ook de naam verdwijnen die aan het *collectivum* gegeven was? ¹⁾ Zeker kan er van „positivistische

¹⁾ Eenmaal heb ik zelf mijn standpunt gekarakteriseerd als „de „atheïstische”” *zwaarte van godsdienst en christendom*” (*Theol. Tijdschrift*, 1874, blz. 507). Als Prof. Kuenen die uitdrukking aanhaalt (blz. 643), waarschuwt hij den lezer door twee *roepingsteekens* tegen (het onzinnige of het lasterlijke van) die *samenkoppeling*. Maar prof. Kuenen zal toch wel bespeurd hebben dat ik het woord „atheïstisch” *roepingsteekens* plaatste. Hieruit bleek genoeg dat ik het niet zelf had *gevozen*, dat het reeds gebruikt was of ongetwijfeld gebruikt zou worden om mijn standpunt aan te duiden. Ik was overtuigd dat menig lezer zou zeggen: „dat is *atheïsme!*” en ik heb den man willen voorkomen door hem het woord uit den mond *nemen*. Welken lezer ik daarbij op het oog had? Bij voorbeeld dien *modernen* theoloog, die tegen de „ethici” van alle *schakeersels* deze stelling richtte: *alle dualisme in den godsdienst is verwerping van het theïsme, dus atheïsme*”. Maar ik de geheele tegenstelling waaruit dat woord „atheïsme” ontstaan is, voor *zuiver* en onjuist houd op het gebied van den godsdienst, zoo kon ik er niet *de minste* bezwaar in hebben het *aanhalenderwijze* te gebruiken. Mag ik *daarbij* verwijzen naar *De tocht over den Rubicon*, Goddienstig Album, 1872,

modernen", als meervoud, geen sprake meer zijn. Men zou alleen nog kunnen zeggen: „een positivist onder de modernen." Maar tegen den naam dien prof. Kuenen mij gaf, heb ik nog een ander bezwaar dan zijn meervoudsvorm. Niet dat ik zooveel hecht aan een naam. „Name ist Schall und Rauch!" zoo oordeelt zeker ook prof. Kuenen, wien Hooykaas Herderschee den bal terugkaatste, toen hij den hoogleeraar, naar aanleiding van een bladzijde over „Vermittelungs"-vrees, den woordvoerder noemde der „middelende modernen." Toch is bij iedereen doop voorzichtigheid aan te bevelen. Er zijn er zooveel die de gedachte naar den klank en het vuur naar den rook beoordeelen.

Doch ook aan die naamgeving schijn ik zelf schuld te hebben. Prof. Kuenen meent althans dat „in dien titel: de positivistische modernen, mijne richting zoo juist is uitgedrukt als men (ik) in billijkheid mag verlangen." Wie zich de enkele plaatsen uit mijn opstel nog herinnert, waar van positivisme sprake was, zal die „billijkheid" waarschijnlijk wel een weinig betwijfelen. Ik had van „de ethische richting" (in haar geheel) gezegd dat zij „slechts in zoover eene positivistische opvatting van den godsdienst" kon heeten, als zij met het positivisme zijne antimetaphysica gemeen had ¹⁾. Ik had instemming betuigd met de onderscheiding tusschen godsdienst en metaphysica, gemaakt door den positivist Dr. l'Ange Huet, in zijne bestrijding van Strausz ²⁾. Ik had gevraagd of Dr. Hugenholtz wel het recht had een zoo scherpe tegenstelling te maken tusschen een zedelijk-idealistische levensrichting en die van een ernstigen positivist ³⁾. Maar ik had bepaald doen uitkomen dat mijne beschrijving van den godsdienst lijnrecht stond tegenover die welke Auguste Comte en de meeste positivisten schenen te huldigen ⁴⁾. En nu geeft die naamgeving prof. Kuenen juist aanleiding om „het restje godsdienst" dat ik dan nog overhoud, een klein plaatsje te geven

n^o. 12, waar eenige gedachten over het begrip „atheïsme" zijn voorgedragen.

Terwijl ik dit woord verder aan zijn plaats laat, wil ik toch de ergernis een weinig trachten te temperen, door naast de uitroepingsteekens van prof. Kuenen deze verklaring te plaatsen van prof. Rauwenhoff (*Het oude en het nieuwe geloof van David Friedrich Strausz*, blz. 83) „Godsdienst kan bestaan onafhankelijk van het geloof aan een persoonlijk God", en dit gezegde van prof. Hoekstra (*Theol. Tijdschrift*, 1872, blz. 19) „Het geval is niet ondenkbaar dat iemand seer religieus is, zonder aan een God te gelooven".

¹⁾ Zie *Godsdienst zonder Metaphysica*, blz. 474. ²⁾ t. a. p. blz. 504 noot.

³⁾ t. a. p. blz. 448.

⁴⁾ Blz. 483 noot.

in de rareiten-kast waarin Comte's „Religion humanitaire" prijkt, en waar zij geen andere aandoeningen opwekt dan den lachlust van „common sense" en „sense of humour" ¹⁾. Daar behoort het thuis. En nog belachelijker dan het origineel is de onbeduidende kopie. Als prof. Kuenen volstrekt kiezen moest, dan nog liever Comte's rijke godenwereld dan dit arm en armzalig kliekje.

Over deze geheele beschrijving van mijn godsdienst, in mijn oog niets anders dan een caricatuurteekening, spreek ik later. Hier moge de opmerking volstaan, dat ik zeker niet zoo onbezorgd zou geschreven hebben: „de heer Hugenholtz noemt mijne opvatting eene positivistische beschouwing van den godsdienst; ik meen dat men die qualificatie in zekeren zin kan laten gelden, doch merk op..." zoo ik had kunnen voorzien welk gebruik prof. Kuenen van die concessie zou maken. Dat er positivistische elementen in mij schuilen, geef ik gaarne toe. Wie kent er vrij in de atmosfeer van dezen tijd en blijft geheel vreemd aan dien invloed, die immers in zoo menig opzicht een tegen is? Wordt ook niet Dr. Hugenholtz van „toenadering tot het positivisme" verdacht, al bestaat er voor het publiek nog geen reden om zich „boven mate bezorgd te maken" over de positivistische sympathieën van dezen? ²⁾ Prof. Kuenen zou evenwel mijne opvatting eene „Darwinistische beschouwing" hebben kunnen noemen, en deze naamgeving rechtvaardigen door de opmerking, dat ik gevraagd heb, of wij ook in de geestelijke wereld niet een strijd moeten aannemen waarin die idealen hebben gezegevierd die het meeste „force de résistance" hebben bezeten, zoodat ook hier de „struggle for life" over de duurzaamheid van zekere idealen heeft beslist ³⁾.

Maar waartoe die geheele naamgeving? Moest zij eenvoudig schrikkend werken? Of was het van het hoogste belang, mij zinstonds in een geheel andere rubriek te plaatsen dan „de moderne moderneren," opdat niemand deze vrome en vroede man ooit verwarren zou met dien positivist, atheïst, enz?

In plaats van het antwoord op die vragen te zoeken, merk ik op, dat, nu eenmaal, met de onjuiste opvatting mijner pluriel het *collectivum* is vervallen, ook de noodzakelijkheid eener naamgeving niet meer bestaat. Ik bezwijk liever onder mijn

¹⁾ Zie prof. Kuenen's artikel blz. 643.

²⁾ Zie prof. Kuenen's artikel blz. 639. ³⁾ *Godsd. zonder Metaphys.* blz. 497.

eigen naam in een duel met prof. Kuenen, dan dat ik word afgemaakt door alle steken en stooten die gemunt zijn op het vaandel, waarin men mij heeft gewikkeld om mij het duel te sparen.

Kom ik nu tot den eigenlijken inhoud der kritiek van prof. Kuenen, dan zij het mij veroorloofd zoo beknopt mogelijk de bedenkingen te formuleeren die bij mij tegen die kritiek gerezen zijn. Men zal het mij ten goede houden zoo ik niet alle punten aanroer, zoo ik, met name, diegene laat rusten waarover prof. Kuenen opmerkingen maakte met welke ik mijn voordeel hoop te doen. De aard van dit opstel, dat niet bedoelt een volledige repliek te zijn, moge die beknoptheid verklaren.

Bekend is prof. Kuenen's groote nauwkeurigheid in het refereeren van eens anders gevoelen. Wie heeft niet dikwijls zijn talent in dezen bewonderd? Het kan dus bevreemden, dat ik in de eerste plaats tegen dat referaat gewichtige grieven heb. Ik meen te kunnen aantoonen dat mijn geachte bestrijder 1°. mijne definitie van godsdienst en 2°. mijne beschrijving van het supranaturalisme niet zuiver heeft teruggeven, terwijl 3°. de godsdienst dien ik heb behouden scheef door hem is voorgesteld. Bij deze drie grieven sluiten zich de andere opmerkingen, die ik nog te maken heb, van zelve aan.

Ad lum. Mijn betoog dat het eigenlijk wezen van den godsdienst levensopvatting, praktisch dus levensrichting zou wezen, heet, gelijk bekend is, mislukt. Psychologie, historie, alles pleit er tegen; eene vergelijking met het standpunt der „ethici” valt ook in mijn nadeel uit. Ja, alsof de rechtbank der wetenschap hier eigenlijk te voornaam was om deze elementaire quaestie uit te maken, houdt prof. Kuenen den eerste den beste dien hij op straat ontmoet, „wien ge wilt,” staande, en vraagt hem: „zie hier een man die een zekere levensrichting volgt, die meer of minder hooge levensbehoeften heeft; wat dunkt u? heeft deze mensch godsdienst?” Het antwoord luidt op staanden voet: „ja, dat hangt er van af: indien zijn levensrichting godsdienstig is, indien hij hooger bijstand verwacht, indien hij geloof heeft, dan wel; anders niet.”

Ik verwonder er mij volstrekt niet over dat de eerste de beste dit antwoord geeft. Maar wel bevreemdt het mij dat prof. Kuenen, naar aanleiding van mijn opstel, de vraag zoo gesteld heeft. Immers, het denkbeeld waarop juist alles aankomt, en waarop ik

den nadruk had laten vallen, is weggebleven. Er is gesproken van „een zekere levensrichting, meer of minder hooge levensbehoefte.” Er had alleen sprake mogen zijn, van „een levensrichting die voor hem die haar volgt absolute waarde heeft,” van „levensbehoefte die door hem, die ze gevoelt, worden gehouden voor de hoogste, zoodat de mensch (op supranaturalistisch standpunt) er hoegenaamd geen bezwaar in ziet, deze te maken tot de wetten die de natuur, of althans een deel der natuur beheerschen.” Overal heb ik den nadruk laten vallen op de hoogte waartoe de levensbehoefte moet zijn opgevoerd, om godsdienst te doen ontstaan. Prof. Kuenen wilde het vraagstuk „zoo eenvoudig mogelijk” stellen, maar vereenvoudigde ongelukkig zoo sterk, dat het attriboot waarop hier alles aankwam, buiten rekening bleef. Niet in de aandoening alleen, maar in den graad waartoe zij geklommen is, niet in x maar in den exponent van x had ik het wezen van den godsdienst gezocht. Prof. Kuenen heeft dit geheel en al over het hoofd gezien, zóó zelfs dat, een paar bladzijden verder, ter mijner leering en bestrijding, de opmerking wordt gemaakt „dat de behoeften waarin de godheid geacht wordt te zullen voorzien in iederen godsdienst aan zekere vereischten onderworpen zijn, dat ze, om het in één woord uit te drukken, in de schatting van hem die ze aan de goden opdraagt, godewaardig moeten wezen.” Maar dat was immers juist wat ik beweerd had! Dat had ik herhaaldelijk gezegd. Zelfs het woord „godewaardig” ontbreekt in mijn opstel niet; „zedelijk idealisme” wordt daar genoemd „een godsdienst waarin het zedelijk leven het godewaardigste element is geworden” (blz. 485).

Wanneer prof. Kuenen dus zegt „dat er bij de levensrichting altijd iets anders moet komen, voordat de godsdienst geacht kan worden aanwezig te zijn,” — dan ben ik het hierin volmaakt met hem eens, dan is dat hetzelfde wat ook ik op den voorgrond heb gesteld. Het verschil (en het is groot) openbaart zich eerst bij het antwoord op de vraag, waarin dat „iets anders” bestaat. Terwijl ik het gezocht heb in de levensbehoefte zelve, met name in de hoogte waartoe zij is opgevoerd, in de macht waarmee zij zich doet gelden, in de absolute waarde die de mensch aan haar toekent, ¹⁾ bestaat dat element voor prof.

¹⁾ Waar mijne opvatting als geheel en al onjuist door prof. Kuenen wordt verworpen, kan ik niet nalaten de volgende stelling van prof. Hoekstra af te

Kueneu buiten het gemoedsleven, in een daad van het verstand of van de fantasie, in „erkenning van het bestaan eener hoogere macht,” in de „pantheïstische”, „deïstische” of „tusschen die beide uitersten in liggende voorstelling.” Dat geloof maakt den godsdienst (blz. 625). Een voorbeeld zal dit verschil duidelijk maken. In Nehemia's uitspraak: „De God van den hemel zal het ons doen gelukken” ligt, naar mijne opvatting, het eigenlijk godsdienstige element in de vaste overtuiging: Jerusalem te herstellen, die stad geheel te herbouwen, is het hoogste, beste, heiligste werk dat er op de wereld gedaan kan worden; als dienaren Gods moeten wij aan dat werk al onze krachten wijden, als een werk Gods moet het gelukken. Volgens prof. Kueneu ligt het godsdienstige element van die uitspraak hierin, dat Nehemia het bestaan erkent van een bovennatuurlijke macht, op wier hulp hij rekent. M. a. w. Nehemia's God is voor prof. Kueneu „de God van den hemel,” voor mij in de eerste plaats de innerlijke macht die hem beveelt, dringt, drijft om de heilige stad der vaderen geheel te herstellen, de God wiens werk hij moet volbrengen.

Mijn geachte bestrijder meent intusschen (en, al klinkt het vreemd, het baart hem geen verwondering, want hij begrijpt volstrekt niet hoe iemand het tegendeel zou kunnen beweren) dat ik zelf, zonder het te weten of te willen, herhaaldelijk met hem heb ingestemd. Ik had immers, bij de beschrijving van den

schrijven (*Theol. Tijdschrift*, 1872, blz. 10). „Het eigenlijk religieuse element „in de godsdienstige voorstellingen draagt slechts het karakter van eene eigenaardige potentie van voorstellingen die aan de ervaring, vooral aan de „sociële en zedelijke levensbetrekkingen ontleend zijn. Het religieuse element „laat zich even weinig afzonderlijk voorstellen, als men zich een getal kan denken uit enkel potenties bestaande”. Dit is wel niet geheel hetzelfde wat ik boven schreef. Hier is van godsdienstige voorstellingen sprake. Maar er is toch groote verwantschap tusschen deze stelling van prof. Hoekstra en hetgeen ik schreef: (blz. 504 noot 1) „Godsdienst is een formeel begrip waaraan het een of ander object eerst inhoud geeft. Daarom ook spreekt men beter van „godsdienstig zedelijk leven”, d. i. „zedelijk leven godsdienstig gekleurd” (tot de hoogste potentie opgevoerd, als „het leven zelf” beschouwd) dan van „godsdienstig leven” (waarmee alleen een zekere hooge graad van leven bedoeld wordt)” — eene verklaring, waarvan prof. Kueneu zegt dat zij „een geheele omkeering is van het gewone spraakgebruik” en dat ik zelf ze zeker „niet ernstig gemeend heb”. Uit mijne toelichting zal gebleken zijn dat die laatste onderstelling minder juist is. Prof. Hoekstra's spraakgebruik kan mischien aanleiding geven om ook het eerste te betwijfelen.

godsdiens, de goden „hoogere machten” genoemd, ik had gesproken van „een hoogste wereld” die, voor het bewustzijn van den mensch, in betrekking komt met een of ander zijner levensbehoefden! Waartoe zou prof. Kuenen nog langer het zwaard wetten om mij te bestrijden? „Suo se ipsi gladio jugulant!” zoo luidde het van „de legerafdeeling,” die nog zoo onervaren scheen in het gebruik van den degen, dat haar poging tot zelfverdediging omsloeg in zelfmoord!

Aangezien ik den dood in het duel ook boven zelfmoord verkiez, neem ik de vrijheid, de getncrimineerde volzinnen toe te lichten door een drietal opmerkingen.

1. Vooreerst dan deze: de uitdrukkingen waaruit prof. Kuenen afleidt dat ik zelf in den godsdiens meer zie dan levensopvatting, dat ik het geloof aan het objectief bestaan van een macht boven en buiten den mensch, onafscheidelijk acht van godsdiens, komen voor in eene beschrijving en ontleding van de historische godsdiensen. Deze zijn alle in supranaturalistischen vorm opgetreden. Over deze godsdiensen kan men dus onmogelijk spreken zonder te gewagen van zulk een geloof. Indien ik ergens had beweerd dat de godsdiens in dien vorm enkel levensopvatting is geweest, ja, dan zou ik natuurlijk telkens met mij zelve in tegenspraak hebben moeten komen; want een eenvoudige beschrijving der historische godsdiensen zou zulk een onzinnige stelling weersproken hebben.

Maar wat ik van de supranaturalistische godsdiensen beweerd heb, is eenvoudig dit: hoofdzaak in die godsdiensen is niet dat de mensch het bestaan van bovennatuurlijke wezens erkent, ziedaar het werk der fantasie; hoofdzaak is dit, dat hij ze vereert als wezens die hun macht aanwenden om zekere levensidealen te verwezenlijken. M. a. w. niet omdat zijne verbeelding een hoogere wereld schept, maar omdat zijn gemoed een hoogere wereld ervaart, daarom moet men hier spreken van godsdiens. De goden beheerschen de wereld; maar de idealen van den mensch beheerschen de goden. Ziedaar wat ik van de historische godsdiensen had beweerd. Die bewering moge onwaar zijn, ¹⁾ ik zie niet dat ze in tegenspraak is met mijne

¹⁾ Ik stem toe dat mijne beschrijving onvolledig en daardoor minder juist is geweest waar het de natuurgodsdiensen gold. Zoolang deze nog niet anders zijn dan vereering van natuurmacht, dus niets dan reactie op de meest uiterlijke en onmiddellijke ervaring, kan er van de waardeering van zekere levensbehoefden moeilijk sprake

hoofdstelling, die aldus luidde: „het eigenlijke wezen van een godsdienst is een eigenaardige levensopvatting, uit levenservaring geboren.”

2. De tweede opmerking die ik moet maken, naar aanleiding van het verwijt, mij zelf den doodsteek te hebben toegebracht, is deze: toen ik het woord „godsdienst” bezigde van „iedere toewijding aan een levensideaal dat men voor het hoogste houdt,” voegde ik er bij: „dit woord natuurlijk in symbolischen zin genomen.” De bedoeling was duidelijk: erkenning van een god of goden is hier misschien niet meer; maar wel is er dienst, d. i. praktische vereering van iets goddelijks, (n.l. iets waaraan de mensch absolute waarde toekent). Het gaat dus niet aan, eerst uit mijne beschrijving der supernaturalistische godsdiensten een andere definitie af te leiden dan ik zelf had gegeven, aan die definitie verder de „ideale levensopvatting” te toetsen, die ik immers „godsdienst in symbolischen zin” had genoemd, en dan uit te roepen: „suo se ipse gladio jugulat!”

3. Mijn laatste opmerking betreft de beteekenis waarin ik het woord macht herhaaldelijk heb gebezigd. Hierop heeft ook de heer Hooymaas Herderschee zoo terecht en zoo duidelijk gewezen ¹⁾. Prof. Kuenen schijnt te meenen dat reeds in het gebruik van dat woord een stilzwijgende, onbewuste concessie licht opgesloten, dat dit gebruik zelf immers reeds berust op de onderstelling: „wat de religie maakt, is de erkenning van het bestaan eener hogere macht.” Intusechen heeft ook dat woord niet in ieders mond dezelfde beteekenis. Ter verduidelijking van den zin waarin ik het nam, heb ik gesproken van „levensmachten;” ik bedoelde machten wier werking men ervaart. Zoo kan het zedelijk ideaal een macht zijn in het leven, zoo kan de nationale idee zich ontwikkelen tot een macht, een overweldigende, drijvende invloed, zoo kan de hartstocht ons beheerschen als een macht. In dien zin acht ik de ervaring van macht

zijn. Intusschen ligt aan die vereering van macht eigenlijk toch reeds een zekere levensbehoefte ten grondslag, n.l. de behoefte aan macht. Prof. Kuenen zal zeggen: het religieuze is hier dat de mensch de machterkent. Mij wil het nog toeschijnen dat het religieuze niet ligt in het erkennen, maar in het vereeren, dus niet in de conclusie afgeleid uit het gevoel dat er macht is, maar in het gevoel dat macht iets ideaals, het hoogste het goddelijke, het aanbidenswaardige is.

¹⁾ *Schakersels van Modernen*, Theol. Tijdschrift, 1875, blz. 86.

een onmisbaar element in den godsdienst, ja eigenlijk de impuls waardoor de godsdienst ontstaat. Vandaar dan ook dat ik geen godsdienst mogelijk acht zonder eerbied. Toewijding aan den plicht kan zonder eerbied voor den plicht niet bestaan. Hoe prof. Kuenen zijne opmerking omtrent den eerbied (blz 626) tegen mij heeft kunnen keeren, begrijp ik dan ook volstrekt niet. Ik kan het mij alleen verklaren uit dat misverstand omtrent den zin van het woord macht, waarop ik boven wees.

Deze laatste opmerking brengt ons terug tot het eigenlijke, het groote verschil. Prof. Kuenen's opvatting van den goddienst is intellectualistisch; wat de religie maakt, is voor hem geloof; niet het geloof dat Jezus beschrijft, als de kracht die bergen verzet, niet een overtuiging in den zin van Hebr. XI vs. 1, een vertrouwen op de absolute waarde onzer heiligste idealen, maar „de erkenning van het bestaan eener hoogere macht,” een daad van verstand of verbeelding, een voorstelling. Zonder die erkenning geen godsdienst.

Nu begrijp ik dus ook volkomen, dat prof. Kuenen mij, geen godsdienst meer wil laten. En ik zie ook geen kans mij tegen dat verwijt van gebrek aan godsdienst te verdedigen. Ik had reeds bij voorbaat gezegd: „godsdienst in den ouden zin is dit zeker niet”, en: „wie het wezen van den godsdienst in een voorstelling omtrent het wereldbestuur zoekt, kan natuurlijk geen vrede hebben met het behoud van dien naam voor iets waarbij van zulk eene voorstelling, geen sprake is”.

Evenmin verbaast mij nu ook prof. Kuenen's scherpe kritiek van de wijze waarop ik de historische godsdiensten, met name dien van Israël en dien van Jezus, heb beschreven; al had ik mogen verwachten dat die kritiek billijk genoeg zou zijn gebleven om eene gelijkstelling van Jezus en Feuerbach mij niet toe te dichten. Mijne beschrijvingen waren natuurlijk onvolledig; ik mocht slechts enkele punten aanroeren. Dat Jahveh „meer is dan het geïdealiseerde nationaal gevoel van Israël,” heb ik geen oogenblik in twijfel getrokken. Ik voegde er immers zelf reeds bij: „als volksgod” beschouwd, en bedoelde natuurlijk alleen dat de krachtige impulsen van het nationaal gevoel het beeld van een volksgod in het leven hebben geroepen, evenals het sterk optreden van het zedelijk bewustzijn Jahveh tot den zedelijk heilige heeft gemaakt. Dat de Romeinen nog wel andere goden

hadden dan de beschermgoden van eer, plicht, vrede, had ik eveneens wel vernomen. Intusschen merk ik in het voorbijgaan op dat de Romeinsche godsdienst eer voor dan tegen mijn stelling pleit. Immers heeft daar de ontwikkeling van het staatsleven, het alles beheerschend zelfgevoel van den „civis Romanus” d. i. levensrichting, den godsdienst grootendeels doen opgaan in de vereering van „Roma”, in de overtuiging dat de eeuwige stad tot de wereldheerschappij was geroepen ¹⁾.

Het verwondert mij nu ook niet, dat prof. Kuenen in sommige bijbelplaatsen iets geheel anders leest dan ik er in had gevonden. Zoo had ik altijd gemeend, dat in Jezus bede: „Uw wil geschiede, gelijk in den hemel alzoo ook op aarde!” de hemel voor hem de ideale wereld van het goede was, zooals hij haar beeld in zijn ziel vond, waar de reine engelen des Vaders heiligen wil volbrengen. Nu verneem ik van prof. Kuenen, dat wij in dat woord een overtuiging moeten zien aangaande een oppermachtig wereldbestuur (waarvan dan toeh. vreemd genoeg, de menschenwereld schijnt uitgezonderd!) Zoo meende ik het „*fiat voluntas*” van Gethsemané te begrijpen, sedert het mij tegenklonk als de zegekreet van een hart, dat een oogenblik was verdeeld geweest tusschen de zoo natuurlijke begeerte om te leven, en den wensch zijner hoogere natuur om getrouw te blijven aan zijne heiligste beginselen, om „den wil des Vaders,” (wiens inhoud Jezus kende,) te doen geschieden. Prof. Kuenen ziet daar eenvoudig berusting in de onbekende beschikkingen der wereldmacht ²⁾. Ook in de schoone uitspraak, Jesaja LV: 8, 9; „Gelijk de hemelen hooger zijn dan de aarde, alzoo zijn mijne wegen hooger dan uwe wegen en mijne gedachten dan uwe gedachten,” meende ik den God te hooren „n wien het zedelijk ideaal van den profeet zich afspiegelt, de heilige en ontfermende Jahveh, wiens wegen en gedachten hemelhoog verheven zijn boven „de wegen van den booze” en „de gedachten -van den onrechtvaardige.” Die „ethische” verklaring achte ik hier, in verband met vs. 7, de eenig mogelijke. Volgens prof. Kuenen is hier, als ik het goed begrepen heb, sprake van een God, die van uit den hoogen hemel zijn macht open

¹⁾ Vgl. Otto Pfleiderer. *Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte*, II bl 169, 170.

²⁾ t. a. pl. blz. 688.

baart, aan wiens geheimzinnig wereldbestuur, voor den mensch ondoorgrondelijk, deze zich heeft te onderwerpen. Van Jezus' godsdienstige overtuiging schijn ik niets te hebben begrepen; „in allerlei ongeoorloofde tegenstellingen" heb ik deze omgezet! Nu, dat ze niet volledig is geweest, stem ik gaarne toe. Tot het aanduiden van het karakteristieke moest ik mij bepalen. Dat „de natuurgod" in Jezus' Godsidee is gebleven, heb ik geen oogenblik geloochend. Maar op de ondergeschikte plaats, welke dit oude element in Jezus' godsdienstig leven inneemt, meende ik dat de aandacht moest vallen. Prof. Kuenen acht dit een punt van weinig gewicht. Ik kan nog niet anders zien, of in de uitspraak Matth. X: 29—31 valt de nadruk op het laatste: „gij (de uitverkorenen des Vaders) gaat muschjes verre te boven", zoodat hier niet de natuurmacht eenvoudig optreedt als een weldadige, liefdevolle natuurmacht, maar bepaald als de beschermgod, de Vader, van Jezus' volgelingen; en dit voorrecht danken dezen immers daaraan, dat zij geantwoord hebben op Zijn stem, toen Hij hen riep tot „hooger gerechtigheid dan die van Phariseën en Schriftgeleerden." De grond van het godsvertrouwen ligt hier dus, voor zoover ik zien kan, in de „ethische" betrekking die er bestaat tusschen „den Vader" en deze mannen, die zijn zonen verdienen te heeten en daarom door hem tegen alle booze machten worden beschermd. Ik moet, bij de beschrijving van Jezus' godsdienstige overtuiging, al heel ongelukkig en onbeholpen mij hebben uitgedrukt! Want hoe is het anders mogelijk dat mijne opvatting zoo geheel wordt verworpen, ja, met bitterheid wordt veroordeeld door een man die immers onlangs zelf schreef: ¹⁾ „Het zwaartepunt van Jezus' overtuiging lag niet in de notie „het koninkrijk Gods, ²⁾ die hij bij zijne tijdgenooten aantrof en van hen overnam, maar in zijne opvatting van zijne eigene en meer in het algemeen van 's menschen normale betrekking tot God. Daarvan ging bij Jezus alles uit"; en iets verder: „zijne individualiteit wordt gekend allereerst uit hetgeen hij aan zich zelve heeft te danken, uit zichzelf heeft voortgebracht, en verder uit de wijzigingen die de traditioneele

Theol. Tijdschrift, 1875, blz. 107 (in eene beoordeeling van Maurice Vernes' *Histoire des Idées Messianiques etc.*)

¹⁾ Zou men hiervoor ook niet kunnen schrijven: „de notie God, als de mach-
²⁾ wereldbestuurder"? Deze was immers eveneens uit de traditie overgenomen.

„voorstellingen allengs in zijn geest ondergingen.”¹⁾ Voor mijn gevoel raakt deze beschrijving de mijne van zeer nabij.

Maar met dat al blijft het waar, dat prof. Kuenen's opvatting, van den godsdienst aan het intellectualistisch element de voor- naamste plaats toekent: „erkenning van een macht boven den mensch maakt religie.” Niet alleen dat het substantivum „God” in den zin van zulk een macht door den hoogleeraar wordt genomen; ook het adjectivum „goddelijk”, dat in „het gewone spraakgebruik” meestal gelijkkluidend is met het kostbaarste, heiligste, aanbidlijkste, is bij prof. Kuenen synoniem met „bovennatuurlijk;” zoo heet het (blz. 626) dat „de wereldorde als goddelijk werd opgevat,” in den zin van: door een bovennatuurlijken wil geordend. De wereld „ontgoddelijken” (blz. 634) is niets anders dan: de voorstelling van zulk een orde bestrijden, of zelfs hare juistheid betwijfelen. Wat den godsdienst maakt is „de oude idee God;” deze is hier het ééne noodige. Ik zeg op mijn beurt: „als wij het dan maar weten mogen!”

Over een woord willen wij niet langer twisten. Men ontzegt mij het recht om van „godsdienst” te blijven spreken; ik heb geen „godsdienst” meer; welnu, ik zal het mij getroosten. Zelf had ik erkend: „van godsdienst in den ouden zin is hier geen sprake meer.”²⁾ Voor dien naam zal ik ook wel geheel onverschillig worden, als daarmede toch niet langer zal worden aangeduid het beste, het hoogste, het heiligste van des menschen goeddeelen. Enkelen zullen misschien nog, zooals Dr. James Martineau, met meer waardeering spreken, en zeggen: „the surrender to them (the higher affections) of heart and will, the vow to abide by them and live in them, may still deserve acknowledgment as Religion”³⁾. Sommigen zullen zich kunnen verklaren dat ook Mill de „Humanity” waarmee hij hart en leven vervul-

¹⁾ Ik heb onderstreept.

²⁾ *Godsdienst zonder Metaphysica*, blz. 500.

³⁾ *Religion as affected by modern Materialism*, blz. 24. Deze concessie doet zelfs Martineau, die toch veel minder vriendelijk dan prof. Kuenen oordeelt over Tyndall's materialisme, en dezen zeker niet zou hebben aangehaald ter bestrijding van „positivistische moderneren”. Evenmin als Hooykaas Herderschee heb ik in Tyndall's redevoering kunnen lezen wat prof. Kuenen er in meent te zien (blz. 646). Wel dit, dat bij Tyndall de levensrichting hoofdzak is. Zelfs wil hij verouderde godsdiensten dulden als zij deze in den goeden zin weten te bevorderen. Hij zegt immers: „the lifting of the life is the essential point” (in een godsdienst). Aan alle „dogmatism” verklaart hij den oorlog.

len wil, „religion” noemt.... Maar wie kan er ten slotte veel tegen hebben, een naam prijs te geven? Er is mogelijk waarheid in prof. Pierson's meening ¹⁾ dat het gebrek aan oordeel verraadt, dien naam voor iedere zedelijk ideale levensopvatting te willen behouden, omdat men daardoor het misverstand slechts te grooter maakt. Hierbij worde echter niet vergeten, dat er immers evenveel kans op misverstand, ja, op een veel gevaarlijker misverstand bestaat, zoo men op het behoud van dien naam, waarmee zooveel edels is genoemd, niet den minsten prijs toont te stellen, terwijl men toch overtuigd is dat uit hetgeen vroeger godsdienst heette, het beste is behouden. Er kan iets pijnlijks zijn in het prijs geven van een naam, vooral wanneer men hem moet afstaan aan iets dat lager staat. Ik kan mij begrijpen dat Jezus, in plaats van nieuwe namen te kiezen voor zijne idealen, de traditioneele uitdrukkingen heeft overgenomen, om er zijn idealisme in neder te leggen. Een mensch is, misschien kinderachtig, gehecht aan den naam waaronder hem „het brood des levens” altijd is gegeven, waaronder hij het zelf langen tijd heeft uitgereikt. Maar het zij zoo! „Godsdienst” zal dan niet meer wezen „de dienst van het goddelijke,” maar „de erkenning van een God.” Er moet toch een grenslijn zijn tusschen religie en geen religie! Ginds stroomt „de Rubicon!” Weest gegroet, edele helden, die het gewaagd hebt, hem over te trekken! Gij, die „een bovennatuurlijke macht erkent,” hoe ge dan ook heeten moogt, deïsten, theïsten of pantheïsten! En gij ook „ethici!” gegroet! Voor u is er plaats in Caesars gelederen! Niet omdat gij alle natuurvergoding afzweert en alleen in de zedelijke wereld het goddelijke erkent; niet omdat gij een afschuw hebt van alle dogmatisme, en alleen op de levenservaring den godsdienst wilt gronden; niet omdat de God dien gij predikt zooveel eerbied afdwingt; — gij weet op welken toon men spreekt over dien hulpeloozen, machteloos als de Vader in Goethe's „Erlkönig,” over uw „strange entity”, Matthew Arnold, over uw „goeden genius,” zelf een „arme Seele”, professor Baumann, — maar omdat gij Macht schrijft met een kapitale M, omdat ge — „met uw verlof gezegd!” — een godsgrip hebt, daarom is er plaats voor u in den heldenstoet. Heil u leger van Caesar! Eer gij verder gaat, een medelijdende lach

¹⁾ *De Gids*, 1874 December-afl., blz. 491.

voor de „positivistische moderneren,” de partijgangers van Crassus, die voor den overtocht zijn teruggedeeind en nu zich zelve staan te bewonderen in den waterspiegel! ¹⁾)

Ad. 2um. Ook mijne definitie van supranaturalisme is, naar ik meen, door prof. Kuenen onjuist teruggegeven en daardoor onbillijk beoordeeld. De grief is bekend. Aan mijne geheele kritiek van het supranaturalisme ligt een *quiproquo* ten grondslag. Ik dood een zekeren vorm van supranaturalisme, die eigenlijk reeds lang dood is en begraven, zoodat die executie niet meer is dan een „Nachruf,” iets vrij overbodiga, wellicht iets in den trant van den bekenden „coup de pied de l'âne.” Na die executie, die iedereen toejuicht, of die men zoo „verpletterend eenvoudig” vindt dat niemand aan haar succes twijfelt, — goochel ik handig een ander persoon in de plaats van het gevallen slachtoffer, en kondig den dood aan van een supranaturalisme dat zich in een blakende gezondheid verheugt.

Ook na de aandachtige lezing en herlezing van prof. Kuenea's artikel kan ik het geheim van mijn eigen goocheltoer niet ontdekken. Maar wel zie ik, dat prof. Kuenen een minder juiste voorstelling heeft gegeven van wat ik onder supranaturalisme versta. Ik zou daarmee nl. hebben bedoeld de overtuiging: „dat de natuur er op is ingericht om zekere wenschen van den mensch te bevredigen,” m. a. w. „dat de begeerten van den mensch de wetten zijn der natuur.” In overeenstemming hiermee verwijt prof. Kuenen mij een „egoïstische”, een „subjectieve”, en daardoor eenzijdige opvatting van het supranaturalisme.

Hoe is het nu echter mogelijk van „egoïstisch (of niet-egoïstisch) supranaturalisme” te spreken? Spreekt men ooit van „egoïstische

¹⁾ Zie prof. K's artikel, blz. 629, 630. Merkwaardig dat ditzelfde beeld „de tocht over den Rubicon” vroeger, door de schrijfster van „Hilda”, werd gebezigd om den overgang aan te duiden van theïsme tot atheïsme, en nu de omgekeerde beweging moet aanduiden.

Een „diepe kloof” zal er zijn tusschen mijn standpunt en dat der ethici. Waarom? Deze zeggen: „niet wat, maar hoe (lees: waarom) gij gelooft, is hoofdzak.” Ik daarentegen: „of ge gelooft, is onverschillig: op uw levensrichting komt het aan.” Maar zoodra de nadruk valt op het waarom, d. i. den grondslag, (of het hoe, d. i. de methode), zoodra deze den godsdienst maakt, bestaat er immers godsdienst overal waar de grondslag, d. i. de levensrichting, aanwezig is; dan is het uit een religieus oogpunt ook onverschillig of men „gelooft.” De gedachte der ethici stemt dus met de mijne volmaakt overeen.

logica?" Supranaturalisme is een denkvorm, niet een pretensie die uit een of anderen wensch voortspuit. Niet hierin bestaat het supranaturalisme dat de mensch van de natuur de vervulling zijner wenschen werkelijk eischt, maar dat hij zulk een vervulling, op zich zelf en afgezien van den inhoud zijner wenschen, mogelijk acht, omdat hij persoonlijk wil in de plaats stelt van wet. De man die bidt, om zodoende een ramp af te weren, of die van de zon eischt dat ze zijn koren zal doen rijpen, en de man die zegt: „God zendt mij dit ongeval of dit geluk toe met de bedoeling mij te straffen of te beloonen, te verheugen, te bedroeven of beter te maken," die dus alleen den „regelmatig terugkeerenden" of den „godewaardigen" zegen aan eene „beschikking" toeschrijft, — gaan m. i. allen uit van dezelfde onderstelling, deze n. l. dat de inrichting der wereld zoo iets mogelijk maakt, dat niet in een algemeene natuurwet, maar in hun bijzonderen toestand de grond van het voorval is te zoeken. Hun godsdienst verschilt, hunne waardeering van de verschijnselen is niet dezelfde maar de wereldbeschouwing die het hun mogelijk maakt zoo te spreken of te handelen als zij doen, is bij allen gelijk, is supranaturalistisch. Daarom kan ik niet anders zien, of dezelfde kritiek moet alle supranaturalisme treffen, al moet ook de inhoud der verwachtingen en overtuigingen die door dezen denkvorm mogelijk worden gemaakt, zeer verschillend werden beoordeeld ¹⁾.

Over prof. Kuenens kritiek van mijne beschouwing der zede-

¹⁾ Gaarne zou ik vernomen hebben, waarom mijne onderscheiding van het begrip „toeval" als tegenstelling van „noodwendigheid" en als tegenstelling van „bedoeling" (l. l. blz. 488) onjuist is geweest. Waar ik in een noot (blz. 492), die door prof. Kuenen minder gelukkig is toegelicht (l. l. blz. 492) sprak van „mijne waardeering der dingen, die in het groot verband wegvalt", bedoelde ik eenvoudig het verschil tusschen wereldbeschouwing en levensbeschouwing duidelijk te maken; daar zeide ik alleen: mijn oordeel over een epidemie als natuurverschijnsel is van geheel anderen aard dan mijn oordeel over die ziekte als een macht die mij persoonlijk nadeel berokkent. Dat ik de „waardeeringsoordeelen" zeer hoog stel, blijkt genoeg hieruit, dat ik er den godsdienst uit afleid. Het verwijt, alsof ik de menschenwereld tot „een systeem van automaten" zou verlagen, treft mij dus niet. Wel heb ik vernomen dat dit verwijt aan iedere deterministische opvatting van het zedelijk leven dikwijls gedaan is. Het schijnt bovendien wel, dat ernstige en geleerde wijgeeren zulk een opvatting nog de moeite waard achten om er bij stil te staan. Zie eene omhaling uit Lange's *Geschiede des Materialismus*, bij prof. Land, *Overtuiging, de Gids* 1875, blz. 55.

lijke wereld en van het ontstaan der zedelijke idealen kan ik hier niet uitweiden. Dit vraagstuk is veel te ingrijpend; het verdient meer dan ieder ander de aandacht. Ik zou alleen willen vragen, of het billijk was mij hier zoo scherp aan te vallen. Indien ergens, dan heb ik mij over dit punt met bescheidenheid en aarzeling uitgelaten. Ik heb hier meer gevraagd dan beweerd. Gevraagd, of de waarde der idealen niet uit hun geschiedenis moest verklaard worden, of het plichtgevoel wel iets anders was dan: de ééne indruk, achtergelaten door de verschillende vormen die het gevoel van verplichting in allerlei betrekkingen aanneemt ¹⁾. Ik had ook gevraagd, of het praktisch scepticisme van „den Prediker” en andere dergelijke verschijnselen niet bewezen dat het zedelijk idealisme toch niet stond of viel met de metaphysica? Op die laatste vraag ontvang ik geen antwoord; de eerste wordt ter zijde gesteld met de opmerking, dat juist „dat onvoorwaardelijk plichtbesef op een hoogere orde wijst.”

Hier is wellicht het punt, het eenige, waarin ik van de „ethici” verschil, of liever waarover ik nog iets anders zeg dan zij. Hebben zij de macht van het Ideaal ervaren als een zich absoluut imponeerende, dan is hun godsdienst gereed. Terwijl ik hierin aan hunne zijde ga staan, vraag ik nu echter nog: „hoe is die macht er gekomen? wat geeft haar dit absoluut karakter? Zou ook hier de evolutieleer niet veel waarheid behelzen? Intusschen, dit is een wijsgeerige quaestie, welker beteekenis voor de praktijk van het leven mij niet zoo groot schijnt al velen meenen ²⁾. Daarom heb ik dan ook gezegd: „de ethisch

¹⁾ Dat deze verklaring van de psychologische verschijnselen volgens de begrippen der evolutieleer nog zoo ongerijmd niet is, kan blijken uit een paar artikelen van prof. van der Wijck in *de Tijdspiegel* 1874, N^o. 4 en 5, naar aanleiding van Bagehot's „*Physics and Politics or thoughts on the application of the principles of natural selection and inheritance to political Society.*” Zie aldaar over het plichtgevoel, N^o. 5, blz. 9, vlgg.

²⁾ Prof. Kuenen verwijt mij, dat ik de „metaphysische wereldbeschouwing” een hypothese heb genoemd, waardoor het zedelijk geloof gesteund wordt. Het geheele begrip van hypothese acht hij hier misplaatst. Nu trof mij prof. Hoekstra (*Theol. Tijdschr.* 1872, blz. 16) deze uitdrukking: „de metaphysische wereldorde is de onderstelde grond of voorwaarde van het zedelijk ideaal.” Ik zie niet, dat ik in een anderen zin van hypothese heb gesproken. Juist door de opmerking, dat die hypothese werd afgeleid uit de waarde der zedelijke idealen, bewees ik immers dat ik haar niet „uit de lucht gegrepen” achtte, al moest ik meenen dat zij, om tot grondslag voor het idealisme te dienen, te veel „in de lucht hing.”

richting ontkent niet bepaald een metaphysischen achtergrond der dingen; zij wil alleen den godsdienst van de bespiegeling losmaken." Dit was wel degelijk „ernstig gemeend." Hiermee bedoelde ik dit: Mogelijk is het heelal een éénheid, en gelukt het ééne formule te vinden voor alle beweging die er is. Maar op het gebied van het leven, van de ervaring, heerscht de grootste verscheidenheid van indrukken, en daarom juist is dit het gebied van den godsdienst; want godsdienst leeft van tegenstellingen; zonder dualisme geen godsdienst; zoo is het bij Jezus, zoo bij Paulus; wie de tegenstellingen negeert, als in den grond niet bestaande, die heft den godsdienst op; uit een metaphysica die leert dat de tegenstellingen verzoend zijn, kan geen godsdienst geboren worden; deze is juist het praktisch streven naar verzoening, door middel der toewijding aan de hoogste, de aanbiddelijkste der strijdende machten ¹⁾.

Ad 3^{um}. Nog een enkel woord over „het restje godsdienst" dat mij gebleven is, en dat in prof. Kuenens artikel niet veel anders dan een caricatuur is geworden.

Dat die teekening zoo uitviel, kan ik ook niet anders verklaren dan uit de intellectualistische opvatting van den godsdienst die mijn geachte bestrijder huldigt. Volgens hem heb ik „het recht niet" in de goden van heidendom en christendom iets anders te zien dan „vormen" zonder inhoud. De „poëtische symbolen" zijn, op mijn standpunt, „niets dan vorm." Hoe is het mogelijk zoo iets te beweren? Symbolen zijn toch altijd symbolen van iets; en dat iets is het reëele, de inhoud, het goddelijke waarvoor de mensch knielt. Is „de hemelsche Vader" de poëtische uitdrukking voor het zedelijk Ideaal, dat zulk een machtigen indruk maakt en toch zoo aantrekkelijk is ²⁾, dan is immers

¹⁾ Wat de vreeselijke gevolgen betreft die prof. Kuenen verwacht van een Darwinistische verklaring der zedelijke verschijnselen, ze herinneren mij aan de vrees, dat de Darwinistische leer omtrent den oorsprong van den mensch aan de moederliefde schade zou doen. Prof. Hoekstra (l.l. blz. 31) vrees ook niet dat de onderscheiden beantwoording der vraag (of het plichtgevoel een voorwaardelijk of een onvoorwaardelijk karakter heeft) dadelijken invloed zal hebben op de zedelijke praktijk." Toch erken ik, dat de treffende bedenkingen van James Martineau (l.l. blz. 25) hier ernstige overweging verdienen, o. a. zijn zeggen: „from such an origin it is impossible to extract credentials for any elevated claim."

²⁾ Volgens prof. Kuenen. (blz. 436) zeg ik wel, dat men de Liefde en de Rechtvaardigheid alleen op het gebied der zedelijke levensverschijnselen moet laten gelden; maar „daarvan komt niets in." Er is (bij mij) geen spoor van iets anders dan „de personificatiën van uwe en mijne liefde en rechtvaardigheid." Hoe nu? Is

de naam de symbolische uitdrukking, het beeld, het Ideaal zelf het eigenlijke wezen van de macht die vereerd wordt. Nu had ik beweerd dat het objectiveeren van het Ideaal in het beeld van een persoon, den indruk kon verhoogen dien het maakt op het gemoed. Prof. Kuenen vindt dit eenvoudig belachelijk. Niet iedereen schijnt van die meening te zijn. Hooykaas Herderschee schrijft ¹⁾: „De persoonlijke God is een gewrocht der verbeelding ten dienste van de eischen des gemoeds, gestalte gevende aan de ervaringen des zedelijken levens, . . . opdat we zoo te helderder zien wat het wezen is van ons ideaal,” en Mill zegt ²⁾ „zulk eene idealiseering van onzen maatstaf van deugd tot een persoon blijft mogelijk, zelfs als die persoon louter denkbeeldig is.”

In weerwil van den „ongeloovigen glimlach” dien prof. Kuenen om de lippen van al mijne lezers ziet spelen, durf ik beweren dat Alfred de Musset's „Nuits” niet zoo aandoenlijk schoon zouden zijn, zoo hij de troostende kracht van zijn dichterlijken geest niet in het beeld zijner Muse aanschouwd had, zoo zijne opwekkende gedachten hem niet als haar taal hadden tegengeklonken. De dialoog is daar meer dan een kalm gekozen kunstvorm, is een „gewrocht der verbeelding ten dienste van het gemoed.”

Er is minachting, onverdiende minachting in de ironie waarmee prof. Kuenen (blz. 648) spreekt over de machteloosheid van „het zedelijk idealisme” in den strijd des levens. Of neen, van dat idealisme wordt in dit verband niet eens meer gesproken. Prof. Kuenen ziet in mijn godsdienst niets dan positivisme en een handvol ijdele symbolen zonder inhoud. Van hart, van geweten, van zedelijke indrukken ontdekt hij geen spoor. Een positivistische wereldbeschouwing en een beetje fantasie, — dat is alles.

Vanwaar deze zonderlinge zinsbegoocheling? Ik kan het verschijnsel alweer niet anders verklaren dan uit prof. Kuenen's intellectualistische opvatting van den godsdienst. Immers de denkvormen van het godsdienstig geloof hebben bij mij plaats gemaakt voor

dan niet de uitdrukking „God is Liefde” eene omschrijving, in beeldspraak, van de ervaring: het zedelijk Ideaal is een aantrekkelijke macht, van welke zegen en troost uitgaat. Is de „Rechtvaardigheid Gods” niet eene symbolische uitdrukking voor de ervaring, dat diep leedgevoel, berouw en wroeging het gemoed kwellen dat zijn hoogste idealen heeft verloochend? Dit is toch nog iets anders dan personificatie, dit is de schilderachtige taal der gemoedservaring.

¹⁾ L.L. blz. 84.

²⁾ *Three Essays on Religion*, blz. 250.

positivisme en symboliek; en wat is er in een godsdienst meer? Vandaar ook zeker die onverklaarbare parallel tusschen mijn „restje godedienst” en Comte's „Religion humaine”, een vergelijking die bovendien nog in mijn nadeel uitvalt. Hoe is zulk een gelijkstelling mogelijk? Voor Comte is godsdienst alleen kinderachtige filosofie. Nu geeft hij aan de ideeën zijner degelijke filosofie eenvoudig de oude kinderachtige namen terug, en noemt dat zijn godsdienst. Ik beschreef godsdienst als „absolute toewijding aan een ideaal dat zich als het hoogste doet gelden.” In de oude godennamen vond ik de personificatiën van die idealen en het beeld van hun werking terug. De godsdienst kon, naar ik meende, ook daar bestaan waar die namen niet meer worden genoemd. En dat heeft iets met Comte's fantasieeren gemeen? Ik waardeer de kern die in de oude schaal ligt opgesloten. Comte lijmt de oude schaal om een nieuwen kern. En dat heet hetzelfde!

Geen anderen grond dan dit intellectualisme heeft ook prof. Kuenens vrees dat mijne opvatting het veld zal openen voor allerlei fantasiëjes, voor de meest willekeurige ideaaltjes, voor de meest bodemlooze mystiek. Alsof een mensch zijn idealen naar welgevallen koos! Alsof voor iemand die het leven ernstig wil opvatten, zijn hoogste streven, zijn godsdienst, ooit eenvoudig zou kunnen zijn „fantasieeren naar hartelust.” Het is een totale miskenning van al wat er aan zedelijke krachtsinspanning, strijd, liefde, toewijding ligt opgesloten in die uitdrukking: „cultus der hoogste levensmachten,” — zoo men daarvan zegt: „die cultus schijnt een tamelijk onschuldige liefhebberij.” (blz. 644)

Hiermee wensch ik mijn toelichting voorloopig te besluiten, in de hoop dat het geschrevene werkelijk een misverstand zal hebben uit den weg geruimd. Het zou mij spijten zoo ik uitdrukkingen had gebezigd die mij tegenover prof. Kuenen niet voegden. Maar ik ben ook zeer misverstaan.

Toen ik het geestig citaat las van Jesaja XXIX vs. 8, waar ik bij een hongerige werd vergeleken die alleen droomt dat hij verzadigd is, en ik prof. Kuenen de dringende noodzakelijkheid hoorde betoogen van een metaphysische wereldbeschouwing, terwijl toch geen oplossing van het probleem werd beproefd, — kwam mij een pendant van die plaats voor den geest, nl. Jacobus II vs. 15, 16. „Indien er nu een broeder of zuster

naakt zou zijn en gebrek zou hebben aan het dagelijksch voedsel, en iemand van u tot hem zou zeggen: Ga henen in vrede, word warm en word verzadigd, en gijlieden zoudt hem niet geven de nooddriftigheden des levens, wat nuttigheid is dat?"

Doch aan die aanhaling ligt wellicht een onbillijke eisch ten grondslag. Prof. Kuenen heeft geen oplossing willen beproeven, alleen mij willen leeren dat het probleem is en blijft. Ik erken gaarne, dat deze quaestie problemen raakt die zich niet ter zijde laten stellen en waarover het onderzoek nog lang niet gesloten is. Ik heb alleen mijn bezwaren willen inbrengen tegen „de moderne" oplossing, en bovenal willen aantonen dat godsdienst iets geheel anders is dan een oplossing van het wereldprobleem te bezitten, te onderstellen of zelfs te zoeken. Ernstig heb ik over deze zaken gedacht, veel hoop ik er nog over te denken en te lezen. Niet in „droomen" zoek ik verzadiging. En zoo men spot omdat mij nog steeds hongert en dorst, dan denk ik liever aan Jezus' woord: „zalig die honger en dorst!" Dat geldt zeker van het bezit eener metaphysica. Maar dat geldt in de eerste plaats van „gerechtigheid", d. i. godsdienst.

Rotterdam, Februari '75.

A. G. VAN HAMEL.

DE APOCALYPSE VAN HENOCH EN HET ESSENISME.

I.

De vraag, of wij schriftelijke gedenkstukken van het Essenisme over hebben, verdient nader onderzoek. In zich zelf is het niet onwaarschijnlijk, dat ook in deze monastieke richting de schrijfstift meermalen ter hand genomen is. Men heeft in den laatsten tijd het vermoeden geuit, dat de *'Ανάληψις Μουσώως* door een Essener tusschen 54 en 64 van onze tijdrekening zal geschreven zijn ¹⁾, en onder ons is de gedachte geuit, of misschien niet het oudste gedeelte van het boek Henoch uit Esseensche kringen is voortgekomen ²⁾. Ja, onlangs kwam mij eene, eenige jaren geleden, aan de Jenasche hoogeschool verdedigde dissertatie in handen, die de meening verdedigt, dat die gedeelten van Henoch, welke tot nu toe algemeen van Christelijken oorsprong werden geacht, van Esseensche hand zijn ³⁾. Niettegenstaande dit proefschrift op vele punten zich plaatst tegenover de opvattingen van Hilgenfeld, den wakkeren onderzoeker der apocalyptische letterkunde, heeft de Jenasche hoogleeraar zich aan dezen arbeid niet laten gelegen liggen. Ten slotte heeft Gebhardt ⁴⁾ aan alle onderzoek dezer Apocalypse een einde trachten te maken door de bewering, dat uit den Aethiopischen tekst, die zeer corrupt is, nooit de juiste bedoeling des schrijvers kan gekend worden, zoolang de Grieksche tekst dezer apocalypsee niet vollediger dan thans wordt gevonden.

¹⁾ Merx, Archiv. z. Wissensch. Erforsch. A. T. II, 1868. S. 117—152.

²⁾ A. Kuenen, Godsdienst van Israël, II 494.

³⁾ De Apocryphi Libri Henochi origine et argumento... proposuit Fredericus Siefert, Regimonti Pr. zonder jaartal (1869.).

⁴⁾ In Merx's Arch. 1872. II, 163—246.

1875.

Niettegenstaande dit laatste vonnis, dat onherroepelijk schijnt, wenschen wij in de volgende bladzijden iets bij te dragen tot de juiste verklaring dezer Apocalypse. Gebhardt heeft wel getracht aan te toonen, dat alle verklaringen van die van Lücke tot die van Philippi ¹⁾, ten eenenmale onjuist zijn, maar dit betreft voornamelijk het gedeelte LXXXIX, 52—XC, 20, waarvan het juist de vraag is, of het, afgezien van de verklaring der bijzonderheden, wat den hoofdinhoud betreft, tot het oudste boek Henoch behoort ²⁾.

Een onderzoek naar de verhouding van de verschillende deelen van het boek Henoch behoeft niet al ovo te beginnen. Ondanks Gebhardt's pessimistische beschouwing staat het vast bij alle wetenschappelijke onderzoekers der apocalyptische letterkunde, dat het boek Henoch niet van ééne hand is. Dat XVII—XIX, XXXVII—LXXI, CVI—CVIII later aan den oudsten tekst zijn toegevoegd, kan als uitgemaakt beschouwd worden. Over het karakter dezer toevoegselen is men het nog niet eens.

Nu heeft Sieffert beweerd, dat ook de twee droomgezichten, LXXXIII—XC beschreven, tot de latere bestanddeelen moeten worden gebracht. Reeds Dillmann en Colani hebben het groote onderscheid tusschen den inhoud dezer droomgezichten en dien der volgende onthullingen zoo verklaard, dat zij het volgende, de z. g. apocalypse der weken, XCI, XCIII, voor een later toevoegsel verklaarden. Later heeft Dillmann dit gevoelen teruggenomen ³⁾. Thans stelt Sieffert het onmiskenbaar verschil weder in het licht. Dat dit verschil van inhoud inderdaad onloochenbaar is, blyke uit een overzicht van het oudste boek Henoch.

Aanleiding tot dit geschrift is, dat de Joden in dagen van druk vertroosting verlangen. Henoch de oudvader schreef zulke vertroostende openbaringen niet voor zijnen tijd, maar voor latere geslachten. Gelijk de schrijver van Daniël het laat voorkomen, alsof zijn geschrift ouder is dan 165 j. v. Chr., en tot op dat tijdstip verborgen gehouden is ⁴⁾, zoo geeft de auteur van He-

¹⁾ Das Buch Henoch, sein Zeitalter und sein Verhältniss zum Judasbriefe Ein Beitrag zur N. Tlichen Isagogik, nebst einem Anhang über Judä vs. 9. und die Mosesprophetie, Stuttgart, 1868.

²⁾ Colani (*Les Croyances Messianiques*, 1864, p. 29) vermoedt hier een anderen schrijver, maar heeft van dit verschil geen gebruik gemaakt.

³⁾ Herzog's Real Encyclopädie art. Pseudepigraphen.

⁴⁾ Dan. VIII, 26. XII, 4, 9.

noch het pseudepigrafisch karakter van zijn geschrift duidelijk aan. En wat wordt Henoch hier in den mond gelegd? Eene beschrijving van de strafgerichten Gods over de zonde, van het zalig lot der uitverkorenen en van al de veranderingen op aarde en aan den hemel, door God verordend, van welke het groote oordeel een uitvloeisel is ¹⁾.

Welke was de aanleiding tot Henoch's optreden? De vermening van engelen en menschen, die met een reuzengeslacht allerlei zonde en bijgeloof op aarde gebracht heeft. Die kwade engelen, met Azaël aan het hoofd, worden getuchtigd door goede hemelbewoners. Een dezer, Michaël, de beschermgeest van het volk Gods ²⁾, moet Azaël gedurende 70 geslachten tot aan het jongste gericht, dus gedurende de geheele wereldgeschiedenis, geketend houden ³⁾.

Nu treedt Henoch op. Hij moet als „schrijver der gerechtigheid,” d. i. als schriftgeleerde, dit vonnis aan de gevallen engelen aanzeggen, en wordt daartoe van de aarde naar den hemel overgebracht. In Gods tegenwoordigheid verneemt hij bovendien, dat de gestorven reuzen, het kroost van engelen en menschen, op aarde blijven werken tot aan het jongste gericht als booze geesten ⁴⁾.

Nu doet Henoch onder geleide van een der engelen eene reis, waarbij hij de verschillende plaatsen bezoekt, die straks het toneel zullen zijn van het laatste oordeel, en de sterrenwereld aanschouwt ⁵⁾.

De beschrijving van wat Henoch zag, het boek der hemellichten is eene soort van cosmographie. Op de tafelen des hemels leest Henoch het lot der menschen. De sterren zijn de lettergrepen van het groote boek des hemels. Henoch is nu ingelicht. Wat hij weet van het lot der menschen, gaat hij nu mededeelen aan zijne kinderen ⁶⁾.

Die mededeeling nu volgt niet dadelijk, en toch valt op haar in deze apocalypse alle nadruk, maar eerst XCIII, XCI, 12—19 ⁷⁾.

¹⁾ Henoch ed. Dillmann, Cap. I—V.

²⁾ Dan. X, §1. XII, 1.

³⁾ Henoch VI—XI.

⁴⁾ Id. XI—XVI.

⁵⁾ Id. XV—XXXVI.

⁶⁾ Id. LXXII—LXXXIII.

⁷⁾ Dillmann heeft aangetoond, dat aldus de volgorde van den tekst wezen moet.

De hoofdstukken LXXXIII—XC bevatten het verhaal van twee droomgezichten, die Henoeh had, toen hij nog een kind, en later toen hij nog ongehuwd was. Hier is Henoeh dus geteekend vóór zijne opname in den hemel. De logische gang der gedachten wordt verbroken. Afgezien van de bijzonderheden, is hier sterk vermoeden van interpolatie. Laten wij deze hoofdstukken rusten, dan gaat het geheel ordelijk voort.

Henoeh heeft gelezen aan den hemel het volgende. In de eerste jaarweek der wereld is Henoeh zelf de zevende geboren. In de tweede week zal het eerste einde, de zondvloed, komen met Noach, die wetten maakt tegen de zonde, de Noachische geboden. Aan het einde der derde week verschijnt Abraham en met dezen de plant der gerechtigheid, het eigenlijke Godsvolk. In de vierde week valt de Mozaïsche wetgeving en het bouwen van den tabernakel. Salomo bouwt in de vijfde „het huis der heerlijkheid en der heerschappij,” tempel en koningsburg, „voor eeuwig.” Uit het algemeene zedebederf der zesde week vaart Elias ten hemel, waarna het huis verbrand en het geslacht der uitverkorenen verstrooid wordt. In de zevende week zal er een afvallig geslacht ontstaan, maar dan zullen de uitverkorenen een zevenvoudig onderwijs ontvangen aangaande de geheele schepping. Hier treedt nu de schrijver op met zijn eigenaardig onderricht, en de achtste week, waarin Israël met het zwaard strijden moet voor de gerechtigheid, ligt voor hem in de toekomst. Als met dit zwaard de wereldheerschappij is veroverd, wordt de verwoeste tempel herbouwd voor eeuwig. In de negende week verdwijnen alle werken des kwaads en wordt het naderend vonnis aan de menschen beteekend. Aan het einde der tiende week komt het laatste oordeel en vele weken van zondeloos leven volgen ¹.)

Eene ernstige vermaning besluit het geheel. Weelde, rijkdom, het eten van bloed, afval worden ernstig bestraft, terwijl ook wee geroepen wordt over den heidenschen, griekschen invloed, die zich in de letterkunde deed gelden ².)

Zietdaar een welsluitend geheel, na afrek van de twee droomgezichten.

Uit welken tijd is dit oudste boek Henoeh?

¹) Henoeh XCIII, XCI, 12—19.

²) Id. XCI, 18, 19, XCII, XCIV—CV.

Het boek Daniël is voorafgegaan. Het jaar 165 v. Chr. ligt achter den schrijver. De 70 jaarweken van dien apocalypticus zijn hier geworden 70 geslachten na Noach of 10 jaarweken. Die weken nu omvatten niet een gelijk aantal jaren, zijn niet alle even groot. Is Henoch in het 622^{ste} jaar der wereld, volgens Genesis, geboren, dan is de afstand, die Noach van Abraham, en Abraham van Mozes scheidt, niet even groot. In de zevende week treedt de schrijver op met die hoogere wijsheid, bij welke hij uitvoerig stilstaat ¹⁾. Men moet, zoo als Dillmann heeft aangetoond, hier niet met getallen van jaren, maar met getallen van geslachten rekenen. Dillmann komt, wanneer hij de geslachtsregisters des O. T., de koningslijsten en de hooge priesterslijsten nagaat, tot de volgende becijfering:

- 1^{ste} week: *zeven* geslachten tot op Henoch.
- 2^{de} week: *zeven* geslachten van Methusalach tot Eber.
- 3^{de} week: *zeven* geslachten van Peleg tot Isaak.
- 4^{de} week: *zeven* geslachten van Jakob tot Nahasson, Mozes' tijdgenoot, Num. I, 7.
- 5^{de} week: *zeven* geslachten van David: Salma, Boas, Obed, Isai, David, Salomo, Rehabeam.
- 6^{de} week: *veertien* Davidische koningen, na aftrek van Amazia, Joas en Ahazia, en 7 of 8 hooge priesters,
- 7^{de} week: *veertien* hooge priesters van Josua tot Jonathan, (152 v. Chr. ingesloten.)

Bij Jonathan nu nog Simon en Johannes Hyrcanus te tellen, daarvoor is geen reden. Wij komen dus tot den eersten tijd van den hooge priesterlijken staat in Judæa. En het is de vraag, of de inhoud van het boek den leeftijd des schrijvers nader aanwijst.

De schrijver doet zich voor als schriftgeleerde. Het onderwijs in de vroomheid, de plant der gerechtigheid, is de hoofdzaak voor dat Israël, dat met het zwaard afvalligen tot rede brengt. In den Maccabeeuwschen opstand waren de schriftgeleerden als volksleeraars, die hunne trouw aan de wet vaak met martelaarschap betaalden, hoog in eere, zij schitterden in grooten glans voor het oog van den apocalypticus ²⁾. Het godsdienstig element

¹⁾ Henoch XCIII, 10—14.

²⁾ Dan. XI, 33, 85, XII, 8. Kuenen, a. w. II, 340.

had nog de overhand in de herstelling der natie na den druk van Antiochus. Waren de schriftgeleerden later huiverig als volksleiders toe te geven aan het streven der Maccabaeërs naar staatkundige onafhankelijkheid, de treurige ervaring, in 162 opgedaan, van Alcimus, die onder Syrische bedekking als hooge priester optrad, dreef hen ten slotte tot de aansluiting aan Jonathan's hooge priesterschap. Maar nog was de strijd niet uit, de worsteling voor de gerechtigheid kreeg haar volle beslag eerst in 138 v. Chr. bij Simon's erkenning als priester vorst. Het staatkundig streven, waarmede de schriftgeleerden zich niet konden vereenigen, kwam eerst onder Johannes Hyrcanus (135—166) aan het licht. Hier is van iets dergelijks geen sprake. De wereldheerschappij is die der vroomheid, der gerechtigheid. Onder Jonathan of Simon (153—135 v. Chr.) kan het oudste boek Henoeh geschreven zijn.

Thans moet de inhoud van LXXXIII—CI worden overwogen. Het storend optreden dezer hoofdstukken in het verband verbodt ons van de in dit gedeelte voorhanden gegevens gebruik te maken tot bepaling van den leeftijd van het oudste gedeelte der Henoeh-Apocalypse. De nog altijd vrij ingewikkelde vraag naar den leeftijd van Henoeh's Openbaringsboek betreft nu hoofdzakelijk de data in deze twee droomgezichten aangeduid.

Het eerste droomgezicht. Dit zag Henoeh, toen hij nog een kind de schrijfkunst leerde en lag te slapen in het huis zijns grootvaders. Hij droomde, dat de hemel op de aarde viel en dat deze laatste in de diepte wegzonk. Bij zijn verschrikt ontwaken vernam hij van zijnen grootvader, dat deze werkelijk om de zonden der menschen iets vreeselijks verwachtte. Nu besluit Henoeh God te bidden, dat Hij, die den zondaar straffen moet, een overschot van rechtvaardigen sparen moge ¹⁾. In het oudere geschrift ziet Henoeh eerst na zijne opneming in den hemel de toekomstige dingen. Hier wordt hij voorgesteld als reeds van kindsbeen af met openbaringen begiftigd. Ja reeds toen bij dat gebed zag hij het sterrenrijk, zooals God dat in den aanvang schiep ²⁾. Reeds

¹⁾ Henoeh LXXXIII, LXXXIV.

²⁾ Id. LXXXIII, 11.

nu erkent hij in den rechtvaardige eene plant, die zaad draagt voor eeuwig ¹⁾. Dit gezicht behoort, volgens de uitdrukkelijke verklaring des schrijvers, bij het volgende, daar beide Henoch als ziener doen kennen in een leeftijd, waarop het andere geschrift hem nog niet als zoodanig had ten tooneele gevoerd.

Dit tweede droomgezicht had Henoch vóór zijn huwelijk met Edna. Reeds toen zag hij al wat in het oudere geschrift ²⁾ hem van de wereldgeschiedenis op de tafelen des hemels was onthuld. Reeds toen stond hij op een hoogen toren, om van daar het geheel te overzien. Zijn hemelvaart is uit het oudere boek ³⁾ hier vervroegd. Verder ziet Henoch hier onder andere beelden hetzelfde, wat de oudere schrijver in de verschillende weken laat geschieden; over de beteekenis van de beelden in dit eerste gedeelte van het visioen ⁴⁾ is dan ook geen strijd.

Adam komt als witte, jonge stier uit de aarde voort, na hem eene koe (Eva) en uit beiden komen meerdere runderen voort. Daar valt eene ster, door meerderen gevolgd, van den hemel en uit hunne gemeenschap komen de olifanten, koeien en ezels (de reuzen, kroost van engelen en menschen) voort. Als die dieren ten slotte de runderen verslinden, wordt Henoch door vier gedaanten, die er als witte menschen uitzien, gered en op een hoogen toren geplaatst. Die vier engelen (Gabriël, Rafaël, Michaël, Uriël, van dit oudere geschrift) binden die gevallen ster (Azazel) en doen het booze gedierte zichzelf ombrengen, binden de overige sterren, en onderwijzen zeker iemand (Noach) over eene verborgenheid (de zondvloed.) Na dit eerste strafgericht komt uit de ark een witte stier (Noach) met drie anderen, een witte stier (Sem), een roode (Jafet) een zwarte (Cham). Allerlei wilde dieren (heidenen): leeuwen, tijgers, honden, wolven, jakhalzen, wilde zwijnen, vossen, konijnen, varkens, valken, gieren, wouwen, adelaars en raven, waren het kroost der twee laatste stieren. Wel was onder dat kroost ook een witte stier (Abraham), maar ook deze had een tweeslachtig kroost: een wilde ezel (Ismaël) en een witte stier (Izaäk). En deze laatste telde weder een zwart, wild zwijn (Edom), nevens een wit

¹⁾ Henoch LXXXIV, 6.

²⁾ Id. XCIII.

³⁾ Id. XII, 1.

⁴⁾ Id. LXXXV—LXXXIX, 59.

schaap (Jakob). De twaalf schapen, die uit dit laatste voortkomen, worden door de wolven (Ægyptenaren) zeer verdrukt, maar een ontvlucht schaap en een tweede (Mozes en Aäron) bewerken op bevel van den Heer der schapen bij de wolven de vrijlating der kudde. De geschiedenis dezer kudde volgt nu: haar tocht door de woestijn, de wetgeving, de afval, de bouw des tabernakels, de wet van Mozes, de intocht in Kanaän, het koningschap, onder het beeld van een ram. Onder den ram (Salomo) bouwden zij boven het huis (Jeruzalem) een grooten toren (den tempel). Daar was de Heer der schapen tegenwoordig en een volle disch zette men hem voor. Maar de schapen vallen af, eenigen van hen (de profeten) worden als vermaners afgezonden, maar die gezonden worden gedood, en een van dezen (Elias) moet de Heer der schapen redden, door hem bij Henoch op een toren (in den hemel) op te nemen. Maar de schapen bleven afdwalen. In hunne afzonderlijke kudden (de twee rijken) leden zij veel schade, ja riepen eindelijk zelve hunnen ondergang in, verriedden hunne woning. Nu werden de schapen overgelaten in de hand der wilde dieren (de heidenen). De Heer der schapen verlaat het huis (Jeruzalem) en den toren (den tempel) en ondanks de heftige bedden van Henoch beginnen de heidenen de schapen te veralinden.

Wij zijn hier dus genaderd tot de 7^{de} week van den ouderen schrijver: de verwoesting van Jeruzalem door Nebucadnezar ¹⁾. Alles is hier breeder uitgewerkt, en nu begint een nieuw tijdvak ²⁾, verdeeld naar 70 herders, in wier hand de Heer der schapen zijne door hem verstootene kudde overlaat. Hij zal aan ieder der heerschers aanwijzen, welke schapen deze zal ombrengen, maar te gelijkertijd wordt iemand anders aangesteld, om de handelingen der herders te contrôleeren, in hoeverre of zij de bevelen des Heeren overschrijden en eigenmachtig te werk gaan. De herders zelve weten van deze contrôle niets, maar het register hunner daden wordt den Heer der schapen voorgelegd. De verwoesting van stad en tempel, vroeger reeds vermeld, wordt hier nu voorgesteld als het werk der herders. Zij laten de schapen in de macht van leeuwen en tijgers, terwijl de wilde zwijnen (Edomieten of Idumaeërs) mede helpen aan de vernietiging van stad en tempel. Met diepen weemoed verhaalt de ziener, dat

¹⁾ Henoch XCIII, 8.

²⁾ Id. LXXXIX, 59—XC, 42.

nu het boek der wandaden dezer heerschers wordt voorgelegd aan den Heer der schapen ¹⁾. Deze aanduiding is telkens in dit gezicht de slotformule van eene periode.

Welk tijdvak is hier bedoeld? De schrijver geeft eerst ²⁾ een algemeene karakteristiek van de wijze, waarop al de 70 herders te werk gaan, en kent aan de eersten der 70 herders de geheele verwoesting van stad en tempel toe. De invloed der heidenen was (vs. 56—59) reeds vroeger begonnen. Wij weten dan ook, dat reeds Jojakim 602 v. Chr. oijnsbaar werd aan Babylonië. Maar de eigenlijke ondergang van stad en tempel werd nabij gebracht door het optreden van Nebucadnezar's leger. Bij den val van Jeruzalem in 586 v. Chr. werden vele personen, onder welke de beide hoogepriesters, geslacht. De Edomieten, toen reeds gehaat bij Israël, leenden verraderlijk de hand tot verwoesting van Jeruzalem ³⁾. Het ligt dus voor de hand aan het chaldeeuwsche tijdvak te denken. De nadere bepaling van den duur van dit tijdsverloop zal afhangen van het volgende.

Nu volgt een tweede tijdvak, ook weder in de voorstelling des schrijvers, afgesloten met de vermelding van het register, dat God wordt voorgelegd. Wij lezen daar ⁴⁾: „En terstond zag ik hoe herders twaalf uren lang weidden, en ziet, drie van gindsche schapen keerden terug, en kwamen en traden toe, en begonnen alles te herbouwen, wat van dit huis was ingestort, maar de wilde zwijnen hinderden ze, zoodat zij het niet konden. En zij begonnen weder te bouwen als vroeger, en trokken dien toren op, en hij werd de hooge toren geheeten; en zij begonnen weder eene tafel voor den toren te plaatsen, maar al het brood daarop was bevekt en onrein. En voor dit alles waren de schapen blind, dat zij het niet zagen, en hunne herders desgelijks. En in grooten getale werden zij hunnen herders tot dooding overgegeven, en deze vertraden de schapen met hunne voeten en verslonden ze. En de Heer der schapen bleef rustig, totdat alle schapen zich over het veld verstrooiden en zich vermengden met de dieren des velds, en de herders reddden hen niet uit de handen der dieren. En hij, die het boek schreef,” enz.

¹⁾ Henoch LXXXIX, 59—72.

²⁾ Vs. 59—62.

³⁾ Obadja 10—12. Ezech. XXV, 12, 13, XXXV, 5. Jezaja XXXIV, 5—17. Psalm CXXXVII, 7.

⁴⁾ Henoch LXXXIX, 72—77.

Volgens XC, 1 hebben „op deze wijze 36 (37) herders de weide overgenomen, en deze allen maakten ieder hunnen tijd vol, en daarna bekwamen anderen ze in hunne macht, om ze gedurende hunnen tijd te hoeden.” Opmerkelijk is hier de verklaring, dat de offerdienst in den tweeden tempel na den terugkeer der drie (Zerubbabel, Ezra en Nehemia) onrein was. Deze bewering strijdt met die van het oudere boek ¹⁾, dat de salomonische tempel voor de eeuwigheid bestemd was. De ware tempel komt eerst na de zegepraal des volks, zooals wij beneden ²⁾ zien zullen. Afgezien van de beteekenis der hier genoemde getallen, is de inhoud van dit gezicht aanduiding van een geheel anderen schrijver, dan dien van het oudere geschrift. Wat het cijfer 36 of 37 betreft, zoo heeft Dillmann aangetoond, dat de verwisseling met 35 hier gemakkelijk te verklaren is, daar in den aethiopischen bijbel deze verwisseling meermalen plaats heeft. Wij zijn dus in deze periode reeds op de helft der 70 heerschers. De juistheid dezer opvatting zal blijken, als wij het vervolg hebben gehoord.

Onder aanvoering van adelaars komen nu gieren, honden, vrouwen en raven op de schapen af. Zij pikken de schapen de oogen uit en verslinden ze. Onder het weegeklag der slinkende kudde voltrekken 38 herders te zamen 58 tijden. Dan worden er kleine lammeren geboren, die te vergeefs om hulp roepen tot de groote schapen, maar deze blijven doof. Nu nemen de raven één der lammeren weg, maar de lammeren krijgen hoorns, en al breken ook de raven sommige hoorns af, eindelijk komt er een groote hoorn te voorschijn, en de oogen gaan open van de schapen, die allen op dit gehoornde schaap toelopen. Nog duurt de slachting onder de kudde voort, maar de schapen blijven rustig. Nu mengen zich de herders met de andere vogels in den strijd. Nu komt de schrijver van het register ter hulpe. De Heer der schapen daalt zelf neder. Nu verschijnen in gemeenschap met de roofvogels eenige schapen uit de verstrooiing, om een aanval te doen op den hoorndrager. Nu wordt weder het boek God voorgelegd, en dit boek behelst de wandaden der 13 laatste herders, die veel meer schapen hebben

¹⁾ Henoeh XCIII, 7.

²⁾ Id. XC, 28, 29, XCI, 18.

omgebracht dan de vroegeren ¹⁾. Thans treedt God zelf op en het einde is nabij.

Hier kunnen wij dan voorloopig stilstaan, om te onderzoeken of de apocalypticus in zijne cijfers ons eenig licht geeft over zijn eigen leeftijd.

Hoe lang heerschen die 70 heerschers? Hilgenfeld ²⁾ heeft gezegd, $7 \times 70 = 490$ jaren na 588, d. i. 98 v. Chr. den leeftijd van Alexander Jannaeus. Volkmar leest hier 70×10 jaren, of liever 72×10 , en nog wat meer dan 720 jaren na 588 v. Chr., is 132 n. Chr., het eerste jaar van Barcochba's opstand, en het boek Henoeh is dan eene proclamatie van Rabbi Akiba ten gunste van Bar-cochba, geschreven door Simon ben Joehai, of door Simon ben Azai ³⁾.

De schrijver zelf geeft voor het eerste tijdvak 12 heerschers aan, aan het einde van het tweede zijn 35 heerschers verlopen, zoodat er 23 in het tweede tijdvak komen. Voor het derde worden van de 35 overschietende uitdrukkelijk 12 bijzonder vermeld, zoodat wij krijgen de volgende verdeeling: $12 + 23$, $+ 23 + 12$, de drientwintig voorlaatsten maken dan met de vorige 35 juist 58 tijden vol. Hoe lang is dit tijdsverloop na Jeruzalem's verwoesting?

Hilgenfeld's berekening van 7 jaren voor elken heerscher geeft geen rekenschap van de door den schrijver zelve aangewezen tijdsverdeling. Het eerste tijdvak van 12 heerschers zou dan 84 jaren omvatten, die van 586—502 loopen. Dit laatste jaar evenwel is zonder eenige beteekenis. Reeds 516 was de tempel voltooid.

In het tweede tijdvak leest Hilgenfeld het cijfer 36 en komt dan door $7 \times 36 = 252$ op 336, het jaar na Alexander's troonsbestijging.

In het laatste tijdvak is Hilgenfeld's redeneering geheel verward. $7 \times 58 = 386$ tijden, wat van de 586 afgetrokken, geeft het jaar 200. Maar nu zal 58 bedorven zijn en 59 moeten gelezen worden, en die 413 jaren brengen dan, van 588 afgetrokken, tot 175 v. Chr., het jaar van de invoering der syrische

¹⁾ Henoeh XC, 2—18.

²⁾ Apocalyptic, S. 122, Zeitschrift, 1860, 319—324, 1861, 212—222, 1862, S. 216—221.

³⁾ Zeitsch. d. Morgenl. Geselsch., 1860, S. 174.

belasting in Judaea. Volgens Hilgenfeld heeft de schrijver er dus eigenlijk twee berekeningen op na gehouden, een van 59 herders, en een van 28 tijden. De willekeurigheid dezer berekening is door Volkmar aangetoond ¹⁾.

Maar nu Volkmar zelf? Naar aanleiding van Zach. XI, 8 zullen de 70 heerschers 70 tientallen van jaren zijn. Wij laten de exegeese van de woorden des profeten rusten ²⁾, en vragen alleen of de apocalypticus zelf 720 jaren aangeeft. In deze stelling ligt de grond van het geheele, met zooveel vernuft en geleerdheid, door Volkmar opgetrokken gebouw. Volkmar moet daartoe de geheele duidelijk uitkomende schrijfwijze des auteurs miskennen. Wij zagen boven, dat wij eerst hebben eene voorloopige, algemeene schildering van de heerschappij der heidensche koningen onder Israël ³⁾. Daarop wordt de geheele verwoesting van stad en tempel vermeld, en eerst aan het einde van de schildering der periode wordt als het boek God is voorgelegd, het getal der herders opgegeven. Dit is eene vaste gewoonte des schrijvers ⁴⁾. De apocalypse begint niet eerst met het 70^{ste} vers de vermelding van het boek, dat God wordt overhandigd. Verder moet Volkmar, om overal de Romeinen en de Christenen te vinden, aan sommige beelden en woorden een gewrongen zin geven. Het schreeuwen der kleine lammeren, dat overal elders hulp roepen beteekent ⁵⁾, zal hier beteekenen oproer maken. De schapen, wier oogen geopend worden, zullen de zich bekeerd hebbende Joden zijn, terwijl de uitdrukking in deze apocalypse beteekent: inzicht in iets krijgen ⁶⁾. Schijnen de arenden, die als aanvoerders der roofvogels genaamd worden, te wijzen op de Romeinen, reeds de oudere apocalypse van Daniël zag onder arendsvleugelen eene andere als de Romeinsche monarchie ⁷⁾. Volkmar is verplicht in die vogels verschillende uit onderscheidene provinciën gewonnen legioenen te erkennen. De honden, die met de vogels mede de schapen teisteren, zullen de aanduiding zijn van de Maccabeesche vorsten en van Archelaus ⁸⁾.

¹⁾ Zeitschr. v. Hilgenfeld, 1861, 1862.

²⁾ Zie Kuenen, H. K. O., II, 383.

³⁾ Henoch LXXXIX, 59-65.

⁴⁾ Id. LXXXIX, 70, 72^a, 76, XCI, 1.

⁵⁾ Id. LXXXIX, 15, 16, 19, 20, 31, 33, 57.

⁶⁾ Id. LXXXIX, 28, 32, 41, 54, 74, XC, 6, 7, 9, 10, 26, 35.

⁷⁾ Dan. VII, 4, Hilgenf. Zeitschr. 1862, S. 218.

⁸⁾ Zie verder Gebhardt, Merz. Archiv., 1872, II, S. 187-231.

Philippi ziet in de 12 laatste heerschers Romeinen. Van de 70 tijdvakken van heidensche heerschappij zijn er 12 voor Babel, 23 voor Perzië en even zoo veel voor de Grieken en 12 voor Rome. Babyloniërs rageerden over Israël juist 120 jaren, als men de voorloopige afhankelijkheid van Judaea mede telt. Rome regeerde van 50 v. Chr.—70 n. Chr. De Romeinen zijn niet opgetreden, zooals deze schrijver de adelaars optreden laat, als aanvoorders van de Grieksche heerschers. Volkmar komt dan ten minste iets meer nabij de waarheid, door de 370 jaren der 37 heerschers af te trekken van 588 en dan te komen op 218, terwijl 190 de invloed van Rome in het Oosten zich het eerst gevoelen deed. Geheel gewrongen is de verklaring van de kleine lammeren, als de kleine christelijke gemeente, wier geopende oogen de apostelen zijn, de raven zijn de Herodianen, die éénen, Johannes den Dooper wegnemen, en Christus is de groote hoorn-drager, tegen wien de nu met de adelaars verbonden raven vechten.

Houden wij ons daarentegen aan de opgaven des schrijvers zelve, dan moeten wij bij de eerste periode denken aan de Chaldaëen, bij de tweede aan de Perzen, bij de derde aan de Grieksche overheersching, en het is alleen nog maar de vraag, hoever of wij onder de laatste den schrijver te plaatsen hebben.

Geeft de schrijver van de eerste periode den duur aan? Neen en ja. Hij spreekt van 12 eerste heerschers, 4 van de verwoesting van Jeruzalem tot op den terugkeer. Wij zagen boven, dat hier naar het voorbeeld van Daniël 12 jaarweken te rekenen, niet tot eene goede uitkomst leidt. Anders zou dit voor de hand liggen. Reeds het testament der XII patriarchen uit de 3^{de} eeuw onzer tijdrekening vond in onze Apocalypse de aanduiding van 70 weken ¹⁾. Maar deze opvatting geeft geene rekenschap van de hier gevolgde schrijfwijze in welke de „tijden” de niet nader bepaalde aanduiding zijn van den duur der heerschappij van iederen herder. Er is hier eene goed volgehoudene personificatie, en het eenige middel, om den duur der tijdvakken te bepalen, is de beantwoording der vraag, of het laatste vermelde feit in een of ander tijdvak ook op een bepaalden datum wijst. Wat de eerste periode betreft, hebben wij als slotfeit, waarmede de tweede periode begint, den terugkeer

¹⁾ Hilgenf. Zeitschr. 1862, S. 217.

van 3 schapen. Wij denken hier aan Zerubbabel en Josua. Maar wie was de derde? Het ligt voor de hand hier aan Ezra te denken. Werkelijk kwam Ezra in 558 v. Chr., Nehemia in 445 v. Chr., in Palestina aan. Nu hebben wij in Nehemia XII, 1 een bewijs, hoe men in de Grieksche periode gewoon was zich voor te stellen, dat Ezra, de priester, dadelijk met Zerubbabel en Josua in 538 v. Chr. is teruggekeerd ¹⁾. De eerste periode zou dan niet meer dan de 50 jaren der ballingschap bevatten. Voor 19 heerschers is er dan geen plaats. Ewald telt 5 Assyrische koningen, van Phul tot Assarhaddon, 3 Chaldeeusche en 4 Egyptische, van Necho tot Amasis bij elkaar. Maar bij Henoeh treden de 19 heerschers, de eersten der 70, op als de Israëlieten al zwaar verdrukt zijn. Wij moeten met Dillmann aannemen, dat de schrijver in het eerste tijdvak globaal rekest, en het zwaartepunt van zijn stelsel in de laatstgenoemde cijfers bestaat. In ieder geval is naar zijne voorstelling de heerschappij der heidenen over Israël van vroegeren datum dan Jeruzalem's verwoesting; Assyrië, Egypte en Babel hadden reeds lang invloed op Judaea. Aan die heerschers denkt hij, en neemt het getal 19, omdat hij in zijne berekening de symmetrie moest bewaren, met de laatste 19.

Het tweede tijdvak, waarin de tempel voltooid wordt, onder heftigen tegenstand van de wilde zwijnen, en de Judaeers nog steeds van hunne heidensche heerschers te lijden hebben en ook nog voortgaan zich te verspreiden buiten Palestina, moet dat zijn der Perzische opperheerschappij. De wilde zwijnen, die den bouw van de stad verhinderen, kunnen hier natuurlijk niet de Edomieten der eerste periode alleen wezen. Wij denken hier aan de tot een zeker Jahvisme bekeerde colonisten van het noordelijk rijk, de Chutaeers of Samaritanen en aan de Ammonieten en Arabieren. ²⁾ Bovendien hadden zij te lijden van de oorlogen door Cambyzes tegen Psammetichus gevoerd (525) zoodat er inderdaad reden bestond om huiverig te wezen naar Palestina, een slagveld destijds, te gaan en de profeet Zacharias krachtig op verhuizing van Babel naar Palestina moest aandringen. ³⁾ Drukkend waren de belastingen voor Judaea als Satrapie van Perzië, de ongehoorzame Israëliet werd eenvoudig opgehangen

¹⁾ Kuenen, Hist. K. O. I., 352, 356.

²⁾ Hitsig, Gesch. d. V. Israël., 1869, S. 294.

³⁾ Zach. II, 6, vlg.

aan een balk gesloopt uit zijne eigene woning. ¹⁾ Palestina moest met Syrie, Phoenicie en Cyprus jaarlijks 850 talenten zilver aan den koning opbrengen. ²⁾ Misgewas en duurte waarvan Zacharia en Haggaï voor het eerste deel der Perzische opperheerschappij getuigenis afleggen, zullen zeker wel al die eeuwen niet hebben voortgeduurd, maar in de vele oorlogen tegen de Seythen en Grieken moet bovendien menige Israëliet gevallen zijn, en de Joden bleven dan ook buiten Palestina vertoeven. De muren van Jerusalem werden gesloopt ten gevolge van den oorlog door den van Artaxerxes afgevallen veldheer Megabyzus gevoerd tegen den koning, en deze ramp was de aanleiding tot Nehemia's optreden. Onder Artaxerxes II ontheiligde de Perzische veldoverste Bagoses den tempel en hief eene belasting op ieder offerlam. Maleachi legt getuigenis af van de ellende door den oorlog van dezen Artaxerxes tegen Egypte over Judaea gebracht. Bij den oorlog van Artaxerxes Oehus tegen Phoenicie werden Joden en Edomieten gevangen genomen en overgebracht naar Hyrkanïë en Babylonïë, tijdelijk werd zelfs Jericho hoofdplaats in stede van Jeruzalem. ³⁾ Met deze feiten is de teekening van onzen apocalypticus in overeenstemming. De tijdsruimte van Zerabbabel tot Darius Codomannus of Alexander den Grooten (538-336 v. Ch.) zal dan hier aangeduid zijn, en wij kunnen natuurlijk ook gerust aannemen, dat het vergeefsche moeite is de namen der 28 hier bedoelde koningen te zoeken. Moet men met Dillmann ⁴⁾ hier de beheerschers der twee rijken vóór de Epigonen er bij tellen? In die rijken woonden zeker Joden, maar die optelling, zal zij het gewenschte cijfer opleveren, moet al zeer willekeurig zijn. Men moet de 7 of 8 Seleuciden van Nicanor tot Seleucus bijeen nemen, evenzoo de zes eerste Ptolemaëen tot Philometor, desgelijks Alexander en zijne twee opvolgers en vervolgens Perdikkas, Antipater, Eumenes, Antigones, Demetrius en Lysimachus bijeen voegen. Veel natuurlijker is het, dat de schrijver eerst in de latere perioden, die aan zijn leeftijd naast voorafgingen en die hij zelf beleefde, daarom juiste cijfers geeft, en deze als uitgangspunt hield voor zijne berekening van het verleden, die hij als profetie voordroeg.

¹⁾ Ezra 6, 11.

²⁾ Herodotus, III, 91.

³⁾ Hitzig, a. w. 290-309.

⁴⁾ Henoch S. 275.

De 23 volgende heerschers duiden de Grieksche monarchie aan. Onder deze herders was er een, die de Joden veel reden tot klagen gaf. Wie anders kan dit geweest zijn als Ptolemaeus Lagi, die Jeruzalem innam en vele Joden in gevangenschap wegvoerde (330 v. Ch.)? Onder de aan de schapen vijandige dieren treden hier ook de eigenlijk tot de kudde behorende honden op. Wij kunnen hier aan niemand anders denken als aan die uit de Daniel-apocalypse en Josephus bekende geweldenaars (צַדִּיקֵי) de pachters der jaarlijksche belastingen aan den Egyptischen koning, Jozef Tobiai'zoon en zijn zoon Hyrcanus, van welke de eerste de inwoners, die weigerden te betalen, eenvoudig doodde. Onder Ptolemaeus Euergetes en Philopator (247—209) hadden de Joden veel van hen te lijden. Hyrcanus ging zelfs zoo ver van uit Egypte tegen zijne andere broeders een oorlog te voeren. Hij nam Jeruzalem in, maar de meerderheid der bevolking was hem ongenegen en daarna vestigde hij zich te Hesbon in een rooversburcht, waaruit hij zeven jaren lang het volk veront-rustte, tot dat hij uit angst voor Antiochus Epifanes zich zelve het leven benam.¹⁾ Die honden woedden dan ook volgens onzen apocalypticus, tot dat er kleine lammeren aan de schapen geboren worden. Dit zijn de Chasidim van het tijdvak der Macca-baëen. Als die lammeren geboren worden zijn er 58 tijden ver-loopen, en 23 heerschers zijn er dus geweest van Alexander tot op dit oogenblik. Als wij de uit zijne nalatenschap ontstane rijken verbinden, dan erlangen wij deze lijst:

- | | | |
|----------------|----------------------|---|
| 1. Alexander. | 9. Seleucus I. | 17. Antiochus Epi-
fanus. 175-164. ²⁾ |
| 2. Arrhidaeus. | 10. Antiochus. I. | |
| 3. Perdiccas. | 11. Antiochus II. | 19. Ptolemeus. I. |
| 4. Antipater. | 12. Seleucus II. | 19. " Philadelf. |
| 5. Lysimachus. | 13. Seleucus III. | 20. " Euergetes. |
| 6. Eumenes. | 14. Antiochus III, | 21. " Philopator. |
| 7. Antigonus. | 15. Seleucus IV. 175 | 22. " Epifanes. |
| 8. Demetrius. | 16. Heliodorus. | 23. " Philometor. |

173.

De roof van dit ééne lam kan dan wel niet anders geweest zijn als de dood van Eleazar ³⁾ in den bijna beslissenden slag tegen Lysias (162 v. Chr.) Daarna werden de lammeren grooter

¹⁾ Hitsig. Gesch. d. Volk. Israel. s. 344. 349. f. 357—59.

²⁾ Kuenen H. K. O. II. 433. Hitsig. a. w. s. 373.

³⁾ 1 Macc. VI. 32.

en kregen horens. Judas behaalt eene overwinning op Nicanorsdag (161 v. Chr.), maar de roofvogels gaan voort met pogingen om die horens te verbreken en Judas sneuvelt in den veldslag van Eleasa (160 v. Chr.). Jonathan wordt nu in 152 v. Chr. erkend als priester vorst, maar reeds 142 v. Chr. door Tryphon vermoord. Hij is dus niet de groote hoorndrager, van wien het in de apocalypse heet, dat de roofvogels te vergeefs pogen hem te vernietigen. Ook aan Simon 138—135 v. Chr. erkend hoofd van Judea, schijnt hier niet gedacht te kunnen worden, hij viel door sluipmoord. Zoo komen wij op Johannes Hyrcanus (135 tot 106 v. Chr.). Het hoorndragende schaap roept om hulp, en die hulp verschijnt in den engel, die het register hield der herders en van hunne wandaden. Josephus ¹⁾ verhaalt dat Johannes, ten zijne zonen streden tegen de door Antiochus Cyzicus opgezette Samaritanen, bij den offerdienst in den tempel eene engelverschijning gehad heeft, die hem de overwinning beloofde. Profetische visioenen werden vrij algemeen aan de vrome Chasidiers toegekend. ²⁾ Maar die strijd wordt door den apocalypticus niet bedoeld. Het is een geweldige aanval. In de overigens vrij rustige regeering van Hyrcanus is aan niets anders te denken als aan de belegering van Jeruzalem in 134 v. Chr. door Antiochus Sidetes, die met eene verwoesting van Judea gepaard ging. Hyrcanus werd zelfs uit de stad geworpen door de partij, die van geen oorlog weten wilde. Op harde voorwaarden werd vrede gesloten. Dit alles, die crisis, is voor den apocalypticus eigenwoordig. Daarna profeteert hij de uitredding en de heerschappij, juist omdat het tegendeel tot nog toe gebleken was. Het Hilgenfeld af te dalen tot Jannaeus Alexander, Hyrcanus' zoon, die door Ptolemaeus Lathurus in het nauw is gebracht (105—79 v. Chr.) is dus niet noodig. Hoogstens kan de oorlog van Hyrcanus' zonen in Samaria (109 v. Chr.) hier in aanmerking komen, maar dit was niet een zoo dreigend gevaar.

Maar, zal misschien de aanwijzing van de 12 laatste herders zoo uitdrukkelijk van die 23 worden onderscheiden, ons noodzaak af te dalen tot Jannaeus Alexander? De zes heerschers zenden wij te vinden in al de koningen van Alexandertot 162 v. Chr., dus het jaar na Antiochus' dood. Antiochus Epifanes had de volgende opvolgers: 1. Antiochus Eupator, 2. Deme-

Antiq. XIII. 10, 3. ²⁾ Josef t. a. p. 97. 2 Macc. XI. 15—16.

trius I Soter, 3. Alexander Balas, 4. Demetrius II, 5. Antiochus VI, 6. Tryphon, 7. Antiochus Sidetes, 8. Demetrius II. 9. Seleucus V, 10. Antiochus VIII, 11. Antiochus van Cyzicus. 113—96 v. Chr. Daar Hyrcanus in 106 stierf blijven wij, Antiochus Epifaneus mede tellende, ook onder Antiochus Cyzicus binnen den leeftijd van Hyrcanus, die door den apocalypicus niet als verleden, maar als tegenwoordig wordt voorgesteld. Den juiststen datum te bepalen zal wel onmogelijk zijn.

Het is thans de vraag, welke toekomst de schrijver van deze tweede apocalypse zich voorstelt. ¹⁾

God verschijnt, slaat de aarde en in de diepte worden de roofvogels verslonden. Met een zwaard strijden de schapen tegen de dieren des velds. Op een troon in een liefelijk oord zet God zich neder en de boeken worden ontzegeld. Al de aartsengelen, zeven witte gedaanten (vier waren er in vs. 31 vermeld), brengen de gevallen engelen en de 70 heidensche heerschers voor den rechterstoel. Na elkander worden zij in de vurige diepte geworpen. Midden in de aarde, in Palestina, onstaat eene andere diepe kloof voor de afvallige Israëlieten, de Gehenna aan de rechterzijde van het Godshuis. Nu wordt de tempel, die onrein was (zie bov. LXXXIX: 73) losgemaakt, alle deelen worden ingewikkeld en zorgvuldig naar eene plaats in het zuiden des lands overgebracht. Nu komt er een fonkelnieuwe tempel grooter en heerlijker dan de vroegere, en daarin was de Heer der schapen wel tegenwoordig ²⁾. Alle dieren des velds en alle vogelen des hemels, alle heidenen huldigen de kudde in dat huis verzameld. Nu wordt Henoeh door dezelfde drie witte gedaanten, engelen, die hem ten hemel hadden opgevoerd, nedergelaten op de aarde, en die jonge hoorndrager, de vorst der Maccabaëen, neemt hem bij de hand. Nevens hem in Jeruzalem verzamelen zich de ondergegane en verstrooide schapen, de gestorven en gevluchte Joden en alle heidenen, alle dieren des velds en vogelen des hemels. De strijd houdt op, het zwaard dat aan de schapen gegeven was, wordt vergezeld. De kudde, zoo groot dat het huis ze niet bevatten kan, ziet nu met geopende oogen het goede. Nu verschijnt een witte jonge stier met geweldige hoorns, die alle heidenen ontzag inboezemt. Alle de geslachten worden nu ook ver-

¹⁾ Henoeh XC. 18—42.

²⁾ Betere lezing voor: alle schapen waren daarin. Het oordeel wordt volgen het oudere boek I: 4 op den Sinai gehouden.

ander in witte stieren. En het hoofd dier witte stieren ¹⁾ was groot. En God heeft groote vreugde over deze nieuwe gemeente. De schrijver ontwaakt en het blijkt, dat hij onder de nieuwe gemeente zich bevindt. Daarvoor dankt hij God. Maar tevens alles duidelijk voor zich ziende en den gang der openbaringen indenkende, wordt hij diep weemoedig, vooral als hij dezen tweeden droom aan den eersten verbindt.

Dit slot der apocalypse verbindt de twee visioenen tot een geheel, en doet ook het einde van het tweede met het begin overeenstemmen. De witte stieren van den oud-vaderlijken tijd komen in de toekomst terug. De Messias staat in dien stier voor ons, en wel als type van Adam den reinen mensch, die het hoofd is der nieuwe godsgemeente, allen aan zich gelijk maakt, en zelf ook in wasdom toeneemt. Verder is in deze toekomst als zeer eigenaardig op te merken de verwachting dat de tweede tempel geheel zou weggenomen, en vervangen worden door een een gansch nieuwen. De oudere apocalypse had eenvoudig gezegd, dat er een huis voor God in de 8ste week zoude gebouwd worden, nadat in de 5de week de salomonische tempel als voor de eeuwigheid bestemd was voorgesteld, en in de 6de week op het einde wel het huis der heerschappij (Jeruzalem) naar niet de tempel „het huis der heerlijkheid” als veroverd vermeld was. ²⁾ Deze voorstelling wordt hier verduidelijkt. De Salomonische tempel is verwoest, de tweede tempel was geen waarachtig rein godshuis, en daarom zal na het gericht het tijdvak van volmaakt leven, door het oudere geschrift aangekondigd, ook hierin bestaan, dat een fonkelnieuwe tempel gesticht wordt.

De schrijver dezer apocalypse maakt dus geen geheim van zijne vader de Joden zeer bijzondere overtuiging. Het mag bevreemdend genaamd worden, dat men niet reeds lang dien onbekenden schrijver zijne plaats gegeven heeft in die eenige richting van het Jodendom, die de overtuiging koesterde, dat de tempeldienst onrein was, het Essenisme. Sieffert meent, dat deze apocalypse uit aan het Farizeïsme verwante kringen is voortgekomen. In het algemeen is die bepaling juist, daar het Essenisme zeker hoofdzakelijk eene spruit is van het Farizeïsme. Maar hier

¹⁾ Vs. 38 zijn de hier volgende woorden: „was het woord, het woord zelf” eene christelijke glossie. Het woord dier \square of \square werd $\epsilon\eta\mu$ of $\epsilon\eta\mu\alpha$ gelezen en was naar in het Aeth. overgezet. $\Lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ is in het Aeth. $g\acute{a}l$.

²⁾ Henoeh XCI 18. XCIII. 7, 8.

liggen de specifiek Esseensche overtuigingen des schrijvers duidelijk voor de hand. Hij laat niet onduidelijk doorschemeren, dat hij als ongehuwde juist geschikt was voor het ontvangen van openbaringen, en spreekt uitdrukkelijk de echt Esseensche leer uit, dat de tweede tempel onrein was. Nu wat over dit punt geschreven werd ¹⁾, moet ik nog steeds het gevoelen voorstaan, dat het hier wel degelijk gold de konsekvente toepassing van het levietisch beginsel: bloed maakt onrein. Ook de schriftgeleerde, die het oudste Henoch-boek schreef, deelde deze meening ²⁾. Het Essenisme nu, dat in Jozefus' leeftijd (40 n. Chr.) eene afzonderlijke colonie was, heeft zich allengs afgescheiden van de natie. Bovendien vinden wij onder Aristobulus I, Herodes en Archelaus afzonderlijke Esseensche profeten vermeld, Judas, Menahem en Simon. De eerste trad met zijne discipelen in den tempel op, en de tweede Menahem was een tijdlang met Hillel aan het hoofd der Jeruzalemsche schriftgeleerden, uit wier gemeenschap hij, naar de overlevering, wijken moest, om godsdienstige overdrijving ten aanzien van zich zelve ³⁾. Vóór dien tijd moet het Essenisme als richting bestaan hebben, al nemen wij ook het bericht van Jozefus niet onvoorwaardelijk aan, dat het reeds onder Jonathan bestond. De konsekvente handhaving der priesterlijke wetgeving na Ezra, bezegeld met martelaarsbloed, moest aanleiding geven tot onthouding en afzondering, waarvan de Nazireër, de Rechabieten en sommige bepalingen der Deuteronomische wetgeving de voorloopers waren ⁴⁾. In het Essenisme werd het Farizeesch Chaberaat sekte. Dit is allengs geschied, en, al wordt nu door Jozefus, die voor de inwendige godsdienstige bewegingen des Jodendoms geen oog had, de eerste Essener eerst 106 v. Chr. vermeld, omdat deze openlijk in den tempel optrad, als waarzegger, niets verhindert ons de onderhavige apocalypse, die op den leeftijd van Johannes Hyrcanus wijst, toe te kennen aan een Essener uit de afzondering, die het werk van den vorigen schriftgeleerde en pharizeër breeder opvatte en zijn eigenaardige opvatting van den tempeldienst eene plaats gaf in zijne wereldbeschouwing. De Messiaansche verwachtingen van onzen schrijver zijn eigenaardig gekleurd. In zijne Messiaansche

¹⁾ Het Essenisme, Leiden, 1868, blz. 25. Theol. Tijdschr., 1871, blz. 179.

²⁾ Henoch XCVIII, 11.

³⁾ Het Essenisme, blz. 12, 13.

⁴⁾ Het Essenisme, blz. 21—26. Kuenen, Gods. v. Israël, blz. 353—355.

verwachting komt de figuur van den Messias voor. Hij wordt geboren, neemt toe in omvang en sterkte, maar vervloeit geheel in de aan hem gelijk gewordenen godsgemeente, die nu eene gemeenschap is van reine Adamskinderen, niet bepaald van schapen uit Jakobs stal, als in de eerste dagen der wereld, voordat de sterren weidden onder de runderen der aarde. De Messiasverwachting is hier nog zeer onbepaald, maar zij bestaat toch na 138 v. Chr., om onder Herodes krachtiger te herleven. Hier verdwijnt ongemerkt de Maccabaëer Hyrcanus voor den nieuwen persoon der toekomst, die in soort ten slotte geheel gelijk is aan allen. Hieraan sluit zich de Messiasverwachting van het Psalterium Salomonis aan, volgens welke de groote koning der toekomst heet: ἄνθρωπος ἄλλότριος γένους ἠβωνη, υἱὸς Δαυὶδ, χριστὸς κύριος, χριστὸς θεοῦ ¹⁾. Zoo heeft ons onderzoek eene kleine schakeering gevonden in de anders vrij onpersoonlijke Messiaansche verwachtingen des Jodendoms vóór Herodes.

Wij mogen van deze tweede uitgave van Henoch's apocalypse geen afscheid nemen, zonder de vraag te doen, of Gebhardt inderdaad geslaagd is in zijne bewijsvoering ²⁾ dat de Aethiophische vertaling geheel onbetrouwbaar is.

Dat hier en daar schrijffouten zijn, heeft Dillmann erkend, en men kan ze in zijn commentaar vinden. Maar met Colani hier in het algemeen te spreken van eene „très-mauvaise version éthiopienne”, zal wel te sterk zijn. Sommige plaatsen als valscht aangemerkt door Gebhardt kunnen eenvoudig verklaard worden. „De „honden” (XC, 4) wil hij veranderen in „wilde zwijnen”. Wij zagen, dat juist de als honden, d. i. heidenen verachte pachters der belastingen hier zeer juist zijn aangeduid. Het is waar, dat men de keus heeft te lezen 37 of 35 (XC.1.)

De Grieksche citaten bij Clemens Alexandrinus, Origenes, Testament der XII Patriarchen, den Judasbrief en Tertullianus zijn vrije reproductie. De tekst door Syncellus (8^e eeuw) in zijne chronographie opgenomen, geeft hier en daar een beteren zin, (Hen. VI, 1—IX, 4, VIII, 4—X, 14, XV, 8—XVI, 1), maar die

¹⁾ Henoch XVII, 23, 36, XVIII, 6, bij Hilgenfeld, Zeitsch. f. w. theol. 1868 S. 158 f.

²⁾ Psal. Sal. Archiv., 1872, II, S. 189—231.

stukken bevatten herhalingen benevens een stuk, dat in den Aethiopischen tekst nergens is thuis te brengen, zoodat Syncellus zelf reeds een door amplitaties bedorven tekst moet gebruikt hebben ¹⁾.

Nu ontdekte A. Maii in een Vaticaansch handschrift eenige regels van den Griekschen Henoeh, die door Gildemeister zijn uitgegeven ²⁾. Die regels zijn uit onze tweede Apocalypse LXXXIX, 42—49. Zullen deze nu misschien veel licht verspreiden voor de kritiek? Men oordeele:

Aethiopische tekst.

Vs. 42. En de honden en de vossen en de wilde zwijnen vingen aan de schapen te verslinden, totdat een ander schaap opstond, een ram uit hun midden, die hen aanvoerde.

Vatikaansche.

καὶ οἱ κύνες ἤρξαντο κατασθίειν τὰ πρόβατα καὶ οἱ ὄνες καὶ οἱ ἀλώπεκες κατήσθιον αὐτά, μέχρι οὗ ἤγειρεν ὁ κύριος τῶν προβάτων κριὸν ἓνα.

De door Dillmann uitgegeven tekst zegt niet, dat de aanvoerder door den Heer der schapen benoemd werd. Overigens is deze Aethiopische tekst, waar in sommige handschriften gelezen werd: „toldat een ander tot Heer der schapen verheven werd,” even juist als de andere Grieksche. Te recht is door Dillmann de lezing: dat een schaap, Heer der schapen, d. i. God, worden zou, verworpen. Laat de Grieksche tekst hier de juiste zijn. Verder:

Vs. 43. En deze ram begon naar beide zijden deze honden, vossen en wilde zwijnen te stooten, totdat hij ze allen vernietigd had.

Grieksche tekst leest *velen* en noemt de dieren in andere volgorde.

Vs. 44. En aan dit eene schaap (vs. 41 vermeld, Samuel) gingen de oogen open, en hij zag, hoe die ram zijne waarde verloochende.

Grieksche tekst:
Aan de schapen gingen de oogen open.

¹⁾ Afgedrukt bij Dillmann, S. 82—86.

²⁾ Zeitschr. d. Morg. Geselsch. 1855, S. 621.

Vs. 45. En de Heer der schapen zond het schaap naar een ander schaap en verhief het om ram te wezen.

Grieksche tekst leest hier *ἀρνὸν*, lam.

Van deze drie veranderingen is de eerste zonder eenige beteekenis. Volgens de tweede zouden niet aan Samuel maar aan al de Israelieten de oogen zijn opengegaan voor de nietswaardigheid van Saul. Gebhardt meent dat de Grieksche tekst hier de voorkeur verdient, omdat men toch van Samuel niet kon zeggen, dat hij zich bekeerde. Wij zagen dat het „open gaan der oogen” in deze apocalypse altijd beteekent: inzicht in iets krijgen. De Aethiopische tekst is hier dan beter. In de derde wijziging worden door de Grieksche tekst van Samuel en van David vóór hunne troonsbeklimming lammeren gemaakt.

Van Samuel is deze wijziging onjuist, en van David naar waarheid, maar ook deze wijziging heeft niet veel te beteekenen.

De laatste wijziging van vs. 48, 49 is bij den Grieksche tekst inderdaad eene verbetering. Volgens den Aethiopischen tekst wordt in vs. 48 en 49 de regeering van David en Salomo te zamen genomen aldus:

Vs. 48. En die tweede ram (David door Saul vervolgd) verhief zich, en weidde de schapen; en deze ram teelde vele schapen en stierf; en een klein schaap (de jonge Salomo) werd ram in zijne plaats, vorst en leidsman van die schapen.

Vs. 49. En de schapen werden talrijk, al de honden en vossen en wilde zwijnen vreesden en vluchtten naar hem, en die ram stiet en doodde al die dieren, en deze vermochten niets meer over de schapen en ontroofden hun niets meer.

Hier wordt in vs. 49 melding van Davids oorlogen gemaakt. En vs. 48^a en 49 hooren bijeen. Zoo heeft nu ook de Grieksche tekst.

Uit het medegedeelde blijkt, dat de zoo hoog geroemde aansinst van dezen Griekschen tekst tot verklaring der 70 herders niets afdoet, op een paar uitzonderingen na van geene en dan nog van ondergeschikte beteekenis is. Bovendien zij men op zijne zijde bij de tekstuitgave van Maii. De proeven door Kuenen en Cobet in hunne praefatio tot den codex Vaticanus gegeven van menschen onbetrouwbaarheid behoeven hier slechts herinnerd te worden.

Het boek Henoeh heeft nog meer lotgevallen gehad. Het ka-

rakter der andere toevoegsels in den tekst dien wij bezitten is door Siefert gezocht hij het Essenisme. Daarover in een tweede artikel.

Voorloopig kwamen wij tot deze uitkomst.

1°. Apocalypse van Henoch I, bevattende I—XVI, XX—XXXVI, LXXII—LXXXIII, XCIII, XCI, XCII, XCIV—CV, is van de hand eens Farizeeschen schriftgeleerde tusschen 153 en 155 v. Chr. geschreven.

2°. Apocalypse van Henoch II, bevattende LXXXIII—XCI is van de hand eens Esseenschen schrijvers na 134 en vóór 106 v. Chr. te boek gesteld.

II.

Het onderzoek naar het karakter van het oudste boek „Henoeh” deed ons daarin twee geschriften onderscheiden.

Het eerste omvattende I—XVI, XX—XXXVI, LXXII—LXXXII, XCIII, XCI, 12-19, XCII, XCIV—CV scheen ons van de hand eens Farizeeschen schriftgeleerden uit het eerste tijdvak der Maccaeesche heerschappij tusschen 153 en 135 v. Chr.

Het tweede LXXXIII—XC vertoonde ons eene Esseensche apocalypse uit de dagen van Johannes Hyrcanus tot 106 v. Chr.

Het zou thans plicht zijn het karakter en den leeftijd te bepalen van die gedeelten die de derde misschien wel de vierde uitgave dezer apocalypse uitmaken. Vooraf moeten wij kortelijk rekenschap geven, waarom VI—XVI door Dillmann als toevoegsel beschouwd, door ons tot het oudste boek wordt gerekend. Hilgenfeld, die deze hoofdstukken evenzoo tot de oudste redactie brengt heeft Dillmann's bewijzen niet wederlegd.

Genoemde hoofdstukken behelzen de aanleiding tot het ontvangen der hoogere openbaringen door Henoch. Die aanleiding was gegeven in het feit van den afval der engelen in den leeftijd van Jared, Henoch's vader. Het kwaad nam zoo toe, dat de aartsengelen God bidden om recht te doen. Nu heet het: „toen sprak de Allerhoogste, de groote en Heilige, en zond Assjalâjûr (Uriel) naar den zoon van Lamech.”¹⁾ Noach nu, Lamech's zoon, leefde na Henoch. Het verhaal van het verledene schijnt hier dus af-

¹⁾ XX. 1.

gebroken te worden door een blik in de toekomst, waarbij de apocalypticus, die vergeet dat Henoeh gedurende Noach's leven niet meer op aarde was, uit zijn rol valt. Intusschen, als onze schrijver de lastgevingen voor de toekomst vermeldt, schrijft hij: „Eer dit alles geschiedde werd Henoeh verborgen, en niemand der menschenkinderen wist, waar hij verborgen was.”¹⁾ Vóór de voltrekking van het vonnis aan de engelen en na hun val, valt dus Henoeh's verhooging, een toestand, waarbij de opmerking gevoegd wordt: „en al zijn doen was met de wachters en met de heiligen gedurende zijn leven,” eene kantteekening wellicht,²⁾ maar die bewijst dat Henoeh hier in verhoogden staat gedacht wordt. Deze voorstelling wordt in de Esseensche apocalypse slechts in zooverre gewijzigd, dat Henoeh daar voorgesteld wordt op een hoogen toren gezet te zijn.³⁾

De engelenleer in dit gedeelte is verder volstrekt niet breeder en dus jonger. Het eenige nieuwe is het optreden van Semjara als hoofd der Engelen⁴⁾ waar elders Azazel als zoodanig voorkomt. Maar in de onophoudelijke verbastering der engelennamen is, naar Dillmann's eigene aanwijzing zooveel onvast, dat hieraan moeilijk een bewijs voor jongeren oorsprong te ontleenen is. Een enkel voorbeeld. De bij Henoeh voorkomende naam Suriël wordt in den Talmud⁵⁾ wedergevonden, en elders⁶⁾ weder met Rafaël verwisseld. Verder is de voorstelling, die wij hier vinden, dat de booze engelen gedurende 70 geslachten tot aan het jongste oordeel moeten gebonden worden,⁷⁾ geheel in overeenstemming met de oudste apocalypse, die deze tijdruimte door 10 weken aanduidt.⁸⁾

De Hoofdstukken, XVI—XIX, XXXVII—LXXI CVI—CVII, worden vrij algemeen aangenomen als van latere hand te zijn, ofschoon het karakter dier bijvoegselen volgens den een joodsch, volgens den ander christelijk-gnostisch moet genaamd worden. Seffert schrijft ze aan een Essener toe. Wij moeten thans den

¹⁾ XII 1. ²⁾ XII 2. Hilgenf. Apocalyp, S. 203 ³⁾ LXXXVII, 3.

⁴⁾ VI. 7. ⁵⁾ Talm. Babyl. Berachot fol. 51a ed. M. Schwab p. 433. Rafaël, een engel des aangezichts, geeft aan rabbi Ismaël ben Elieha waarschuwend onderricht, opdat hij ten gevolge van eenige overtredingen der reinheidswet niet valle in handen der booze geesten. ⁶⁾ X. 4. ⁷⁾ X. 13. ⁸⁾ XIII. XCI. 12-17.

aard dier bijvoegselen tot Henoeh trachten in het licht te stellen.

Al kunnen wij hier na Hilgenfelds grondige uiteenzetting ¹⁾ veel laten rusten, toch blijft het een moeilijk werk, waarbij objectieve zekerheid in bijzaken niet te bereiken is. Een onderzoek, als het onderhavige wordt door den Heer G. Collins ²⁾ met minachting gegund aan de geleerden en de liefhebbers. Maar als die geleerden en liefhebbers dit moeilijke werk niet gedaan hadden zou de Heer Collins niet breede artikelen als verslaggever kunnen leveren, en de fijnere schakeeringen in de Joodsche Messiasverwachtingen worden alleen gekend door een nauwkeurig onderzoek der apocalypsen. Naast den arbeid der geleerden blijft er eene rechtmatige plaats ook op dit gebied voor den liefhebber.

Over Hoofdst. XVI—XIX kunnen wij kort zijn. Henoeh wordt hier rondgeleid over de aarde, maar ziet geheel andere dingen, dan in de oudste apocalypse ³⁾ Bij voorkeur staat hij stil bij de 4 groepen van winden, die de over de aarde uitgespannen hemel tent dragen. In het oudere boek rust de hemel op de einde der aarde. Hier zijn de winden de zuilen des hemels ⁴⁾. Deze cosmographie heeft het voorkomen alsof de schrijver, niet onbekend met de Grieksche wereldbeschouwing, enkele duistere plaatsen uit de Jobeïde heeft willen verklaren. Volgens hem loopt er in het Westen een vurige stroom, waarin de zonneschijf zich dompelt. Men denkt hier van zelf aan den Puriphegethon. Verhaalde de Jobeïde, dat God het noorden uitspreidt over het ledige en de aarde ophangt over niets, dan worden hier de onzichtbare winden de dragers genoemd van hemel en aarde ⁵⁾. De winden zijn de oorzaak, dat de wolken in evenwicht blijven en zich uitbreiden ⁶⁾.

Maar bovenal verschilt deze schrijver van dien der oudere apocalypse door zijne voorstelling van de wereld der booze geesten. Nog vóór dat engelen en menschen het reuzengeslacht teelden, bestonden er al booze geesten. De gevallen engelen onder wijzen hier ⁷⁾ de menschen in de kunst om aan de daemonei

¹⁾ Jud. Apocalypt. s. 143—184. ²⁾ Tijdspeigel, 1875 blz. 233.

³⁾ XX—XXXVIII. ⁴⁾ XVIII 1—5, vgl. XXXIII, 2.

⁵⁾ Job XXVI, 7. Hitzig (Hiob. 1874, s. 191) verklaart deze plaats door eene andere duistere XXXVII, 22, als ware het noorden hier de hoogste bergen. Het noorden is de allerhoogste hemel, zie Hitzig op Ezech. IV: 4.

⁶⁾ Job XXXVII: 16, XXXVI: 29.

⁷⁾ XIX, 1.

te offeren. Deze bestonden dus vóór en buiten de gevallen engelen, terwijl naar het oudere geschrift de booze geesten niet anders zijn dan de geesten der gestorven reuzen ¹⁾).

Nu verdient het opmerking, dat het boek der Jubilaeën, het oudste geschrift, dat kennis draagt van Henoch's apocalypse, het op dit punt met de oudere apocalypse eens is.

En is nu, zoo als zeer waarschijnlijk mag heeten, het boek der Jubilaeën uit den tijd van Herodes, dan werd nog in den aanvang onzer tijdrekening deze cosmographie niet in het boek Henoch gelezen. Zijn wij dus in dit bijvoegsel reeds in een tijd waarin Christelijke ideën beginnen te werken, wij kunnen dit fragment niet losmaken van de uitgewerkte angelologie der booze geesten, die wij in XXXVII—LXXI, vinden, en het is de vraag of in die hoofdstukken ook enkele vaste punten te vinden zijn voor de bepaling van den tijd van ontstaan.

In XXXVII—LXXI, hebben wij „drie redenen in beeldspraak” Het zijn geene gelijkenissen, maar bepaalde toespraken, die met een vermanend doel mededeelen wat Henoch gezien heeft van de hoogere wereld der geesten, als eene voorbeduidenis der toekomstige dingen. Het wordt als een bepaald nieuw geschrift, „het tweede gezicht der wijsheid”, ingeleid en geopend met een geslachtsregister van Henoch op Adam, alsof de lezer hier voor het eerst met Henoch kennis maakte ²⁾).

Wat den vorm der drie redenen betreft, dan moet worden opgemerkt, dat de gang der denkbeelden telkens wordt afgebroken door cosmographische beschrijvingen van natuurverschijnsels, verbonden met uitspraken die niet Henoch maar Noach worden in den mond gelegd, en die allen betrekking hebben op den zondvloed, als eerste gericht over de zonde. De cosmographische bijzonderheden in verband met eene zekere voorliefde voor de beschrijving van booze geesten, doen die uitweidingen of inlasschingen toekennen aan den auteur van XVI—XIX. Zonderen wij voor een oogenblik die inlasschingen en Noachische toevoegsels af, dan krijgen wij voor de drie in den tekst uitdrukkelijk aangegevene redenen, het volgende schema:

Eerste rede. XXXVII—XLI 3. XLII, XLIII 2—4. Beschrijving van het hemelsche rijk der uitverkoornen in het algemeen.

¹⁾ XV, 8.

²⁾ XXXVII.

Met inlassing van de beschrijving van sommige natuurverschijnselen. XLI, 3—9. XLIII, 1, 2. LXIV.

Tweede rede. XLV—LIV, 7. LV 3—LVII. Het Messiaansche gezicht in karakter en gevolgen.

Met inlassing van eene beschrijving des zondvloeds als eerste gezicht LIV 7—LV 2.

Derde rede. LVIII, LXI—LXV. LXIX 26—29. LXXI. De zaligheid der uitverkoornen tegenover de ellende der verdoemden.

Ingelascht zijn hier: beschrijving van het onweder LIX, een uitvoerig visioen van Noach, die aan Henoeh inlichtingen vraagt, en dan over allerlei astrologische en geologische bijzonderheden uitweidt LX, LXV—LXIX, 25. Ten slotte wordt Henoeh in het paradijs verplaatst, waar hij niet alleen Adam en Eva, of ook Elia¹⁾ maar alle oudvaderen en vromen van den ouden dag ziet.

Men ziet, de vorm laat veel te wenschen over. De reden nu dezer Noachische invoegsels is gemakkelijk te gissen. Ook na den leeftijd der tweede apocalypse ging de overlevering voort allerlei voorstellingen in het leven te roepen aangaande de natuur der dingen in verband met de toekomst. Een latere overwerker vond dus in de Joodsche kabbala of Joodsch-christelijke gnostiek aanleiding genoeg om de voorstelling der oudere apocalypse uit te werken. De voorstelling dat het hemelwater, het mannelijke, het water op de aarde het vrouwelijke is,²⁾ en dat de monsters Behemoth en Levjathan, het eene als het mannelijke het andere als het vrouwelijke na den zondvloed gebezigd werden, de Levjathan om de wateren des afgronds voortaan af te sluiten, de Behemoth om in de door de Kaïnieten verlaten wildernis te wonen³⁾, deze voorstellingen zijn ontleend aan de latere kabbalistische gnostiek. Verder had de tweede apocalypticus een zeker verband aangenomen tusschen het eerste oordeel, den zondvloed, en het allerlaatste, het messiaansche gericht.⁴⁾ Maar dit verband was niet uitgewerkt. De persoon van Noach was in de profetisch-priesterlijke overlevering bij Israël door zijne gemeenschap met God evenals Henoeh eenigermate als ziener voorge-

¹⁾ Zoo LXXXIX, 52 de Esseensche Apocalypse.

²⁾ LIV. 8. ³⁾ LX 7, 8, vgl. vs. 16, waar eb en vloed worden afgeleid van den invloed eens sterken mannelijken geestes. De Apocalypse van Ezra leert dat dese monsters bij het Messiaansche gericht zullen worden geslacht tot spijs. De sage is ontleend aan de beschrijving van het nijlpaard en den krokodil Job. XL 15—XLI. 26. ⁴⁾ LXXXIII. LXXXIX.

steld.¹⁾ Terwijl de schrijver eerst vrij te onpas de vermelding van den zondvloed inlascht²⁾ laat hij verder³⁾ Noach optreden als degene die den zondvloed met alle bijzonderheden vooruit heeft gezien, terwijl hij van de engelen die over de verschillende natuurverschijnsels gezet zijn, inlichtingen ontvangt. Als Noach daarop aan de aarde de voortekenen ziet van haren ondergang, gaat hij Henoeh aan het eind van hemel en aarde opzoeken om verklaring dezer verschijnselen te vragen. Naar aanleiding dezer mededeelingen weidt hij in het breede uit over de angelologie en daemonologie, die hij veel verder uitspint dan de oudere apocalypse.

Hetzelfde licht valt op de slothoofdstukken CVI en CVII. Ook daar is Noach de hoofdpersoon. De wonderen bij Noach's geboorte zijn aanleiding, dat Henoeh zich uitvoeriger dan in de oudere apocalypse over den zondvloed uitlaat. Henoeh is hier, op een tijd dat hij reeds van de aarde weggenomen was, nog op aarde. Dit aanhangsel schijnt evenals de vorigen heen te wijzen op eene apocalypse van Noach, door den auteur in zijne bewerking van het boek Henoeh ingelascht. Bij de uitvoerige teekening door Hilgenfeld van deze hoofdstukken gegeven is niet genoeg gelet op het onderscheidende kenmerk van hunnen Noachischen oorsprong. De schrijver der „redenen in beeldspraak” moet een andere zijn dan hij, die de Noachische apocalypse daarmede verbond. Waar wij nu overgaan de levensbeschouwing van onzen apocalypticus weer te geven, zullen wij tusschen deze en die welke in de Noachische toevoegselen gevonden wordt, moeten onderscheiden.

De wijsheid vond, volgens onzen apocalypticus, geene woning op aarde, maar keerde terug naar den hemel, van waar zij gekomen was. De ongerechtigheid vond wel plaats, en drong zoo diep door als regen in de woestijn en dauw op de droogte.⁴⁾

¹⁾ Gen. VI 9, vgl. V, 22, 24.

²⁾ LIV 7 - LV 2.

³⁾ LX, LXV—LXIX 25.

⁴⁾ XLII 1, 3. Volgens de inlassching is er een bepaald dualisme. Er zijn twee sfeeren een van licht en een van duisternis voor de menschen (XLI 8). Van waar dit? De door de duivelen afgevallen engelen stelden zich vijandig tegenover God (XLVIII 4). Gadreël verleidt Eva en de als Engelen geschapen menschen vallen door den invloed eener wetenschap, die uit den booze is (LXIX, 6 11). Dit is de leer ook geweest der gnostische Archontikers en Ophiten. De zondvloed reinigt de booze menschenwereld (LXV, 6—12). Te gelijk worden de ge-

De afgevallen engelen hebben de menschen verleid. ¹⁾ Dit is het eenige wat onze apocalypticus over de geschiedenis der menschenwereld zegt. In deze drie redenen is de hoofdpersoon de Messias, en deze wordt aangeduid op eene wijze, die ons dwingt aan een christelijken auteur te denken. De Messias, die in de oudere apocalypsen geheel vervloeit met de Messiaansche gemeente der toekomst staat hier bepaald op den voorgrond. Er moet verband zijn in de gedachten van onzen Apocalypticus tusschen die wijsheid, die te vergeefs op aarde eene plaats zocht en daarom naar den hemel wederkeerde en den Messias. Immers die Messias, de uitverkoorne, ²⁾ de zoon des menschen, ³⁾ de zoon der vrouw, ⁴⁾ de rechtvaardige, ⁵⁾ de gezalfde, ⁶⁾ is reeds vóór de schepping der wereld bij God genoemd geworden, hij zou een steun voor de rechtvaardigen, een licht voor de heidenen wezen, en de hoop der bedrukten van hart, een voorwerp van aller aanbidding.

Als zoodanig is hij verborgen voor de oogen der wereld, maar aan de rechtvaardigen heeft God hun geopenbaard ⁷⁾. Dit wezen, de drager van de volheid des goddelijken geestes, dat alle dingen weet ⁸⁾, heeft krachtens zijne voorloopige openbaring aan de uitverkoornen op aarde eene gemeente, uit wier gemeenschap de boozen gebannen worden; ⁹⁾ het is de gemeente der geloovigen, die nu nog in een staat van druk verkeert, straks verlossing zal vinden ¹⁰⁾. Die gemeente is als een zaad uitgestrooid ¹¹⁾. Als hij

vallene engelen dadelijk voor goed in een dal vol vuur ingesloten. De twee oudere apocalypsen hadden het voorgesteld alsof dit eerst bij het jongste gericht zonde geschieden. Dit dal ligt in het westen. Het wordt uitvoerig beschreven. Het water is er bezwangerd met zwaveldamp. En die wateren dienen voor de koningen machtigen en aanzienlijken tot genezing van ziel en lichaam, maar tot straf voor hun wellustigen geest. In die vurige stroomen zien zij de voorbeduidenis der straffen, die hen wachten. De schrijver denkt hier aan eene bepaalde plaats in het Westen, dus niet aan de Doode Zee, noch aan de warme baden aan den oever der Roode Zee, die niet door aanzienlijken bezocht werden. De baden van Bajas in Campanië tijdens de weelderige dagen van de Keizertijd schijnt hij voor oogen gehad te hebben. De vulcanische toestand deser streek was onbekend vóór het jaar 79 n. Ch. De auteur leefde dus later

¹⁾ LXIV, 2. ²⁾ XL, 5. XLV, 3, 4. XLIX, 2. LI, 3, 5. LII, 6, 9. LXI, 5, 8, 10. LXII, 1. ³⁾ XLVI, 1. XLVIII, 2, 3. LXII, 7, 9, 14. LXIII, II. (LXIX 27 Noachisch). ⁴⁾ De „zoon des mans” LXIX 29 kan even goed menschenzoon beteekenen z. Hilgenfeld. Jud. Apoc. S. 15 t. n. 2. ⁵⁾ LXII, 5.

⁶⁾ XXXVIII, 2. ⁷⁾ XLVIII, 10. LII 4. ⁸⁾ XLVIII, 2—7.

⁹⁾ XLIX, 2—4. ¹⁰⁾ XLVI, 8. ¹¹⁾ LIII, 6. ¹²⁾ LXII, 8.

dan wederkomt, dan zullen zij voor hem staan, en de engelen der wraak zullen straf voltrekken aan hen, die de kinderen en uitverkorenen van den Messias hebben mishandeld. Wij hebben hier dus de vereeniging van de gedachte dat de Messias een man uit de wolken wezen zou (Daniël) en van de leer, dat hij uit de gemeente Gods zoude voortkomen (Henoeh's tweede apocalypse XC, 37, 38). Wij bevinden ons dus hier op christelijk-gnostiek gebied.

Deze apocalypse nu voorziet dat eer de verdrukking der gemeente voor goed keert, en de boetvaardigen gered worden ¹⁾ de verschijning van den menschenzoon moet worden voorbereid. Die voorbereiding bestaat hierin, dat de booze engelen naar het Oosten trekken en daar de koningen der Parthen en Meders opzetten. Deze koningen zullen dan optrekken naar het land, waar de uitverkorenen der kwade engelen wonen, dan zullen zij het land der uitverkorenen Gods verwoesten, maar de stad der rechtvaardigen Gods zal hen tegenhouden. Dan zullen zij in woede op elkander woeden, en zij zullen zich zelve den ondergang berokkenen, ²⁾ De laatste worsteling van het ongeloovige heidendom, die de tweede apocalypticus in Hyrcanus' dagen beleefde, ³⁾ is hier iets geheel anders geworden. De schrijver spreekt van Parthen, leefde dus in een tijd toen na de vernietiging der Seleuciden in het Oosten het Parthische rijk vaak ernstig in de Romeinsche heerschappij ingreep, zich moeide met de twisten der laatste Maccabaeërs, en Armenië gestadig aan het Romeinsch gezag betwistte. Onder Nero heeft Domitius Corbulo voor een tijd de rust hersteld, een der Arsaciden tot Romeinsch vazal gemaakt, maar Trajanus moest met de nooit bedwongen Parthen weder oorlogen. Die Parthische koningen nu speelden eene groote rol in het volksgeloof. Uit het jaar 68 n. Ch. hebben wij in de Openbaring van Johannes een document, dat de voorstelling bevat, dat Nero niet werkelijk gestorven was ⁴⁾ maar wederkomen zou met de koningen van het Oosten ⁵⁾ om Rome te verwoesten en met het Lam te oorlogen, ⁶⁾ maar het Lam komt nu op den berg Sion. ⁷⁾ In onze Apocalypse hebben wij nu eene dergelijke voorstelling. Dat hier Jerusalem de plek is, waar het pleit zal beslecht worden, is geen bewijs, dat de schrijver vóór Jerusalem's verwoes-

¹⁾ L. ²⁾ LVI, 5—8. ³⁾ XC, 16. ⁴⁾ Openb. III, 3, XVII, 8—11.

⁵⁾ Openb. XVI, 12, IX, 14, 15. ⁶⁾ Openb. XVII, 14, 16, 17.

⁷⁾ Openb. XIV, 1, 2.

ting leefde. Nog Justinus de Martelaar geloofde dat Christus in Jerusalem weder verschijnen zou om daar met de zijnen nog duizend jaren in de herbouwde stad te leven ¹⁾. Onze Apocalypticus ziet dan ook eene breede schaar van Oost en West samenvloeien in Jerusalem ²⁾. Dan volgt eene algemeene opstanding der dooden, rechtvaardigen en onrechtvaardigen ³⁾. Nu vangt het oordeel aan terwijl het gebed en het bloed der rechtvaardigen ten hemel stijgen, de boeken opengedaan worden, en de hemelingen Gods lof zingen ⁴⁾.

Het gericht vangt aan. Te vergeefs brengen de stervelingen geschenken bijeen om den toorn van den Messias af te wenden ⁵⁾. De engelen maken de foltertuygen gereed voor de koningen der aarde, die tot nu toe de gemeente van den Messias gehinderd hebben. In een diep dal worden alle boozen vernietigd ⁶⁾. Niet alleen dezen maar ook de onwaardige leden der godsgemeente, die den naam Gods onwaardig dragen worden gevonnisd ⁷⁾. Dit gericht word gehouden door den zoon des Menschen ⁸⁾. Voor hem verschijnen de heidensche vorsten, die in afgoden gelooven, den naam van den Heer der geestes benevens zijn gezalfde hebben verloochend ⁹⁾. Dan gaan aan die machtigen de oogen open, en zij kennen den Messias, dien zij daar vroeger moeten hebben gezien ¹⁰⁾. Te vergeefs smeecken de vorsten der aarde een oogenblik rust, om de zonde van ongelooft te belijden, zij worden verworpen terwijl zij zich schamen voor den door hen verworpen zoon des menschen, en het zwaard van Gods wraak wordt dronken van hun bloed ¹¹⁾.

En wat zal het lot der rechtvaardigen zijn? Reeds vóór het jongste oordeel zijn de zielen der rechtvaardigen dadelijk na den dood overgegaan in een oord der heerlijkheid, waar zij bij de engelen onder de vleugelen Gods, alzoo in den hemel, zijn, en daar als uitverkorenen der gerechtigheid en des geloofs voorbeden doen voor de menschen ¹²⁾. Deze voorstelling is niet die des oudsten christendoms. Wij denken hier aan de leer der Gnostieken, volgens wie de zielen der geestelijke menschen dadelijk

¹⁾ Hilgenf. Jud. Apocal. s. 179, n. 2. ²⁾ LVII. ³⁾ LI, 1, 2. LXI, 1—5

⁴⁾ XLVII. ⁵⁾ LIII. ⁶⁾ LIV. LVI, 1—4. De Noachische Apocalypse kent een afzonderlijk gericht over de gevallen engelen. LXVIII, 5.

⁷⁾ LX, 6. ⁸⁾ XLV, 1—6. LXIX, 17—29. ⁹⁾ XLVI, 7. XLVIII, 10.

¹⁰⁾ LXII, 3. ¹¹⁾ XLIII. LXII, 10—12.

¹²⁾ XXXIX. Hilgenfeld zegt, dat dit oord nog niet de hemel zelf is.

na den dood tot de zaligheid overgaan. Indien in al het voorgaande de christelijke geest des schrijvers niet duidelijk gebleken ware, zouden wij ook kunnen wijzen op hetgeen Jozefus van de Esseners verhaalt ¹⁾, indien deze getuige zelf niet, door de bijvoeging, dat zij dit doen *ἀγαθαῖς ὁμοδοξοῦντες παυσιν Ἑλλήνων*, ons waarschuwde, dat hij hier bezig is de Esseensche secte, die van Joodschen oorsprong is, te vergriekschen. Uit deze wereld der geesten nu komen de dooden bij de algemeene opstanding, die het laatste oordeel voorafgaat, op aarde terug. De zondaren worden weggedaan, en de zoon des menschen woont met zijne uitverkorenen samen op aarde. Die menschen zijn als engelen in den hemel op aarde, en, daar er geene vergankelijkheid meer is, moeten wij bij den gemeenschappelijken maaltijd van den Messias met zijne uitverkorenen aan het oud-christelijk geloof denken, dat Jezus met de zijnen nieuwen wijn zoude drinken in 's Vaders koninkrijk ²⁾. Eindelijk wordt deze aardsche zaligheid eene hemelsche, ook, wat de plaats betreft. De uitverkorenen worden opgenomen in den hemel ³⁾. Wanneer dit zal geschieden, wordt niet gezegd. De gedachten aan een duizendjarig rijk, die wij ook nog bij de oudste Gnostieken vinden, ligt hier voor de hand.

Na al het gezegde is de meening van Sieffert, dat dit gedeelte van Joodsch-Esseenschen oorsprong is, reeds weerlegd. Evenmin als J. Langen ⁴⁾, dien hij volgt, heeft hij zich de moeite gegeven Hilgenfeld's grondig betoog te wederleggen. Het zwaartepunt der redeneering ligt dan ook in Caput CVIII, een aanhangsel. En wat het dualisme van lijf en ziel betreft, hebben wij reeds gezien, dat in ieder geval te veel gewicht wordt gehecht aan de woorden van Josefus. Dat het bestaan eener eeuwige geestenwereld ⁵⁾ door de Esseners geleerd zou zijn, wordt door geene enkele getuigenis noch van Philo, noch van Josefus bevestigd.

Maar dan het aanhangsel? Het doet zich voor als een geschrift van Henoch voor Methusalem met bestemming tevens voor hen,

¹⁾ Bell. Jud. II, 8, 11.

²⁾ XII, 2, XIV, 4, 5, LI, 4, 5, LXII, 14, vgl. Matth. XXVI, 29, Marc. XIV, 25, Luc. XXII, 18. ³⁾ LVIII, 2—6, LXII, 15, 16.

⁴⁾ Das Judenthum zur Zeit Christi, 1866, vgl. Kuenen, Theol. Tijdschrift, 1867, blz. 307 vgl.

⁵⁾ XXXIX, 6, v., vs. 3, „van eeuwigheid tot eeuwigheid” bestaat die geestenwereld, vs. 12: God vervult de aarde met geesten.”

die de wet zullen houden in de laatste dagen. In aansluiting aan hetgeen door den derden bearbeider was gezegd van de strafplaats der gevallen engelen, ¹⁾ wil hij degenen, die nog altijd wachten op het einde, vertroosten. De vromen worden hier beschreven ²⁾, als „deemoedigen, die hun vleesch lieten lijden, en door God beloond werden, die beschimpt werden door booze menschen, die God en niet goud, zilver of wereldsche goederen beminden, maar hun lichaam aan de pijn o-ergaven, en in hun leven niet naar aardsche spijs begeerden, maar zich voor een vergankelijken damp hielden, en dit steeds in gedachte hielden.”

Dillmann en anderen vonden hier de getuigenis van een Essener. En, als wij dit in de tweede Apocalypse gevonden hadden, zoude men geneigd zijn die meening toe stemmen. De ascese zou dan altijd nog overdreven zijn. Maar het dualisme door den derden Apocalypticus gepredikt, de gnostische levensopvatting, die wij overal aantreffen, wijzen naar eene christelijke gnostische ascese, zoo als wij ze bij Marcion vinden. Immers wij lezen ook hier de schepe tegenstelling van de kinderen der duisternis en de rechtvaardigen ³⁾. Hilgenfeld plaatst den schrijver tusschen Saturninus (125) en Marcion (141). Ind-rudd worden wij in deze Apocalypse herinnerd aan het dualisme van Saturninus, die een afzonderlijk boos beginsel, satan, aannam, die de vader werd van een afzonderlijk boos menschengeslacht. Onthouding van het huwelijk en van vleeschgebruik was voor de Saturnianen het middel om aan den invloed van satan te ontkomen.

De eindredactie van Henoeh kan niet wel voor het laatst der tweede eeuw bekend gemaakt zijn, daar het boek der Jubilaeeën, de brief van Judas, en de Testamenten der XII Patriarchen nog slechts de oudste redactie kennen. Clemens Alexandrinus is de eerste bij wien plaatsen uit de latere redactie geciteerd worden ⁴⁾.

Wanneer wij de uitkomst van onderzoek samentrekken, dan vinden wij:

1°. Eene Apocalypse van Noach XVII—XIX, XLI, 3—9, XLIII, 1, 2. XLIV 7—LV, 2 LIX, LX LXV—LXIX, 25. LXX, CVI. CVII,

¹⁾ XVIII, 11—13.

²⁾ CVIII, 7—10.

³⁾ CVIII, 14, 15.

⁴⁾ Zie Dillmann, S. LVI.

zeker na 80 n. Ch. geschreven door een in de Joodsche gnostiek en kabbala ervaren persoon.

2°. Drie redenen in beeldspraak : a. XXXVII—XLI, 3 XLII XLIII, 2—4. XLV—LIV, 7. LV, 3. b. LVII. c. LVIII—LXI—LXV, LXIX, 26—29 LXXI. uit de dagen van Domitianus en de eerste van Trajanus, toen de Christenen werden vervolgd, en de Romeinen met de Parthen oorloogden 90—100 n. Ch.

3°. De schrijver van CVIII tevens eind-redactor, een christelijk gnostieker uit de richting van Saturninus, die het geheel aan een verbond. Op twee plaatsen XC. vs 38 en CV vs. 2 heeft de orthodoxe kerk „het Woord” en „de Zoon Gods” nog later ingelascht.¹⁾ De schrijver van CVIII leefde na 125.

De geschiedenis van het boek Henoch is dus eene geschiedenis van ruim twee eeuwen. De apocalypse van Henoch, zooals de kerkvaders haar kenden, was een geschrift, dat, geboren in de kringen van het Farizeesche jodendom, genaast door het Essenisme en de gnostiek, zelfs het zegel der orthodoxie verkreeg, zoodat een Tertullianus²⁾ het voor echt houdt. Noach heeft het volgens hem in de ark genomen, of, zoo het verzwolgen werd door de wateren van den zondvloed, heeft de goddelijke almacht het behouden op dezelfde wijze als het O. T. na de verwoesting van Jeruzalem. Boven alles is genoeg, dat de Heer der kerk in dit boek genoemd wordt, en door die vermelding van den Zoon des menschen, het vleesch geworden Woord en den Zoon Gods, was het boek nuttig tot stichting, van God ingegeven, door de Joden verworpen, maar als to' ons behoorende te handhaven. Wij hebben deze van door de kerk overgeleverde apocalypse naar hare herkomst gevraagd, ten einde iets bij te dragen tot de oplossing van het moeilijk vraagstuk of de Joodsche apocalyptiek uitdrukking van de volksovertuiging was, of zij misschien op deze invloed heeft uitgeoefend, dan of zij in beperkten kring besloten bleef.³⁾

Het oorspronkelijk boek Henoch uit de eerste dagen der Macabeesche heerschappij is door een man des volks geschreven en dus de uitdrukking van de volksmeening. Het is eene zuivere godsdienstige verwachting, die wel, zooals natuurlijk de wereld-

¹⁾ XC 38 vgl. boven blz. 119. CV, 2, 4 want ik en mijn Zoon zullen ons met hen (de rechtvaardigen) verbinden voor altoos en eeuwig.

²⁾ De culta fem. I. 3, bij Hilgenfeld *Jud Apocal* s. 183.

³⁾ Zie prof. Kuenen in dezen jaargang van het *Theol. Tijdschrift* blz. 99 vlg.

heerschappij in zich sluit, maar als ideaal een zondeloos leven stelt op eene nieuwe aarde waar de plant der gerechtigheid wast.

Het Essenisme maakte zich nu van deze apocalypse meester en ze trad uit het volksleven terug binnen den kring der uiterste vrienden van de Levietische reinheid. Daar voedde zij het uitzicht naar een nieuwen tempel, en naar de schepping van eene nieuwe reine godsgemeente.

De christelijke gnostiek nam deze erfenis van het Essenisme over met andere Joodsch kabbalistische overleveringen en onder den druk der eerste vervolgingen werd Henoeh de drager van de verwachting, dat de Zoon des menschen zich openbaren zou, om eindelijk het rijk der heidenen te vernielen. En bij het uitsluitend dier schitterende wederkomst diende hetzelfde boek van Henoeh om de geloovigen in een leven van ascese te doen vinden de zaligheid, wier openbaring nog steeds uitbleef.

De twee eerste uitgaven van Henoeh vallen alleen op het gebied der Joodsche Apocalypstiek. Hebben wij deze inderdaad juist opgevat, en in de lijst van haren tijd gezet, dan hebben wij op dit gebied iets gewonnen en iets verloren.

Gewonnen hebben wij een document van het Essenisme, welks geschriften tot nog toe eene verborgenheid waren, en wij hebben gezien, hoe dat in dien besloten kring eene Messiaansche verwachting gekoesterd werd, in welke de Messias eene zeer bescheiden plaats bekleedt.

Maar wij hebben ook verloren. De apocalypse van Henoeh uit het Farizeïsme overgaande in het Essenisme, trekt zich terug uit het volksleven, wordt in hare Noachische tweelingzuster weldra geheel het eigendom der Joodsche gnostiek, en als ze weer in ruimeren kring werkt, is het om als christelijke profetie de vervolgdte gemeente te troosten en de ascese aan te bevelen in de gemeente van Jezus.

Is het met alle apocalypsen zoo gegaan? De beantwoording dier vraag is niet van deze plaats of van onze bevoegdheid. Eene kleine bijdrage tot recht verstand van eene apocalypse in verband met het Essenisme te leveren, was ons voornemen. Het recht daartoe ligt in het feit, dat, waar de groote bouwmeesters arbeiden, ook de opperlieden werk hebben.

Hoorn, Febr. '75.

B. TIDEMAN, JZK.

BOEKBEORDEELINGEN.

PAULUS' RÖMMEBRIEF. *Der älteste Text deutsch und im Zusammenhang erklärt von Gustav Volkmar. Mit den Wortabdruck der Vaticanischen Urkunde.*

Zürich. Verlag von Caesar Schmidt. 1875.

Het is niet gemakkelijk, van dit geschrift van Volkmar een beoordeelend verslag te geven.

Afgaande op de eerste woorden van den titel, meent gij allicht, dat de Zuricher geleerde onze godgeleerde letterkunde verrijkt heeft met een Commentaar op den Brief van Paulus aan de Romeinen, zooals wij er reeds bij dozijnen bezitten. Maar U wordt, in plaats van een lijvig boekdeel, zooals gij misschien verwacht hadt, een boekje in postformaat ter hand gesteld, nog geene 200 bl. groot. Bij nader inzien blijkt allengs, dat de inhoud meer in overeenstemming is met hetgeen op den titel verder te lezen staat, en gij vindt, ja, wat vindt gij? Laat mij het U ordelijk voorrekenen, opdat wij allengs in dit geschrift een weinig tehuis geraken!

Een *Vorwort*, S. I—V, wijst, niet zonder eenige aanmatigende zelfverheffing, op 's mans letterkundige werkzaamheid terug, telt zijne geschriften op, van „Die Religion Jesu in ihrer ersten Entwicklung” (1857) af tot op zijn jongste toe, spreekt met zelfvoldoening over de ontvangst, die zij gevonden, en den invloed, dien zij uitgeoefend hebben, en verklaart, dat thans voor hem de tijd gekomen is, om de „urchristliche” leerboeken in briefvorm, die het N. T. bevat, in behandeling te nemen en met den Brief aan de Romeinen een begin te maken, al is deze ook de oudste niet.

Hierop volgt, S. VII—XIX, eene *Einleitung* op den Brief,

die geschreven schijnt te zijn na de voltooiing, misschien zelfs eerst na den druk van al het overige, zooals de paginatuur ver- raadt. Er komt daarin niets voor over den apostel zelve ende aanleiding, hem tot dit schrijven gegeven, en slechts weinig over de gesteldheid der gemeente te Rome. Maar helder komt 's mans hooge ingenomenheid met dit hoofdwerk van Paulus uit, en vooral wordt de aandacht getrokken door de bewering, dat de Brief oorspronkelijk met H. XIV: 23 eindigde, doch later door twee pauliners, een te Rome omstreeks 120, en een in het Oosten omstreeks 145, onafhankelijk van elkander, met irenische bedoe- lingen is aangevuld: welke toevoegselen na den tijd van Tertul- lianus in 210 bijeengevoegd en in den Romeinschen kerkbijbel of Canon opgenomen zijn. In verband hiermede worden nog Mar- cion, Irenaeus, Tertullianus en Clemens van *Alexandrië* in hunne betrekkelijke waarde, als oudste getuigen van den tekst, vermeld en in de Grieksche HSS. met unciaalschrift drieërlei richting, eene alexandrijnsche, latijnsche en byzantijnsche, onderscheiden, maar tevens aan den Codex Vaticanus de hoogste waarde toe- gekend.

Dit alles is vóórwerk. Het eigenlijk boek begint met eene hoog- duitsehe vertaling van den Brief „an die Messiasgemeinde in Rom“, vervaardigd naar de oudste afschriften en „gegliedert“ naar de eigene opgaven des apostels. Wat hiermede bedoeld is, wordt eerst later recht duidelijk; maar deze vertaling, door allerlei op- schriften en tusschenvoegselen afgebroken, en waarin vele woor- den door cursiefschrift onderscheiden zijn, heeft in mijn oog een hoogst onbehagelijk voorkomen. De Brief eindigt niet met H. XIV: 23, maar bevat, als vs. 24—30, nog hetgeen in onze ge- wone uitgaven H. XV: 33, XVI: 1, 2, 21—23 voorkomt en door Volkmar geacht wordt oorspronkelijk het echte slot te hebben uitgemaakt.

Daarop komen S. 55—71 de latere toevoegselen der boven- genoemde pauliners in behandeling. Tegenover de ultrapaulini- sche gnosis werd in het Oosten, na 138, ontworpen H. XVI: 25—27; maar reeds vroeger was, tegenover het Judaismus, omstreeks 120, te Rome gereed gemaakt eene „conciliatorische Erweiterung des Schlusses und Einganges“ en opgenomen als H. XV: 1—13, XVI: 3—16. Daarbij is van de andere brieven van Paulus, in 't bijzonder van die aan de Korinthiërs, gebruik gemaakt, en heeft nog een derde hand, als „Anhang zur römischen Erweiterung“.

daaraan in H. XVI: 17—20 eene waarschuwing tegen ketterij toegevoegd, terwijl dit alles met het echte slot van den Brief tot één geheel, in den tegenwoordigen vorm, verwerkt is na 195 en sedert 210 „katholisch recipirt”.

Nu volgt S. 72—106 eene reeks van „Text-Anmerkungen”, waarbij de Vaticanus ten grondslag ligt en, behalve op de vertaling van Luther, vooral acht geslagen wordt op hetgeen in de nieuwste Commentaren van v. Hofmann en Lipsius (in den *Protestanten-Bibel*) voorkomt. Deze aanmerkingen hebben betrekking zoowel op de critiek als op de uitlegging van den tekst, doch vormen geene volledige verklaring van den ganschen Brief.

Een afzonderlijk gedeelte, S. 107—140, is nog toegewijd aan den innerlijken samenhang van dit geschrift. Volkmar beijvert zich, om daarin de duidelijke sporen te ontdekken van deelen en onderdeelen, en meent, dat deze met eenige opmerkzaamheid bij den apostel zelve te vinden zijn. Daarbij treedt hij op tegen de zoogenoemde „Kapitel—Exegese, wobei das Wort—Vereinzeln und Worte-Spalten unabwendbar wurde”, en beklagt zich vooral over Meyer, die te werk gaat, zegt hij, „ganz als wenn diese Zahlen den Schrift-Verfassern selbst angehörten, oder auch inspirirt wären”. Op de verkregen uitkomsten wordt S. 127 het schema van den Brief gebouwd en voorts al het mogelijke beproefd, S. 129—140, om aan te wijzen, dat H. XV: 33, XVI: 1, 2, 21—23 van de hand des apostels afkomstig zijn en daarentegen al het overige in H. XV, XVI van latere toevoeging is.

Nu zou men meenen aan het einde te zijn; maar neen! Volkmar geeft nog, S. 141—161, „eine übersichtliche Erklärung des Ganzen”; verder S. 162 een register der opgehelderde plaatsen van den Brief; S. 163 een aanhangsel, houdende opgave van het slot des Briefs bij Ulfila; S. 164 iets over de kapittel-indeeling van den Vaticanus; en eindelijk op 24 afzonderlijk genummerde bladzijden een afdruk van den Vaticaanschen tekst, aan Tischendorf ontleend.

Heeft het niet den schijn, alsof Volkmar allerlei afzonderlijke opstellen over den Brief aan de Romeinen van tijd tot tijd gereed gemaakt en thans in éenen bundel bijeenverzameld heeft, ten einde daarvan, onder toevoeging van nog een en ander, een boek te maken? Toch bestaat er tusschen de deelen van dit geschrift meer samenhang, dan men oppervlakkig vermoeden zou. Ook kondigt hij aan, „die Neutestamentlichen Briefe geschicht-

lich im Zusammenhang" op soortgelijke wijze te zullen verklaren, zoodat dit boekje dan ook daarvan „Der erster Band" heet. Ik kan niet zeggen, dat ik met dit plan bijzonder ben ingenomen, hoeveel goeds een man als Volkmar ook in staat zij te leveren. De inhoud lijdt altijd onder een zóó onbehagelijken vorm. De kennismaking daarmede kost meer dan gewone inspanning. Ook blijft er, zoodoende, nog al vrij wat te vragen over en is misverstand, hier en daar, onvermijdelijk. Niet dat de vroegere methode van breed uitgewerkte Commentaren juist de voorkeur verdienen zou. Maar op elken auteur rust, dunkt mij, de verplichting, om de resultaten van zijn onderzoek op de meest gepaste wijze mede te deelen aan het publiek. Dat dit hier werkelijk geschied is, zal niet licht iemand beweren.

Desniettemin, op den inhoud komt het aan. De vraag is, of dit boek, in weerwil zijner zonderlinge redactie, bijdraagt tot beter verstand van den Brief, dan tot dusver verkregen was.

Drie zaken verdienen hier bij voorkeur in nadere overweging te komen.

Het schijnt *vooreerst* Volkmar vooral te doen geweest te zijn, om den Brief aan de Romeinen in zijne oorspronkelijke gedaante te reproduceeren. Wel heeft hij, afgaande op den Vaticaanschen tekst, geene onechte plaatsen aangetroffen, behalve H. VII: 19, 20, hetwelk hij voor een later toevoegsel houdt, op, in mijn oog, onvoldoende gronden; maar de vraag naar den oorsprong van H. XV, XVI heeft hij getracht, zoo mogelijk, op te lossen. Men weet, hoezeer er van Semler (1769) af bezwaren zijn ingebracht tegen den inhoud dier Hoofdstukken. Die bezwaren, vooral door Baur en anderen ontwikkeld, zijn zeker niet denkbeeldig, en de HSS. leveren verschijnselen op, die er gewicht aan bijzetten. Nu is een der laatste onderzoekers van dit vraagstuk, Dr. H. Lucht, in zijn geschrift *Ueber die beiden letzten Hauptstücke des Römerbriefes* (Berlin, 1871), tot het resultaat gekomen, dat de Brief met H. XIV: 23 niet geëindigd was, dat het echte slot niet meer is terug te vinden, en dat „von dem einen Redactor des Briefes die Doxologie, Rom. 16, 25—27, hinter c. 14, 23 als Schluss hinzugefügt, von dem Anderen in Rom. 15 und 16 der ächte Schluss nebst anderen paulinischen Schriftstücken verarbeitet ist." In dit resultaat kan natuurlijk het onderzoek niet blijven berusten. Vandaar dat, met het oog daarop, onlangs Dr. H. Holtzmann begrepen heeft, in Hilgenfeld's *Zeitschrift für*

Wissenschaftliche Theologie (1874, S. 504—519) de aandacht nog eens weer te moeten vestigen op den stand der quaestie en zijne bedenkingen in te brengen tegen hetgeen Lucht in die Hoofdstt. voor meer of minder paulinisch had meenen te moeten houden. Hij spreekt in dat opstel zijne verwachting uit, dat eerst door middel der geschiedenis van den Canon te Rome dit raadsel definitief zal worden opgelost. Daarvan heeft Volkmar geen kennis kunnen dragen, toen hij schreef; doch werkelijk heeft hij den daarin aangewezen weg proprio Marte bewandeld en nu, zoo hij meent, de oplossing metterdaad gevonden. Allervernuftigst heeft hij zijne gronden bijeengebracht, om te bewijzen, dat H. XV: 33, XVI: 1, 2, 21—23 te zamen het echte slot van den Brief uitmaken, en dat al het overige afkomstig is van tweederlei conciliatorische poging, waaruit allengs de tekst, dien wij bezitten, samengesmolten zou zijn. Zijn betoog, zooals het in dit geschrift verspreid wordt aangetroffen, munt door hooge waarschijnlijkheid uit; doch de zekerheid ontbreekt er aan. Men kan deze ook billijkerwijze niet verwachten. Maar nu komt het mij voor, de fout van Volkmar te zijn, dat hij doorgaans te apodictisch spreekt en soms te veel bewijzen wil. Eén enkel voorbeeld. Hij beweert o. a., dat op H. XIV: 23 bij geene mogelijkheid iets anders heeft *kunnen* volgen dan eene heilbede of vredewensch, zooals H. XV: 33 gevonden wordt. En hoe bewijst hij dit? Vooreerst door een beroep op XI: 33—36, waarmede het theoretische gedeelte van den Brief voor goed is afgesloten, en ten andere door verwijzing naar den inhoud van H. XII: 2, waar de apostel, sprekende van den goeden en welbehagelijken en volmaakten wil van God, zal hebben aangeduid „das Thema für die ganze spezielle Heils-Ermahnung an diese Gemeinde“, en wel zóó, dat H. XII op den goeden, H. XIII op den welbehagelijken, H. XIV op den volmaakten wil van God betrekking heeft. „Damit also,“ zegt hij, „ist das 12, 2 in Aussicht Genommene durchaus zur Ausführung gekommen.“ Zeker is dit zeer vernuftig bedacht; maar men moet al zeer sterk overtuigd zijn van de streng schematische schrijfwijze, die hiermede den apostel in dezen Brief wordt toegekend, om daarop de verzekering te durven bouwen, dat Paulus er niets meer aan *kan* hebben toegevoegd dan enkel de heilbede, H. XV: 33 ons bewaard gebleven. Met dat al komt aan Volkmar de eer toe van dit probleem aanvankelijk tot eene meer bevredigende oplossing gebracht te heb-

ben dan tot dusver verkregen was. Groote wijzigingen verwacht ik niet, dat een vernieuwd onderzoek daarin brengen zal, ondersteld althans, dat men vooraf instemt met Baur's en anderer wet-tige bezwaren.

Eene *tweeds* zaak, waaraan Volkmar zich in dit geschrift bij-zonder heeft laten gelegen liggen, betreft den innerlijken samen-hang van den Brief, de deelen en onderdeelen, die daarin te on-derscheiden zijn. Ik stem gaarne toe, dat daarop vroeger door de uitleggers doorgaans te weinig acht geslagen is, en dat ook Meyer te dezen opzichte meer of minder schuldig staat. Ver-dienstelijk acht ik hierom de poging, die hij heeft aangewend, om de orde en den goeden gang van 's apostels betoog te hand-haven en aan hem zelven, zooveel mogelijk, de gronden te ont-leenen, waarop hij zijne onderscheidingen bouwt. Desniettemin ben ik van oordeel, dat hij hierin te ver gaat, als hij onder-stelt, „dass Paulus *alle Hauptglieder* seines ganzen genialen Lehr-gebäudes *thematisch* eingeleitet hat,” al voegt hij er ook bij, „natür-lich auch frei von jeder Schablone und Uniform, in geistvollster Mannigfaltigkeit.” Zie ik wèl, dan heft dit onmisbaar bijvoegsel de mogelijkheid op, om de methode van Paulus tot vaste regels terug te brengen. Toch is dat hier tot op zekere hoogte beproefd, en daarin meen ik, hoeveel goeds hier ook gevonden worde en hoe lof-waardig, op zich zelf beschouwd, dit streven zij, berispelijke overdrijving te zien. Naar mijne overtuiging behoort men, bij de indeeling van den Brief, meer op den inhoud der deelen af te gaan, dan enkel op uitwendige teekenen en aanduidingen van den apostel zelven. Men mag niet vergeten, — en Paulus her-innert er ons telkens aan — dat wij hier een brief voor ons hebben, geen afgetrokken betoog. Hij houdt in het algemeen een zeer geregelden gang, doch zonder zich daaraan angstig te binden, en neemt de logische orde in acht, doch in overeenstem-ming met den hem eigen denk- en schrijfrant, die van den onzen veelszins verschilt. De overgangen in zijn geschrift laten zich, bij de verciscchte opmerkzaamheid, herkennen, ja, maar zonder altijd door hem even duidelijk te zijn aangegeven. Het is plicht, zijne eigenaardigheden na te sporen, en liefst beschouwen wij Volkmar's opmerkingen uit dat oogpunt. Maar wat dunkt u? gaat hij niet te ver, als hij van de resumeerende vraag: „Wie also? Sage ich also? Was sollen wir also sagen?” die H. III: 1, 9, 31, IV: 1, VI: 1, 15, VII: 7, VIII: 31, IX: 14, 30, X: 14

XI: 1, 7, 11, voorkomt, beweert, dat „das mit der Frage betonte *Also* regelrecht und jedesmal *den Anfang einer neuen Gedankenreihe* anzeigt, kleinern oder grössern oder auch grössesten Umfangs?“ Dit laatste bijvoegsel beneemt aan den regel veel van zijne waarde, en onwillekeurig denkt men daarbij bijv. aan H. III: 3, 5, 6. Maar nu daalt hij nog dieper af en laat op deze algemeene opmerking vier bijzondere volgen, te spitsvondig om als regels te gelden. Ik geef ze met zijne woorden terug. „1. Ist die resumirende Frage negativ angelegt, so dass zur Abwehr eines logisch denkbaren, doch sachlich undenkbaeren Schlusses ein *Nimmermehr* folgt, dann aber sofort positiv geantwortet wird in *gegantheiligem* Sinne, dann ist eine umfängliche Erörterung darüber in Aussicht; und je schroffer der Gegensatz, je grösser das Befremden dabei ist, desto umfänglichere Auseinandersetzung ist zu erwarten. 2. Folgt auf die resumirende Frage blosse Negation oder eine blos vorbereitende Antwort, dann ist eine Unterabtheilung umfänglicher Art angezeigt. 3. Ist die resumirende Frage positiv angelegt, dann ist, eine kürzere und zwar kurz abschliessende Erörterung in Aussicht. 4. Wird dagegen durch die resumirende Frage weder ein Nein, noch ein Ja provozirt, sondern eine Antwort erst angekündigt, dann ist eine grössere Unter-Abtheilung in Aussicht.“ Ik kan nog niet zien dat wij met deze en soortgelijke onderscheidingen veel geholpen zijn, hoeveel waars en goeds daarin overigens ook liggen moge. In weerwil daarvan blijf ik beweren, dat H. III: 31, al behoort het mede tot den overgang, toch gebracht moet worden tot hetgeen voorafgaat, terwijl Paulus eerst H. IV: 1 werkelijk overgaat tot een nieuw gedeelte van zijn betoog. Maar H. IV: 1 meen ik dan ook, volgens de beste lezing, mede door Volkmar voorgestaan, gansch anders te moeten opvatten dan doorgaans, en ook door hem, geschiedt. (Vgl. *Theol. Tijdschr.* 1874. S. 515—518). Van de vorige regels, door Volkmar opgediept, geldt iets dergelijks, of zij spreken van eene bloote mogelijkheid, meer niet, bijv. „auch durch Asyndeton kann ein Abbrechen des Früheren, der Eintritt eines völlig Neuen angedeutet werden, im Grossen wie in Kleinen;“ of „auch mit besondern *Bindeworten* kann unter Hinzutreten besonderer Anzeichen eine neue Reihe angekündigt worden;“ of „auch ein plötzlich eintreten des *du* kann einen Ansatz bezeichnen.“ Volkomen waar; maar wat baat mij dit voor het recht verstand van den samenhang, indien het niet altijd het geval is? Andere opmerkingen zijn niet nieuw, bijv. dat *γὰρ*

altijd zijne causale beteekenis behoudt, doch soms, in den aanhef, beter door *toch* of *namelijk*, dan door *want* wordt teruggegeven, of dat „gemüthliche Eingänge zu seinen Betrachtungen Hand in Hand gehen mit seiner Disposition.“ In één woord, het is goed, overal scherp te letten op den samenhang en daarbij de eigenaardigheden der schrijfwijze van Paulus in acht te nemen; maar het is er zeer verre af, dat Volkmar de eerste zou zijn geweest, zooals hij het doet voorkomen, die de „Katholische Kapitel-Brille“ heeft afgezet. Met dank voor het hier geleverde spreken wij de overtuiging uit, dat men te dezen opzichte niet te voorzichtig zijn kan en in geen geval mechanisch te werk mag gaan. „Mechaniker ist Paulus nirgends.“

Eindotijdt verdient de door Volkmar gegevene vertaling en, in verband daarmede, de opvatting van sommige plaatsen eenige oogenblikken onze aandacht bezig te houden. Zonderling doet de vertaling zich voor, omdat hier overal, in plaats van *Christus*, *Christus Jesus*, geschreven is *Messias*, *Messias Jesus*, in plaats van *Evangelie* overal *Heilsbotschaft*, in plaats van *geloof* overal *Vertrauen*, en meestal *Christus-Vertrauen* of *Christ-Vertrauen*. Dit laatste acht ik, na de verwijdering van *Christus* uit den tekst, al zeer inconsequent. Bovendien, hoe dikwijls is bij Paulus God het eigenlijk object des ohrstelijken geloofs! Laat het waar zijn, dat *geloof* in het dagelijksche leven gebruikt wordt van eene bloote overtuiging vaak op losse gronden, dit gerechtigd ons nog niet, om van het eenmaal geijkte kerkelijk spraakgebruik willekeurig af te wijken. Zie eens, hoe vreemd H. I: 16, 17 er uitziet in deze vertaling: „*Nicht* schame ich mich der Heilsverkündigung. Denn sie ist eine *Macht von Gott*, zur Rettung für *Jeden Christvertrauenden*, für einen Jüdner und gleicherweise einen Nicht-Jüdner. Denn *Gerechtigkeit Gottes* wird in ihr enthüllt, — aus *Christvertrauen*, zu Christvertrauen, wie geschrieben steht: Aber der Gerechte — aus *Vertrauen* wird er das Leben haben!“ Zulk een vorm trekt niet aan, om niet te zeggen, dat daartegen, ook wat de bijzonderheden betreft, gegronden bedenkingen zijn in te brengen en daarin soms eene slordigheid wordt aangetroffen, die gij van een man als Volkmar niet verwacht zoudt hebben. Er staat bijv. III: 24, dat zij, die gezondigd hebben, „gerecht werden durch Gottes Gnade, mittelst der Versöhnung, die im Messias Jesus erfolgt.“ Hoe is het mogelijk, hier voor *ἀπολύτρωσις* te schrijven *Versöhnung*, terwijl het zijn moest *Erlösung*, gelijk er dan ook H. VIII: 23 sprake is van

„die Erlösung des Körpers?“ Wij lezen hier H. III: 25: „mit-
telst des Vertrauens zu seinem Blute.“ Volkmar schijnt alzoo
ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι te verbinden met *διὰ πίστεως*. Men zou mee-
nen, dat deze verbinding geen voorstanders meer hebben kon.
H. V: 2, 3, 11 wordt *καυχᾶσαι* overgezet door *triumfren*,
ofschoon H. II: 17, 23 daarvoor *sich rühmen* gebezigd en H.
IV: 2 *καύχημα* vertolkt was door *Rühmesgrund*. Zonderling,
dat H. V: 1 met Tischendorf ed. 8 *ἔχομεν* voor de ware le-
zing gehouden wordt: „lasst uns Friede halten“, terwijl *ἔχομεν*
te dier plaatse ongelijk beter voegt en de verwisseling van
O en Ω ternauwernood onder de eigenlijke varianten kan ge-
rekend worden. Zonderling ook, dat *ἐφ' ᾧ*, H. V: 12, met het
vooraangaande *θάνατος* in verband gebracht en vertaald wordt:
„bei dessen Vorhandensein Alle sündigten“. Wel wordt erkend,
dat *ἐφ' ᾧ* zijn kan „dieweil“, zoo als Luther heeft; maar de hier
gegeven vertaling zal „dem Zusammenhang entsprechender“ zijn.
Ik vrees, dat Volkmar zich hier den samenhang niet juist ge-
dacht heeft. Met verwerping van *in quo*, door Augustinus geïn-
troduceerd, waartegen bij mij natuurlijk even groot bezwaar
bestaat, veroorlooft hij zich de aardigheid: „Die specifisch Augus-
tinisch Erbsündenlehre beruht auf einer grammatischen Erb-
sünde“. Ik heb dit vroeger ook gemeend; maar de meer nauw-
keurige lezing en overweging van vs. 13, 14 heeft mij tot de
overtuiging gebracht, dat de stelling: „In Adam's Lenden sei die
ganze Menschheit sündig geworden“, niet gansch vreemd is aan
den apostel, wiens bedoeling vs. 12 met Meyer zich dus omschrij-
ven laat: „*quoniam peccante Adamo omnes peccarunt*.“ Men lette
vooral op den aor. *ἤμαρτον*. Zonderling eindelijk — want ik
geef slechts enkele proeven — dat Volkmar H. VIII: 20 ver-
taalt: „die Sehnsucht der *Welt*“, „der Eitelheit wurde die *Welt*
unterworfen“, en vs. 21: „weil auch selbst die *Welt* befreit wer-
den soll u. s. w.“ Ook wie met hem onder *πίστις* t. a. p. de
heidenwereld verstaat, zal daarom nog deze vertaling, alsof er
κόσμος stond, niet goedkeuren.

Laat mij, ten besluite, nog op een en ander punt het bewijs
leveren, dat Volkmar, die nog al een hoogen toon voert en aan
zijne voorgangers te laste legt het doorgaans volgen van den ge-
wonen sleur der exegese, zelf daaraan schuldig staat en niet
zelden mistast!

Doorgaans vat men H. III: 19 zoo op, dat de woorden: *οἰδαμεν*

ὅτι ὅσα ὁ νόμος λέγει τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λαλοῦν, te kennen geven, dat de vs. 10—18 aangehaalde uitspraken der Schrift voorkomen in de wet en daarom van toepassing zijn op de Joden, die onder de wet staan. Deze opvatting is hoogst oppervlakkig en doet den diepzinnigen apostel oneer aan. Van al die aangehaalde uitspraken komt er niet ééne in de wet voor: zij zijn meereendeels aan de psalmen ontleend en hebben in den oorspronkelijken samenhang doorgaans geene betrekking op Israël. Nu gaat het toch niet aan, te meenen, dat Paulus dit totaal zou voorbijgezien of onder *de wet* latiori sensu de Schriften des O. Verbonds verstaan zou hebben. Dit is te minder waarschijnlijk, omdat hij vs. 21 nevens ὁ νόμος uitdrukkelijk οἱ προφηταὶ vermeldt en bij ἐν τῷ νόμῳ denkt aan de eigenlijke wet. Ook staat er niet: ὅτι ταῦτα, ἀ ὁ νόμος λέγει, maar ὅσα, d. i. *al wat de wet zegt*. En de dativus τοῖς ἐν τῷ νόμῳ duidt hen aan, *tot* wie de wet spreekt, zoodat in elk geval de aangehaalde uitspraken der Schrift, waarin niet *tot* hen, maar *van* hen zou gesproken zijn, hiermede niet bedoeld kunnen zijn. Er schuilt hier veeleer, zooals v. Hengel terecht heeft opgemerkt, een enthymema, hetwelk gemakkelijk wordt ontdekt. Dit alles, wat vs. 10—18 genoemd is, wil Paulus zeggen, is met de wet in strijd, en nu *weten wij, dat al wat de wet zegt, zij dat spreekt tot hen, die onder de wet zijn*, zoodat de Joden, is de beschrijving van den zedelijken toestand des menschedoms, die voorafging, ook op hen van toepassing, door de uitspraak der wet strafschuldig staan voor God. Deze, in mijn oog, juiste opvatting wordt niet bij Volkmar aangetroffen, die in den sleur vertaalt: „Wir wissen aber, dass Alles, was das (Gottes) Gesetz (durch alle diese Anklagen gegen Sünder) spricht, es zu denen redet, die in dem (Gottes) Gesetz stehen (für den Juden. für die das Gottes-Gesetz der Boden ist)”. Het spijt mij, hierbij te moeten opmerken, dat de Synodale Vertaling t. d. p. niet beter is, zelfs minder goed, daar zij λέγειν en λαλοῦν, door Volkmar terecht onderscheiden, verwart en door *zegt* overbrengt. Het moet zijn: *dat al wat de wet zegt, zij het spreekt tot hen, die onder de wet zijn*.

Bij eene zorgvuldige interpretatie van H. VII bevreemdt, na den uitroep vs. 24: „Ik ellendig mensch! Wie zal mij verlossen van het lichaam dezes doods? (Volkmar heeft min juist *von diesem Todes-Leibe*), en de daarop gevolgde dankzegging, dit toevoegsel vs. 25: „Derhalve, ik dien wel met mijn gemoed de wet

Gods, maar met het vleesch de wet der zonde". Het is, dunkt mij, volkomen duidelijk, dat deze beknopte samenvatting van den tweestrijd, vs. 15—23 beschreven, hier volkomen misplaatst is, en dat ook H. VIII: 1 daarop onmogelijk volgen kan. Niets eenvoudiger nu, dan de verplaatsing van dit toevoegsel vóór vs. 24. Bekend is het, dat zulke trajectiones onder de uitnemende hulpmiddelen behooren, die tot herstelling van den tekst plegen gebruikt te worden. Volkmar echter is het hier aanwezig bezwaar en dit bruikbaar redmiddel met stilzwijgen voorbijgaan.

Over de interpunctie van H. VIII: 33—35 is van oudsher veel verschil geweest. Volkmar toont daarmede bekend te zijn en wijet o. a. den voorslag van Augustinus af, ter kwader ure door de Synodale Vertaling gevolgd, die hier enkel vragen meent te vinden. Maar hij ziet voorbij, — wat Meyer en v. Hengel hem hadden kunnen leeren — dat *θεός ὁ δικαίων, τίς ὁ κατακρίνων*; noodwendig bij elkander behooren en de meest zuivere tegenstelling vormen. Hiervan althans had hij zich niet door de gewone vers-indeeling moeten laten terughouden. Het gevolg daarvan is, dat hij dus vertaalt:

„Wer wird Anklage erheben gegen die (l. gegen) Auserwählten Gottes? Gott ist, der gerecht macht.

„Wer ist der Verurtheilende? Der *Messias* ist, der gestorben, mehr aber noch *auferstanden* ist, der auch ist zur Rechten Gottes, der auch eintritt für uns! Wer wird uns scheiden von der Liebe des Messias? Bedrängniss oder Beengung oder Verfolgung? Oder Hunger, oder Blöße? Oder Gefahr, oder Schwert?

„Aber in dem Allem überwinden wir weit durch Den, der uns geliebet hat?" u. s. w.

Ik stel voor, in navolging van anderen, hier de vraag voorop te plaatsen: „Wie zal beschuldiging inbrengen tegen uitverkorenen Gods?" waarop het vezwegen antwoord zijn zou: Niemand! Daarop volgt dan: „God is 't, die rechtvaardigt: wie is 't die veroordeelt?" d. i. waar God vrijspreekt, wie kan daar veroedemen? Antwoord: Niemand.

„Christus is 't, die gestorven, wat meer is, opgewekt is, die aan Gods rechterhand is, die ook voor ons optreedt: wie zal ons scheiden van de liefde van Christus?"

„Verdrukking, of benauwdheid, of vervolging, of honger, of naaktheid, of gevaar, of zwaard? Maar in dit alles zijn wij meer dan overwinnaars door hem, die ons heeft liefgehad". Mij dunkt,

deze indeeling laat niets te wenschen over en herstelt eerst de beroemde plaats in hare oorspronkelijke schoonheid. Van Volkmar had men hier vooral iets beters mogen verwachten, dan hij gegeven heeft.

Onder de dubbeltallen, die H. VIII: 38, 39 voorkomen, worden in de *editio recepta* bijéén aangetroffen: οὔτε ἄγγελοι, οὔτε ἀρχαί, οὔτε δυνάμεις. Met overwegend gezag verplaatsten de HSS. de laatste woorden: οὔτε δυνάμεις, achter μέλλοντα, waar zij ook bij Tischendorf gelezen worden. Zij zijn er echter evenzeer misplaatst en worden beter voorgoed uit den tekst verwijderd, overeenkomstig den voorslag, reeds door Fritzsche gedaan en door Tholuck, Philippi, Ewald, v. Hengel en anderen goedgekeurd. Daarvoor pleit ook, dat in sommige HSS. gelezen wordt οὔτε ἐξουσίαι, welke woorden, evenals οὔτε δυνάμεις, vermoedelijk in margine werden bijgeschreven ter verklaring van οὔτε ἀρχαί. De orde is hersteld, zoodra zij zijn uitgeworpen, terwijl anders de symmetrie der schoone plaats jammerlijk bedorven ware. De poging althans, door Meyer gewaagd, om hier eerst twee tweetallen en daarna twee drietallen te vinden, waarbij *de machten* behooren zouden tot *de tegenwoordige* en *de toekomstige dingen*, en τις κρίσις ἐτέρα, waarmede de enumeratio eigenaardig besloten wordt, tot *hoogte* en *diepte*, is te gekunsteld, om aanbeveling te vinden. Maar van Volkmar, wien het immers om den oorspronkelijken tekst te doen was, bevreemdt het mij, dat hij *noch Mächte* behouden heeft.

Niet minder wekt het bevreemding, dat hij niet opmerkzaam is geworden op de zonderlinge uitdrukking, die H. XII: 3 voorkomt: (λέγω) παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν. Hij vertaalt: „(Ich gebiete) „Jedem, der unter Euch ist”, en legt dus nadruk op παντὶ, hetgeen goedkeuring verdient. Maar wie spreekt ooit zóó: *aan ieder, die onder u is*? De uitdrukking is zonder voorbeeld en in zich zelve, wèl beschouwd, onzinnig. Men zegt πᾶσιν ὑμῖν of ὑμῖν πᾶσιν, maar niet παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν. Nu staat er in de aant. t. a. p. der Synodale Vertaling: „Misschien stond hier oorspronkelijk: *die onder u iets is.*” Het was dáár de plaats niet, om over deze allergeukkigste emendatie, mij door wijlen Prof. van Hengel medegedeeld en van hem zelve, naar ik meen, afkomstig, in het breede uit te weiden. Ook beveelt zij zich zelve aan. Men leze: παντὶ τῷ ὄντι τι ἐν ὑμῖν, zoodat τι zou zijn uitgevallen achter ὄντι, en bedenke daarbij, dat het hier de waarschuwing geldt: μὴ;

ὑπερροπὴν παρ' ὃ δὲ ὀφείλει, eene waarschuwing, die bij voorkeur gericht moest zijn tot de eminentiores onder hen, die geacht werden *εἶναι τι*. Maar ik mag er Volkmar geen verwijt van maken, dat deze emendatie, die hier misschien voor het eerst onder het oog mijner lezers komt, aan hem onbekend gebleven is. Eenig meer nauwkeurig toezien echter ware hem niet onnut geweest, en het behoort voorts tot mijne bescheiden wenschen, dat ook die apostolische waarschuwing tegen aanmatigende zelfverheffing voor niemand onzer te vergeefs moge geschreven staan.

Hier eindig ik. Aan stof tot meer zou het mij niet ontbreken. Het is o. a. te betreuren, dat Volkmar zich weinig heeft laten gelegen liggen aan de ontleding der zuiver paulinische begrippen en woorden. Maar — *non omnia possumus omnes*. En Volkmar, al is zijn werk niet volmaakt, heeft in elk geval genoeg gedaan, om aanspraak te maken op onzen dank, terwijl de onderscheiding, hem bij het aanstaande eeuwfeest onzer Hoogeschool, op voordracht der Godgeleerde Faculteit, door den Akademischen Senaat toegedacht, hem overtuigen zal, dat zijne wezenlijke verdiensten hier in Holland erkend en op prijs gesteld worden.

Leiden, 15 Jan. 1875.

J. J. PRINS.

HISTOIRE D'ÉGYPTE; 1^e Partie; Introduction. — *Histoire des dynasties I—XVII*, par Henri Brugsch-Bey. 2^e Edition. Leipzig, Hinrichs 1875. (Prijs f 2.85).

Het is nu vijftien jaren geleden, dat Heinrich Brugsch, niet gewoon voor moeilijkheden terug te deinzen, de taak aanvaardde om een geschiedenis van Egypte te schrijven, waarin de uitkomsten der egyptologie onder het bereik der beschaafde lezers gebracht zouden worden. Die taak vervulde hij niet geheel. Slechts het 1^e Deel verscheen in 4^o. en bracht ons niet verder dan tot den laatsten inlandschen pharao Nektanebos II (Necht neb ef). Het plan om de geschiedenis voort te zetten tot Mohammed-Saïd-Pacha „sous l'heureux règne duquel l'Égypte de nos jours se réjouit d'une prospérité et d'une activité qui rappelle les temps les plus florissans de ce pays”, werd niet voltoerd. Met eenige wijziging is de aangehaalde volzin in deze tweede uitgave dezelfde gebleven; alleen is de naam van den tegenwoordigen Chedive

Ismaël-pacha in de plaats van dien zijns voorgangers gesteld. Zal de belofte nu gehouden worden?

Zooveel is zeker dat de eerste editie in zekeren zin een geheel uitmaakte. Daarom hopen wij dat deze tweede althans even ver zal worden voortgezet. Voors'hands echter zijn wij dankbaar voor hetgeen wij hier van den onvermoeiden Brugsch ontvangen. Want wat hij hier geeft is niet een herdruk, maar een geheel omgewerkte en verbeterde uitgave. Veel wat in de eerste voorkwam en in een doorlopend geschiedverhaal weinig paste, is hier weggelaten. Van de nieuwe ontdekkingen en de vruchten die het, sinds 1859 zoo ijverig voortgezette, onderzoek heeft opgeleverd, is natuurlijk trouw gebruik gemaakt, en dat een man als Brugsch daarvan volkomen op de hoogte is, behoeft niet te worden gezegd. Ook uit het oogpunt van geschiedschrijving is hier wezenlijke vooruitgang te bespeuren. De taal is beter en de stijl gekuischter dan vroeger. Ook oefent Brugsch thans meer kritiek. Zoo is de schets van het karakter der Egyptenaren, met zijn deugden en gebreken, die eerst in deze editie gevonden wordt, zeer belangwekkend, en zeker, ofschoon de fouten misschien wat overdreven worden en met den geest dier hooge oudheid niet genoeg rekening wordt gehouden, in hoofdzaak juist.

Ik kan echter niet ontveinzen, dat de titel *Histoire d'Égypte* mij voor een werk als dit wel wat grootsch voorkomt en meer schijnt te beloven, dan de schrijver of iemand instaat is te geven. Wat geeft hij? Een verslag van de dynastieën die elkander opvolgden en van de daden der voornaamste koningen, een korte beschrijving van de groote monumenten door dezen nagelaten, het een en ander over de letterkunde, de maatschappelijke toestanden, enz., weinig over de geschiedenis der kunst (en dat weinige nog meest met de woorden van Emmanuel de Rougé, zie blz. 110 vg.), maar zoo goed als niets over den godsdienst, dan hetgeen, zooals ons nader blijken zal, slechts verwarring kan stichten. Wat is nu een geschiedenis van een volk der oudheid, vooral van een zoo overgodsdienstig volk als het Egyptische, zonder althans eenige aanwijzing omtrent den aard en de ontwikkeling van zijn godsdienst? Zelfs de overigens welbekende omstandigheid, dat onder de oudste dynastieën het ceremonieel veel eenvoudiger en de godsdienstleer veel soberder was dan later, wordt niet vermeld. Dit is in mijn oog het groote gebrek van het werk. Wij leeren het uitwendige leven der Egyptenaars ken-

nen; van het inwendige, van hun gedachten en voorstellingen vernemen wij bijkans niets. Toch getuigen de monumenten ook daarvan luide genoeg.

En zoo hetgeen wij van den godsdienst der Egyptenaars hooren maar altijd beantwoordde aan datgene, wat wij van een man als Brugsch konden verwachten! Doch geen gedeelte van zijn boek bevredigt minder. Ik laat daar, dat hij, blz. 31 vgg., sprekende van de mythische godendynastieën die de Egyptenaars aan hun historische koningen lieten voorafgaan, Ra, Shu, Seb en Osiris als de goden der vier elementen voorstelt, ofschoon het bekend en door Lepsius bewezen is, dat de Egyptenaars de voorstelling van vier elementen van de Grieken hebben overgenomen, en deze latere fictie de schikking van de oude godendynastie dus niet verklaart. Maar wat een egyptoloog vooral vermijden moest, is dit, de beteekenis der egyptische goden te willen verklaren, door hun de namen der grieksche godheden te geven. Dat de Grieken dit deden, is verklaarbaar en verschoonlijk. Doch uit hun voorbeeld blijkt hoe moeilijk het is, in het grieksche pantheon steeds de tegenhangers der egyptische *neteru* te vinden. Nu eens worden twee zeer verschillende egyptische goden met denzelfden griekschen gelijk gesteld, dan wordt weder éene egyptische godheid met een aantal grieksche namen genoemd. Toch blijft Brugsch deze verkeerde gewoonte toepassen. Dat hij aan Tahuti (Thôt) den naam van Hermes geeft, kan er door, omdat Hermes trimegistos een zeker burgerrecht heeft verkregen; ofschoon toch tussehen beide goden in oorsprong en aard niet weinig verschil bestaat. Maar waarom moet Horos nu Apollo en Mont of Mentu Mars heeten? Zij gelijken er zeer weinig op. Degenen die de beteekenis der grieksche en romeinsche goden kennen, kan dit slechts in verwarring brengen. Voor de meerderheid der lezers, die bij 't hooren dezer namen aan iets anders denkt, was het genoeg te zeggen, dat Mont hoofdzakelijk oorlogsgod, Horos de overwinnende lichtgod is. Zeer juist zegt de schrijver, dat de dwergachtige god Bas, waarop wij nog terugkomen, ten onrechte met Typhon vergeleken is, want dat hij veeleer als de god des vermaaks, de god van muziek en dans beschouwd moet worden, die juist het kwaad verjaagt. Maar waarom laat hij er nu aanstands op volgen, dat hij met den Bacchus der Ouden vereenzelvigd moet worden? „Il faut s'adresser au Bacchus des anciens pour s'expliquer suffisamment ce rôle mythologique”, zoo lezen

wij blz. 82. Ik geloof, dat men zeer verkeerd zou doen, zich aan dat kantoor te adresseeren. Eenige trekken mogen beide goden gemeen hebben, maar het verschil is te groot, dan dat een klaar begrip van de beteekenis die Bacchus voor de Ouden had genoeg zou zijn, om ons een juiste voorstelling van Bas te geven.

Erger is, dat de schrijver soms de verschillende tijdperken der egyptische godsdienstgeschiedenis verwacht. Op blz. 106 vermeldt hij, dat men, zonder de ontdekking van zekeren papyrus, niets zou weten omtrent het beroemde meer Moeris, door Amenemhat III gegraven. De officiële lijst der Nomen of provinciën bevatte den naam van dezen Nomos niet, want, zegt Brugsch, men verachtte dien, omdat Sebak daar werd aangebeden. „Ce dernier étant pour les adorateurs d'Osiris une des formes du dieu Set, le Satan de la mythologie égyptienne, on s'explique (cette) circonstance,” etc. Maar, zonder nadere verklaring geeft ook deze volzin een onjuiste voorstelling van de zaak. Zou men niet denken, dat Sebak voor al de aanbidders van Osiris in alle tijden een gehate godheid was geweest? En hoe kon Amenemhat, zelf een ijverig Osirisvereerder, zijn dienst dan in Egypte, of althans in de nieuw door hem aangewonnen provincie invoeren? Hoe konden dan eeuwen lang in datzelfde gewest (het Fayum = Eg. Pi-jum = de zee, het meer), naast en met Sebak, Amum-aa, Her'sef, Sokar, Horos, die allen tot de osiraansche, of althans tot de orthodoxe egyptische mythologie behoorden, worden aangebeden? Het mag zijn, dat de naam van het gewest, waar Sebak hoofdzakelijk vereerd werd (ofschoon hij ook te Ombos hoofdgod was), van een latere officiële lijst werd weggelaten, omdat men hem gelijk stelde met den gehaten Set, eveneens een krokodilgod als hij. Maar dat geldt slechts voor de jongste periode der egyptische geschiedenis. Zelfs die afkeer van Set heugt eerst uit de dagen der grieksche, op het allervroegst der perzische overheersching. Set, al was hij de god des doods en der duisternis, werd onder het Oude en zelfs onder het Nieuwe Rijk tot het einde der twintigste dynastie toe, nog evenzeer vereerd als de andere gunstige en gevreesde goden. Het pàrziſche dualisme, evenzeer als dat der Grieken, was den echten Egyptenaar vreemd. Eerst door den invloed dezer arische volken werd hij als een booze godheid verfoeid en deelde Sebak in zijn lot, ofschoon de naam Satan ook dan nog voor hem zeer weinig past.

Hier en daar zouden wij van den schrijver wel eene wat

scherpere kritiek gewenscht hebben. Daarvoor, dat hij niet twijfelt aan de echtheid van den Papyrus Prisse, die de zedelijke maximen van Ptah-hotep, den zoon van koning Assa, behelst en door Chabas *le plus ancien livre du monde* genoemd werd, en de mogelijkheid, dat die spreuken later ontstaan en hem toegeschreven zouden zijn, niet eens vermeldt, kan hij zijn goede gronden hebben. Maar ik heb andere bezwaren. Bij 't vermelden van Manetho's bericht omtrent de invoering van den dierendienst door koning Kaiechos (Kakau), zegt hij, dat aan de echtheid van deze overlevering niet de minste twijfel kan bestaan, want dat op de oudste monumenten (die alle later zijn dan Kakau) de Apis reeds wordt vermeld en afgebeeld (blz. 43). Doch daardoor wordt niets anders bewezen, dan dat de dierendienst zoo oud is als de oudste monumenten, niet dat hij door Kakau werd ingevoerd. Hij kan veel ouder zijn. En als wij nu bedenken, vooreerst dat de dierenvereering in de hoogere godsdiensten altijd een overblijfsel is van een vroeger tijdperk van ontwikkeling, en ten andere, dat de naam Kakau (die ook *de stieren* kan beteekenen) tot het geheele verhaal aanleiding kan hebben gegeven, dan is er wel eenige reden om aan de juistheid der overlevering, die Manetho vermeldt, te twifelen. Mogelijk is het altijd, dat Kakau den bestaanden dierendienst tot een officiëlen godsdienst verhief ¹⁾.

Zooals men weet, stemmen de berichten van Herodotos over Cheops of Chufu en Kephren of Chafra niet overeen met hetgeen de monumenten omtrent deze pharao's leeren. Volgens deze laatste waren zij zeer godsdienstig, ijverige tempelbouwers en beschermers der priesterschap; volgens den griekschen geschiedschrijver daarentegen waren zij zeer goddeloos. Herodotos zegt, dat zij door het volk zeer gehaat werden en dat men hun nagedachtenis zelfs verfoeide; de monumenten leeren, dat zij tot in late eeuwen in eigen tempels door bijzonder daartoe aangestelde priesters als godheden werden vereerd. Brugsch zegt, blz. 54, ter loops iets

¹⁾ Is het ook wel geheel juist, wat Brugsch, blz. 40, zegt, dat de oudere pharao's andere, meer plebeïsche, namen dan de latere droegen, en dat wij eerst bij den 22en een naam vinden met dien eener godheid (Râ) samengesteld? Om van Mena, den eersten koning, wiens naam met dien van den heliopolitaanschen stier overeenkomt, en van Kakan en Bainnuter niet te spreken, de 14e koning heette toch waarschijnlijk Noferkarâ (dus naar de ziel of den stier van Ra) en de 15e zeker Nofer ka-Sokari (naar Sokar of Sekru).

van dit verschil, doch wendt geen ernstige poging aan om het op te lossen. Want dat hij de vergissing van Herodotos, blz. 58, aan het bedrog der egyptische drogman's toeschrijft, zal wel geen ernstige verklaring genoemd worden. De zeer gelukkige oplossing door Büdinger gegeven (zie den voorg. jaargang van dit Tijdschrift, blz. 111) schijnt hem niet bekend te zijn geweest.

In de historische kritiek moge Brugsch soms zwak zijn, zooals men weet is hij van combinatiegave niet misdeeld en geen vijand van stoute gissingen. Zijn onderstelling omtrent den weg dien de Israëlieten uit Egypte naar de woestijn van Sinai gevolgd hebben, onlangs door hem nog op het Orientalisten-Congres te Londen verdedigd, is bekend. Niet de Schelfzee, maar de zoutmeren ten Noorden van Suez, zouden zij doorgetrokken zijn. Ook in zijn *Histoire* opent hij nieuwe gezichtspunten, of stelt hij sommige feiten in een eigen licht. In dit opzicht is zijn XIe Hoofdstuk: *Le Sémitisme en Égypte* zeer belangrijk. Nauwkeurig en met aanvoering en verklaring van hieroglyphische namen en woorden bewijst hij de groote heerschappij van het Semitisme in Egypte, vooral in het Noorden en Noord-oosten des lands. Hij toont aan hoe die heerschappij zich sinds het einde der elfde dynastie reeds doet gevoelen, hoe zij zich openbaarde in de overheersching der Herdersvorsten, en hoe de sporen daarvan zich onder de regering der achttiende en negentiende koningshuizen nog in de taal, den godsdienst en de zeden der Egyptenaars doet opmerken. Misschien gaat hij hierin een enkele maal te ver. Dat de Egyptenaren semietische goden overnamen en ijverig vereerden, lijdt geen twijfel. Men mag in onzekerheid zijn of de god Bar werkelijk dezelfde is als Baäl, zooals de meeste egyptologen aannemen. Maar zelfs als hij, zooals anderen willen, de assyrische god Bar (Adar-Çamdan) is, door de Cheta naar Egypte gebracht, is hij van semietischen oorsprong. De semietische afkomst van Astarte, Anit, Tanit, Reshpu, Qadosh en anderen zal niemand loochenen. Maar mag hetzelfde van den reeds genoemden Bas en zijn vrouwelijke helft Bast gezegd worden? Brugsch houdt hen voor arabische goden, en merkt op dat *bas* in 't Arabisch *kat* beteekent, en dat Bast steeds in den vorm eener *kat* wordt voorgesteld (blz. 143). Het is mogelijk. Maar vooreerst behooren deze goden reeds tot de vroegste oudheid, tot de tijden, toen Egypte nog geen semietischen invloed had ondergaan. Ook laat zich hun karakter uit het Egyptisch zelf voldoende verklaren. *Bas* be-

teekent daar vlam, en *be'st* of *ba'st* is de vrouwelijke vorm van dat woord. En nu zijn juist al de hoofdgoden van Noord-Egypte, Ptah van Memphis en Sechet (of Pechet), zijn groote geliefde, zoowel als zijn zoon Imhotep, vuurgoden; Ptah de god van het kosmische, scheppende vuur, waardoor alles gemaakt wordt en in stand gehouden, Sechet de godin van het vuur in zijn vreeselijke werking, Imhotep de vuurpriester, de god van het vuur als reinigend element. Wat van Bes en Bast gezegd wordt toont genoegzaam, dat ook zij vuurgoden waren, het vuur in zijn aangename werking, weldadig, vervroolijkend, bevruchtend; ofschoon Bes evenzeer strijder als danser, evenzeer geweldig als vroolijk is. Bovendien wordt Bast steeds met Sechet op éene lijn gesteld, en zelfs met haar verbonden als een andere openbaring van dezelfde godheid. Indien zij dus van semietischen oorsprong zijn, dan kunnen zij zeker niet van de arabische overweldigers afkomstig wezen, maar behooren zij tot dat proto-semietische element, dat zich van den aanvang af in Egypte doet kennen ¹⁾.

Eigenaardig is de meening van Brugsch, dat Tanis of Zoan, voor hem dezelfde stad die de Egyptenaars Zar (T'ar) noemden, reeds oudtijds door de Pheniciërs zou gesticht, en de naam Zar dezelfde als die van Tyros (Çor) zou zijn. Zoo leidt hij het bijbelsche Kaphtor, waarin men of Kreta, of het noord-oostelijk gedeelte van Egypte meent te zien, af van Keft-her, d. i. Opper-Phenicie of van Keft-Hor, dat is: het aan Horos gewijde Phenicië (blz. 148), vermoedens die aan de overweging der Semietisten worden aanbevolen.

Aangaande de heerschappij der Hyksós vormt Brugsch zich geheel andere voorstellingen, dan die algemeen gelden. Hij houdt hen voor een bondgenootschap van Syriërs, Pheniciërs en Arabieren en meent, op grond van het onderzoek der monumenten, dat de verhalen omtrent de wreedheden door hen gepleegd, minst genomen zeer overdreven zijn. Alleen de haat der door hen verdrongen inlandsche vorsten zou hun dit vandalisme hebben toegedicht. Inderdaad pogen dan ook de koningen der achttiende dynastie, de Tahutmessen en Amunhoteps, al de sporen

¹⁾ Ook Neith van Saïs, die eigenlijk een vrouwelijke Ptah is, en Us of Uaz van Buto (*p-ut'*) moesten vuurgodinnen zijn geweest. Zij vertegenwoordigen het vuur in zijn verborgen werking en als levenskracht (ἥ, ἥῃ, 'Uza, 'Aza). Zie *Calend. Sallier.* 45.

van de overheersching der vreemdelingen zorgvuldig uit te wischen, en deze laatsten hebben niet alleen de egyptische beschaving overgenomen, maar ook prachtige gedenkteekenen achtergelaten, waaronder er waren die latere vorsten van het negentiende stamhuis zich toesigenden. Er is in dit gevoelen van Brugsch veel dat ons toelacht, al zullen de vreemde indringers in den aanvang zoo zachtmoedig niet geweest zijn.

Minder vrede zou ik hebben met de poging des schrijvers, om in egyptische bronnen een bevestiging der bijbelsche verhalen omtrent Jozef te vinden. Onder de regeering van den Herdersvorst Nub, zouden de Hebreërs in Egypte zijn gekomen. De egyptische naam van Jozef: Zaphnat Phâneach, reeds op zoo onderscheidene wijzen verklaard, zou beteekenen: Goeverneur van het district van de stad des levens (*T'apas nt pa aa anck*), dat is de Nomos Sethroites in 't NO. van Egypte. Zelfs zou een gelijktijdig monument van een destijds heerschenden hongersnood melding maken. Men mag het vernuftige van zulke gissingen bewonderen, zonder daaraan eenige bewijskracht toe te kennen.

Hoe het zij, het boek van Brugsch moge voor de geschiedenis van den egyptischen godsdienst weinig waarde hebben, niemand die zich met het onderzoek van dien godsdienst bezighoudt of daarin belangstelt, zelfs niemand die zich aan de studie van Israëls geschiedenis gewijd heeft, mag het ongelezen laten. Men zal er veel belangrijks en veel nieuws in vinden.

November 1874.

C. P. TIELE.

DE INRICHTING DER CHRISTELIJKE GEMEENTEN, VÓÓR HET ONTSTAAN DER KATHOLIEKE KERK, door J. H. Maronier, *Predikant te Utrecht, Haarlem, bij de Erven F. Bohn. 1874.*

DIE CHRISTLICHE GEMEINDEVERFASSUNG IM ZEITALTER DES NEUEN TESTAMENTS, von Dr. Willibald Beyschlag, *ord. Prof. der ev. Theologie zu Halle. Harlem, Erben F Bohn. 1874.*

Na een mislukte poging is het aan Teylers Godgeleerd Genootschap gelukt antwoord te ontvangen, dat der bekroning waardig geacht werd, op de uitgeschreven prijsvraag: Wat leeren ons de geschriften des Nieuwen Testaments aangaande de oor-

spronkelijke inrichting der Christelijke gemeenten, en de wijzigingen, welke deze heeft ondergaan gedurende het tijdperk, waarin die geschriften vervaardigd zijn? — We mogen ons in dien uitslag verheugen. De vraag door het Genootschap gesteld verdient wel belangstelling. Zij grijpt in in de onderzoekingen naar het ontstaan van het Christendom en de eerste vormen, waarin zich dit heeft gekleed. Zij heeft dus historisch belang, maar ook een actueel, als ik wel zie. De strijd van onze dagen beweegt zich voor een goed gedeelte om de vraag: wat is de kerk, wat moet zij wezen — hoe haar inrichting, welke haar leer? Die kwestie zal ongetwijfeld moeten worden opgelost met het oog op de behoeften en de eischen van onzen tijd. Doch die oplossing zal niet gelukken, als men niet allereerst begint met den tegenwoordigen toestand te verklaren uit het verleden, m. a. w. als men niet te rade gaat met de geschiedenis der kerk. En die geschiedenis zal niet begrepen worden, wanneer men niet teruggaat tot dien tijd, waarin de kerk gesticht werd, volgens den een, waarin zij allengs ontstond, gelijk de ander beweert. De lijnen van het gebouw zullen moeten worden nagegaan geheel en al van die eerste punten af, waarin zij haar aanvang namen. Van dien aanvang geven de geschriften des N. T. getuigenis. — Dank daarom aan Teylers Godgeleerd Genootschap, dat het deze vraag gesteld heeft, en door een mislukt antwoord zich niet heeft laten weerhouden, om haar nogmaals uit te schrijven. De twee hier boven genoemde geschriften zijn de door het genootschap der bekroning waardig gekeurde antwoorden.

Moesten zulke geschriften in dit Tijdschrift wel worden aangekondigd onder de rubriek Boekbeoordeelingen? Zij zijn beoordeeld door een tal van deskundigen; onpartijdig, want de namen der schrijvers waren onbekend; nauwkeurig, want het gold een bekroning. Daarenboven in zijn voorbericht dankt Maronier de Hoogleraren Kuenen en Rauwenhoff voor hun hulp bij de herziening van zijn arbeid. Een bekroonde prijsvraag, die nog wel herzien is, herzien met de hulp van twee hoogleraren! Wat rest nu nog voor de critiek! Maronier wekt haar dan ook in het reeds genoemde voorbericht op, om het hare te doen, om de vele betwistbare punten, die er zijn overgebleven, tot volkomen helderheid te brengen. Nu — tot zulk een zware taak gevoel ik mij ten eenen male onbekwaam. Het zou dan ook het beste zijn, om, na de gunstige critiek van geleerde en hoogge-

leerde heeren, eenvoudig het hoofd te buigen en te zwijgen, ware het niet, dat het onbesproken laten van deze werken allicht den schijn zou geven, alsof ze weinig belangstelling verdienen. Met alle bescheidenheid zal ik het dan wagen het mijne te zeggen over de bovengenoemde werken. Het Fundatiehuis van wijlen den Heer P. Teyler van der Hulst te Haarlem is gelukkig niet de woning van den onfeilbaren paus.

De weg, dien ik moet inslaan, om beide werken in hun eigenaardigheid te doen kennen en waardeeren, is mij aangewezen. Ik zal een vergelijking tusschen beide geschriften moeten instellen. Waar zij handelen over hetzelfde onderwerp, met hetzelfde doel geschreven zijn en samen worden beoordeeld, schijnt mij dit het natuurlijkst. Te meer, daar het bij deze beoordeeling minder om de verschillende onderdeelen, dan wel om het geheel te doen zal zijn.

Eigenlijk heb ik daar reeds genoemd, wat beide geschriften gemeen hebben. Het zijn Verhandelingen rakende de — ja wat — de natuurlijke of de geopenbaarde Godsdienst? Het zou niet overbodig zijn, wanneer de heeren van Teyler, nu zij altijd nog den ouden titel behouden, telkens bij hunne verhandelingen dit raadsel oplossen. Het is toch te vreezen, dat velen met mij in deze staan voor een ondoordringbaar mysterie. — In beide verhandelingen wordt een antwoord gegeven op dezelfde vraag — en beider antwoord is gewogen en niet te licht bevonden. Wie hieruit wilde opmaken, dat de heeren Maronier en Beyschlag hetzelfde antwoord gaven, althans stonden in eenheid des geestes, of zelfs maar, dat zij overeenstemden in de opvatting der vraag, die zij beiden beantwoordden, ieder lezer dezer geschriften weet, hoezeer men zich zon vergissen. Neen — in het genoemde is ook alles gezegd, wat Maronier en Beyschlag gemeen hebben. Van nu aan zien wij ieder zijn eigen weg gaan, en zullen we hun geschriften tegenover elkaar moeten plaatsen.

Dan moet ieder aanstonds, voordat we nog de boeken open slaan, een groot onderscheid treffen. Beide zijn gedrukt met dezelfde roijale letter, die ons Teylers uitgaven zoo aangenaam doet lezen, al zal die sierlijke vorm wel de oorzaak zijn, dat zij betrekkelijk weinig gelezen worden, omdat zoo weinigen zulke dure boeken koopen. Leg nu de beide geschriften naast elkaar. Wat een onderscheid in dikte! Maronier heeft tweehonderd bladzijden meer dan Beyschlag gevuld met zijn antwoord op dezelfde

vraag. De reden hiervan is voor een deel te zoeken in de bredere opvatting der vraag zelve bij den eerste. Den deutschen professor is het alleen te doen om de ontwikkeling van het bestuur in de gemeenten te schetsen. Onder „Verfassung” schijnt hij niet anders te verstaan, dan de organisatie der gemeente in zake het bestuur. Van al het overige, wat tot de uitwendige inrichting der gemeenten behoort, als van doop en avondmaal bijv., zwijgt hij. Hij erkent zelf, dat wat hij gegeven heeft, ook het eenige is, wat hij geven moest. Bij gelegenheid, dat hij het ontstaan van het eerste gemeenteamt, dat der zeven mannen in de Jeruzalemsche gemeente, beschrijft, zegt hij, dat, gelijk dit eerste ambt behoort tot het gebied der „Verwaltung”, zoo later dezelfde behoefte aan een vast ambt zich zal doen gevoelen op het gebied der „Erbauung”. Tusschen deze beide punten strekt de lijn van de vorming der kerkelijke „Verfassung” gedurende het Nieuwtestamentisch tijdvak zich uit (bl. 33). — Al moet worden toegestemd, dat het aanwijzen van dit proces de hoofdzaak is in de behandeling der gestelde vraag; terwijl aan den anderen kant voor Beyschlag, op zijn standpunt, menige vraag, die zich aan Maronier moest voordoen, niet bestaat, toch gaf hem dit geen recht om zich zoo te beperken. Een enkele blik slechts in de inhoudsopgave van Maroniers geschrift is voldoende, om ons te doen zien, hoe deze alles behandelt, wat in de geschriften des N. T. vermeld wordt van den uitwendigen toestand der gemeenten. Doop, avondmaal, wat verder tot den eeredienst behoort, bespreekt hij. Men zal moeten toegeven, dunkt mij, dat Maronier met deze ruimere exegese der vraag geheel in zijn recht is. Beyschlag heeft zich de zaak wel wat gemakkelijk gemaakt. Hij zal misschien niet te veel van „die Mussestunden eines ländlichen Aufenthaltes” voor de bewerking van zijn antwoord hebben willen afstaan. Het gevolg is, dat zijn boek onvolledig is en geen voldoende antwoord op de vraag naar de „inrichting” der gemeenten.

Daarenboven Maronier heeft het onderwerp zelf breeder opgevat. Hij behandelt de zaken uitvoeriger en duidelijker. Hij onderzoekt alle geschriften des N. T., ook al hebben zij niet rechtstreeks betrekking op zijn onderwerp. Later kom ik hierop terug. Thans doel ik vooral op Hoofdstuk I, de beschrijving der godsdienstige maatschappij, waarin de eerste gemeenten ontstonden. Maronier opent hiermee terecht zijn onderzoek. In het algemeen zal men het ontstaan van het christendom en de vor-

men, waarin het zich in den eersten tijd vertoont, eerst goed begrijpen, als men vertrouwd is met het milieu, waarin Jezus en zijn eerste discipelen zijn opgetreden. Zonder die kennis blijft hun werk in de lucht hangen. In het bijzonder geldt dit van het door onze beide schrijvers behandelde onderwerp. A priori reeds is het te verwachten, dat de eerste christelijke gemeenten zich zullen hebben ingericht naar het voorbeeld der Joodsche kringen, zoowel in als buiten Palestina. In elk geval is dat de maatschappij, waarin het christendom geboren is. Beyschlag, ook al ziet hij in de kerk een nieuwe schepping van God in Christus, erkent toch ook, dat het voorbeeld der Joodsche gemeentearranging sterken invloed heeft gehad op de vorming der christelijke gemeenten. Ja, van de Jeruzalemsche gemeente beweert hij, dat zij in den aanvang „so naiv und kindlich lebt und webt in dem neuen Geiste, durch den der Herr sich in ihr erweist und verkürt“, dat zij onbevangen in de oude vormen des Jodendoms voortbestaat. Zij denkt er niet aan zich los te maken van den moederschoot der nationaal-godsdiensige gemeenschap, waarin de geest des Heeren haar had gewekt (bl. 27.) En later erkent hij dat Paulus, evenals de andere apostelen, zich, wat de ambten in de gemeente betreft, gehouden heeft aan het voorbeeld der Synagoge (bl. 82). In dit geval had Beyschlag dan, evenals Maronier gedaan heeft, ons wel een korte schets mogen geven van die synagogale inrichting.

Doch genoeg over den vorm, die intusschen, waar het geldt het beantwoorden eener prijsvraag, van hoog gewicht is. — Het onderscheid tusschen Beyschlag en Maronier ligt dieper, dan enkel in het meer of minder volledige hunner antwoorden. Oogen-schijnlijk van weinig beteekenis, en toch inderdaad aanstonds aangevende het groote punt van onderscheid tusschen beide schrijvers, is de titel, die ieder aan zijn werk gaf. Zooals men hierboven lezen kan, kondigt Maronier aan: de inrichting der christelijke gemeenten vóór het ontstaan der katholieke kerk, terwijl Beyschlag volgens het opschrift die inrichting behandelen zal in Zeitalter des Neuen Testaments. Men kan zeggen de laatste heeft zich meer aan de woorden der vraag gehouden; Maronier had dien titel ook kunnen kiezen. Ja — maar het omgekeerde is niet waar. Beyschlag kan niet het opschrift van zijn concurrent boven zijn antwoord plaatsen. Maronier heeft in den titel van zijn werk aanstonds het kenmerkend karakter van zijn onderzoek

aangewezen. Volgens hem is de kerk voortgekomen uit den strijd der partijen in de eerste anderhalve eeuw onzer jaartelling. Zij is de vrucht van een langzame ontwikkeling. Die ontwikkeling te schetsen; de vraag te beantwoorden: hoe is de kerk uit de eenvoudige werkzaamheid van Jezus voortgekomen, is zijn doel. Hij zal daartoe de sporen van die ontwikkeling in de onderscheiden geschriften des N. T. opzoeken. Ook in die geschriften, waarin van de ecclesia niet bepaald gesproken wordt, maar die toch midden in den ontwikkelingsstrijd geschreven zijn. Bij dat onderzoek kan zijn critiek vrij zijn. Het doel, dat hij zich voorstelt, is geen dogmatische stelling door hem uitgedacht en die hij nu à tort et à travers zal bewijzen. Hij mag dat doel als het hem aangewezen voorop stellen, omdat het het resultaat is van een der diepste en rijkste studiën, die in den lateren tijd over de eerste geschiedenis des Christendoms gemaakt zijn — van een studie daarenboven, die eerst mogelijk is geworden door het toepassen van een vrije critiek op de bronnen. En — aan het slot van zijn werk toont de schrijver het, dat hij recht had het genoemde doel aan den aanvang te noemen, aan zijn geschrift dien titel te geven en geen andere.

Bij Beyschlag is dit alles anders. Volgens hem is de kerk een nieuwe schepping Gods in Christus (bl. 82). Zij is dan ook door Jezus gesticht, haar vormen zijn door hem aangewezen. De wijzigingen, die de inrichting der gemeenten ondergaat, kunnen dus niet anders zijn, dan een telkens volkomener toepassing van hetgeen Jezus omtrent de kerk gewild heeft en geleerd. Dat in de Nieuwtestamentische geschriften door hem afval van Jezus' beginselen zou gevonden worden, is niet wel te denken, als hij de meeste geschriften voor echte stukken der Apostelen, of naar hun inhoud geschiedkundig acht, ja zelfs de laatst geschrevene nog in hun „Denkart” voor kanoniek verklaart. Hij bepaalt zich nu ook alleen tot die geschriften, waarin hij rechtstreeks over de ecclesia gesproken vindt. Zijn critiek van de bronnen — behoef ik het nog te zeggen? — is niet vrij. Hoe zou zij het kunnen wezen, waar zij beheerscht wordt door de dogmatische stelling, dat de kerk een schepping Gods in Christus is? Nu moet hij wel bij de Apostelen en in de latere geschriften de beginselen door hem aan Jezus toegeschreven terugvinden. Daarbij komt, als ik wel zie, nog een andere reden, waardoor de critiek van Beyschlag gebonden is. In zijn Vorbemerkungen zegt hij, dat de behande-

ling van dit onderwerp ons aantrekt, deels om het geschiedkundig belang, deels — maar hij spreke zelf — „wegen der kritischen oder vorbildlichen Bedeutung, welche den Einrichtungen der christlichen Urzeit sowohl für unsre bestehenden kirchlichen Verhaeltnisse als für die in unsre Zeit lebhafter angestrebte Reform derselben unleugbar irgend wie zukommt”. Inderdaad blijkt het telkens in zijn geschrift, dat het hem ook te doen is, om de inrichting der Protestantische kerk te verdedigen en tegen Rome te polemiseeren. Niettegenstaande hij de echtheid handhaaft van Jezus' woord tot Petrus: gij zijt de rots, waarop ik mijn gemeente bouwen zal, toch komt hij met alle macht op tegen de bewering, als zou daarmee aan Petrus een voorrecht boven anderen geschonken zijn, als zou hij zijn het hoofd der Apostelen, of ook dezen de heerschenden in de kerk. Bij het bespreken van het ambt der *ἐπίσκοποι*, komt hij er weer op terug, dat het gemeenteamt „nicht eine Rechtsnachfolge des Apostolats ist, nicht durch Vollmachtsübertragung der Apostel entsteht. „Aan het slot van het hoofdstuk over de Pastoraal-brieven wijst hij er met nadruk op, dat de afval van de evangelische reinheid niet daarin ligt, dat een bisschop aan het hoofd der presbyters komt te staan, maar hierin, dat het denkbeeld van het algemeene priesterschap verdrongen wordt door dat van een levietisch priesterschap, en de theocratie in de kerk gaat heerschen. In het laatste hoofdstuk eindelijk wordt de evangelische Synode verdedigd met het voorbeeld van het Apostelconcilie uit Act. XV, en tot troost der Protestanten geleerd, dat zij toch één evangelische kerk vormen op dezelfde wijze en in denzelfden zin als de urapostolische en de paulinische gemeenten in den leeftijd van Jacobus en Paulus één apostolische kerk uitmaakten. — Heb ik in deze niet misgetast, dan zal deze Tendenz op Beyschlags critiek invloed geöfend hebben.

Het daar in het algemeen door mij gestelde zal ik met een beroep op de beide boeken trachten te staven. Allereerst dan hetgeen ik beweerd heb over beider critiek op de bronnen.

Maronier sluit zich aan Baur aan en erkent als echte geschriften van het N. T. alleen de vier eerste brieven van Paulus, terwijl de Apocalypse met deze behoort tot de oudste boeken des N. T. Al de overige geschriften plaatst hij in een later tijdperk. De Handelingen der Apostelen, waarop het bij dit onderzoek vooral aankomt, zijn stellig niet vroeger geschreven dan

117 v. C. Hij beschouwt het boek als een voorlooper van de apologetische litteratuur, die onder de Antonijnen bloeide, en meent, dat de schrijver, een heiden-christen maar van joodsch-christelijken geest doortrokken, zijn opvatting van het Christendom uit het verleden, vooral uit de werkzaamheid van Paulus tracht te rechtvaardigen. Gebruikt hij daartoe de overlevering, zij het ook met groote vrijheid, dan kunnen wij niet het geheele boek voor verduidelikt verklaren, maar nog veel minder er ons op beroepen als op een zuiver historische bron. Verhalen, die niet met de Tendenz van den schrijver in verband staan, hebben dus eenige aanspraak op geloofwaardigheid. — In zijn bewerking van het onderwerp is Maronier aan deze beschouwing van de geschriften des N. T. getrouw gebleven. Hij constateert, dat Jezus geen kerk gesticht heeft, om eerst later de plaatsen van het ev. van Mattheus, die tot zijn onderwerp in betrekking staan, op te nemen. Hij begint aanstonds in Hoofdstuk II met de Jeruzalemsche gemeente. In Hfdst. III bespreekt hij wat uit Paulus' brieven en de Apocalypse te leeren is over de gemeenten buiten Palestina; terwijl in de laatste hoofdstukken de tijd na de Apostelen ter sprake komt, en wel volgens de Synoptische Evangelien, de Acta, de deuteropaulinische brieven, den brief aan de Hebreëen, dien van Jacobus, den eerste van Petrus (Hfdst. IV), de Pastorale brieven (Hfdst. V), de Johanneïsche geschriften, den brief van Judas en den tweede van Petrus (Hfdst. VI). Deze beschouwing van de geschriften des N. T. behoeft hier niet verdedigd te worden. Slechts één vraag. Heeft Maronier niet te veel waarde toegekend aan de berichten uit de Handelingen? Ik wil hem toegeven, dat de schrijver niet alles heeft verzonnen, maar van de overlevering gebruik gemaakt. Doch — hoever staat hij van de feiten af; vooral van die, waarvoor zijn geschrift de eenige bron is, de toestand der eerste gemeente namelijk. Zijn berichten, waarvoor we een controle hebben in de overige geschriften des N. T., wekken sterk het vermoeden, dat hij wonderlijk met de overlevering gesold heeft. We merken dan ook het verschijnsel op, dat bijna ieder deskundige, die aan dit boek zijn onderzoek gewijd heeft, daarover een andere meening koestert, dan zijn voorgangers. Dit geldt zeer van den jongsten criticus der Handelingen, Straatman, van wiens geschrift Maronier geen gebruik heeft kunnen maken. Ik zal niet beweren, dat Straatman het laatste en juiste woord in die critiek

gesproken heeft. Toch spoort zijn onderzoek wel aan tot groter omzichtigheid bij het gebruik maken van berichten uit de Acta, dan over het algemeen tot nu toe de gewoonte was. Iets vast te stellen enkel op grond van de Handelingen schijnt mij gewaagd toe. Maronier heeft dit m. i. te veel gedaan in zijn schets van de Jeruzalemsche gemeente, met name in hetgeen hij zegt van de goederengemeenschap, de zeven mannen, de ouderlingen. De *ἐπρά* bijv. zijn geweest helpers der Apostelen vooral voor de armenzorg, aangesteld toen door het toetreden van vele Hellenisten een breuk in de gemeente dreigde te ontstaan. Misschien. Misschien niet. Kunnen zij niet enkel geweest zijn de hoofden der Hellenistische oppositie, en kan de schrijver, om dien strijd te bedekken, hen niet naast de Apostelen geplaatst hebben? Vooral evenwel schijnt Maronier mij toe aan de Handelingen veel te groot gewicht te hechten, als hij de vraag bespreekt, hoe de doop in de heiden-christelijke gemeenten in gebruik is gekomen (bl. 169 vlgg.). Hij sluit zich aan bij hetgeen Haushath, in navolging van Keim, beweert, dat namelijk de invoering van den doop, te Korinthe althans, het werk zal geweest zijn van Apollos, den voormaligen Johannes-leerling uit Efeze. Van zijn leermeester zal Apollos deze plechtigheid hebben overgenomen en, Christen geworden, onder zijn nieuwe geloofsgenooten hebben ingevoerd. „Zoo kan,” zegt Maronier, „ook elders een overblijfsel van Johannes-leerlingen zijn doop hebben in stand gehouden en oorzaak zijn geweest, dat deze plechtigheid onder de ochristenen ingang vond.” Mij dunkt, dat deze hypothese geheel in de lucht hangt. Aangenomen nog, dat die Johannes-leerlingen historische personen zijn — wat na Straatmans uitvoerige critiek ¹⁾ van de berichten over hen op zijn minst twijfelachtig is geworden — dan geeft het bericht van de Handelingen zelf het recht niet, om aan hen zóóveel gewicht te hechten, dat zij het geweest zouden zijn, aan wie de doop in de kerk eigenlijk zijn ontstaan te danken zou hebben ²⁾.

Wenden we ons nu tot Beyschlag, dan vinden we iets geheel anders. In de Vorbemerkungen spreekt hij over de moeilijkheid, om te bepalen in welken tijd het ontstaan van de geschriften

¹⁾ Paulus, bl. 222 vlgg.

²⁾ Maroniers redeneering over den doop in het algemeen heeft mij nog niet van zonde overtuigd. Doch deze beoordeeling is niet de plaats, om daarover in discussie te treden.

des N. T. valt. Noch de kerkelijke overlevering, noch de zogenoemde critische school wil hij volgen, maar alleen zijn eigen overtuiging. Evenwel, waar hij die thans niet uitvoerig kan bewijzen, zal zij daar niet als een willekeurige basis van zijn onderzoek worden beschouwd? Gelukkig, de moeilijkheid blijkt bij nader inzien niet zoo moeilijk te zijn. Alles komt terecht. De Evangeliënquestie behoeft niet behandeld te worden; het vierde Ev. levert niets op, en de geloofwaardigheid van de kerkelijke uitspraken van Jezus bij de synoptici hangt van de vraag naar het ontstaan dier geschriften niet af. Van de paulinische brieven zijn, behalve de vier eerste, ook I Thess. Philipp. Coloss. en die aan Philemon echt. De brief aan de Efesiërs en de Pastoraal-brieven zijn na-apostolisch. Doch wat nood! Ook de verdediger hunner echtheid moet hen plaatsen in een later stadium van des Apostels werkzaamheid. De eerste brief van Petrus, die van Jacobus en die aan de Hebreëen zijn echte gedenkstukken uit den Apostolischen tijd. De overige geschriften komen niet in aanmerking, behalve — de Handelingen. Die lastige Handelingen! Beyschlag deelt niet in het oordeel over dit boek van Baur en zijn school; doch voelt zich verplicht „das Zeugnis derselben immer nur unter Hinzuziehung besondrer Instanzen für dessen Zuverlässigkeit zu verwerten". Dat is dus ook zoo vreesselijk niet! Ja — als ware dit nog niet genoeg — zal hij zooveel mogelijk de inleidingsquestie vermijden en trachten van haar onafhankelijk tot resultaten te komen door de „combinirende Methode". Gezegende combineerende methode! Met haar laat zich alles bewijzen. Men combineert alles wat tot het bewijs eener stelling dienen kan, of het bijeen behoort of niet, en laat eenvoudig liggen, wat in die combinatie niet past. Ten bewijze bepaal ik mij tot eenige aanwijzingen uit Beyschlags geschrift.

Getrouw aan zijn stelling, dat de kerk is een nieuwe schepping Gods in Christus, wijdt onze schrijver het eerste hoofdstuk van zijn werk aan de beschrijving van de Gemeindeidee Jesu. Jezus heeft de kerk gesticht. Slechts een „overdreven scepticisme kan de merkwaardige uitspraken Matth. XVI: 18 vlgg. en XVIII: 15—20 in twijfel trekken, als zouden zij op een later standpunt Jezus zijn in den mond gelegd" (bl. 8). De Meester heeft haar gesticht als tusschentoestand tusschen de stichting van het Godsrijk en de volkomen verwezenlijking van dat rijk — dus tusschen zijn dood en zijn wederkomst. Haar heeft hij doop

en avondmaal nagelaten. Die kerk is „de onzichtbaar-zichtbare gemeenschap in zijn naam”. Daarmee is alles gezegd. Het wezen der zichtbare kerk wordt nu afgeleid uit Matth. XVIII: 15—20, haar magna charta. De gemeente zelve heeft de hoogste macht. Zij bindt en ontbindt; zij oefent tucht. Zij doet dit krachtens het wonen van den Heer in haar midden. Een gemeenschap van broeders is zij, waarin de Heer zelf regeert door zijn geest van liefde. In dien geest dan ook wordt door haar tucht geoefend: den broeder, die in zijn onrecht volhardt, stoot zij uit met de door de *liefde* geeischte verklaring: gij zijt ons als een heiden en een tollenaar. Zijn allen in haar midden gelijk, dan heeft ook geen enkele stand buitengewoon gezag. Men zou beweren kunnen, dat, wat Jezus over het Apostolaat wordt in den mond gelegd, iets anders schijnt te leeren. Niets daarvan, zegt Beyschlag, want in dat geval moet men, naar Matth. XVI: 18, 19, Petrus beschouwen als het hoofd der Apostelen. Nu ja! Neen gaat Beyschlag voort, dat mag niet, want dan komt men in tegenpraak met de woorden: gij zult niemand Meester, niemand Vader noemen op aarde. — Maar hoe dan met het woord van Jezus tot Petrus: gij zijt de rots, waarop ik mijn gemeente bouwen zal — hoe dan met de macht dien discipel gegeven om te binden en te ontbinden? Voor Beyschlag geen zwaarigheid! Jezus geeft aan Petrus deze beloften bij een zuiver persoonlijke aanleiding. Hij is de eerste belijder, het eerste gemeentelid. Wat is natuurlijker, dan dat deze eersteling de grondsteen wordt, waarop Jezus het gebouw verder wil optrekken, en, door Petrus' geloofsgetuigenis op den eersten Pinksterdag, heeft opgetrokken! Wat is natuurlijker, dan dat hij aan dezen eersten belijder de sleutels van het hemelrijk geeft! Doch, zouden we zeggen, zoo wordt Petrus toch weer het hoofd der Apostelen, hij die alle macht heeft. Neen, beweert Beyschlag, in zoover dat alles, wat hier aan Petrus wordt toegezegd, kan worden voortgezet en herhaald, is het in Petrus aan ieder belijder toegezegd, gelijk dan ook reeds Matth. XVIII: 18 het binden en ontbinden van den eersten geloovige uitdrukkelijk op de gansche gemeente wordt overgedragen. Arme Petrus, die, voordat de beloften hem gedaan nog konden worden vervuld, reeds deelen moet met de geheele gemeente! Men kan nog vragen, heeft Jezus dan toch aan de Apostelen niet de macht gegeven van leeren en doopen? Niet de macht, maar het recht, antwoordt Beyschlag, want Paulus ontkent, dat

het doopen een bepaald apostolisch werk is; en later hebben Jacobus, Jezus' broeder, en nog zooveel anderen gepredikt zonder apostolische volmacht. Die combineerende methode is tot vele dingen bekwaam! — In de urapostolische gemeenteregeling vindt Beyschlag, door combinatie van allerlei teksten waarin van de presbyters gesproken wordt, alle trekken van een geordend gemeenteamt, nl. een vereeniging met „seelsorgerische und kirchenregimentliche Befugnisse”. — Volgens Paulus is de Heer de ziel van het organisme der gemeente, of naar eene eenigszins andere, *synonyme* wending der jongere brieven, het hoofd des lichaams. Overigens stemt Paulus geheel met de overige Apostelen overeen. Gingen deze laatsten meer instinctief te werk, wat zij tot stand brachten is door den diepzinnigen Paulus theoretisch begründet en zoo uit de Idee vrij reproducirt. Deze theorie van den heidenapostel komt zóó juist overeen met de beginselen van Jezus, dat zij in de praktijk omgezet blijken moest geheel dezelfde te wezen als die der overige Apostelen. — In de Pastoraalbrieven vindt hij het beeld der gemeente aan het einde van den tijd, waarin de geschriften des N. T. ontstaan zijn. Dit beeld bewijst het wezenlijk onveranderd voortbestaan der apostolische kerkinrichting tot in de tweede eeuw. Geen onderscheid tusschen *πρεσβύτεροι* en *ἐπίσκοποι*; het presbyterium, diakenen en diakonessen als vroeger. Huisvaderlijke deugden maken, evenals te voren, het meest geschikt voor het ambt van presbyter; men vergelijk Act. XX: 28, I Thess. V: 14. Alleen wie instemt in die combineerende methode kan dit alles aan Beyschlag toegeven. De woorden, die I Thess. V: 14 blijkens den samenhang op de gemeente zien, worden eenvoudig voor de presbyters geannexéerd (verg. bl. 75). Evenwel eenige „leise Unterschiede machen sich fühlbar”. En wat zijn die leise Unterschiede tusschen de apostolische regeling en die dezer brieven? Niets meer of minder dan deze drie: van een keuze der presbyters door de gemeente wordt niet meer gesproken, maar aan Titus dit werk opgedragen — het charisma is niet meer de voorwaarde tot, maar het gevolg van de handoplegging — op het leerambt der presbyters wordt sterk nadruk gelegd. Dan is hiermee afgeweken van de beginselen van Jezus? Beyschlag sluit dit onderzoek met de opmerking, dat de ontwikkeling der gemeentelinrichting dus geleidelijk is voortgegaan „ohne die Principien Jesu und der Apostel zu verletzen. — Het door mij aangevoerde zal voldoende zijn ter

waardeering van de combineerende methode. Met haar bewijst men alles of niets.

Van een allengs ontstaan der kerk, van een geleidelijke ontwikkeling van den kerkvorm in den zin, waarin, sinds Baur vooral, hiervan gesproken wordt, bij Beyschlag dus geen sprake. Hij schetst wel een ontwikkelingsgang, maar het is niet anders, dan het in werkelijkheid treden van de beginselen volgens hem door Jezus uitgesproken. Uitvoerig kan ik dien ontwikkelingsgang hier niet aanwijzen. Trouwens het een en ander heb ik er reeds over gezegd. Dit enkele zij voldoende. — In den aanvang is de gemeente te Jeruzalem werkelijk zulk eene, als Jezus bedoeld heeft. Zij is één in liefde, en zelve, in haar geheel, neemt zij het ambt waar. Evenwel, zoo kan het niet blijven. Voor een goede regeling is het noodig, dat zij iets van haar macht aan eenigen in haar midden overdraagt. Dit geschiedt bij het ontstaan van het ambt der zeven mannen. Hun ambt was nog ongevormd; het laat zich niet nauwkeurig omschrijven. Het bevat de kiem van het ambt van presbyter en diaken beide. Verdwijnen zij op eens, het is ten gevolge der vervolging, waarvan Stefanus het slachtoffer wordt. Na die vervolging had de gemeente tegenover de vijandige Joden een krachtiger bestuur noodig. Uit die behoefte is hoogst waarschijnlijk het ambt der oudsten ontstaan, dat wij op eens in de Acta aantreffen. Aan hen is nevens de Apostelen opgedragen het kerkbestuur, de tucht, in het algemeen de leiding der godsdienstige en gemeentelijke aangelegenheden. Het ambt is een zedelijke taak, die men vervult, omdat men er den aanleg toe heeft, en door de gemeente gekozen is. — De regeling der gemeente door Paulus stemt met deze overeen. De heidenapostel moge al het ideale beeld der gemeente geschetst hebben, aan hem moest zich toch de behoefte opdringen, om een geregeld ambt in het leven te roepen. Dat hij dit werkelijk gedaan heeft, en in de gemeenten, door hem gesticht, presbyters en diakonen heeft doen kiezen, blijkt uit zijn brieven en de Acta. Ook diakonen, ja diakonessen (Rom. XVI: 1). In 1 Cor. XVI: 15 vlgg. bijv. is Stefanus een presbyter, Fortunatus en Achaicus diakonen (bl. 67, 68). De instelling van dit ambt is eigenlijk het eenige, wat Paulus aan het door de urapostelen reeds gevestigde toevoegt. — De wijziging, die de gemeentelinrichting ondergaat, volgens de Pastoraalbrieven, heb ik reeds genoemd. Alles blijft volgens Beyschlag in den grond der zaak hetzelfde.

Dit moet wel, als de kerk is een nieuwe schepping Gods in Christus. Als zij haar volledige definitie heeft in: de onzichtbaar-zichtbare gemeenschap in Christus' naam; en dat onzichtbare, blijkens de beschrijving van Jezus' denkbeelden over de gemeente, blijft het predomineerende, het beheerschende. Het resultaat is in den aanvang gesteld, en dit sluit in den grond alle ontwikkeling uit.

Met dat al staat m. i. het geschrift van den Duitschen hoogleeraar in één opzicht boven dat van Maronier. Ik heb het oog op het raam, waarin Beyschlag zijn opmerkingen geplaatst heeft; vooral op het tweede en derde hoofdstuk van zijn geschrift. Hij schetst, gelijk we zagen, in dat tweede hoofdstuk de urapostolische gemeenteregeling, d. i. ook naar Beyschlag's meening de joodsch-christelijke, en in het volgende de paulinische. Deze weg schijnt mij beter, dan die door Maronier gevolgd. Laat mij iets uitvoeriger uiteenzetten wat ik meen. „Wij volgen bij ons onderzoek de tijdsorde,” zegt Maronier (bl. 17). Eerst worden de gemeenten in, dan die buiten Palestina behandeld, terwijl in de volgende hoofdstukken de tijd na de apostelen ter sprake komt. Het komt mij voor, dat deze indeeling, vooral wat het eerste gedeelte betreft, minder wenschelijk is. De geschriften des N. T. onderscheiden zich van elkaar niet zoozeer naar den tijd, waarin zij geschreven zijn, dan wel naar de richting, waarvan zij de uitdrukking zijn. Dit behoeft waarlijk aan Maronier niet herinnerd te worden. Maar daarom verwondert het mij, dat hij de verdeeling naar tijdsorde gevolgd heeft, vooral nu het hem, blijkens de slotsom, toch te doen is, om aan te toonen, hoe ten gevolge van den strijd der richtingen de kerk ontstaan is. Die twee richtingen hadden scherp geteekend moeten worden. Al lezende had men den indruk moeten ontvangen, dat het werkelijk tot dat resultaat en tot geen ander komen moest, dan waartoe de schrijver gekomen is. Dien indruk nu zal men, vrees ik, niet verkrijgen. Vooral niet, omdat in den aanvang de paulinische en de joodsch-christelijke richting niet genoeg uit elkaar zijn gehouden. Het maakt een vreemden indruk, als men in Hfdst. III na al die paragrafen over de gemeentearranging in Paulus' geest, op eens vindt § 14 handelend over de Apocalypse. Zij hoort daar niet thuis, en zij komt daar niet tot haar recht. Zij hoort er niet thuis, omdat het Maronier te doen is, om het ontstaan der kerk te beschrijven. Zij komt er niet tot haar recht, omdat zij als belangrijke bijdrage tot de kennis der joodsch-

christelijke richting nu verloren gaat. Hoe anders was dit geweest, als Maronier in Hfdst. II geschetst had de joodsch-christelijke richting in haar gemeentelinrichting. Misschien was dan het een en ander weggevallen over de Jeruzalemsche gemeente, wat toch zeer problematisch is, maar zeker was dan scherper licht gevallen op de trek naar centralisatie, die van den aanvang af in de joodsch-christelijke richting valt op te merken. Daarvoor hadden de engelen der gemeente in de Apocalypsee goede diensten kunnen bewijzen. De brieven worden geschreven niet aan de gemeente zelve, maar reeds aan den idealen tegenwoordiger harer eenheid. Het gezag door Jacobus in de Jeruzalemsche gemeente geoeffend had in die schets een belangrijke plaats kunnen innemen. De vrije richting van Paulus was daar tegenover sterk uitgekomen. Laat mij aanstonds erkennen, dat dit een en ander in Maroniers werk niet geheel gemist wordt. Doch het is, ten gevolge zijner verdeeling van de stof, niet scherp genoeg geteekend. Men verkrijgt niet den indruk, dat de twee richtingen in den eersten tijd zoo heftig tegenover elkaar stonden. Om diezelfde reden voldoet mij Hfdst. IV minder. Ik stem toe, dat Maronier hier vooral het materiaal moest verzamelen, om zijn resultaat te rechtvaardigen; doch dit werk behoefde niet te verhinderen, dat de lezer als tegenwoordig was bij de toenadering der richtingen tot elkaar. De wijziging, die de opvatting der gemeente bij de paulinische richting ondergaat, had uitvoeriger geschetst moeten worden. In een noot op bl. 310 wijst Maronier aan, hoe Christus in de latere paulinische brieven beschouwd wordt als het hoofd der gemeente, waarmee deze mechanisch verbonden is. Ik had dit gaarne in den tekst verwerkt gezien. Daardoor reeds was duidelijker geworden, hoe de paulinische richting tot de andere nadert. Men zou beter begrepen hebben, hoe de verschijnselen, waarop Maronier wijst, de vrucht zijn der verzoening, die tot stand komt, en tevens hoe van deze verzoening de katholieke kerk het gevolg wezen kan. In de slotsom, waartoe onze schrijver komt, zal zich ditzelfde bezwaar doen gevoelen.

Vooraf echter nog een enkel woord over Hfdst. V, VI. Dat Maronier de Pastoraalbrieven zeer gewichtig acht, spreekt van zelf. In hen is de eerste stap van overgang van de ideale eenheid der gemeente tot de mechanische, een overgang, waarvan de brief aan de Efeziërs ons spreekt, reeds gedaan. Wij hooren

den behoortekreet der katholieke kerk. Toch schijnt het mij toe, dat in Maroniers geschrift die kreet wat sterk gehoord wordt, als hij hetgeen wij over de leer in deze brieven vinden zoo hoog aanslaat. Het verschijnsel, dat in deze brieven op de gezonde leer sterke nadruk wordt gelegd, is ongetwijfeld van hoog belang. Doch Maronier had er wel op mogen wijzen, hoe de leer nog vooral op de practijk gericht is, nog voornamelijk bestaat uit negaties tegenover de haeretici. De vaste formule der leer ontbreekt nog. Het geloof moge zijn leerstellig geloof, toch kan πίστις nog verwisseld worden met εὐσέβεια (1 Tim. III: 16, verg. vs. 9).

Zeer terecht heeft Maronier een hoofdstuk gewijd aan de Johanneische geschriften. Is het vierde Evangelie gericht tegen Gnosticisme en Montanisme, dan mogen wij ook in dit geschrift een bijdrage verwachten tot de geschiedenis der kerkwording. Of onze schrijver evenwel terecht in dit geestelijk evangelie de lijnen getrokken vindt, waarlangs het gansche gebouw der katholieke kerk allengs omhoog gerezen is, meen ik te moeten betwijfelen. In Hfdst. XVII heb ik het bewijs daarvan niet kunnen vinden, en de overige teksten wegen niet op tegen de herhaalde en sterke uitspraken over het gezag en de werkzaamheid van den geest. Kan Hfdst. XXI niet later aan het Evangelie zijn toegevoegd, om dat clericale element er in te brengen, als de Christus daar aan Petrus beveelt zijn schapen te weiden? Het verdient opmerking, dat Maronier van hetgeen, waartegen ik bezwaar inbracht, met geen woord rept in de slotsom, als hij resumeert wat het vierde Evangelie oplevert (bl. 317). Daarentegen daar ter plaatse zegt: „Op de uiterlijke inrichting der gemeente wordt dan ook volstrekt niet gedoeld, noch in het Evangelie, noch in den eersten brief.”

Doch ik haast mij om tot de slotsom te komen, welke Maronier aan het eind van zijn werk opmaakt. In hoofdzaak is dit het resultaat, waartoe hij komt. De eerste gemeenten in Palestina staan nog geheel op joodschen bodem. De geest, die in haar leeft, is die van den schrijver der Apocalypse, voor wien de ecclesia is een gemeente uit de Joden, waartoe de heidenen alleen toegang hebben, als zij in het ware Israël zich laten inlijven; wiens ideaal is het hemelsche Jeruzalem op aarde. — Daartegenover leert Paulus, dat het Christendom een nieuw beginsel is, waardoor de wet haar blijvende beteekenis verloren

heeft. Hij ontsluit de deuren der gemeente voor allen zonder onderscheid. Besnijdenis, offers behooren tot de eerste beginselen van het godsdienstig leven. Slaagt Paulus er in, om dit evangelie te verdedigen voor de apostelen, tegenover de strenge joodsch-christelijke partij, die in Jacobus haar hoofd ziet, gelukt hem dit niet. Zoo staan de beide richtingen tegenover elkaar. Toch oefenen beide invloed uit op de vorming der kerk. Haar uitwendigen vorm heeft zij aan de joodsch-christelijke richting te danken, doch ten opzichte der katholieiteit heeft het Paulinisme gezegevierd.

Bij Paulus is de inrichting der gemeente geheel in den geest der vrijheid. Zij moet één zijn, omdat zij een lichaam is, waarin Christus woont als de geest. Zij is zelfstandig. Hij schrijft aan haar, niet aan hare bestuurders. Deze laatsten mogen er zijn, van kerkelijke ambten geen sprake. Ieder werke tot stichting van de gemeente naar de gave hem geschonken. In denzelfden vrijen geest spreekt de Apostel over doop, avondmaal, vieren van feesten. Alleen zedelijke tucht wil hij geoefend hebben. Ieder zij vrij in zijn overtuiging. „Als de kerk zich in de richting van Paulus ontwikkeld had, nooit ware zij tot een episcopaat gekomen.”

Tegenover dat beginsel van vrijheid staat dat van gezag, dat van de Jeruzalemsche gemeente uitgaat. Men hecht er waarde aan den Apostelnaam, aan den omgang met Jezus. Jacobus wordt, omdat hij een broeder van Jezus is, tot hoofd der gemeente verheven. Men begint er de instelling van het Apostelambt aan Jezus toe te schrijven. Apostelen en profeten worden het fundament der gemeente genoemd, later Petrus. Doop en avondmaal verkrijgen het karakter van door Jezus verordend te zijn. Zoo neigt alles heen naar het later organisme der katholieke kerk. Alle gemeenten samen zijn het lichaam van Christus, en hij is het hoofd, dat er boven staat. Van Jeruzalem ontvangen de gemeenten bevelen. Aan de Apostelen wordt de aanstelling van de oudsten der gemeenten toegeschreven. Deze laatsten beginnen een collegie te vormen. Men maakt bezwaar om aan alle leden de bevoegdheid toe te kennen van te leeren. Evenwel nog zijn allen gelijk; de presbyters onderling -- de oudsten en de leden der gemeente. -- Door de gnostische beweging werd een krachtige stoot gegeven aan de latere ontwikkeling. Men begon de eenheid te zoeken in de vaststelling der leer en de regeling van

het bestuur. In de Pastoraalbrieven vinden wij met ernst ge-
waarschuwd tegen de dwaalleer, en op gehoorzaamheid aan de
presbyters, die de waarheid hebben, aangedrongen. Het bestuur
breidt zich uit en begint van de gemeente zich af te scheiden.
De apostolische overlevering is de waarheid; wie daarvan afwijkt,
moet uitgebannen worden. Deze overlevering begint zich allengs
vast te vormen. — Uit de geschriften op naam van Clemens
Romanus blijkt, hoe dit geheele stelsel van hiërarchie van joodsch-
christelijken oorsprong is. De voltooiing van dit stelsel in het
episcopaat valt na de helft van de tweede eeuw. Daartoe heb-
ben veel bijgedragen de Johanneïsche geschriften. Zij stellen de
eenheid, waarnaar men streefde voor als een geestelijke eenheid,
die niet van buiten af door het bestuur, door een geloofleer
bevoorrd wordt, maar die zich van binnen uit ontwikkelt door
de idee, die op den voorgrond wordt gesteld: de betrekking
tusschen den Logos en God aan de eene, tusschen den Logos
en de wereld aan de andere zijde. Op de uiterlijke inrich-
ting wordt niet gedomd. Alles is geestelijk. Één kudde onder
één herder is het Godsrijk. De liefde is het cement, dat het
gansche gebouw der kerk samenhoudt. — Zoo is door de geschrif-
ten des N. T. de krachtige stoot gegeven aan de ontwikkeling der
wordende kerk in de richting van het episcopaat. Het is voor
ons doel niet noodig Maronier verder te volgen, waar hij in
enkele trekken de afsluiting van het stelsel schetst.

Met opzet refereerde ik uitvoerig de hoofdzaak van de slotsom,
waartoe Maronier komt, om hem zelf recht te doen wedervaren,
en daaraan des te gemakkelijker mijn opmerking te kunnen vast-
knoopen. Het bezwaar, dat de joodsch-christelijke en de paulinische
richting in den aanvang niet bepaald tegenover elkaar gesteld, en in
Hfdst. IV niet genoeg uit elkaar gehouden zijn, een gevolg van de
indeeling naar tijdsorde, doet zich ook in de slotsom gevoelen. Ten
gevolge daarvan blijkt ook nu niet, hoe de kerk ontstaan is uit de
verzoening der twee strijdende partijen. Volgens Maronier heeft de
joodsch-christelijke richting eigenlijk geheel gezegevierd over het
Paulinisme. Dit moge der kerk haar katholiek karakter hebben
geschonken, haar inrichting is het werk alleen der eerste. Ik
acht dit niet geheel juist. Vooreerst had Maronier niet moge
vergeten, dat het denkbeeld van een christelijke kerk alleen bij
Paulus en zijn richting en niet bij de Joden-Christenen ontstaan
kon. Paulus en zijn volgelingen zijn los van het Jodendom ter

Het is een onbegrijpelijk geven en nemen, een vermoeiend hinken op twee gedachten, wanneer Dr. Grau, en ook de heer Gunning, beweren dat de H. Schrift Gods Woord is, dat de H. Geest het gansche samenstel van de Schriften des N. T. heeft ingegeven, — *en dan toch* de Inspiratie ontkennen, en het recht eener „ware” kritiek tegen eene „valsche kritiek” handhaven.

„Entweder, oder, zoo zeggen wij!” Dit verklarende, komt dan Dr. B. op verschillende uitspraken van den schrijver dien hij beoordeelt, en heeft geen moeite, er tal van tegenstrijdigheden in op te merken.

Ik acht deze wijze van beoordeelen niet dienstig voor de ontwikkeling der wetenschappelijke theologie, die mij als Dr. B. ter harte gaat, en veroorloof mij daarom, er tegen op te komen.

Het is Dr. B. niet onbekend, dat er in ons vaderland, gelijk daarbuiten, een geestrichting bestaat, die zich op theologisch gebied uitspreekt, gelijk prof. Grau, en ook ik, in het besproken boek deden.

De overtuiging, welke de (zeer gebrekkige) beschrijving is der levenservaring van hen die ik bedoel, is op dit punt de volgende:

Ons is, op grond van ervaringen, van welke wij gaarne rekenschap, zoo men haar vraagt, willen geven (*hier is dat de naaste kwestie niet*) ¹⁾ ons is in het binnenste gewis geworden, dat Jezus Christus, zooals Hij in de Schrift vóór ons staat, de eeuwige Waarheid is. Die overtuiging heeft tot dadelijk gevolg, dat de H. Schrift in haar geheel, *en bloc*, — éerst nog zonder nadere bepaling, want het leven-*zelf* gaat vóór zijn gedetailleerde beschrijving — als „Woord van God” erkend wordt. Als wij zeggen: „de Heilige Schrift is Gods Woord”, bedoelen wij die uitdrukking „Gods Woord” *niet* in den zin, waarin zij in den Bijbel wordt gebruikt. Onder de vele honderd malen dat de uitdrukking „Gods Woord” in den Bijbel voorkomt, is er natuurlijk niet één enkel voorbeeld aan te wijzen, waarin zij beteekenen zou *den bijbel* gelijk die, beginnende met Genesis en eindigende met de Apocalypse, vóór ons ligt.

In welken zin gebruiken wij haar dan?

Tot het „woord” behoort niet alleen de zin, de gedachte, het in den geest uitgesprokene, maar ook de adem, de luchtgolving, waardoor die klank ontstaat, in welken die gedachte zich lichaaamlijk maakt, de letters, wier samenvoeging haar uitdrukt, kortom, de geheele vorm, waarin zij zich hoorbaar of zichtbaar stelt. Dit

¹⁾ Zie de noot onder bladz. 341.

geldt ook bij het Woord Gods, de Schrift, in welke wij evenmin vorm en inhoud van elkaar hebben te scheiden.

Deze Schrift nu gelooven wij om reeds genoemde reden. Daarom zijn wij verplicht, over haar samenstel, en over de wijze waarop de H. Geest in haar spreekt, zóó te denken als zij het ons *zelf* zal verklaren. Nu vinden wij in haar ook sommige tegenstrijdigheden, onechte bestanddeelen van enkele geschriften, onjuiste titels, historische en kosmologische onnauwkeurigheden, enz. Hoe moeten wij daarover oordeelen? *Omdat* wij overtuigd zijn, dat de Schrift door den H. Geest is ingegeven, overtuigd langs den weg der reeds beschreven geestelijke ervaring: *omdat* wij dus aan de Schrift in alles willen gehoorzamen, ook daarin, dat wij haar niet, oncerbiedig haar eigen getuigenis tegensprekend, tot een onfeilbaar wetboek maken, wat zij allerkennelijkst *niet* wezen wil, *dáárom* noemen wij deze dingen tegenstrijdigheden, feilen, onnauwkeurigheden en wat dies meer zij. Dit strijdt in 't minst niet daartegen, dat wij op de *geheele* H. Schrift, die op Christus, de Waarheid, uitloopt en van Hem uitgaat, het cachet der waarheid zien gedrukt, zonder nog dadelijk omtrent bijzonderheden te beslissen: namelijk omdat het geheel des schriftinhoude noodzakelijk *onderstelling* en *gevolg* is der verschijning van dien Christus.

Het geloof in dien Christus prikkelt tot kritiek, gelijk het bezit van een schat prikkelt tot kennismeming en gebruik.

Deze kritiek *duldt* niet slechts, maar *eischt* niets sparende strengheid van waarheidsliefde. Want, heeft men *ééns* gevonden, *wat* de waarheid is, dan kan 't niet anders, of men wil die waarheid op elk gebied laten heerschen, d. i. aan *hare* kritiek alles onderwerpen. Wat op het terrein des innerlijken levens *heiliging* heet, d. i. doordringing van 't hoogste beginsel *dóór* alle bijzonderheden des levens heen, opdat het leven een organisch geheel zij, en alle deelen met het leven des Geheels, met het krachtbeginsel, dat alles bezielt, vervuld mogen worden — datzelfde is op het gebied der schriftbeschouwing de *kritiek*. En gelijk, wie inderdaad den Christus kent, voor zijn innerlijk leven geene insnijding vreest, maar integendeel al het ongezonde en onware wil verwijderen tot elken prijs, omdat het hem werkelijk om heerschappij van de hoogste Waarheid, van Christus, te doen is, zoo is het eveneens bij de schriftbeschouwing. Niets is, waar van geestelijke goederen sprake is, meer onwaar en tegen alle

ervaring in gesproken als het beroemde woord van Lessing: „het bezit maakt zorgeloos, traag en trotsch.”

Zeker is er in het bepalen van hoeveelheid en hoedanigheid van 'tgeen wij als feilen, onnauwkeurigheden, enz., in de Schrift kenschetsen, en in de wijze, waarop wij daarover spreken, groot verschil tusschen onze kritiek en de moderne kritiek. De moderne kritiek gaat uit van een historisch onderzoek, dat zich *onvooringenomen* acht. Wel wordt door hare beoefenaars niet zelden beweerd, dat de criticus q. t. ook oog en hart moet hebben voor de zedelijke hoedanigheid van schrijvers en inhoud, maar nergens zien wij dien eisch werkelijk door hen vervuld. Wij daarentegen gaan uit van de *vooringenomenheid* des bovengenoemden geloofs, zooals b. v. de juiste kritiek over Kaulbach naar onze meening uitgaat van eene bewondering voor het schoone, welke zich gaarne getroost door hem, die geene aesthetische ontwikkeling heeft, *vooringenomenheid* genoemd te worden. Dit verschil van uitgangspunt zal altoos groot verschil van resultaat ten gevolge hebben. Wij zullen b. v. bij alle erkenning van de historische invloeden, die hier gelden, nooit met prof. Tiele kunnen zeggen, dat „het Jahvisme *slechts* de rijpe vrucht, het laatste woord eener lang voorbereide ontwikkeling is, waartoe het gansche mesopotamische ras, met insluiting der Egyptenaars, heeft meegewerkt.” Maar dit verhindert niet dat die kritiek, welke wij de ware noemen, van ons door de Schrift zelve gebiedend wordt geëischt, evenals Jezus tot den rijken jongeling zeide: „wat noemt gij mij goed”? d. i. ik *ben* wel goed, maar gij moogt dat niet zeggen, dan alleen na onderzoek, en op grond eener niet blinde, maar waarachtige bewondering.

Wij willen dus kritiek, *omdat* wij aan de ingeving der Heilige Schriften gelooven. Dat is, wij willen elk *Geheel*, in den geest, die het bezielt, in zijn levende totaliteit, maatstaf laten zijn ter beoordeeling van elk détail. Uit den geest, die de Grieksche Oudheid heeft ingegeven, beoordeelen wij elk détail, b. v. elk boek dier oudheid. En wie buiten het geloof aan deze ingeving, deze inspiratie, wil oordeelen, is in ons oog geen goede philologische criticus. Uit den geest, die de Hebreuwsche Oudheid heeft ingegeven, den Heiligen Geest, in wiens gemeenschap wij mogen leven, beoordeelen wij elk détail, b. v. elk boek dier oudheid. En wie buiten het geloof aan deze ingeving, deze inspiratie, wil oordeelen, is in ons oog geen goed criticus over

de H. Schrift. Kortom „ik ben overtuigd (zeggen wij gaarne met Schiller, in een brief aan zijn vriend Körner over de *Götter Griechenlands*), dat elk kunstwerk slechts aan zichzelf, aan zijn eigen schoonheidsregel, mag rekenschap geven en aan geen anderen eisch onderworpen is. Daarentegen geloof ik ook vast, dat het juist op dien weg ook alle overige eischen middelbaar bevredigen moet, dewijl zich elke schoonheid ten slotte toch in algemeene waarheid laat oplossen.”

Nu kan onze tegenstander wel tot ons zeggen: bepaal nauwkeurig de grens tusschen hetgeen dan volgens u waar en betrouwbaar is, en hetgeen dit *niet* is: anders kan ik mij met uwe nevelen niet ophouden. Maar dan spreekt hij tegen zijn eigen geweten in. Want vooreerst weet hij zelf zeer goed, dat hij met zijn eigen kritiek niet op alle punten gereed is. Ten andere is het een doctrinair, door het eigen besef van hem, die het aanvoert; gewraakt beweren, dat onze bevoegdheid, om eenig gebied het onze te noemen, zou afhangen van ons vermogen om met juistheid de grenzen te bepalen. Of mag men, niet slechts als Nederlander, maar ook zelfs als wetenschappelijk historiekennner, niet zeggen dat men vast van de heerlijkheid onzer volkshistorie, als één geheel beschouwd, overtuigd is, tenzij men eerst in alle bijzonderheden hebbe aangewezen *wat* men in die historie voor eene reden van fierheid, en wat men voor eene reden van schaamte houdt? Mag men, ook als natuuronderzoeker, niet op v. Humboldts voetspoor spreken van de *sneeuwlinie*, die op onze aarde scheiding maakt tusschen de streken waar vegetatie mogelijk is, en die waar kilkoude heerscht, tenzij men elke fout, bij Humboldt door latere onderzoekingen aangewezen, hebbe verbeterd, en in staat zij, voor elk punt der aarde de hoogte dezer sneeuwlinie aan te geven? Wie dat beweert, kan wellicht zijn tegenpartij tot zwijgen brengen, maar is daarbij zelf in zijn binnenste overtuigd van ongelijk.

Wat ik nu van den heer Berlage, op grond van dit alles, gaarne zou willen, is dit, dat hij ons aan ons *eigen* inspiratiebegrip gehouden had, en niet aan een, dat wij uitdrukkelijk, krachtens onze gehoorzaamheid aan de Schrift, omdat deze het namelijk ook afkeurt, verwerpen. Dat hij derhalve ons had aangewezen, dat onze inspiratie-theorie niet met de Schrift overeenkomstig is, of, zoo ze het *wel* is, dat wij geen recht hebben, de inspiratie-theorie, door de Schrift aangegeven, te volgen. Of ook,

dat er geene andere inspiratie-theorie mogelijk is, dan de door de protestantsche orthodoxie overgeleverde. Ons verschil met die o. i. onware theorie verbergen wij niet: de eigen aanhalingen uit het boek van Grau, door den heer B. aangebracht, bewijzen het. Sommigen zeggen, dat wij dit verschil bedekken, omdat wij vreezen, door onze geestverwanten als onrechtzinnig gewantrouwd te zullen worden. Van dergelijke insinuatien ¹⁾ is de heer B. vrij. Maar nu moest hij dan ook niet spreken, alsof er geen andere inspiratie-theorie bestond dan de onbijbelsche, die aan de „onfeilbaarheid” der Schrift vasthoudt, gelijk hij gedurig doet. B. v. (om slechts ééne aanhaling bij te brengen) als hij zegt: „Ontkenning van de inspiratie der H. S. en erkenning zonder voorbehoud van de H. S. als het Woord Gods, hoe dit kan samengaan moge den heer Gunning duidelijk wezen, ik voor mij moet bekennen aan zulk eene bijbelbeschouwing geen houvast te kunnen vinden.” Dr. B. had zich het verdriet kunnen besparen, bij iemand die althands gezond verstand behoort te bezitten, een zoo dwaze ongerijmdheid, als het samengaan van de twee door hem genoemde beweringen inderdaad is, te moeten onderstellen, indien hij de moeite had genomen van na te gaan, wat zij, die hij bestrijdt, werkelijk gelooven. Het „*Entweder-oder*”, dat hij daarbij eischt, is als eene onedele, met de vroegere wetenschappelijkheid van Strauss zonderling strijdende, enkel verlegenheid verradende partij-manoeuvre, door prof. Rauwenhoff terecht in zijn beoordeeling van „*der alte und der neue Glaube*” in dit Tijdschrift afgekeurd. Bij den heer B. houd ik het niet voor zoo iets, maar alweder voor dat gebrek aan kennisneming van onze meeningen, waaraan de lagere soort der modernen, de scheldenden, ons, helaas! gewend hebben, maar dat men in hem ongaarne ziet. Had hij zich daarvan vrij gehouden, hij zou b. v. als wij de Schrift voor een organisme houden, dat vreemdsoortige elementen, door de overlevering medegevoerd, kan uitstooten, ons niet ontzeggen, wat hij zeker wel aan den van geen orthodoxie verdachten Hermann Schultz zal toestaan,

¹⁾ Hare onwaarheid kan o. a. blijken uit verscheidene artikelen over „Geloof en kritiek”, door mij in de Prot. Bijdragen van prof. Ch. de la Sausaye geplaatst, en allerhevigst in de *Standaard* aangevallen: en uit een populair geschrift, opzettelijk door mij over dit onderwerp uitgegeven: *de Heilige Schrift, Gods Woord*. Amsterdam, Höveker, 1873.

als deze in zijne *Alttestamentl. Theol.* I, p. 44, om geen andere voorbeelden te noemen, Gen. 6: 1—3 bespreekt als een leerrijken Torso, door „die bildende Kraft des Geistes der Offenbarung” gewraakt.

Aan onze zijde wordt vaak, helaas! door hartstocht en partijdigheid gezondigd. Zoo geloof ik, in de recensie van den heer B. herlezende wat Grau over de moderne kritiek schreef, deze woorden, bij het deel van waarheid dat zij bevatten, toch niet geheel van deze schuld te kunnen vrijpleiten. Ook om dit aan den heer B. te kunnen toestemmen en dit ongelijk te erkennen, vatte ik de pen op. Doch er is van de moderne kritiek aan onze zijde dikwijls iets billijkers gezegd, dan in deze woorden van Grau: boven allen door onzen diepbetreurden Ch. de la Saussaye.

Heeft — ten slotte — de heer B. „niet bijzonder veel lust om Grau, naar zijn doel strevende, als een veiligen gids te volgen” — hij sta ons toe, gaarne voort te gaan, van den heer B. en zijne geestverwanten te leeren, wat ook door hunne gewichtige onderzoekingen tot loutering, en langs dien weg tot bevestiging, van onze overtuigingen zoo dikwerf aangebracht wordt.

's Hage, Maart 1875.

J. H. GUNNING JR!¹⁾

¹⁾ Om er toch iets van te zeggen, schrijf ik met volle instemming over wat ik daar juist vond in de correspondentie van een man die, nevens Ch. de la Saussaye, voor de vastheid en innigheid des geloofs en juist daarom voor de noodigheid der wetenschap en de wijdhartigheid der tolerantie mijn theologisch taal is, Richard Rothe. Hem althands zal niemand beschuldigen van in mystieke speerij een gemakkelijk, onbewezen „geloof” tot voorwendsel te nemen om zich er achter te verschansen tegen de wetenschap en zóó alle kritiek onmogelijk te maken. In R. Rothe, ein christl. Lebensbild v. Friedr. Nippold, II pag. 61, dus in dat 2e deel waarin, naar Prof. Rauwenhoff's verwachting (*Theol. Anz.* 1873.) inderdaad „de echte Rothe komt,” zegt hij: Der Glaube an Christus nimmt seine Gewissheit nicht zu Lehn von der Wissenschaft, sondern ist unmittelbar seiner selbst gewiss, wie jedes lebendige Dasein (N. B.!) Er ist ein neues Leben, das bei dem alten nicht Zeugnis sucht. Es ist das Zeugnis Gottes, worauf seine Zuversicht ruht, nicht das der Wissenschaft, die gegen die Selbsterfahrung kein Gewicht hat. So ist 's zu allen Zeiten gewesen....

A N T W O O R D.

't Spreekt van zelf dat wat de heer Gunning aan het slot van bovenstaand woord betuigt te verlangen hem volgaarne wordt toegestaan, al zouden wij ook hartelijk wenschen dat hij ons iets meer toestond dan mede te werken tot loutering, niets meer, en langs dezen weg bevestiging, niets anders, van zijne — dus voor goed vaststaande — overtuigingen. Zoo is 't een vooruitzicht van vrij bescheiden afmeting, waarmee ik de pen opneem om den heer G. te antwoorden. Intusschen wil ik dit niet nalaten, al ware 't alleen omdat ik hem heb dank te zeggen voor de openhartige wijze, waarop hij de hartstochtelijkheid en partijdigheid, waarmee prof. Grau in het door hem aanbevolen werk zich over de moderne critiek heeft uitgelaten, thans erkent. Trouwens zulke vinnige uitvallen en hatelijke insinuatien tegen „de wetenschap, en hare vertegenwoordigster, de critiek” als het werk van den heer Grau ontluisteren, zij mogen het aanbevelen in de schatting van hen, die het eene dure roeping der „geloo-vigen” schijnen te achten om strijd te schelden op „de weten-schap”, anders kan het niet, of een man als Gunning moest ze afkeuren, zoodra zijn oog op die leelijke vlekken viel. Jammer dat dit niet eer is geschied, en nu de zeer velen, die zoo groot vertrouwen in Gunning stellen, het boek ontvangen onvoorwaar-delijk door hem aangeprezen. En ook thans geeft ons G. nieuwe redenen tot beklag, als hij zelf schrijft, sprekend over de moderne critiek: „wel wordt door hare beoefenaars niet zelden beweerd, dat de criticus ook oog en hart moet hebben voor de zedelijke grootheid van schrijvers en inhoud, maar nergens zien wij dien eisch werkelijk door hen vervuld.” Zie, dat is een vonnis, zoo maar over al de moderne critici geveld, een vonnis zóó hard en onrechtvaardig, dat ik een krachtig protest daartegen niet kan, niet mag achterwege houden, maar tevens veel neiging ge-voel om hier te denken aan een los daarheen geworpen woord, dat de heer G. bij 't „herlezen” bereid zal zijn te herroepen, gelijk het eigenlijk reeds krachteloos werd gemaakt door wat hij zelf herinnert: „Doch er is van de moderne kritiek van onze zijde dikwijls iets billikers gezegd dan in deze woorden van Grau: boven allen door onzen diepbetreurden Ch. de la Saus-

saye." Immers van eene critiek, wier beoefenaars nergens oog en hart toonen voor de zedelijke grootheid van schrijvers en inhoud, van die koude, ongevoelige wezens, ontbloomt van alle gave der onderscheiding en waardeering, de meest oncritische persoonlijkheden, die men zich denken kan, van derzulken critiek kan men met den besten wil niets goeds zeggen. En hebben de heer G. en zijne geestverwanten dit toch wel gedaan van de moderne critiek, dan is het zeker met de gevoelige beschuldiging bij deze gelegenheid tegen hen ingebracht ook zoo erg niet gemeend geweest.

Wat nu het punt in kwestie aangaat, ik moet herhalen dat het mij geheel onverklaarbaar voorkomt, hoe iemand „met zijn gansche hart kan gelooven, dat de Heilige Schrift Gods woord is — dat de Heilige Geest het geheele samenstel van de Schriften des N. T. heeft ingegeven”, en toch de strenge inspiratietheorie verwerpen. Wel verlangt de heer G. dat ik hem en prof. Grau aan hunne eigene inspiratietheorie zal houden. Maar ik moet bekennen dat mij dit, met den besten wil, onmogelijk is. Integendeel, ik zie mij gedrongen aan deze heeren het recht om op hun standpunt, en gelijk zij dat doen, van de ingeving der Schrift te spreken, ten eenen male en met den meesten nadruk te ontzeggen.

In de eerste plaats met het oog op den grondslag dier theorie.

Dat de Schrift door den H. Geest is ingegeven, tot die overtuiging is G., naar zijne eigene verklaring, gekomen langs den weg van geestelijke ervaring. Al aanstonds moet ik hier wijzen op een, natuurlijk geheel onbewust, maar toch volslagen zelfbedrog. Zie, wie met een ontvankelijk gemoed in den Bijbel leest, hij ervaart ongetwijfeld dat zeer vele gedeelten van dat Boek een allerweldadigsten indruk op hem maken, hem beschamen, vertroosten, verheffen, heiligen. Anders kan het nu ook niet of deze ondervinding leidt hem tot eene zekere overtuiging aangaande dien Bijbel. Welke? Natuurlijk deze, die de vrucht is van wat hij ondervond. Wat is zijne ondervinding? Dit, dat de Bijbel voor een zeer groot deel hem in één woord sticht. Zoo schat en waardeert hij hem over het geheel genomen als een bij uitnemendheid stichtelijk boek. Maar tot het oordeel dat de Bijbel is ingegeven door den H. Geest komt hij niet langs dezen weg. Dat oordeel is niet, kan niet zijn vrucht van geestelijke ervaring. 't Hoort tehuis niet op het gebied van het ge-

moedsleven, maar op dat der beschouwing. 't Is eene theorie over den Bijbel, waardoor sommigen de ervaring van den goedelijken bijbellezer pogen te verklaren, terwijl anderen dit weder op andere wijze doen; eene theorie, over wier meerdere of mindere juistheid die innerlijke ervaring niets te zeggen, niets te beslissen heeft, die men kiest of verwerpt onafhankelijk van die ervaring, onder den invloed van eigenaardige, wijsgeerige en theologische begrippen en overtuigingen. Ook de overtuiging van den heer G. dat de Schrift door den H. Geest is ingegeven is niet de zijne geworden langs den weg, dien hij meent. Zijne eigen geestelijke ervaring heeft hem deze bijbelbeschouwing niet aangebracht. Zij is hem van elders aangebracht, en hij heeft haar overgenomen, omdat zij hem toescheen de juiste verklaring te geven van hetgeen hij ondervond bij het lezen van den Bijbel.

Wat de Bijbel werkt in het gemoed, ziedaar eene zaak der ervaring; wat die Bijbel is, die zóó werkt, ziedaar eene vraag der wetenschap.

Even onnauwkeurig is wat G. ons nader meldt aangaande de innerlijke levenservaringen, waarop hij zijne bijbelbeschouwing meent te bouwen: „Ons is in het binnenste gewis geworden, dat Jezus Christus, zooals hij in de Schrift vóór ons staat, de eeuwige waarheid is. Deze overtuiging heeft tot dadelijk gevolg, dat de H. Schrift in haar geheel, *en bloc* — éérsst nog zonder nadere bepaling, want het leven-zelf gaat vóór zijne gedetailleerde beschrijving — als „Woord van God” erkend wordt.” Indien ik mij niet geheel bedrieg, dan is van het hier genoemde zoo goed als niets in overeenstemming met de werkelijkheid. Vooreerst moet ik opmerken dat de qualificatie van Jezus Christus als de eeuwige waarheid uit den aard der zaak nooit vrucht kan zijn van innerlijke levenservaring. Deze laatste toch kan alleen getuigen van hetgeen ligt binnen, niet van hetgeen ligt verre buiten hare grenzen. Verre buiten de grenzen en derhalve buiten de bevoegdheid van iemands innerlijke, subjectieve en tijdelijke ervaring ligt het een beslissend antwoord te geven op de vraag: of Jezus Christus is *DE* [objectieve] waarheid, of hij is de eeuwige waarheid, ja dan neen. Maar zelfs al laat ik deze zwaarigheid rusten, moet ik toch in de tweede plaats de meening weerspreken als kon men inderdaad door de bedoelde ervaring tot de erkenning van de H. Schrift in haar geheel als

Woord van God geraken op de wijze door den heer G. aangegeven. Ontleden wij de voorstelling van den Haagschen kerkleeraar, dan komt zij hierop neder :

1°. Jezus Christus staat vóór ons in de Schrift, — d. w. z. gelijk nader blijkt — in de geheele Schrift;

2°. ons is in het binnenste gewis geworden, dat deze Jezus Christus is de eeuwige waarheid ;

3°. deze overtuiging heeft tot dadelijk gevolg, dat de Heilige Schrift in haar geheel, *en bloc* — als „Woord van God” erkend wordt.

Wat mij nu voorkomt eene groote fout in deze geheele voorstelling te zijn, het is, dat daarin zoo maar van de Schrift, van de Schrift in haar geheel wordt gesproken, als ware het recht daartoe uitgemaakt en onbetwistbaar. Er wordt hier eenvoudig aangenomen dat de 66 boeken, door verschillende, soms geheel onbekende personen, op zeer uiteenlopende tijden vervaardigd, die men in den Bijbel vereenigd vindt, samen moeten heeten de Schrift, samen inderdaad vormen één geheel. Op welken grond? Dit vernemen wij niet. Toch niet omdat de bijbellezer deze boeken in handen krijgt in één band bijeengebonden? Toch niet omdat de Joodsche kerk den kanon des O. T., en op hare beurt de Christelijke kerk den kanon des N. T. heeft vastgesteld, en voorts besloten heeft beiden met elkaar vereenigd als den Bijbelschen kanon te erkennen? Mag men dan deze traditioneele bijbelbeschouwing zoo maar overnemen, zonder eenig onderzoek naar haar goed recht? Mag men zoo maareene conclusie nemen aangaande de Schrift in haar geheel, *en bloc*, zonder overtuigd te zijn dat zij inderdaad een geheel vormt, niet eene misschien willekeurige samenkoppeling van elkaar vreemde bestanddeelen? Het antwoord ligt voor de hand, en wijst op eene ongeoorloofde principii petitio, die ons dwingt om de voorstelling van den heer G. niet zonder voorbehoud te aanvaarden.

En wat nu hare bijzonderheden betreft, wij stemmen toe dat de gewisheid, waarvan sub 2°. gesproken wordt, als eene vrucht van innerlijke ervaring mag worden gequalificeerd. Maar verder rust op ons de verplichting den heer G. opmerkzaam te maken op de kolossale fout, die hij begaat, waar hij ook het inzicht sub 1°. vermeld binnen het gebied der beoelde ervaringen schijnt te trekken. Zegt hij van die ervaringen gaarne rekenschap te willen geven, maar is hij van oordeel

dat dit *hier* de naaste kwestie niet is, wij moeten van hem verschillen en verklaren dat dit hier de voornaamste kwestie is. Immers met het onmiddellijke inzicht dat Jezus Christus in de geheele Schrift vóór ons staat, staat en valt de dadelijke erkenning van de Schrift in haar geheel als „het Woord van God”, waarvan sub 3°. wordt gewag gemaakt.

Laat ons nu eens toegeven dat dit inzicht zelf juist mag heeten — ik acht het bij deze gelegenheid onnoodig daarover te twisten — laat ons erkennen, dat gelijk de heer G. schrijft: „de *geheele* Schrift op Christus, de waarheid uitloopt, en van Hem uitgaat; — dat het Geheel des schriftinhouds noodzakelijk *onderstelling* en *gevolg* is der verschijning van dien Christus.” Maar dan rijst de vraag: hoe werd dat inzicht verkregen door wie het bezitten? Blijft de heer G. zeggen: „door ervaring”, dan moet ik aanmerking maken op de zonderlinge begripsverwarring, waarvan dit antwoord getuigt. Immers de ervaring, d. i. dan de opmerking dat Jezus Christus in de Schrift vóór ons staat kan niet zonder willekeur op één lijn geplaatst worden met de innerlijke ervaringen, de ondervindingen van het gemoedsleven, waarop de heer G. zich beroept.

En in ieder geval kan wat hij zegt alleen toegepast worden op een deel der Schrift, gaenszins op haar geheel. Alleen in het N. T. staat Jezus Christus rechtstreeks vóór ons, aangenomen altijd dat hij overal in het N. T. als dezelfde voor ons staat, welk punt van verschil ik wederom thans wil laten rusten. Wie hem ook in het O. T. vóór zich ziet staan, hij is daartoe niet gekomen door onmiddellijke ervaring — om nu ook maar dat woord te gebruiken. Tot de ontdekking dat Jezus Christus, wiens naam in het geheele O. T. niet eenmaal wordt genoemd, ook in die boeken, die vele eeuwen vóór zijne verschijning vervaardigd werden, vóór ons staat; tot het inzicht, dat ook die Schrift op Christus, de waarheid uitloopten van hem uitgaat, dat dit deel des schriftinhouds noodzakelijk *onderstelling* is van zijne verschijning, tot deze overtuiging komt de bijbellezer niet van zelf, alleen door het lezen van het O. T. Dat het zóó is ervaart hij niet; het moet hem eerst worden geleerd. Tot dat inzicht geraakt hij eerst op een langen weg, onder het geleide der godgeleerde wetenschap, vrucht eener diepe studie der boeken, inzonderheid van de profetische Schriften

des. O. T. en eener eigenaardige uitlegging van den O. T. kanon (typologie).

Zoo gaat aan de ervaring, dat Jezus Christus, gelijk hij in de geheele Schrift vóór ons staat, de eeuwige waarheid is, vooraf een door ervaring niet te verkrijgen, maar van elders ontleend inzicht dat Jezus Christus in de geheele Schrift vóór ons staat.

Hiermede wordt door den heer G. geene rekening gehouden. Had hij dit wel gedaan, hij zou zich gewacht hebben voor de met de werkelijkheid strijdige voorstelling, als ware de erkenning van de H. Schrift in haar geheel als „Woord van God” het dadelijk gevolg van de door innerlijke ervaring verkregen gewisheid dat Jezus Christus, gelijk hij in de [geheele] Schrift vóór ons staat, is de eeuwige waarheid. *Cessante causa cessat effectus*. Zoo kan ik niet anders zien of de heer G. mist het recht om zijne erkenning van de H. Schrift in haar geheel als „Gods Woord” te bouwen op den fictieven grondslag, waarop hij haar tot dus ver deed rusten.

Maar zoo verge hij dan ook niet langer dat wij hem houden aan zijne eigene inspiratie-theorie.

Ik kan dit te minder doen omdat ik, zelfs aangenomen de praemiase, die ik om straks genoemde redenen moet afwijzen, nog de wettigheid van de uit haar getrokken conclusie moet ontkennen.

Stel, aan iemand wordt in het binnenste gewis, dat Jezus Christus, gelijk hij in de Schrift vóór hem staat, de eeuwige waarheid is. Wat is nu van deze overtuiging het dadelijk gevolg met betrekking tot die Schrift? Dat nu terstond die Schrift in haar geheel, *en bloc*, wordt erkend als Woord van God? Maar, ik bid u, van waar eensklaps juist die qualificatie? Ligt zij dan zoo maar voor de hand? Is dan de erkenning van een boek, door menschen geschreven, als „Woord van God”, eene zoo gansch eenvoudige, zoo geheel natuurlijke zaak, dat ieder na de bedoelde ervaring, aanstonds, van zelf, met noodzakelijkheid tot die erkenning geraakt? Immers neen! Het noodwendig, onafscheidelijk, onmiddellijk verband door den heer G. gesteld tusschen de door hem beschreven gewisheid en het dadelijk gevolg, dat hij er uit afleidt, is in mijn oog niets anders dan — eene illusie.

Is het mij onmogelijk aan eene zoodanige inspiratie-theorie

een deugdelijken grondslag toe te kennen, ik moet verder gaan en weigeren haar den naam, dien zij, natuurlijk volkomen ter goeder trouw, maar toch zonder recht zich toeëigent.

Van zijne en prof. Grau's inspiratie-theorie spreekt de heer G., beiden gewagen van de ingeving der Schrift, ja van haar gansche samenstel. Maar beiden ontkennen de inspiratie-theorie der protestantsche orthodoxie. Wat bedoelen zij dan wèl, als zij betuigen te gelooven aan de ingeving der Schrift? Reeds heb ik in mijne beoordeeling van het werk des heeren Grau aange-toond dat deze geleerde over de ingeving der Schrift en van haar samenstel op zulk eene wijze spreekt, dat men nu eens aan het bovennatuurlijk werk des Heiligen Geestes schijnt te moeten denken, dan weder op den natuurlijken, menschelijken oorsprong dier Schriften gewezen wordt. Van zijne inspiratie-theorie geeft prof. Grau in zijn werk geen rekenschap; en wat hij onder ingeving verstaat, daaromtrent laat het ons geheel in het onzekere. Ook de heer G. onthoudt ons eene bepaalde verklaring van wat hij eigenlijk verstaat onder de ingeving der Schrift door den H. Geest, waaraan hij met zooveel nadruk betuigt te gelooven. Maar als wij hem die uitdrukking zien verwisselen met deze andere: de H. Geest spreekt in de Schrift, als wij hem hooren gewagen in éénen adem van den geest, die de Grieksche oudheid heeft ingegeven, en van den geest, die de Hebreuwsche oudheid heeft ingegeven, den Heiligen Geest, in wiens gemeenschap wij leven, dan kunnen wij den wensch niet terughouden, maar spreken dien met bescheidenheid, doch ook met vrijmoedigen ernst uit — zoo betaamt het tusschen mannen — dat de heer G. mocht kunnen besluiten op dit punt eene andere terminologie te gebruiken, dan in zijnen mond, tegen zijne bedoeling, tot misverstand moet aanleiding geven. Te erkennen dat in de Schrift de H. Geest spreekt, 't is geheel iets anders dan te erkennen dat de gansche Schrift door den H. Geest is ingegeven. Wie beide erkenningen vereenzelvigt maakt zich, zonder dit zelf te bedoelen, aan een schromelijk woordenspel schuldig. En wie de eigenaardige inspiratie van den Griekschen, den Hebreuwschen geest, waarvan de monumenten der Grieksche en Hebreuwsche oudheid getuigen, qualificeert als eene ingeving van die oude geschriften, op grond van de bezieling dier auteurs spreekt van de inge-

ving hunner boeken, hij geeft tot eene zoodanige begripsverwarring aanleiding, dat het onmogelijk is hem goed te vatten. Van ingeving der Schrift, van ingeving van het geheele samenstel der Schrift spreke men toch niet, als men er eigenlijk iets anders mede meent, dan ieder daaronder wel moet verstaan.

Reeds heb ik een misschien al te ruim gebruik gemaakt van de gelegenheid, mij door de Redactie van ons Tijdschrift aangeboden, om aanstonds het woord van den heer G. te beantwoorden. Ik moet daarom een en ander laten rusten wat ik nog gaarne met hem bespreken zou. Mogen bovenstaande regelen mijn gezichten tegenstander al niet overtuigen, in ieder geval zie hij er een bewijs in van de belangstelling, waarmede ik van zijne anticritiek heb kennis genomen.

H. P. BERLAGE.

LITERARISCH OVERZICHT.

Three Essays on Religion van John Stuart Mill! Zeker heeft in lang geen aankondiging van een nieuw boek zooveel belangstelling opgewekt, als toen de aanstaande uitgave van deze Essays werd medegedeeld. Mill's Autobiography had hem vrienden gewonnen ook zelfs onder zulken, die zich niet hadden gewaagd aan de lectuur van zijne werken; en van alle vragen, waarover men nog gaarne een woord van hem zou vernomen hebben, zou zeker van verschillende zijden het eerst genoemd zijn: wat hij dacht over godsdienst? Het is waar, hij had daarop reeds een antwoord gegeven in de Autobiography, maar dat antwoord kon slechts dienen om aan die vraag nog meer aandrang bij te zetten. Of wie kon gelooven, dat voor Mill alles gezegd was met de verzekering, dat hij een van de zeer zeldzame voorbeelden in zijn land was van iemand, die zijn godsdienstig geloof niet had weggeworpen, maar die het nooit gehad had; of, dat het hem even weinig vreemd voorkwam, dat het Engelsche volk geloofde wat hij niet geloofde, als dit het geval was ten opzichte van de menschen waarvan hij las in Herodotus? Al had hij geen ander dan een negatief resultaat, hij zal toch dit onderwerp, met zijne gewone scherpte van geest, hebben doordacht, hij zal kennis genomen hebben van hetgeen daarover door anderen in het midden is gebracht, hij zal zich streng rekenschap hebben gegeven van de methode, die bij dit onderzoek moet worden toegepast, — en hem bij dien arbeid gade te slaan, zijne critiek te volgen, zijne argumenten te wegen, en zoo den grond van zijne overtuiging te leeren kennen, het moest toch voor ieder, ook voor hen die in denkwijze van hem verschilden, in de hoogste mate belangrijk en leerrijk zijn. Welnu, aan dien wensch is voldaan. Zijne stiefdochter, Miss Helen Taylor, heeft ons uit zijne schriftelijke nalatenschap drie verhandelingen geschonken, wier gemeenschappelijk onderwerp zij met den naam van »Essays on Religion" heeft aangeduid. De titels der drie stukken zijn: *Nature, Utility of Religion*

Theism. Zij zijn niet alle van denzelfden tijd: de twee eerste zijn geschreven tusschen 1850 en 1858, de laatste is ontstaan tusschen 1868 en 1870. Toch is er geen reden om te meenen, dat de oudere stukken slechts voor de kennis van een vroegere periode in des schrijvers denken zouden mogen gelden. Immers in 1873 was het zijn plan de eerste verhandeling *on Nature*, zonder eenige wezenlijke verandering, uit te geven. Hij vond daarin dus nog altijd de uitdrukking van zijne denkwijze. Mill was zoo angstvallig in het bewerken en omwerken van alles wat hij voor de pers bestemde, dat, als hij er het *imprimatur* onder zette, ieder woord gewikt en gewogen kon worden geacht. Of de tweede Essay, die over *Utility of Religion* ook door hem als reeds geschikt voor de uitgave beschouwd werd, blijkt uit de inlichtingen van Miss Taylor niet, maar als zij tegen die uitgave geen bezwaar had, dan kan men gerust zijn dat daarin niets zal voorkomen, wat Mill niet zou hebben willen zeggen. Wij hebben dus hier een uitvoerige uiteenzetting van Mill's denkbeelden over godsdienst en wel van zijne denkbeelden in de laatste jaren van zijn leven, toen niet alleen zijn stelsel de proef van zijn denken en leven tot op bijna zestigjarigen ouderdom had doorstaan, maar toen ook door zijne latere levenservaringen meer dan vroeger zijn hart voor teedere aandoeningen en voor de behoefte aan vertroosting was geopend.

Mill behoort tot die schrijvers, wier werken men opslaat niet slechts om te genieten van hun talent in de behandeling van eenig belangrijk onderwerp, maar ook met de stellige verwachting van iets te leeren, van een beter inzicht te krijgen in de zaken die zij bespreken. Is die verwachting hier vervuld? Kunnen wij zeggen, door deze Essays, het moeilijk vraagstuk van de godsdienst iets beter te hebben leeren begrijpen? Is er reden om ons te verheugen dat dit werk door eene vertaling dadelijk onder het bereik van het grooter publiek in ons land is gebracht?

Ik kan niet anders zeggen, dan dat ik in die verwachting zeer teleurgesteld ben geworden. Ik heb uit dit boek weinig geleerd. Het blijft wel altijd een boek van John Stuart Mill, kenbaar, als al zijne werken, aan scherpte van dialectiek en klaarheid van redeneering. Het bevat wel zeer schoone en belangrijke gedeelten. Maar op de vraag: zijn wij door deze verhandelingen verder gekomen? zou ik geen toestemmend antwoord durven geven.

Dr. A. Pierson heeft, geloof ik, volkomen terecht opgemerkt, in zijne aankondiging in de Gids, dat Mill, in plaats van zuiver zijn

onderwerp te behandelen, zich heeft voorgesteld, hoe een gewoon beschaafd Engelschman van dezen tijd over den godsdienst denkt en daarop critiek uitoefenende, tot het resultaat komt: het failliet van uwe dogmatiek is onvermijdelijk, maar laat ons zien hoeveel procenten er nog uit den boedel te redden zijn! Hij zou er nog aan hebben kunnen toevoegen, dat Mill met zijn eigen denken over de godsdienst duidelijk niet over de achttiende eeuw is heengekomen. Niet alleen, dat hij van de nieuwere literatuur over dat onderwerp bijna geen kennis schijnt genomen te hebben, maar ook zijn methode, zijne wijze van de vragen te stellen en de manier waarop hij die tracht op te lossen, draagt nog geheel den stempel van de polemiek van de voorgaande eeuw. Zou men het gelooven, als men het niet met zooveel woorden (bl. 115) in de *Essay on Utility of Religion* las, dat Mill, ook bij de strengste onderscheiding van de oorspronkelijke prediking van Jezus en de latere dogmatiek van zijne volgelingen, het toch als een onoverkomelijk bezwaar tegen elken vorm van Christendom beschouwde, dat zulk een kostbare gift, aan weinigen verleend, aan talloos velen zou onthouden zijn; dat ontelbare millioenen van menschelijke wezens zonden hebben moeten leven en sterven, zondigen en lijden, zonder het eene noodige, het goddelijke redmiddel voor zonde en lijden, hetwelk het den Goddelijken Gever even weinig gekost zou hebben aan allen te verleenen als nu om het, bij bijzondere genade, aan een bevoorrechte minderheid te schenken. Als men aan den voet der bladzijde den naam van H. S. Reimarus vond, dan zou niemand zich daarover verwonderen, maar dat Mill nog geen twintig jaar geleden zoo schrijven kon, het toont zonneklaar, dat hij niets gevoeld heeft van hetgeen in deze zaken onzen leeftijd van de achttiende eeuw onderscheidt.

Dit ontnemt mij den lust om een meer uitvoerig overzicht van den inhoud te geven. Wanneer de critiek ons trof, zou het van belang zijn haar in bijzonderheden na te gaan, maar als onze denkwijze in het geheel niet in het debat komt, dan is het ons toch eigenlijk meer om de kennis van Mill dan om de kracht van zijne argumenten te doen en daarvoor is het genoeg, als wij de leidende denkbeelden van zijne redeneering bijeen brengen.

De eerste *Essay on Nature*' heeft ten doel de onhoudbaarheid aan te toonen van de stelling, dat de grondslag der zedelijkheid zou kunnen gevonden worden in het volgen der natuur. Daarvoor

gaat de schrijver de verschillende beteekenissen na, waarin het woord: natuur, gebruikt kan worden, waarbij dan telkens blijkt, dat, hoe men het woord ook opvatte, het *Naturam sequi* nooit regel der zedelijkheid kan zijn. Zelf geeft hij aan het einde van dit gedeelte een kort overzicht van den inhoud, dat ik hier kan mededeelen.

»Het woord natuur wordt vooral in tweeërlei zin gebruikt; óf voor het geheele samenstel der dingen, met al hun eigenschappen, óf voor hetgeen de dingen zouden zijn afgescheiden van de tusschenkomst des menschen.

In de eerste beteekenis heeft de leer dat de mensch de natuur moet volgen geen zin, aangezien de mensch geen macht heeft om iets anders te doen dan de natuur te volgen; al zijn daden geschieden door en in gehoorzaamheid aan eenige of meerdere physieke of geestelijke natuurwetten.

In de andere beteekenis is de leer, dat de mensch de natuur moet volgen, of in andere woorden, dat hij den natuurlijken loop der dingen tot voorbeeld van zijne vrije daden moet maken, evenzeer onredelijk als onzedelijk.

Onredelijk, omdat alle menschelijke werkzaamheid, welke ook, bestaat in verandering, en alle nuttige werkzaamheid in verbetering van den gewonen natuurloop.

Onzedelijk, omdat de loop der dingen in de natuur vol is van allerlei, dat, wanneer het door menschelijke wezens werd gepleegd, den diepsten afschuw zou verdienen en dus ieder, die bij zijne daden den natuurlijken loop der dingen zou willen navolgen, algemeen als de meest verdorvene der menschen zou worden beschouwd.

Het natuurplan, in zijn geheelen omvang beschouwd, kan niet, voor eenig of voor hoofdzakelijk doel gehad hebben, het welzijn van menschelijke of andere gevoelende wezens. Het goede, dat het hun aanbrengt, is voor het grootste gedeelte, de vrucht van hun eigen inspanning. Wat in de natuur schijnt te wijzen op een weldadige bedoeling, toont dat deze goedgunstigheid slechts over een beperkte macht te beschikken heeft gehad; en 's menschen plicht is, mede te werken met de welwillende machten, niet door den loop der natuur na te volgen, maar door gedurig te trachten dien te verbeteren en dat gedeelte, waarop wij invloed kunnen uitoefenen, meer in overeenstemming te brengen met een hoogen maatstaf van rechtvaardigheid en goedheid."

Er komen in deze eerste Essay stukken voor die met veel warmte

zijn geschreven. Zoo zijn er een drietal bladzijden 28—31, waarin met levendige kleuren geschetst wordt, aan welke gruwelen de natuur zich schuldig maakt. Men zou zeggen, er is zelfs eenige hartstocht in dat verwijt aan de natuur, dat haar dagelijksch werk is, wat, indien het door menschen gedaan werd, hen onvermijdelijk aan de galg of achter slot zou brengen. Maar wat beteekent dit? Hebben zij, die het *Naturam sequi* als regel van zedelijkheid predikten, ooit daarmede bedoeld, dat de menschen voor elkander moesten zijn als vulkanen, of overstromingen, of pestilentiën, of verscheurende dieren? Is daarmede integendeel niet altijd dit gemeend, dat alles zijne eigene natuur moet volgen en dus de zedelijkheid voor den mensch daarin bestaat, dat hij waarachtig mensch zij, dat hij als redelijk wezen zich door de wetten der rede laat beheerschen en de redeloze natuur aan de macht des geestes dienstbaar leert maken? Of is het redelijke alleen niet natuurlijk? Het schijnt waarlijk, dat Mill dit meent, wanneer hij verklaart, dat alle menschelijke werkzaamheid, welke ook, bestaat in verandering, en alle nuttige werkzaamheid in verbetering van den gewonen natuurloop. Hier staan dus mensch en natuur tegenover elkander, alsof de mensch niet tot de natuur behoorde. Gaat men van die willekeurige tegenstelling uit, dan is het niet moeilijk den regel van het *Naturam sequi* belachelijk te maken. Maar als men in den mensch de hoogste openbaring van natuurleven erkent, dan wordt, wat Mill noemt, verandering en verbetering van den natuurloop, de zelfverandering en zelfverbetering der natuur, met andere woorden, dan komt men tot de voorstelling van de natuur als een proces, waarin door eigen, inwonende wetten het hoogere steeds uit het lagere wordt voortgebracht en dus ook voor verschillende trappen van ontwikkeling verschillende eischen als natuurwet gelden. Nu dit geheel door Mill is voorbijgezien, gaat ook zijne polemieek haar doel voorbij. Niemand zal zich door haar verslagen gevoelen, omdat niemand zijne overtuiging zal erkennen in hetgeen hij hier bestrijdt.

Utility of Religion is de titel van de tweede verhandeling. Ook deze naam heeft iets achttiende-eeuwsch, maar de bedoeling is toch niet de meer triviale zin, waarin vroeger veel van het nut der godsdienst gesproken werd. Mill wil aanwijzen, welke practische waarde de godsdienst heeft, welke beteekenis haar in 's menschen leven toekomt. Zelf merkt hij op, dat het een veeg teeken is, wanneer daarnaar wordt gevraagd. In tijden van sterk geloof vraagt

men niet, waartoe de godsdienst dient. Maar als het geloof door twijfel is ondermijnd, dan tracht men zich zelve en anderen van geheel ongelooft terug te houden door allerlei overwegingen aan het nut der godsdienst ontleend. In zulk een tijd verkeeren wij. Men sluit de oogen voor de evidentie om nog maar te kunnen vasthouden wat men meent niet zonder groote schade te zullen verliezen. Maar als dat het geval is, dan is het van belang te onderzoeken, of het wel de moeite loont het verstand dat onrecht aan te doen en of men niet dezelfde gewenschte vruchten van deugd en geluk zou kunnen verkrijgen langs een anderen weg, waarop men tevens volkomen eerlijk tegenover zich zelve kon blijven.

Twee vragen komen hier vooral in aanmerking: wat is de godsdienst voor de maatschappij? en, wat is zij voor het individu? Eer die vragen kunnen beantwoord worden, moet er een misverstand worden opgeruimd. Gewoonlijk wordt aan de godsdienst toegeschreven de weldadige invloed van een zedenleer, die in haar naam wordt gepredikt. Zoo verkrijgt zij de eer van hetgeen algemeen als zedenwet wordt erkend en van het goed daardoor gesticht. Men vergeet dan evenwel, dat in waarheid die invloed niet door de godsdienst of de in haar naam gepredikte zedenleer wordt uitgeoefend, maar door de drie groote machten die zij in haar dienst heeft genomen: het gezag, de opvoeding en de openbare meening. Dit beweert Mill en hij licht het met verschillende voorbeelden toe. Men mag vragen, of hij, in plaats van hier een misverstand op te ruimen, niet veeleer zelf een misverstand in het leven roept. Niemand zal ontkennen, dat gezag, opvoeding en openbare meening de groote hulpmiddelen zijn, waardoor een richting of denkwijze tot heerschappij komt. Maar, als zij die aan zich dienstbaar weet te maken, is dat dan niet juist het grootste bewijs van hare macht? Gezag, opvoeding en openbare meening zijn op zichzelf iets louter formeels, dat zijn inhoud van elders krijgen moet. De vraag is: wat door het gezag wordt gesteund? welke denkbeelden door de opvoeding worden voortgeplant? waarvoor de openbare meening partij trekt? Wanneer het dan, onder de strijdende intellectuele en moreele machten, aan ééne van die gelukt zich tot den rang van gezaghebbende te verheffen, de opvoeding te bezielen en de openbare meening voor zich te winnen, is het dan niet eenvoudig een misverstand, als iemand beweert: die macht was het niet, waarvan zulk een invloed uitging, maar het waren het gezag, de opvoeding en de openbare meening, waardoor zij invloed verkreeg?

Hoe weinig het godsdienstig motief op zichzelf vermag, is, volgens Mill, reeds door Bentham in drie sprekende voorbeelden aangetoond. Uit het formeel godsdienstig oogpunt staat de eed voor den rechter geheel gelijk met dien, welken men moet afleggen om een graad aan de Universiteit te verkrijgen en ook met den eed aan het Customhouse gevegd. Toch maakt niemand een gewetensbezwaar van de beide laatste terwijl men zeer streng is voor den eerste. Het duel wordt uit een godsdienstig oogpunt algemeen afgekeurd en toch, zonder zelfverwijt, in practijk gebracht. Ongeoorloofde sexueele omgang is, volgens de voorschriften der godsdienst, voor beide geslachten even zondig maar aan de vrouw wordt het kwaad veel zwaarder aangerekend dan aan den man. In al die gevallen is het duidelijk, dat de publieke opinie en niet de wet der godsdienst als hoogste regel wordt erkend. Er zijn wel gemoedstoestanden, waarin de vrees voor goddelijke straf het zwaarst weegt, ja er zijn voorbeelden dat die vrees een crisis in het leven vormt, die dan als bekeering wordt beschouwd en waaruit dikwijls een blijvende verandering volgt. Maar waarin bestaat die verandering? Eenvoudig hierin, dat de bekeerde zich dan richt naar de publieke opinie onder zijne geloofgenooten, evenals hij het vroeger deed naar die van de onbekeerde wereld. Men geeft altijd zoo hoog op van den invloed dien de gedachte aan een toekomstige vergelding zou uitoefenen. Maar hoe is het dan te verklaren, dat de meeste menschen zoo rustig sterven? Het geloof aan een zaligheid hier namaals heeft zeker menig martelaar gesterkt, maar vindt men niet dezelfde volharding, denzelfden martelaarsmoed bij de ruwste volkstammen, Indianen en anderen, die toch zeker niet door een godsdienstige idee werden bezielde?

Er behoeft daarom niet ontkend te worden, dat de zedenwet het grootste en het beste gedeelte van haar inhoud in naam van de godsdienst heeft gekregen. Om van geen ander te spreken, Jezus heeft heerlijke dingen gepredikt, die aan de menschheid altijd heilig en dierbaar zullen blijven. Maar kan men hetzelfde niet hebben zonder den supranaturalistischen grondslag, waarop het ook bij hem is gebouwd? En als men het daarvan losmaakt, dan ontgaat men tevens het gevaar om het goddelijk gezag uit te breiden over andere dingen, die daarmede zijn verbonden en die veel meer schadelijk dan heilzaam zijn.

Al komt men zoo tot de slotsom, dat het geloof in het bovennatuurlijke niet noodig is om aan de zedenwet kracht in de maat-

schappij te geven, daarmee is toch de vraag naar het nut der godsdienst toch nog slechts voor het kleinste gedeelte beantwoord. Want de vrienden der godsdienst beweren dat zij veel hooger be- teekenis dan voor de maatschappij heeft voor het individu. Wij moeten dus verder gaan en onderzoeken aan welke behoeften de godsdienst voldoet en welke eigenschappen zij ontwikkelt in het individueele leven.

De oude vraag naar het ontstaan der godsdienst behoeft ons hier niet op te houden. Het is onwaar, dat zij uit vrees zou zijn voortgekomen. Zij vond haar oorsprong in de natuurlijke neiging van den mensch om leven en wil toe te kennen aan de waargenomen verschijnselen, waaruit de onderstelling voortkwam van een macht die achter die verschijnselen schuilde. Wij zijn in deze wereld geplaatst te midden van een ondoorgrondelijk mysterie, dat ons van alle zijden bezet, en wij kunnen niet anders of wij moeten met onze verbeelding aanvullen, wat ons aan wezenlijke kennis ontbreekt. Poësie en godsdienst voldoen beide aan onze behoefte aan meer ideale voorstellingen, dan wij in de werkelijkheid verwezenlijkt vinden, maar het godsdienstig geloof onderscheidt zich hierin van de poësie, dat het voor die ideale voorstellingen ook objectieve realiteit tracht te handhaven. Zoo wordt het geloof aan God en aan een toekomstend leven het paneel, waarop ieder, naar zijn wensch, teekent wat voor hem als ideaal van goed en geluk geldt. De waarde daarvan voor het geestelijk leven is niet te betwisten. Maar ook hier weder is het de vraag, of hetzelfde idealisme niet ontleend kan worden aan een opvatting, een godsdienst zou men kunnen zeggen, die de grenzen van deze wereld niet tracht te overschrijden. Voert men daartegen aan, dat dit korte en onbeduidende leven geen ander ideaal toelaat, dan een Epicurëisch: laat ons eten en drinken! dan mag het herinnerd worden, dat het *carpe diem* zulk een slechte regel niet is, wanneer hij ons leert het tegenwoordige te gebruiken en te genieten. Maar afgezien daarvan, moet het ontkend worden, dat de kortheid van het leven geen hooger ideaal zou toelaten. Want het leven der menschheid is onbeperkt, en aan haar kan men zich wijden. Dat vereischt geen bijzonder hooge ontwikkeling, althans geene hoogere dan die op den duur onder het bereik van allen zal komen. De Romeinen, anders een egoïstisch volk, hebben al hun grootheid ontleend aan die godsdienst, waarvan Rome het object was. Als men Cicero: de officis leest, dan merkt men dadelijk op, dat er, bij den betrekkelijk lagen

standaard van zedelijkheid, één plicht is waarvoor hij geen compromis met het geweten toelaat, namelijk de vaderlandsliefde. Wanneer dit nu reeds zoo was bij de oude volken, waarom zouden dan ook wij onze kracht niet kunnen vinden in belangelooze toewijding aan het algemeen welzijn? Daarbij moge geen toekomstige vergelding ons toelachen, wij hebben daarentegen het opwekkend besef, dat een Socrates, een Howard, een Washington, een Antoninus, een Christus daarin met ons zouden gesympathiseerd hebben.

Of zou men zeggen, dat deze *Religion of Humanity* alleen zedelijkheid, geen godsdienst is? Integendeel, zij heeft het wezen der godsdienst, en meer dan eenige andere heeft zij recht op den naam: godsdienst. Zij toch is belangeloos, veelmeer dan zulk eene, die ons leert ons persoonlijk heil in een toekomstend leven te zoeken. Edele geesten mogen daaronder geen schade lijden, bij minder ontwikkelden wordt godsdienst zoo een zaak van eigenbelang. Maar verder beveelt zich de *Religion of Humanity* vooral daardoor aan, dat zij geen inslapen van het verstand vereischt. Zij wordt niet gedrukt door het onoverkomelijke bezwaar, dat men een God moet vereeren, die de Schepper en Bestuurder zou zijn van eene wereld zoo vol van gebreken en ellende als de onze. Men zou dat bezwaar kunnen ontgaan, door wel den God der openbaring maar niet dien der natuur te dienen, maar op Christelijk terrein kan dat niet, want daar zijn die twee een. Of men zou moeten zeggen, dat men God dient, hoewel men van zijn wereldbestuur niets begrijpt, maar zóo wordt het voorwerp der vereering alleen een reusachtige macht, zonder volmaaktheid. En al wilde men zich uitsluitend aan de goddelijke openbaring houden, hoeveel komt er dan nog in de Christelijke openbaring voor, dat niet te dulden is voor een denkend mensch! Een God, bijv. die een hel gemaakt heeft, is dat niet de geïdealiseerde boosheid? Als men dan toch gelooven wil, is men wel genoodzaakt het oordeel met allerlei drogredenen in slaap te wiegen. Het zou dan eigenlijk nog redelijker zijn een toevlucht te zoeken in een soort van Manicheesch dualisme, waarbij de mensch geacht werd met den goeden God mede te werken om allengs de booze wereld beter te maken. Dat is in zich zelf niet ongerijmd en daarbij zou men zich kunnen behelpen met onderstellingen, waarvan de onhoudbaarheid althans niet bewezen kan worden.

In één opzicht slechts zal het Supranaturalisme altijd iets vóór hebben op de *Religion of Humanity*, namelijk hierin, dat het ons hoop geeft op persoonlijke onsterfelijkheid. Maar de behoefte daar-

aan zal minder worden, naarmate de toestand der menschheid minder drukkend wordt. Het zijn toch niet de bevoorrechten, die naar den dood verlangen. De onzelfzuchtigen zullen bevrediging vinden in het ideale voortleven in degenen die na hen zullen komen. Nu reeds zien wij immers dat de geloovigen niet rustiger sterven dan de ongeloovigen. Het is een zelfbedrog als men meent te vreezen voor den dood. Dood te zijn kan niemand vrees aanjagen, wanneer men daarbij geen bewustheid heeft. Wat men vreest is het sterven met al het schrikverwekkende daaraan verbonden, en dat blijft hetzelfde, of er een toekomstend leven zij of niet. Het eenige wat wezenlijk een onbevredigde behoefte blijft bij het wegvallen van het geloof aan persoonlijke onsterfelijkheid is de hoop op hereeniging met hen die men heeft liefgehad. Dat is een onherstelbaar gemis en daarom zullen ook altijd gevoelige naturen blijven hopen op een toekomst, die wel door niets bewezen kan worden, maar wier mogelijkheid evenmin door onze wetenschap en ervaring kan worden ontkend. De geschiedenis, zoover wij haar kennen, toont dat de menschheid het zeer wel stellen kan zonder het geloof in een hemel. De ouden hadden geen onsterfelijkheid in onzen zin, en het Buddhisme levert het bewijs dat een wereldgodsdienst zelfs rusten kan op het denkbeeld van vernietiging. Op den duur zal men leeren troost te vinden in de voorstelling, dat men niet voor eeuwig gebonden is aan een bestaan, waarvan men niet zeker is, dat men altijd zou wenschen het te behouden.

Zoo ongeveer is het beloop van Mill's tweede Essay. Dat er bij een uitvoerige beoordeeling aanleiding zou zijn om tegen allerlei bijzonderheden bedenkingen in te brengen, moet ieder dadelijk in het oog vallen. Maar als wij de bijzonderheden daarlaten en alleen ons oordeel over het geheel opmaken, dan komen wij ook hier, naar het mij toeschijnt, tot het resultaat dat Mill ons niet verder heeft gebracht. Hij spreekt altijd over *de godsdienst*, maar welke godsdienst bedoelt hij? Waar van zedelijken invloed, van betekenis voor het leven sprake is, zal men toch moeilijk Christendom en Feticisme op één lijn kunnen stellen. Gelden zijne bezwaren gelijkelijk tegen alle vormen van godsdienst en tegen alle in dezelfde mate? Natuurlijk niet. Maar welke is dan de godsdienst die hij bestrijdt en welke bezwaren zijn bepaald tegen haar gericht?

Mogelijk zullen wij beter achter zijn bedoeling komen, door te vragen, wanneer, volgens hem, een gebod een godsdienstig karakter

ter verkrijgt? De doorgaande opvatting schijnt bij hem te zijn, dat oen gebod een godsdienstig gebod wordt zoodra het op een bovennatuurlijken oorsprong aanspraak maakt en met een bovennatuurlijke vergelding wordt gesanctionneerd. Daartegenover wordt dan telkens de vraag gesteld: zou hetzelfde gebod niet dezelfde kracht hebben zonder dien bovennatuurlijken achtergrond? Alles rust dus op de geheel onbewezen onderstelling der identiteit van godsdienst en supranaturalisme. Neem die uit de redeneering weg, en de ter bestrijding aangevoerde bewijzen treffen geen doel meer. Kent Mill dan geen andere opvatting van godsdienst? Wel zeker. Als hij het voor zijne *Religion of Humanity* noodig heeft, geeft hij deze schoone bepaling: »The essence of religion is the strong and earnest direction of the emotions and desires towards an ideal object, recognized as of the highest excellence, and as rightfully paramount over all selfish objects of desire'' (bl. 109). Waarom dan niet onderzocht of het wezenlijk Christendom niet in overeenstemming is met deze opvatting van godsdienst? Men zal mogelijk vermoeden, dat Mill geen ander Christendom kent dan het kerkelijke, dat in Engeland den scepter voert. Maar dat is het geval niet. Hij weet (bl. 97 vg.) zeer goed het oorspronkelijk, zuiver zedelijk Christendom van Jezus te onderscheiden van de latere apostolische en kerkelijke vormen, waarin het is gewikkeld, en hij had dus ook zeer goed die onderscheiding bij zijne critiek in aanmerking kunnen nemen. In plaats van dat te doen, richt hij zijn aanval op de leer van een God die een hel gemaakt heeft, die bloed wil zien eer hij vergeeft, en die uit loutere willekeur millioenen van menschen die hij had kunnen redden aan het verderf ten prooi laat. Is het ons dan kwalijk te nemen, dat wij ons ongedeerd verklaren door die slagen, die, in plaats van op ons, naast ons zijn gevallen?

Er wordt gevraagd naar het nut der godsdienst. Men zou zeggen, dan lag het toch voor de hand in de geschiedenis na te gaan, welk nut zij gesticht heeft. Was de vraag zoo gesteld, was bijvoorbeeld, om slechts één godsdienstvorm te noemen, de samenhang onderzocht tusschen Protestantisch Christendom en volksontwikkeling, dan had Mill in de geschiedenis van zijn eigen vaderland stof genoeg kunnen vinden, om zijne lezers te wijzen op feiten, die zwaarder zouden wegen dan de begripsontleding waarmede de zaak nu wordt afgedaan, maar die waarschijnlijk ook tot een ander resultaat zouden hebben geleid door hetgeen ons nu wordt aanbevolen. Of

was hij dieper doorgedrongen in 's menschen gemoedsleven, had hij ook daar de feiten gezocht die het wezen der zedelijkheid uitmaken; had hij zich scherper rekenschap gegeven van hetgeen het godsdienstig motief vermag voor de toewijding aan het zedelijk ideaal hij zou niet zoo licht tot het besluit zijn gekomen, dat hetgeen aan de godsdienst wordt toegeschreven even goed langs anderen weg te verkrijgen is.

En die andere weg, die *Religion of Humanity*, die de oude godsdienst moet vervangen, — wat is zij? Het is hier de plaats niet voor een uitvoerige uiteenzetting van hetgeen Mill daarmede bedoelt. Maar zonder tegenspraak te vreezen, kunnen wij toch verklaren, dat het geheel iets anders is dan een plat utilisme, dat alleen een zeker aantal empirische levensregelen weet vast te stellen en al wat wij ideaal noemen als een hersenschim, bespot. Mill zelf is een idealist onder de Utilitariërs, zoozeer dat men wel eens heeft betwijfeld, of hij nog met recht tot hen kan gerekend worden. Er is bij hem een vereering van het zedelijk ideaal, waaraan wij theïsten ons van ganscher harte kunnen aansluiten en waarbij wij slechts vragen, dat het ons gegund worde, om langs denzelfden weg, waarlangs wij tot de erkenning van dat ideaal gekomen zijn, voort te gaan tot de gevolgtrekkingen, die, naar onze overtuiging, daaruit kunnen en moeten worden afgeleid. Maar welk een misverstand bestaat dan hier, wanneer Mill, omdat hij zekere voorstellingen van sommige zoogenaamde geloovigen niet kan erkennen, het nut van hun godsdienst gaat bestrijden, terwijl hij zelf het hoogste nut verwacht van een godsdienst, die toch, niet in de voorstellingen waarmede zij verbonden wordt, maar in haar eigenlijk wezen, in hetgeen haar tot godsdienst maakt, ten nauwste verwant is aan die godsdienst waarop zijne aanvallen gericht zijn! Zou men van hem niet een ruimer blik hebben mogen verwachten op hetgeen de godsdienst, niet de dogmatiek, voor maatschappij en individu geweest is en nog is? Zou hij niet hebben moeten verstaan, dat bij alle verschil van denkwijze, datgene wat hij met zijne »*Religion of Humanity*» bedoelt, altijd het streven is geweest voor allen die waarlijk godsdienst hebben gehad?

De laatste der drie Essays, die over het Theïsme, is verreweg de uitvoerigste. Zij is verdeeld in 5 hoofdstukken, die gewijd zijn aan de bewijzen voor het Theïsme, de eigenschappen Gods, onsterfelijkheid, openbaring en aan het algemeen resultaat van

het voorafgaand onderzoek. Ook hierover nog enkele woorden.

Mill begint met te wijzen op het verschil in de wijze, waarop de strijd over deze onderwerpen werd gevoerd in de achttiende eeuw en die van dezen tijd. De toon is veel kalmer geworden en dat kan omdat men de betrekkelijke waarde van een andere denkwijze heeft erkend en dat men heeft leeren inzien hoe vroegere denkvormen de noodwendige voortbrengselen waren van een lageren trap van ontwikkeling. Daarmede is veel gewonnen. Een denker kan niet rusten zoolang hij de afwijkende meening niet weet te verklaren. Eerst als hem dit gelukt, deert het hem niet meer dat de overtuiging van de meerderheid de zijne niet is. Maar hoeveel waarde die historische behandeling van het godsdienstig vraagstuk moge hebben, zij mag toch de dogmatische niet geheel verdringen. Voor elke meening blijft het de vraag, welke bewijzen zij kan aanvoeren en in hoeverre zij in overeenstemming is met de uitspraken der wetenschap. In dien zin moet ook het Theïsme zijn recht van bestaan handhaven.

Wij spreken van het bestaan van God. Maar eigenlijk is het Polytheïsme natuurlijker in den mensch dan het Monotheïsme. Dit laatste onderstelt reeds een hoogere ontwikkeling. Het komt op, zoodra men in de veelheid der verschijnselen den onverbrekkelijken samenhang heeft erkend en zoo heeft leeren verstaan, dat een albestuur alleen denkbaar is in een God, die alleen over alle wetten en krachten in de natuur beschikt. Dan is het een zeer natuurlijke onderstelling, want het doet niet anders, dan aan den aanvang van alles dezelfde oorzaak te denken, die wij als voorwaarde van ieder bijzonder verschijnsel meenen waar te nemen.

Om nu het recht van het Theïsme te onderzoeken, moeten wij twee vragen beantwoorden: 1°. is de onderstelling van een scheppenden wil bestaanbaar met de resultaten der wetenschap? 2°. kan voor die onderstelling eenig wetenschappelijk bewijs worden aanvoerd?

Het antwoord op de eerste vraag geeft geen bezwaar. Zelfs is het, uit een wetenschappelijk oogpunt, onverschillig of de goddelijke wil alleen als eerste of ook als blijvende oorzaak gedacht wordt. Het eenige wat daarbij vast moet staan is dat de goddelijke wil zich nooit anders openbaart dan in onveranderlijke wetten. Zoodra men ruimte vraagt voor een goddelijke willekeur spreekt de wetenschap haar *velo* uit.

Niet zoo gemakkelijk is het antwoord op de andere vraag. Dit

vereischt een nauwkeurig onderzoek van de bewijzen, die voor het Theïsme worden aangevoerd, waarbij natuurlijk ook de aard der bewijzen in aanmerking komt en alleen aan de bewijzen a posteriori afdoende kracht kan worden toegekend.

Het eerst behandelt nu Mill het bewijs voor een Eerste Oorzaak en dit gedeelte is bewerkt met al die scherpte van ontleding, waarin hij als meester beroemd is. Het resultaat, waartoe hij komt, luidt in zijn eigen woorden aldus: »Ons resultaat is, dat het argument voor een Eerste Oorzaak in zich zelf geen waarde heeft voor de handhaving van het Theïsme, omdat er geen oorzaak noodig is voor het bestaan van dat, wat geen begin heeft; en zoowel stof als kracht (welke metaphysische theorie men ook over de eene of de andere moge geven) hebben, zoover als onze ervaring ons vergunt te oordeelen, geen begin, — wat niet gezegd kan worden van den Geest. De verschijnselen of veranderingen in het heelal hebben inderdaad ieder voor zich een begin en een oorzaak, maar hun oorzaak is altijd een vroegere verandering; ook geven ons de analogieën der ervaring geenerlei reden om te verwachten, uit het bloote voorkomen van veranderingen, dat, als wij de opeenvolgende reeks hoog genoeg konden opklimmen, wij zouden komen tot een eerste, oorspronkelijk wilsdaad. De wereld getuigt, door haar bloot bestaan, niet voor een God. Indien zij aanwijzingen van zijn bestaan geeft, dan moeten die liggen in de bijzondere eigenaardigheid der verschijnselen, daarin namelijk dat zij te zien geven wat gelijkt op inrichting voor een doel; hierover later. Indien men, bij gebrek aan bewijs uit de ervaring, wil steunen op het bewijs van intuïtie, dan is het antwoord, dat indien de Geest, als Geest, intuïtieve zekerheid bezit van geschapen te zijn, hetzelfde het geval moet zijn met den Scheppenden Geest en zoo zijn wij geen stap nader bij een Eerste Oorzaak. Maar als er niets in het wezen van den Geest is, dat in zich zelf een Schepper onderstelt, zoo moeten de geesten die een begin in den tijd hebben gehad, wat het geval is bij alle geesten ons bij ervaring bekend, inderdaad een oorzaak hebben, maar het is niet noodig dat hun oorzaak een voorafgaande Rede zou zijn” (bl. 153).

Even weinig waarde als aan dit argument kent Mill toe aan de bekende bewijzen aan de algemeene overeenstemming der volken en aan het zelfbewustzijn (ontologische bewijs) ontleend. Daarentegen acht hij het bewijs uit de teekenen van doelmatigheid in de natuur een ernstig onderzoek waard. Het is ten minste een wetenschappelijk,

inductief bewijs. Ook al is de Inductie naar de methode van overeenkomst, waartoe het behoort, eene van de zwakste soorten, in die soort is het toch een sterke bewijsvoering. Dit wordt door Mill aangewezen in het voorbeeld van het oog, welks inrichting in verband met het doel waarvoor het dient een doelmatigheid schijnt aan te wijzen, die van zelf tot de onderstelling van een redelijken wil leidt. Daartoe zou men moeten besluiten, indien er geen andere weg tot verklaring openstond. Maar de nieuwe theorie van natuurkennis geeft uitzicht op een verklaring, die deze onderstelling overtuigend maakt. Het is waar, dat is nog maar een hypothese, die nadere bevestiging behoeft, maar zij wordt door de natuurwetenschap van onze dagen zeer begunstigd en de mogelijkheid bestaat, dat zij allengs algemeene erkenning zal verwerven. In dien stand van zaken moeten wij ons van een stellig oordeel onthouden, maar blijven wij toch ook erkennen, dat het bewijs uit doelmatigheid in de natuur, althans voor sommige verschijnselen, een groote beteekenis behoudt.

Wanneer nu het bestaan van een God wordt aangenomen, dan is verder de vraag: welke attributen kunnen hem worden toegekend? Op deze vraag antwoordt Mill met een betoog, waarvan de strekking is aan te wijzen, dat die God geen almacht en alwetendheid kan hebben en dat, indien men op grond van sommige verschijnselen, die evenwel door andere worden weersproken, hem goedheid wil toeschrijven, men zal moeten erkennen dat hij niet bij machte is geweest om meer voor het geluk zijner schepselen te doen. Ook schijnt het wel, dat hij andere motieven had, die zwaarder bij hem wogen, dan de bevordering van ons geluk. Meer dan dit laat zich uit de natuur niet opmaken.

Kan men niet meer van God te weten komen, ook aangaande 's menschen onsterfelijkheid moet men zich met een *non liquet* tevreden stellen. Tegen de onderstelling van een zelfstandig voortbestaan van den geest, pleit dat wij de werkzaamheid van den geest alleen kennen in verband met het organisme waaraan die hier gebonden is. Maar men zegt te veel, als men daaruit de onmogelijkheid van een voortbestaan van den geest, afgescheiden van het lichaam, afleidt. Want dat dit onmogelijk zou zijn, is niet te bewijzen. Ook de analogie van andere natuurvoorwerpen is niet afdoende. De gevolgtrekking van deze tot onzen geest gaat niet op, omdat de geest voor ons de eenige zekere realiteit is, terwijl het bestaan der dingen buiten ons voor ons alleen een hypothese is op

grond van zekere ervaringen, wij in ons zelve gemaakt hebben. Hier is dus niet die gelijkheid, die noodig zou zijn om te besluiten dat hetzelfde geldt bijv. van de roos en van 's menschen geest. Maar kan men op die gronden de mogelijkheid der onsterfelijkheid niet ontkennen, ter andere zijde zijn ook de bewijzen die voor haar worden aangevoerd, niets waard. Een zeker inwendig gevoel doet hier niets af, en de samenhang van het geloof in voortbestaan met zekere vermeende verschijningen van afgestorvenen wijst terug naar een lager trap van ontwikkeling. Van den Schepper te hopen, dat hij den mensch dat geluk schenken zal, gaat niet aan, omdat al wilde Hij het ons verleenen, het nog de vraag zou zijn of het in zijne macht stond. Men kan dus de hoop blijven koesteren dat de verwachting van een toekomend leven niet zal worden teleurgesteld, — maar eenige zekerheid is daarvoor niet te verkrijgen.

Het volgende gedeelte over Openbaring is, wat het klemmende van het betoog betreft, zeker een der best geslaagde uit het geheele boek. Het is een scherpe bestrijding van het wonderbewijs, waarvan de onhoudbaarheid uitmuntend in het licht wordt gesteld. Maar het blijft ook bij dien aanval op het supranaturalisme en van een ander, modern openbaringsbegrip wordt geen gewag gemaakt. In den aanvang van dit stuk maakt de auteur nog de zonderlinge opmerking, dat de verdediger van het openbaringsgeloof in veel gunstiger verhouding komt bij de onderstelling van een God met beperkte macht, omdat hij dan de bezwaren tegen al het gebrekkige in de openbaring kan afwijzen met de opmerking, dat God, al wilde Hij beter, niet beter kon.

In het laatste hoofdstuk wordt nu het algemeene resultaat opgemaakt en dat is, in overeenstemming met het voorafgaand betoog, dat men ten opzichte van het Theïsme scepticus moet blijven, zich evenzeer onthoudende van Atheïsme als van onredelijk geloof. Maar daarnevens wordt dan door Mill met nadruk het recht bepleit om ook voor datgeen waarvan men geen zekerheid kan verkrijgen, aan de verbeelding, binnen de grenzen van het redelijke, vrij spel te laten, en zoo die aandoeningen en gezindheden te kweken, zonder welke het leven alle hoogere bezieling mist. Ook de hoop is in haar recht, waar zij uitzichten opent die buiten het bereik van onze wetenschap liggen, maar die ons niet stellig door haar worden afgesneden. Daarbij komt een warme hulde aan den profeet van Nazareth, wiens oorspronkelijkheid en diepte in de godsdienst hem een eerste plaats verzekert onder de heroën van ons geslacht. Zelfs

voor den ongeloovige zou er nu nog geen betere omzetting van den regel van dengd van het abstracte in het concrete te vinden zijn dan deze: er zich op toe te leggen zoo te leven, dat Christus ons leven zou goedkeuren

Aan dit overzicht heb ik zeer weinig toe te voegen. Ik verbeeld mij, dat bij de meeste lezers de indruk wel dezelfde zal zijn, als bij mij: dat zij zich in die denkwijze van Mill onmogelijk kunnen vinden. Dat geheele denkbeeld van een God die wel zou willen maar niet kan, is in ons oog louter een ongerijmdheid, waarboven een bepaald atheïsme ons, uit een verstandelijk oogpunt, te verkiezen schijnt. Maar om daarop critiek uit te oefenen, zou eerst de vraag gesteld moeten worden, welke methode bij dit onderzoek had behooren gevolgd te worden. Mill zegt aan zijne lezers: gij hebt geloof in een God; ik zal eens voor u uitrekenen, wat er, op grond van hetgeen wij in de wereld vinden, voor en tegen dat geloof te zeggen is. Had hij niet moeten beginnen met de vragen: hoe komt gij aan dat geloof? waarop rust het? Was het antwoord: op data buiten mij, — dan had hij recht met de methode die hij nu volgt. Maar luidde het antwoord: op data in mij, — dan stond de zaak geheel anders. Dat kon het later in aanmerking komen te onderzoeken in hoe verre dat godsdienstig geloof ook bevestiging vindt in hetgeen wij in de wereld aanschouwen, maar vóór alles had dan de grondslag van het godsdienstig geloof in den mensch zelven moeten worden onderzocht. Nu dat is verzuimd, laat ons het geheele betoog onbevredigd.

Het komt mij voor, dat de uitgave van deze nagelaten stukken niet zal dienen om den roem van Stuart Mill te verhoogen.

L. W. E. R.

V A R I A.

Het programma van het Haagsche Genootschap tot verdediging van den Christelijken godsdienst, na de voorjaarsvergadering (30 Maart l. l. en volgende dagen) uitgegeven, behelst het oordeel van de Bestuurders over drie Nederlandsche en twee Hoogduitsche verhandelingen, die ter beantwoording van de prijsvraag over het Darwinisme vóór 15 Juni 1874 waren ingekomen. Aan geene van die verhandelingen is de uitgelooftde eereprijs toegewezen. De prijsvraag is onveranderd opnieuw uitgeschreven en luidt in haar geheel als volgt:

In welke verhouding tot godsdienst en sedeljkheid staan de nieuwere theorieën van Darwin en anderen, betreffende de afstamming der menschen?

De termijn van inzending is 15 December 1876. Men zie verder het Programma zelf, waarvan, op franco aanvraag, exemplaren te verkrijgen zijn bij den Secretaris van het Genootschap, Prof. A. Kuenen te Leiden.

Gaarne vestigen wij de aandacht onzer lezers op de *Nederlandsche spreekwoorden, spreekwijzen, benamingen en volksuitdrukkingen aan den Bijbel ontleend*, door C. F. Zeeman, pred. te Zonnemaire, waarvan ons de eerste twee afleveringen zijn toegezonden. Naast de met goud bekroonde verhandeling van Dr. E. Laurillard zal ook het werk van Zeeman, waaraan door de Hollandsche Maatschappij van Fraie Kunsten en Wetenschappen de zilveren medaille is toegewe-

zen, met vrucht kunnen worden geraadpleegd. Hij heeft de spreekwoorden, spreekwijzen enz. alphabetisch gerangschikt en achtereenvolgens toegelicht. Dat dit geschiedt met groote nauwkeurigheid, behoeft, voor hen, die den auteur kennen, geene vermelding.

Het werk verschijnt in ongeveer 10 maandelijksche afleveringen à 60 cts. (Dordrecht, J. P. Revers).

K.

DE MAL'ACH JAHWE.

Een belangrijke plaats in de geloofsvoorstellingen van Israël wordt ingenomen door den Mal'ach Jahwe. Terwijl hij beurte-
lings werd beschouwd als God zelf, als Zoon van God of als een dienende geest van Jahwe, schijnt het nog immer niet overbodig nader te onderzoeken, wat dit wezen beteekende en was. — Om evenwel zijn ware beteekenis te leeren kennen, is het m. i. volstrekt noodig onderscheid te maken tusschen den Mal'ach Jahwe, zooals hij vóór de Ballingschap wordt voorgesteld, en den Mal'ach Jahwe, zooals hij in en na de Ballingschap, vooral onder den invloed eener meer ontwikkelde angelologie, geworden is. Voorshands bepalen wij ons bij de ante-exilische voorstelling van dit wezen, om hem straks in zijn latere gedaante gade te slaan.

Vóór alle dingen nemen wij de plaatsen, die over den Mal'ach Jahwe handelen, achtereenvolgens in oogenschouw, daarin vooralsnog geen chronologische volgorde in acht nemende, daar het ons voorloopig slechts te doen is om het grondkarakter van den Mal'ach Jahwe te bepalen. En dan blijkt het, dat wij overal, waar dit wezen ten tooneele wordt gevoerd, te doen hebben met een verschijning van Jahwe zelf op aarde, die echter als verschijnings-, als openbaringsvorm wederom van Jahwe, als Hemelkoning, te onderscheiden is.

Doch, laten de teksten spreken!

De eerste plaats dan, die onze aandacht vraagt, is Gen. XVI: 7—13. Hagar, dolende in de woestijn en vluchtende voor Sarai, hare meesteres, wordt door den Mal'ach Jahwe bezocht. Deze zendt haar terug tot hare vrouw, en voorspelt haar, dat zij een zoon zal baren, wiens naam zal zijn Ismaël en wiens nakomelingen ontelbaar zullen zijn. De Mal'ach Jahwe spreekt uit hooge machtvolkomenheid: „Ik zal uw zaad vermenigvuldigen” (vs. 10).

Zoo spreekt niet een dienende geest op last van een ander, maar de machthebber zelf. Hiermede stemt overeen, dat Hagar (vs. 13) den naam van *Jahwe*, die tot haar sprak, noemde: God des aanziens. De laatste woorden van vs. 13 worden op verschillende wijzen opgevat en vertaald. Knobel ¹⁾, die het eerste וַיֵּרָא neemt in den zin van: het levenslicht zien, leven, vertaalt: leef ik hier nog na het zien, d. i. na dit gezien te hebben! Zoo ongeveer ook onze Staten-vertaling: heb ik ook hier gezien na Dien, die mij aanziet? (de jongere uitgaven onjuist: naar Dien, die mij aanziet). Anderen nemen וַיֵּרָא in de gewone beteekenis en vertalen: „heb ik ook hier (in de woestijn) Hem nagezien, die mij zag?” Hoe dit echter zij, beide opvattingen getuigen, dat Hagar de godheid gezien heeft. Is de opvatting van Knobel de ware, dan mogen wij dit opmaken uit Hagars blijde verwondering, dat zij nog leeft — een verwondering, die dan alleen op haar plaats is, als zij daarbij denkt aan de tegenwoordigheid Gods. Is de andere vertaling de juiste, dan wordt door het zien van hem, die haar aanzag, duidelijk genoeg naar een manifestatie der godheid heengewezen. Is het dus Jahwe, die in den Mal'ach Hagar voor oogen treedt, toch is die Mal'ach Jahwe, die met Hagar spreekt, weer niet identisch met Jahwe in ieder opzicht, want hij spreekt van hem in den derden persoon (vs. 11b): „Omdat Jahwe uwe verdrukking heeft gehoord”; hij geeft dus te kennen, dat hij, zooals hij daar staat voor het oog der vrouw, de Hemelkoning niet is, dat er iets aan of in hem is, dat tot het wezen van Jahwe niet behoort.

Thans slaan wij op Gen. XVIII en XIX, welke hoofdstukken ons melden, hoe Jahwe zijn gunst aan Abraham en Lot, zijn verdervende macht aan Sodom en Gomorrha openbaart. In deze hoofdstukken is sprake van drie mannen, wier tegenwoordigheid (XVIII: 1) een verschijning van Jahwe genoemd wordt. En werkelijk blijkt ook uit het vervolg, dat, schoon drie zichtbare gestalten voor Abraham's oogen staan, het toch de éene Jahwe is, die zich in hen manifesteert. Ofschoon (vs. 2) Abraham *hun* tegemoetloopt en zich voor *hen* nederbuigt, is hij zich toch bewust slechts met éenen Heer te doen te hebben en spreekt hij dan ook, volgens vs. 3, Adonai in het enkelvoud aan. Hij gaat echter in het meervoud over, als hij Jahwe niet meer als zijnen Op-

¹⁾ *Kurzgef. Exeg. Handbuck. Genesis* S. 146.

perheer en Gebieder toespreekt, maar het oog heeft op de behoeften en nooden van de menschelijke gestalten, die hij daar voor zich ziet. Vandaar niet meer het enkelvoud als in vs. 3, maar וַיֹּאמְרוּ עֲבֹדְכֶם, עֲבָדְהֶם, חֲעֲבֹדוּ, סַעֲדוּ לְבַבְכֶם (vs. 4), וְהִשְׁעֵנוּ, רְחֹצוּ תַלְמִים (vs. 5), enz. Eerst als er weer gedacht moet worden, niet aan de drie menschelijke gestalten, maar aan Jahwe als Opperbestuurder en Voorzienigheid, eerst dan wordt er weder (van vs. 10 af) in singulari gesproken, zoowel door den schrijver als door den gastheer en den gast. — Straks gaan die drie mannen heen, terwijl ze door Abraham worden uitgeleid. Doch Jahwe, onderweg overlegd hebbende, of hij zijne plannen met Sodom en Gomorrha aan Abraham zou mededeelen, blijft staan voor des aartsvaders aangezicht ¹⁾, terwijl de anderen zich keeren naar de steden der vlakte. Deze beiden, daar gekomen, worden nu (XIX: 1) door den schrijver en (vs. 3) door hun eigen mond Mal'achim genoemd, uitgezonden door Jahwe om de stad Sodom te verdelgen, en de schijn wordt dus geboren, als hadden wij hier Jahwe en twee zijner boden, dus drie goddelijke wezens. Toch is die voorstelling zeker niet juist. Volgens Gen. XIX: 17 immers gaan die twee Mal'achim ook weer ongemerkt over in één persoon, die als Jahwe zelf spreekt, en, volgens vs. 21, het behoud van Lot en het verderf der stad geheel in zijn wil en macht heeft. Ook Lot spreekt niet anders (vs. 18—20) dan alsof God zelf voor hem stond. En wanneer wij nu bovendien nog bedenken, dat, volgens vs. 24 en 25, Jahwe het is, die door zwavel en vuur over Sodom en Gomorrha te laten regenen, die steden verderft, en Lot (vs. 14) zegt: „Jahwe gaat deze stad verderven,” terwijl in vs. 13 de Mal'achim zeggen, dat Jahwe hen uitzond, om die steden om te keeren, dan wordt daardoor het werk van Jahwe en dat der Mal'achim geïdentificeerd. Ja, wat hun eigenlijk wezen betreft, is er zoo weinig een scherp geformuleerd onderscheid tusschen de drie, dat, waar, volgens Gen. XVIII: 20 en 21, Jahwe aan Abraham zijn plan mededeelt, om te gaan zien, hoe het in Sodom en Gomorrha gesteld is, in vs. 22 de vervulling van dit voornemen beschreven wordt in deze woorden: „toen keerden die mannen het aangezicht vandaar en gingen naar Sodom”.

Meent men, dat in deze hoofdstukken sprake is van Jahwe en

¹⁾ Zoo de door Geiger herstelde tekst.

twee zijner ondergeschikte engelen, men moet dan gedurig dat onderscheid van Jahwe en zijne dienaren in den tekst inbrengen, daar de schrijver het niet maakt. Men moet dan telkens, waar het verhaal opeens in singulari wordt voortgezet, nadat er eerst van mannen of Mal'achim in plurali was gesproken, onderstellen, dat er bedoeld wordt, wat nooit wordt gezegd: een van de drie. Men moet dan, onderstellende dat Jahwe bij Abraham bleef en de twee dienaren naar Sodom gingen, om te kunnen begrijpen, hoe, blijkens Gen. XIX: 17—24, Jahwe toch bij Sodom was, zooals Gen. XVIII: 20 en 21 aangekondigd, en ook elders (vs. 23—33) ondersteld wordt, weer aannemen met Dr. Oehler ¹⁾, dat, schoon het niet gezegd wordt, Jahwe, na het gesprek met Abraham, zich weer bij de anderen gevoegd heeft. Men moet dan onderstellen, dat in Gen. XVIII: 1 de schrijver zich al zeer onnauwkeurig uitdrukt door te zeggen, dat Jahwe aan Abraham verscheen, daar hij had moeten zeggen: Jahwe en zijne Mal'achim, althans in vs. 2 reeds bij voorbaat het groote onderscheid tusschen de drie mannen, die daar voor den aartsvader stonden, in het oog had moeten doen vallen. Men moet dan, i. é. w. zooveel in het verhaal inbrengen en onderstellen, dat die opvatting reeds daardoor veroordeeld wordt. Mij dunkt: slechts ééne verklaring heft alle zwaarigheden op, als wij aannemen: die drie mannen vertegenwoordigen Jahwe en allen te zamen en elk in 't bijzonder. Vandaar dat het drietal en later het tweetal in singulari wordt toegesproken en in singulari spreekt (XVIII: 10, 14; XIX: 17 verv.); vandaar dat, als (Gen. XVIII: 24) gezegd is, dat die mannen naar Sodom gingen, Jahwe geacht wordt te Sodom te zijn en toch ook bij Abraham te zijn gebleven; vandaar dat gezegd kon worden, dat Jahwe de steden verdierf en toch de Mal'achim waren uitgezonden om ze te verderven (vs. 13).

Vragen we thans, waarom wij hier melding vinden gemaakt van meerdere Mal'achs gestalten ²⁾ van Jahwe, dan antwoorden wij, dat onze auteur die noodig had om te doen uitkomen, dat

¹⁾ *Theologie des A. Ts.* I S. 196.

²⁾ Ofschoon in deze hoofdstukken alleen de beiden, die te Sodom komen, Mal'achim worden genoemd, beschouwen wij toch ook de drie mannen van Gen. XVIII als Mal'achim. Zoo wordt ook Gen. XXXII: 24—32 alleen van „een man” gesproken, die echter volgens Hos. XII: 4,5 een Mal'ach Jahwe was.

Jahwe tegelijk was bij Abraham en in Sodom en Gomorrha. Wilde de schrijver ons geven een beschrijving van de gelijktijdige werkzaamheid en tegenwoordigheid van Jahwe en hier en daar, dan moest hij daarvoor natuurlijk meerdere gestalten hebben, die ieder voor zich de godheid vertegenwoordigden. Het tweetal, dat de steden der vlakte gaat verderven, doelt waarschijnlijk op de twee steden, die tegelijk de tuchtende hand van Jahwe zouden gevoelen.

Slechts ééne moeilijkheid blijft bestaan. Waarom worden de twee, die Sodom en Gomorrha verwoesten, Mal'achim geheeten (XIX: 1, 15), terwijl de drie in Gen. XVIII slechts eenvoudig *mannen* worden genoemd? Ik waag het niet, deze moeilijkheid op te lossen: alleen doe ik opmerken, dat de naam Mal'achim in Gen. XIX: 1 zeer onverwacht aan die twee gegeven wordt, die niet slechts in hetgeen voorgaat (XVIII: 22), maar ook in hetgeen volgt (XIX: 10, 12, 16) doorgaans eenvoudig als *mannen* worden voorgesteld. Doch hoe dit zij — het verschil in namen kan nooit de gegeven opvatting van dit verhaal omverwerpen, daar de drie mannen en de twee Mal'achim in spreken en werken, in wezen en eigenschappen geheel overeenkomen.

Wij hebben hier dus te doen, zoowel bij Abraham als in Sodom en Gomorrha, met een verschijning van Jahwe. Toch blijkt het van den anderen kant ook hier, dat deze zichtbare verschijning uitdrukkelijk van Jahwe zelven onderscheiden wordt. Immers, Jahwe, zooals hij in menselijke gestalte voor Abraham staat, zegt tot den aartsvader (XVIII: 14): „zou iets voor Jahwe te wonderlijk zijn?” en in vs. 19 overlegt hij bij zich zelven: „opdat Jahwe over Abraham brenge,” enz. Zoo zeggen de twee Mal'achim (XIX: 13), dat Jahwe hen uitgezonden heeft om de stad te verderven. Doch vooral lette men op Gen. XIX: 24, waar wij lezen: „toen deed Jahwe zwavel en vuur over Sodom en Gomorrha regenen van Jahwe uit den hemel.” Men heeft gezegd ¹⁾: dit vers moet beteekenen, dat zwavel en vuur niet voortkwamen uit den met zwavel- en zoutdeelen bezwangerden bodem, maar van boven uit den hemel — doch zoo deze alleen de tegenstelling is, die er in deze woorden ligt, waarom zegt de tekst dan: „van *Jahwe* uit den hemel? Dezelfde geleerde, die deze verklaring voordraagt, laat er evenwel ter-

¹⁾ C. J. Trip, *Die Theophanien in den Geschichtsbüchern des A. Ts.* S. 205.

stond een andere op volgen, die hij blijkbaar met voorliefde mededeelt en welke hierop neerkomt: „En Jahwe liet zwavel regenen en vuur kwam van Jahwe uit den hemel.” Schoon deze verklaring ons als „einfach” wordt aangeprezen, schijnt ze ons integendeel te gezocht. Immers, had de schrijver deze gedachte willen uitdrukken, hij zou zijne substantiva anders hebben gerangschikt en in dit geval althans in het tweede lid het werkwoord niet hebben vergeten. Ons komt het voor, dat de gewone vertaling als de natuurlijkste de voorkeur verdient. Maar dan doet zich de vraag aan ons voor: wie is die Jahwe, die regenen laat? De tegenstelling vordert, dat hij onderscheiden is van Jahwe in den hemel, dus Jahwe op aarde. Volgens de verklaring van Trip bevindt zich de verderver in den hemel, maar volgens Gen. XIX: 13, 21, 22 is de verderver, die het oordeel voltrekt, op aarde, het is dezelfde, die met Lot spreekt, en die zich (vs. 22) duidelijk doet kennen als dengene, in wiens hand het lot is van de geredden en van de verlorenen. Zal het eenigen zin hebben, dat de Mal'achim gezegd worden te zijn uitgezonden om de stad te verderven, dan moeten zij, of de godheid die zij vertegenwoordigen, ook gedacht worden de verdervende machten te hebben afgeroepen van den hemel. De beteekenis van het besproken vers is dus deze: Jahwe, in Mal'achs gestalte wandelend op aarde, doet vuur en zwavel nederdalen van den hemel, van de plaats, waar de onzichtbare Jahwe troont. Maar dan leert het ons ook: de Mal'ach moge als God spreken en aangesproken worden, hij valt toch niet geheel met Jahwe samen; daar is iets aan of in hem, dat hem van den Hemelkoning onderscheidt.

Volgens deze hoofdstukken openbaart zich dus Jahwe op aarde in de Mal'achim, zoodat hun woord zijn woord, hun werk zijn werk, hun welbehagen zijn welbehagen, hun tegenwoordigheid zijn tegenwoordigheid is, maar van den anderen kant is de Mal'ach ook *slechts* een openbaringsvorm van Jahwe, die als zoodanig niet volkomen met de godheid zelve samenvalt, maar uitdrukkelijk van haar onderscheiden wordt.

Van den Mal'ach Elohim lezen we verder Gen. XXI: 17—19. In dit elohistische bericht spreekt hij tot de weenende Hagar, die met haren Ismaël zwerft in de woestijn. Ook hier spreekt hij als God zelf: „Ik zal Ismaël tot een groot volk maken” (vs. 18b); maar ook hier komt het onderscheid tusschen Elohim

en zijnen Mal'ach uit. Immers, de Mal'ach spreekt in den derden persoon van de godheid, als hij Hagar de vertroostende boodschap brengt: „Elohim heeft des jongens stem gehoord” (vs. 17).

Ook in het verhaal, waarin Abraham wordt voorgesteld bereid zijn zoon Izak te offeren (Gen. XXII: 1—18), komt tot twee keeren toe de Mal'ach Jahwe voor. Bij zijn eerste verschijning (vs. 11—14) spreekt hij geheel als Jahwe zelf; „nu weet *ik*, dat gij godvreezend zijt en uwen zoon, uwen eenigen, *mij* niet hebt onthouden” (vs. 12). Bij de tweede verschijning (vs. 15—18) echter, wordt hetgeen hij spreekt door hem zelve als „*ik*” gequalificeerd, waardoor hij te kennen geeft, dat hij, Mal'ach Jahwe, een hogere macht als lastgever achter zich heeft.

Gen. XXIV, het schoone verhaal van Eliëzer's reis, die voor zijns heeren zoon een gade zoekt, geeft ons dezelfde grondtrekken in het wezen van den Mal'ach Jahwe te aanschouwen. Abraham bemoedigt (vs. 7) zijn dieenaar door hem te verzeke- ren, dat Jahwe, de God *des hemels*, zijnen Mal'ach voor zijn aangezicht zenden zal. Jahwe wordt dus hier gedacht als de hemelsche Zender in onderscheiding van den Mal'ach, die in zijnen naam op aarde werkzaam is. Toch wordt ook hier het werk van den Mal'ach als een werk van Jahwe voorgesteld, want als Eliëzer (vs. 27, 48) op den afgelegden weg terugblijkt en Jahwe dankt, die hem op den rechten weg had geleid, dan ziet hij in die leiding een vervulling van Abraham's verwachting, die hem (vs. 7, 40) verzekerd had, dat Jahwe zijnen Mal'ach met hem, voor zijn aangezicht, zenden zou.

Thans zijn wij genaderd tot het bericht aangaande Jakob's droom te Beth-el (Gen. XXVIII: 10—22). Dit bericht bestaat evenwel uit twee gedeelten van verschillende handen ¹⁾. Wij voor ons doel hebben alleen onze aandacht te bepalen bij dat gedeelte, waartoe behooren vs. 10—12, 17 verv. Jakob ziet een ladder geplaatst op de aarde en rakende aan den hemel, waarlangs Gods Mal'achim op- en nederklimmen. Moeten wij hier misschien denken aan eigenlijke engelen, aan hemelsche wezens, die een zelfstandig bestaan leiden? Ik meen van neen. Want Gen. XXXI: 11—13 slaat terug op deze plaats en daar komt de Mal'ach tot Jakob in een droom en zegt: „ik ben de God van Beth-el, waar gij het opgerichte

¹⁾ Verg. Dr. A. Kuenen, *H. K. O.* I bl. 79.

teeken gezalfd en mij een gelofte beloofd hebt." Ergo: de Mal'ach van Gen. XXXI: 11 = Elohim van Gen. XXXI: 13, welke Elohim zich op zijn beurt weder identisch verklaart met de Mal'achim van Beth-el. — Gelijk wij vroeger zagen, dat de komst van drie mannen bij Abraham als een verschijning van den éenen Jahwe beschreven wordt, zoo ziet Jakob hier in die vele Mal'achim de manifestatie van Elohim, zoodat hij dan ook de plaats, door dit gezicht geheiligd, Beth-el noemt. Dat de éene Elohim zich in een veelheid van Mal'achim openbaart, schijne niet vreemd. De naam Elohim zelf is een meervoud en mag als zoodanig als bewijs gelden voor een vroeger veelgodendom, ¹⁾ dat zich natuurlijk ook in de veelheid der Mal'achgestalten Gods bleef afspiegelen. Maar bovendien werd, als we boven zagen, in de profetische verhalen de Mal'ach verveelvoudigd om daardoor Gods aanwezigheid aan meerdere plaatsen tegelijk te verklaren. Hier is kennelijk de bedoeling om door de veelheid der Mal'achim te doen uitkomen, hoe hij, die heerscht in den hemel, ook zich openbaart en werkt en regeert op de aarde en alle plaatsen tusschen hemel en aarde vervult

Hoe hebben wij te denken over de Mal'achim, die voorkomen Gen. XXXII: 2, 3? Van hen wordt niets anders gezegd dan dat zij Jakob tegenkomen en dat deze naar hen den naam *dier plaats Mahanaim* noemde. De aanduidingen in deze paar verzen zijn te weinig, dan dat wij uit deze plaats een gevolgtrekking kunnen maken voor het karakter van den Mal'ach. Men kan hier denken aan eigenlijke hemelboden, die als legerscharen en ondergeschikten Gods worden voorgesteld, maar het komt ons voor, dat wij veiliger weg bewandelen, door deze Mal'achim te verklaren naar die van Gen. XXVIII: 12, waar, zooals wij zagen, in de veelheid der Mal'achim de manifestatie van den éenen God gezien wordt. Dan wordt de naam *dier plaats „legerplaats Gods"* genoemd, niet omdat God *met* zijne heirlegers zich daar legert, maar omdat God zelf aldaar gelegerd is en wel God zelf, zich openbarend in een veelheid van zichtbare gestalten. Men vergelijkte 2 Kon. VI: 15—17. Ook daar is God ter bescherming rondom Elisa gelegerd en wel in de gestalte van vurige wagens en paarden. Wat daar die vurige wagens en paarden zijn, zijn in onze tekstverzen de

¹⁾ Verg. wat de hoogl. Kuenen schrijft in *„de Godsdienst van Israël"* I, bl. 222 en 223

Mal'achim: zichtbare bewijzen van Gods tegenwoordigheid; en evenals elders (Gen. XXVIII: 17, 19, 22) de naam Luz veranderd werd in dien van Beth-el, omdat die plaats gebleken was een woonplaats Gods te zijn, zoo wordt in Gen. XXXII: 2, 3 van een legerplaats Gods gesproken, als van een plaats, waar God gelegerd was.

In het verhaal van Jakob's worsteling (Gen. XXXII: 24 -- 32) komt wel de naam van den Mal'ach niet voor, maar toch hetzelfde wezen, dat wij elders met dien naam betiteld vonden. Trouwens, de profeet Hosea, welke diezelfde gebeurtenis aanhaalt (XII: 4 en 5), noemt dengene, die met Jakob worstelde, wel degelijk den Mal'ach, in wien ook hij Elohim ziet: strijden tegen den Mal'ach en strijden met Elohim drukt bij hem dezelfde gedachte uit. Zoo is het ook in het bericht van Genesis. Ook daar is de worstelaar Elohim. Immers, Jakob zegt (vs. 30) „ik heb Elohim gezien van aangezicht tot aangezicht.” Ook dit bericht stemt dus met de tot dusverre behandelde samen, dat de Mal'ach niet is een van God afgescheiden hemelsch wezen, maar een opening van den Allerhoogste zelf.

In den zegen van Jakob komen een paar verzen voor (Gen. XLVIII: 15 en 16), die voor ons doel eenigen dienst kunnen bewijzen. Tot driemaal toe noemt Israël daar den naam van hem, die hem gezegend heeft en wiens zegen hij zijnen kleinzonen mede geeft. De derde maal noemt hij dien naam מלאך, nadat hij de twee eerste keeren אלהים gezegd had. Ja, daar wij hier een climax hebben, verbiedt de plaatsing van den naam Mal'ach, om hier aan iemand minder dan God te denken — juist daar, waar de zegen over Jozefs kinderen zijn hoogtepunt heeft bereikt, moet de naam Elohim voor dien van Mal'ach wijken, evenals bij Hosea: שֶׁהוּ אֱלֹהִים וְיֵשׁוּ אֱלֹהֵיךָ — Elohim is het algemeene, het wijdste begrip; Mal'ach is Elohim in engeren zin, Elohim met een of ander attriboot, waardoor het algemeene Elohim nader gedefiniëerd wordt.

Het eerst vinden we nu weer melding gemaakt van den Mal'ach in het bekende verhaal van de roeping van Mozes (Exod. III). Daar lezen wij (vs. 2), dat de Mal'ach Jahwe aan Mozes verscheen uit het midden van een braambosch, en wel in een vuurvlam, die den braambosch niet verteerde. Verder is hier nu geen sprake meer van den Mal'ach, maar wel van Jahwe en Elohim. Volgens vs. 4 is het Elohim, die uit het midden van den braam-

bosch tot Mozes roept; volgens vs. 7 is het het woord en de stem van Jahwe, die vandaar tot den godsman komt. Eerst als Mozes aan de stem en de woorden, vandaar tot hem komende, bemerkt heeft, dat hij met een goddelijke openbaring te doen heeft, verborgt hij (vs. 6^b) zijn aangezicht, omdat hij vreest Elohim aan te zien. Wordt er dus na vs. 2 geheel van den Mal'ach gezwezen, het is niet omdat de Mal'ach gedacht wordt verdwenen te zijn, wat nergens gezegd wordt, maar omdat het zien van Elohim hetzelfde is als het zien van den Mal'ach, omdat het woord van den Mal'ach zooveel als het woord van Jahwe is. Wordt dus de godstem, uit den braambosch tot Mozes komende, als de stem van den Mal'ach gedacht, wordt de aardsche verschijning der godheid in den brandenden, maar niet verterenden braambosch een verschijning genoemd van den Mal'ach Jahwe, dat neemt niet weg, dat Jahwe zelf van de godheid in den braambosch ook hier onderscheiden wordt. Men leze vs. 4: *Jahwe* ziet, dat Mozes zich daarheen wendt, om dat gezicht te bezien, en daarop roept *Elohim* uit den braambosch den godsman toe. Elohim, die uit den braambosch roept, is dezelfde als de Mal'ach, die in een vuurvlam uit het midden van den braambosch verscheen — doch Jahwe, die hier zoo kennelijk van de godheid in den braambosch onderscheiden wordt, is de Hemelheer, die wel het werken en handelen der menschenkinderen van uit de hoogte gadeslaat, maar om zijn woord te spreken en zijn hulp te verleenen, op de aarde nederdalen moet (vs. 8). De Mal'ach Jahwe moge dus zijn een openbaring der godheid, zijn woord Jahwe's woord — toch dacht zich de Israëliet, ook bij de verschijning van dien Mal'ach, de godheid tronend in den hemel en vandaar beziende het gedrag der menschenkinderen.

Waar ons de tocht van Israël door de woestijn wordt verhaald, wordt de leiding van dat volk meestal toegeschreven aan den Mal'ach. In Exod. XIV: 19 wordt van hem gezegd, dat hij uitging voor het heir van Israël, doch om het leger der Egyptenaren eerst terug te houden en dan te verschrikken, nam hij straks zijne plaats bij de achterhoede des legers. Nu staat de Mal'ach Jahwe hier in parallelisme met de wolk- en vuurkolom, van welke hier hetzelfde als van den Mal'ach gezegd wordt. Uit vs. 24 nu blijkt, dat van de wolk- en vuurkolom uit Jahwe het leger der Egyptenaren aanzag en bevend vluchten deed — wel een bewijs, dat ook de Mal'ach Jahwe, evenals de wolk- en

vuurzuil, beschouwd moet worden als drager van het goddelijke, als Jahwe's vertegenwoordiger op aarde.

Den Mal'ach Jahwe als Israël's geleider door de woestijn treffen wij ook aan Exod. XXIII: 20—23 en XXXIII: 34 (verg. Num. XX: 17). Op de eerste der genoemde plaatsen wordt gezegd, dat de naam van Jahwe in hem woont, zoodat zijn woord is woord van Jahwe. Des Mal'achs stem gehoorzaam te zijn is hetzelfde als te doen al wat *ik* (Jahwe) spreken zal. Van den Mal'ach wordt gezegd, dat hij hen zal inbrengen in het land der vreemde volken, terwijl Jahwe als in denzelfden adem zegt, dat *hij* ze verdelgen en de vijand van Israëls vijanden zal zijn. Toch wordt ook deze Mal'ach, hoe ook met Jahwe gelijkgesteld, gezegd door Jahwe gezonden te worden, zoodat hij ook hier voorkomt als een wezen, in menig opzicht niet van Jahwe onderscheiden en toch van hem afhankelijk gedacht. De tweede der genoemde plaatsen gaat van dezelfde onderstelling uit. Doch als wij nu verder lezen (Exod. XXXIII: 1 verv.), dat Jahwe gebiedt aan Mozes om op te trekken naar dat land, dat hij den aartsvaders had toegezworen, en dat hij zijnen Mal'ach mee zal zenden, doch zelf niet in hun midden optrekken zal, dan schijnt het (en werkelijk is deze gevolgtrekking uit deze plaats afgeleid ¹⁾, dat somtijds althans de Mal'ach een eenvoudige bode van Jahwe is. Doch vooreerst heeft dat vers, waar hier van den Mal'ach gesproken wordt, al het aanzien van een latere interpolatie ²⁾, maar bovendien, zoo dit het geval niet mocht wezen, wordt hier m. i. het zenden van den Mal'ach voorgesteld als behoorende tot Jahwe's belofte, eens den aartsvaders toegezworen, daar de directe rede aan Mozes eerst in vs. 3 weder wordt opgevat ³⁾. In geen geval wordt hier gelezen, wat Dr. Oehler hier meent te vinden, dat Jahwe's Mal'ach kon medetrekken met Israël zonder dat Jahwe zelf in het midden van hen was. Wordt het vers

¹⁾ Door Dr. Oehler in zijn *Theol. des A. T.* I S. 197.

²⁾ Dit wordt aangenomen door Dr. H. Oort in een opstel in het *Theol. Tijdschrift*, 1869. bl 1—18.

³⁾ Tegen het gevoelen, dat vs. 2^a tot den tusschenzin zou behooren, strijdt לְפָנָי , maar van den anderen kant is vs. 3 zoo duidelijk voortzetting van vs. 1, dat vs. 2^a het verband geheel zou verbreken. Ook zou de constructie van $\text{וְשִׁלְחֵנִי לְפָנָי מַלְאָךְ}$ (vs. 2^a) met daaropvolgend וְאֵל מִצְרָיִם (vs. 3) zonder לְפָנָי of iets dergelijks zeer ongewoon zijn. Het waarschijnlijkst blijft het gevoelen van Dr. Oort, om vs. 2^a als interpolatie te beschouwen.

behouden, dan staat ook hier Jahwe's Mal'ach voor Jahwe's tegenwoordigheid (blijkens het volgende: „en ik zal uitdrijven” enz.), dan wordt hier door Jahwe gezegd, dat hij wel beloofd had zijnen Mal'ach te zenden, maar dat dit nu niet geraden was, daar zijne tegenwoordigheid hen verteren zou. Zoo wordt ook elders (Exod. XXIII: 21) van den Mal'ach Jahwe gezegd, dat zijne tegenwoordigheid voor de zondaars verderfelijik is, daar hij hunne overtredingen niet vergeeft. Ware de opvatting van Dr. Oehler juist, men zou dan moeten vragen: wat het het ongehoorzame Israël baten zou, indien voor den verterenden Jahwe de verdervende Mal'ach werd in de plaats gesteld?

Geheel dezelfde voorstelling van den Mal'ach Jahwe, als in de tot nog toe besprokene plaatsen, treffen wij aan in de geschiedenis van Bileam (Num. XXII—XXIV). Als Bileam zich opmaakt om de roepstem van Balak te volgen, ontmoet hem de Mal'ach Jahwe met een uitgetrokken zwaard in de hand. Terwijl deze eerst alleen door de ezelin wordt opgemerkt, worden straks ook Bileam's oogen door Jahwe geopend en ook hij ziet de verschijning. De Mal'ach doet zich ook hier voor als Jahwe zelf. Hij spreekt (XXII: 32) van „den weg, die afwijkt van mij.” Ook Bileam spreekt hem (vs. 34) als de godheid zelve aan. Maar het grootste bewijs daarvoor, dat ook hier de Mal'ach Jahwe als een goddelijke openbaring wordt aangemerkt, is dit: de Mal'ach zegt (vs. 35), dat Bileam niet anders mag spreken, dan wat hij, Mal'ach, hem gebiedt. Als Bileam dien last herhaalt, zegt hij (vs. 38), dat hij alleen zal spreken het woord, dat God legt in zijnen mond, en volgens Num. XXIII: 3 is het dan ook Jahwe, die het woord legt in Bileams mond (verg. XXIV: 12, 13, 26). Bileam mag zich zelve dan ook noemen (XXIV: 4) den hoorder der redenen Gods en den ziener van het gezicht des Almachtigen. De Mal'ach Jahwe was dus een gezicht, een zichtbare manifestatie Gods (verg. vs. 16), wiens woord het eigen woord van Jahwe was. — Ook in dit verhaal meent Dr. Oehler echter sporen te ontdekken van het geloof in een Mal'ach, die als een ondergeschikt hemelsch wezen uitdrukkelijk van Jahwe onderscheiden wordt. Hij beroept zich op Num. XXII: 31, waar wij lezen, dat Jahwe de oogen van Bileam ontdekte om den Mal'ach Jahwe te zien. En zeker, hier wordt een onderscheid gemaakt, doch niet zulk een onderscheid, dat het ons recht zou geven om van een Mal'ach als zelfstandig hemelsch wezen onder Jahwe te spreken. Het

is hetzelfde onderscheid, dat wij opmerkten Gen. XIX: 26 en Exod. III: 4 en dat overal elders ondersteld wordt, nl. het onderscheid tusschen Jahwe als albesturend Hemelkoning en zijne zichtbare gestalte op aarde.

Josua, bij Jericho gekomen, ziet, volgens Jos. V: 13—15, opeens een man tegenover zich staan met een uitgetrokken zwaard in de hand. Op Josua's vraag, wie hij is, vriend of vijand? antwoordt de man, dat hij is Vorst van het heir van Jahwe (מַלְאֲכֵי יְהוָה). Hebben wij hier te doen met een hemelsch wezen, aanvoerder der engelscharen? Ik geloof het niet. Reeds vs. 15, waarin Josua geboden wordt de schoenen uit te trekken, omdat de plaats, waarop hij staat, heilig is, doet ons terugzien naar Ex. III: 5 en denken aan een openbaring Gods. En als dan, na dit gebod, de Vorst van Jahwe's heir aan Josua zijne goddelijke boodschap doet hooren, dan heet het (VI: 2): „Jahwe zeide tot Josua”. Het is duidelijk, dat Jahwe zelf de Vorst der hemelsche heirscharen genoemd kon worden, en mogelijk, dat hier deze benaming op den Mal'ach wordt toegepast, omdat hij een roepstem *tot den krijg* moest doen hooren aan den *krijgsman* Josua. Het is echter ook geenszins onmogelijk, dat de Deuteronomist, tot wiens werk dit bericht behoort en die in dit gedeelte zijner historiografie zich dikwerf van geschreven oorkonden bedient¹⁾, ook dit verhaal uit een oudere bron heeft overgenomen, maar den naam Mal'ach in dien van Vorst van het heir van Jahwe heeft veranderd, gelijk hij ook elders (Deut. IV: 37), sprekende over den uittocht uit Egypte, den naam van Mal'ach vermijdt en alleen zegt, dat Jahwe hen uitleidde מִצֵּי־אֵרֶץ־מִצְרַיִם. — Doch hoe dit zij — het verband, waarin hier die naam voorkomt van מַלְאֲכֵי־יְהוָה, verbiedt ons in hem iemand anders te zien dan de godheid zelve, zooals die zich op aard voor 't menschelijk oog vertoont.

Ook in het Boek der Richteren komen eenige plaatsen voor, die onze aandacht vragen. De eerste is Richt. II: 1—5. Daar wordt ons medegedeeld, hoe de Mal'ach Jahwe, van Gilgal naar Bochim opgegaan, de kinderen Isræls toespreekt, om hun hun schuld te herinneren. Hij spreekt als Jahwe zelf: „ik heb u uit Egypte opgevoerd en u gebracht in het land, dat ik uwen vaderen gezworen heb.” De Mal'ach, die Israël leidde door de woestijn, is dus dezelfde als God, die tot de aartsvaders sprak.

¹⁾ Zie Dr. Kuenen, *H. K. O. I.* bl. 183—186.

Verder zegt hij (vs. 2): „gij zijt mijner stem niet gehoorzaam geweest”; „daarom heb ik gezegd: ik zal hen voor uw aangezicht niet verdrijven” (vs. 3). Toch wordt ook hier het onderscheid met den Hemelheer niet uit het oog verloren. Immers, als het weenende volk, getroffen door des Mal'achs bestraffende woorden, door een offer zijn schuld verzoenen wil, dan wordt dat offer aan *Jahwe* gebracht (vs. 5).

De vermelding van den Mal'ach Jahwe in het lied van Debora (Richt. V: 23) is te vluchtig dan dat zij *pro* of *contra* iets zou kunnen bewijzen.

Richt. VI: 11—23 vinden wij het verhaal der verschijning van den Mal'ach Jahwe aan Gideon. Zeer duidelijk wordt hier te kennen gegeven, niet slechts, dat het woord van den Mal'ach een woord van Jahwe is, maar dat de geheele verschijning als een komst van Jahwe tot Gideon wordt gedacht. Lezen we niet vs. 14 „en Jahwe keerde zich tot hem?” Hiermede wordt zonder eenigen twijfel de Mal'ach bedoeld, want niemand anders dan deze bevond zich, blijkens hetgeen voorafgaat (vs. 11 en 12), in de nabijheid van Gideon. Maar ook uit het vervolg kan dit blijken, daar, volgens vs. 17, Gideon nog in twijfel verkeert of het Jahwe zelf wel is, die met hem spreekt, welke twijfel evenwel, volgens des schrijvers meening, ongegrond was en door de uitkomst dan ook beschaamd werd. De Mal'ach spreekt ook geheel van het standpunt van Jahwe: „heb Ik u niet gezonden?” vraagt hij (vs. 14), en „omdat Ik met u zal zijn,” dat is de grond, waarop hij Gideon de zege belooft. Toch getuigt ook deze Mal'ach, dat hij zich niet volkomen identisch met Jahwe gevoelt, door van hem in den derden persoon te spreken (vs. 12b): „Jahwe is met u, gij strijdbare held!”

Dezelfde opmerkingen hebben we te maken met betrekking tot den Mal'ach Jahwe, die aan Manoach en diens gade verscheen (Richt. XIII: 2—23). Nadat hij eerst der vrouw alleen zich had vertoond, om haar de geboorte aan te kondigen van een zoon, die een Nazireër Gods zou zijn, verschijnt hij ten tweedenmale aan de echtelieden samen. Eerst kenden zij hem niet. De vrouw zag in hem eenvoudig een man Gods, wiens aangezicht wel vreeselijk was als van een Mal'ach Jahwe, maar van wiens goddelijke heerlijkheid zij toch de rechte kennis niet had. Ook Manoach herkent hem eerst, als hij in de vlam des altaars ten hemel vaart. Toch bekenden zij, dat het een Mal'ach

was van Jahwe en (vs. 22) zij vreesden, zeker te zullen sterven, omdat zij *God* hadden gezien. Kan het duidelijker worden uitgesproken, dat het zien van den Mal'ach zooveel is als het zien van God? Maar ditzelfde verhaal, dat zoo uitdrukkelijk ons leert, dat we in den Mal'ach Jahwe een openbaring van het goddelijk wezen zelf hebben te zien, geeft ons van den anderen kant ook te verstaan, dat er tusschen Jahwe en zijnen Mal'ach een zeker onderscheid bestaat. Dit onderscheid komt uit vs. 22 en 23, waar de God, dien zij gezien hadden, Elohim, doch de God wiens wraak zij vreezen Jahwe wordt genoemd. Ook ligt er in het zeggen der vrouw, dat Jahwe hun dit alles had doen zien, een kleine aanwijzing, dat ze onderscheid maakten tusschen God, die hun de verschijning had toegezonden en het goddelijke, dat hun voor oogen getreden was.

Ook enkele plaatsen in de oudere profetische verhalen van de boeken Samuel geven ons denzelfden indruk van den Mal'ach Jahwe. De bedoelde plaatsen zijn: 1 Sam. XXIX: 9; 2 Sam. XIV: 17, 20; XIX: 27. Op al deze plaatsen is het koning David, die eerst door Achis, dan door de Thekoëtische vrouw, eindelijk door Mephiboseth bij den Mal'ach Jahwe vergeleken wordt. In die vergelijking wordt de Mal'ach voorgesteld als hoorende het goede en het kwade, als zoo wijs dat hij alles merkt, wat op de aarde is; en als Mephiboseth zich aan David onderwerpt in het vertrouwen, dat hij is als een Mal'ach Jahwe, dan wil dit, in verband met het voorgaande, zeggen, dat de Mal'ach genadig en rechtvaardig is. Worden nu zulke eigenschappen aan den Mal'ach toegeschreven, wordt hij beschreven als de hoorder van des menschen klachten en gebeden (2 Sam. XIV: 17), als de alwetende (vs. 20), als de rechtvaardige en lankmoedige rechter (2 Sam. XIX: 27), dan kan het niet anders, of wij moeten hem beschouwen als een gestalte, als een openbaring van Jahwe zelve, zoodat ook deze plaatsen bevestigen het tot dusver verkregen resultaat.

Terwijl wij thans vragen naar het karakter van den Mal'ach Jahwe, dien wij aantreffen 2 Sam. XXIV: 15—17, vestigen wij tegelijk de aandacht op 2 Kon. XIX: 35 (Jes. XXXVII: 36). Op deze plaatsen wordt gesproken van den Mal'ach Maschiet, die de pest onder Israël en den dood in Sanheribs leger brengt. Wat we tot hiertoe niet vonden, vinden we hier, dat Jahwe (2 Sam. XXIV: 16) tot den Mal'ach als tot een ander wezen

spreekt. Maar bovendien: het eigenlijke woord van Jahwe, dat we elders door den Mal'ach aan de menschen hoorden verkondigen, is hier niet in den Mal'ach, maar in den profeet. De Mal'ach voert hier wel uit, maar verkondigt niets. Doch schoon wij hier te doen hebben met een stommen Mal'ach, in wien het woord van Jahwe niet is, toch hebben wij ook hier geenszins het recht aan een hemelsch wezen te denken, dat ondergeschikt is aan Jahwe, aan een dienenden geest. Ook deze Mal'ach is een openbaring van Jahwe, slechts in mindere mate dan de totnogtoe besproken Mal'achim, daar hij slechts de kracht, niet het woord van Jahwe openbaart. Ook hij is niet een wezen met een eigen leven: hij bestaat slechts voor zoover hij drager van goddelijke kracht, Jahwe's tuchtigende hand is. David, den Mal'ach ziende, bidt (vs. 17): „uwe hand zij toch tegen mij en mijns vaders huis”; en volgens vs. 14, vergeleken met vs. 16, is het vallen in de hand van Jahwe hetzelfde als door zijn Mal'ach te worden geslagen. In vs. 15 lezen wij alleen: „toen gaf Jahwe een pest in Israël”; als ware het hetzelfde, wordt daarvoor vs. 16 opeens de Mal'ach gesubstitueerd. — Ook de hier ten tooneele gevoerde Mal'ach Maschchiet verloochent dus zijne verwantschap met de tot dusver behandelde Mal'achim niet. Ook hij heeft geen eigen bestaan — ook hij is een openbaring der godheid, al is het dan ook maar in de hoedanigheid van Jahwe's tuchtigende hand.

In 1 Kon. XIII: 18 is sprake van een Mal'ach, die tot een profeet spreekt „בְּרִבִּי”. Op dezelfde wijze als hier van den Mal'ach wordt gesproken, spreekt de profeet uit Juda over Jahwe, zeggende (vs. 9): „Jahwe heeft mij geboden *door zijn woord*.” Is het niet duidelijk, dat op beide plaatsen dezelfde gedachten worden uitgedrukt, schoon hier van Jahwe en daar van den Mal'ach gesproken wordt? Men zegge niet: hier is tweeërlei openbaring bedoeld, eene rechtstreeksche van Jahwe zelven, eene door een ondergeschikt hemelsch wezen „vermittelet.” Want het woord van den ouden profeet, als hij zegt dat een Mal'ach tot hem heeft gesproken, is een leugen (vs. 18). Volgens de bedoeling van het verhaal moet zijn woord er dus op ingericht zijn geweest, om zoo krachtig mogelijk den ander te overtuigen van een goddelijke openbaring, die hij ontvangen had. Spreekt hij nu van den Mal'ach en niet van Jahwe zelven, van wien zijn ambtgenoot gesproken had, dan is dit een bewijs,

dat de spreker, door te zeggen: „de Mal'ach sprak tot mij door het woord van Jahwe” meende minstens evenveel te zeggen, als de ander met zijn: „Jahwe gebood mij door zijn woord.” Ofschoon de Mal'ach hier voorgesteld wordt als overbrenger van Jahwe's woord, behoort dat woord hier toch evenmin als 1 Sam. XXIV: 15—17 tot het wezen van den Mal'ach. Terecht zegt Thenius ¹⁾, dat hier „das Wort selbst als eine von dem Herrn ausgegangene *für sich bestehende Macht* gedacht ist”; de Mal'ach wordt dus gedacht ook zonder dat woord te bestaan, dat niet tot zijn eigenlijk wezen behoort. Doch dit zij zoo — maar dat neemt niet weg, dat ook hier de Mal'ach geheel op dezelfde lijn met Jahwe zelven wordt geplaatst, die ook gezegd wordt door zijn woord te spreken en dus in dezen niets op zijn Mal'ach vooruit heeft.

In de geschiedenissen van Elia den profeet is ook eenmaal sprake van een Mal'ach Jahwe, en wel 1 Kon. XIX: 4—8. Op zijne vlucht voor Achab komt de profeet in de woestijn en bidt in zijne moedeloosheid, dat Jahwe hem weg zou nemen. Doch als hij zich heeft nedergelegd en de slaap op zijne oogleden is nedergedaald, komt daar tot tweemalen toe de Mal'ach Jahwe tot hem, die hem aanraakt, hem oproept om optestaan en te eten en de spijs en drank hem toont, die aan zijn hoofdeinde was nedergezet. De komst van den Mal'ach heeft ten doel (vs. 8), door de kracht dier spijs den godsman te sterken om veertig dagen en nachten te reizen tot den berg Gods, tot Horeb. Bepaalde aanduidingen, wie en wat die Mal'ach is, vinden wij hier niet. Doch een vergelijking met Gen. XXI: 17 vervv., waar de Mal'ach nagenoeg dezelfde functiën verricht als hier, doet ons stellen, dat wij ook in dezen Mal'ach niets anders hebben te zien dan een goddelijke manifestatie, gelijk op alle plaatsen, die we totnogtoe bespraken. Overigens schijnt deze Mal'ach, evenmin als die van 2 Sam. XXIV, de drager te zijn van het gansche goddelijke wezen, daar het woord van Jahwe niet in hem blijkt te zijn. Wel sterkt hij Elia tot de reis naar Horeb, maar als daar bij Horeb het godswoord komt tot den profeet, is er van den Mal'ach geen sprake meer. Wel zegt hij in de woestijn een enkel woord tot Elia (vs. 5 en 7), doch dat woord is niets dan een aanwijzing van den dienst, dien hij den profeet

¹⁾ *Die Bücher der Könige*. S. 186.
1875.

beweest, niets dan een korte omschrijving van het doel zijner werkzaamheid; het is geen godswoord in den eigenlijken zin. — De Mal'ach te dezer plaatse schijnt wel een manifestatie te zijn van God, maar een zoodanige, waarin wel de kracht, de zorgende voorzienigheid van God, maar niet het woord van Jahwe is afgedrukt.

Wanneer wij thans nog eens de behandelde plaatsen overzien, dan mogen wij, dunkt mij, stellen: de Mal'ach Jahwe of Mal'ach Elohim is een wezen, dat de godheid vertegenwoordigt op aarde, een gestalte, waarin zich God zelf in meerdere of mindere mate den menschen openbaart. Maar van den anderen kant is hij niet identisch met den Eeuwige, daar hij zich meermalen uitdrukkelijk van hem onderscheidt, die als Hemelgodheid de Zender ook van den Mal'ach is. — Staan deze twee stellingen vast, dan worden wij thans geroepen het wezen van den Mal'ach Jahwe nog nader te definiëren. De meeste geleerden, die over den Mal'ach Jahwe geschreven hebben, hebben zich niet losgemaakt van de gedachte, dat deze Mal'ach, schoon als Gods vertegenwoordiger verschijnend op aarde, toch onder de hemelsche heirscharen moest worden gezocht. Dr. H. Schultz ¹⁾ b. v. gaat eenvoudig uit van de onderstelling, dat in de oudste bestanddeelen der Israëlietische litteratuur de engelen „ganz unbefangen” voorkomen, en meent daaruit te mogen afleiden, dat ook de Mal'ach Jahwe een hunner moet zijn geweest, een gewone engel, in wien zich dan tijdelijk „das göttliche Willen und Wesen” openbaarde. De slotsom, waartoe hij komt ten aanzien van den Mal'ach Jahwe, is deze, dat hij is een „Offenbarung des gesammten göttlichen Willens und Wesens, welcher aber darum nicht aufhört ein Wesen, welches nicht Gott ist, zu sein.” — Met deze verklaring vereenigen wij ons niet. Want al is het waar, dat reeds in de oudste stukken der Israëlietische litteratuur het bestaan van hemelsche wezens ondersteld wordt, dezen vertoonen geen enkelen trek van gelijkenis met de door ons behandelde Mal'achim. Zij dragen dan ook den naam van B'né Elohim of Elim (Gen. VI: 1—3; Job I: 6; II: 1, enz.), en het bewijs had juist geleverd moeten worden, dat in den antexilischen tijd de B'né Elohim door Jahwe als Mal'achim waren

¹⁾ *Alttestamentliche Theologie* I. S. 330—347.

gebruikt. Dit wordt evenwel slechts stilzwijgend aangenomen, terwijl toch het groote onderscheid in wezen en werken, dat er b. v. tusschen de B'né Elohim van Gen. VI: 1—3 ter éene en den Mal'ach Jahwe ter andere zijde wordt waargenomen, ons verbiedt zoo maar zonder verder bewijs te onderstellen, dat de Mal'ach een der B'né Elohim zou zijn. Zeer juist zegt Dr. Schultz, handelend over den oorsprong van het engelengeloof: het oudste begrip is dat der Elohim (Richt. IX: 9, 13; Psalm VIII: 6), doch daarom behoefde hij de meening van Vatke nog niet zoo „durchaus ungeschichtlich” te noemen, waar deze als grondgedachte in de engelenleer aanneemt de abstracte idee van „zending Gods”¹⁾. Beide geleerden hebben, dunkt mij, een deel der waarheid. Onderscheid makende tusschen B'né Elohim en Mal'achim, zeggen wij: Vatke heeft de beginselen opgespoord van het geloof aan den Mal'ach Jahwe, terwijl Schultz den oorsprong aangeeft van de engelenleer in engeren zin, van de leer dier hemelsche wezens, die, oorspronkelijk slechts gedacht als staande om Jahwe's troon, later als Jahwe's gezanten zouden neerdalen op aarde.

Ook C. J. Trip²⁾ gaat in de verklaring van den Mal'ach Jahwe uit van het engelengeloof van Israël in 't algemeen. Waar deze geleerde handelt over de beteekenis van het woord Mal'ach en deze opsporen wil, gaat hij eenvoudig na, wat soort van wezens de engelen zijn in 't O. T. Ook hij dus onderstelt, dat de Mal'ach Jahwe, schoon een eigenlijke openbaring zijnde van Jahwe, toch ook een aan Jahwe ondergeschikt hemelsch wezen is. Ook hij gaat bij de verklaring van Israëls Mal'achgeloof uit van de angelologie. En bij de methode, door Trip gevolgd, was dit gevaar haast niet te vermijden. Immers, hij maakt in zijne verhandeling nergens onderscheid tusschen het Mal'achgeloof van vroeger en later tijd; om het karakter van den Mal'ach Jahwe te bepalen, maakt hij even goed gebruik van de profetieën van den na-exilischen Zacharia als van de voor-exilische historiografen. Nu is het zeker, dat later de Mal'ach Jahwe als een uit velen wordt voorgesteld, maar even zeker dat dit in de oudere, tot dusverre door ons behandelde plaatsen, niet het geval is. Als wij afzien van wat de na-exilische geschriften ons melden van den Mal'ach

¹⁾ Dat de grondbeteekenis van מַלְאָךְ niet *legatus*, maar *legatio divina*, theophanie is, leeren ook Ewald en anderen. Men lese wat Trip hierover schrijft a. W. S. 90 ff.

²⁾ In zijn reeds meermalen aangehaald werk S. 208 ff.

Jahwe, dan vinden wij geen enkelen grond om dien Mal'ach Jahwe te beschrijven als een hemelsch wezen, één uit velen, in wien Jahwe tijdelijk zich openbaart. Integendeel — waar in de behandelde plaatsen van vele Mal'achim sprake is, is *eo ipso* de Mal'ach Jahwe uitgesloten; nergens lezen wij van eenen uit de Mal'achim. Telkens is óf de Mal'ach alleen óf de veelheid der Mal'achim openbaring van Jahwe, die zich, al naar de omstandigheden vereischen, in een een- of veelheid openbaart. Ter bepaling van het karakter van den Mal'ach, dienen wij de gedachte aan de hemelsche dienende geesten voorloopig geheel ter zijde te laten. Mogen ze later invloed hebben gehad op het Mal'achsge loof, vóór de Ballingschap, waarover wij nu alleen nog maar handelen, helpen ze ons ter verklaring van den Mal'ach Jahwe niet.

Wij bepalen ons tot de teksten zelve. Wij zagen, hoe zij ons wijzen op een goddelijke manifestatie, die evenwel in haar eendige gestalte, in haar zinnelijken vorm, tijdelijk van Jahwe zelve onderscheiden is. Wat is dan nu het goddelijke, dat in den Mal'ach gedacht werd te wonen? Laten wij die plaatsen buiten rekening, waar de Mal'ach een deel van zijn goddelijken inhoud aan den profeet heeft afgestaan, dan luidt het antwoord: het goddelijke in den Mal'ach wordt nu eens פנים, dan כבוד, elders אֵל van Jahwe genoemd (Exod. XXIII: 21; XXXIII: 14, 18, 22, 23, verg. XXXII: 34 en Jes. LXIII: 9). Dit goddelijke woont evenwel niet alleen, niet bij uitzondering in den Mal'ach Jahwe; wat dien goddelijken inhoud betreft, behoort de Mal'ach met de ark en den tempel in ééne categorie. Van den tempel wordt ook gezegd, dat Jahwe aldaar zijn אֵל doet wonen, waarom hij Jahwe's woning wordt genaamd (Deut. XII: 5, 11, 21; 1 Kon. VIII: 16—20, 29). Ook de ark wordt beschouwd als een woonplaats van den כבוד יְהוָה, want als de ark uit Israël is weggevoerd, noemt Pinehas' gade haar kind I'cabod, omdat de כבוד uit Israël was weggevoerd, terwijl, volgens Num. X: 35, de ark bij het optrekken door Mozes als Jahwe wordt toegesproken, en daarbij deze wensch door den godsman geuit wordt: „uwe haters mogen vlieden כַּפְיָךְ. Het goddelijke, dat in de ark is, wordt op dezelfde wijze als de Mal'ach, in wien Jahwe's aangezicht, heerlijkheid of naam is, als God beschouwd en toegesproken. In de woestijn, waar de ark drie dagreizen voor het leger uitgaat, spreekt Mozes haar bij het optrekken en bij het halthouden als Jahwe aan (Num. X: 33—35). De Philistijnen, hoorende, dat de ark van Jahwe mede-

optrekt in het leger der Israëlieten, zeggen: God is in het leger gekomen (1 Sam. IV: 7, 8). De lieden van Beth-Schemesch zeggen, met het oog op de ark: Wie zou kunnen bestaan voor het aangezicht van Jahwe, dezen heiligen God (1 Sam. VI: 20)? Volgens 2 Sam. XV: 25 verklaart David: indien ik genade vind in de oogen van Jahwe, zoo zal hij mij terugbrengen en mij doen zien hemzelve (d. i. de ark). Volgens Jos. III: 10, 11 is de ark het bewijs, dat de levende God in het midden van Israël is, terwijl elders gezegd wordt (Jos. VII: 6), dat Josua en de oudsten voor de ark op hun aangezicht vallen. Moge in de latere priesterlijke wetgeving in den Pentateuch de ark als ark der getuigenis een andere beteekenis hebben gekregen, het is zeker, dat zij in de oudste geschriften des O. T. voorkomt als een woonplaats van God. Maar uit deze vergelijking blijkt dan ook, dat wij bij den Mal'ach, evenmin als bij ark en tempel, genoodzaakt zijn aan een hemelsch wezen te denken, dat tijdelijk der godheid tot woonplaats verstrekt. Als er geen sterke bewijzen voor het tegendeel worden gevonden mogen wij, ex analogia redeneerende, zeggen: gelijk in ark en tempel Jahwe zijn כָּבוֹד, פָּנִים, עֵשׂ met een aardsch, stoffelijk kleed omhult, zoo moet ook de Mal'ach Jahwe een manifestatie zijn van God, die in een aardse gestalte het goddelijke verbergt. Bij alle overeenkomst is het groote onderscheid natuurlijk dit: in ark en tempel woont het goddelijke blijvend (de Schechina der latere joodsche theologie), in den Mal'ach (en vandaar zijn naam) is het een tijdelijke zending, huist het in een vorm, dien het goddelijk wezen aanneemt voor een tijd, om dien straks weer te verlaten ¹⁾.

Het wordt nu tijd om den vorm, waarin de Mal'ach zich vertoont, nader te bespreken. Daar de Mal'ach een tijdelijke openbaring van het goddelijke is, die komt en gaat, had het goddelijke hier natuurlijk een veel bewegelijker, veranderlijker hulsel noodig, dan bij tempel en ark, waarin het goddelijke een vaste gestalte verkregen had. Ook is het aardse deel, de gedaante van den Mal'ach, op alle plaatsen lang niet gelijk. Gewoonlijk is het een menschelijke gedaante, waarin de Mal'ach optreedt. In Gen. XVIII wordt van drie mannen gesproken, die hunne voeten wasschen en eten, geheel naar de wijze der menschen-

¹⁾ Verg. wat de Hoogl. Kuenen over de ark van Jahwe schrijft in zijn werk: *De godsdienst van Israël I*, bl. 230—234 en 255—257.

kinderen (vs. 2, 4, 5, 8); ook de twee Mal'achim van Gen. XIX onderscheiden zich, wat hun uitwendig voorkomen betreft, in niets van gewone menschen (vs. 2—10). Van de Mal'achim, die Jacob zag in zijnen droom (Gen. XVIII: 12) wordt gezegd, dat zij langs een ladder op- en nederklommen, hetwelk aan menschelijke gestalten denken doet en elke gedachte aan gevleugelde hemelwezens buitensluit. Ook de Mal'ach, die met Jacob worstelt, wordt eenvoudig als een man beschreven, van wien Jacob eerst, nadat hij verdwenen was, bemerkt, dat hij een goddelijke openbaring was (Gen. XXXII: 24—32). De Mal'ach, die door Bileam wordt gezien, heeft een zwaard *in de hand* en moet dus gedacht worden in een menschelijke gedaante (Num. XXII: 33, 31). Hetzelfde geldt van den Mal'ach van Richt. II: 1, die *opgaat* van Gilgal naar Bochim; van dien van Richt. VI: 11 verv., die zich *nederzet* onder een eik en aan wien Gideon zoo weinig een goddelijke heerlijkheid kan bekennen, dat hij (vs. 17) een teeken begeert, om te weten, dat het Jahwe is; vooral ook geldt dit van den Mal'ach van Richt. XIII: wel heeft de gade van Manoach opgemerkt, dat het uitzicht van den man Gods vreeselijk was als van een Mal'ach Gods, maar dat het werkelijk een Mal'ach Gods was geweest, daaraan dacht zij zoo weinig, dat ook Manoach, die van zijn gade alles vernomen had, voor den tweeden keer niets anders dan een man Gods verwacht en werkelijk niets anders meent voor zich te zien. Vandaar dat Manoach een geitenbokje voor hem bereiden wil; vandaar dat het echtpaar straks zoo verbaasd is te zien, dat degene, die met hen gesproken had, een Mal'ach was geweest (vs. 21). De Mal'ach Maschchiet van 2 Sam. XXIV: 16 en 17 heeft *een hand*, die hij uitstrekt om te verderven, en wanneer elders (1 Sam. XXIX: 9; 2 Sam. XIV: 17, 30; XIX: 27) koning David gedurig bij den Mal'ach wordt vergeleken, dan is het minstens meer dan waarschijnlijk, dat ook hier een menschvormige Mal'achsgestalte wordt ondersteld.

Toch is deze menschelijke gedaante niet de eenige vorm, waarin de Mal'ach voorkomt. Men leze b. v. Exod. III, waar ons de roeping van Mozes beschreven wordt. Wat is het, dat hier door Mozes wordt gezien? De braambosch, die door het vuur schijnt te verbranden en toch niet verteerd wordt. Dit wonderlijk schouwspel trekt Mozes' opmerkzaamheid, maar eerst de stem, die uit den braambosch tot hem komt, overtuigt hem (vs. 4 en 5), dat hij hier met een goddelijke openbaring te doen

heeft, een openbaring, die door den schrijver genoemd wordt (vs. 2): „een verschijning van den Mal'ach Jahwe in een vuurvlam uit het midden van een braambosch”. Dat die Mal'ach een menschelijke gedaante zou hebben gehad, wordt zelfs in de verte niet aangeduid, ja, door het gansche beloop dezer geschiedenis uitgesloten. Immers, wat Mozes ziet is alleen het brandende vuur in den niet verterenden braambosch; wat hij hoort, de stem van Elohim — voor een menschelijke gestalte is in deze Godsopenbaring geen plaats. Ware het nu, dat deze plaats alleen stond, wij zouden er geen gevolgtrekkingen uit durven maken. Doch meer dan eens wordt de Mal'ach voorgesteld in verband met wolken, vuur en licht. Wij wijzen op Exod. XIV. 19 verv. Daar staat te lezen, dat de Mal'ach Elohim, die voor het leger van Israël ging, bij de nadering der Egyptenaren zich achter hen plaatste, wat in ditzelfde vers van de wolkkolom (die volgens vs. 20 en 24 een wolk- en vuurzuil tevens was) gezegd wordt. Volgens de wet van het parallelisme moeten wij hier den Mal'ach Elohim en de wolk- en vuurkolom als synonymen beschouwen. Doen wij dit niet en denken wij hier bij den Mal'ach Elohim aan een menschelijke gestalte der godheid, dan komt de Mal'ach hier, evenals in Exod. III, als een vijfde wiel aan den wagen voor. Ook Richt. XIII: 20, 21 bevestigt ons in ons vermoeden. Immers, wat meldt ons deze plaats? De Mal'ach was in menschelijke gestalte tot twee keeren toe eerst aan Manoach's gade alleen, daarna aan man en vrouw beiden verschenen, maar zij kenden hem niet. Eerst toen zij hem zagen opstijgen in de vlam des altaars werd hun oog ontsloten voor zijne heerlijkheid. Toen zij hem in het vuur, als in zijn kleed, zagen opvaren, toen erkenden zij: het was een Mal'ach Jahwe.

Zulke voorstellingen doen ons zien, hoe de Mal'ach Jahwe niet in ééne constante gedaante gedacht werd. Zijn eigenlijk wezen moge nagenoeg overal hetzelfde zijn, niet alzoo zijn uitwendige gedaante. Terwijl hij hier zich vertoont als mensch, is elders het licht zijn gewaad en het vuur zijn omhulsel. Mij dunkt — hierdoor worden wij gewezen naar den oorsprong van het Mal'achsgeloof. Wordt hij zoo gedurig met vuur en wolken in verband gebracht, dan schijnt hij oorspronkelijk te zijn geweest de godheid Jahwe, zooals die in het onweder, in donderwolken en bliksemschichten der wereld zich openbaart. Zelfs waar de Mal'ach in menschengedaante wordt voorgesteld, verloochent hij

dikwerf zijn vroegere natuurlijke beteekenis niet. Of, als wij Gen. XIX: 24 lezen, dat zwavel en vuur uit den hemel Sodom en Gomorrha verdiert, terwijl volgens vs. 13 de Mal'achim zijn uitgezonden om die steden te verderven, worden wij dan niet, na al het aangevoerde, tot het vermoeden gebracht, dat ook deze Mal'achim vroeger in nauwer verband met het vuur des hemels hebben gestaan? Doet de Jacobs ladder van Gen. XXVIII: 12 met hare op- en nederklimmende Mal'achim niet denken aan bliksemschichten, die van den hemel op de aarde nederschieten, om straks daarheen terug te keeren? En hebben wij boven, bij de behandeling van Gen. XXXII: 2 en 3, terecht verwezen naar 2 Kon. VI: 17, zouden wij dan ook hier niet de herinnering vinden aan een tijd, toen men in de bliksemschichten Jahwe's legerscharen, zijne vurige paarden en wagens zag? Ja — vindt ook die eigenaardige karaktertrek, die in sommige (met name de elohistische) verhalen, den Mal'ach toegeschreven wordt, dat hij het donkere licht, het verborgene openbaar maakt, niet een aannemelijke verklaring, als wij aannemen, dat hij oorspronkelijk in verband stond met het bliksemvuur, dat opeens het donker verlicht en hetgeen verborgen was openbaart? Zoo spreekt (Gen. XXI: 17—19) de Mal'ach uit den hemel tot Hagar, en het gevolg is, dat zij een waterput ziet, waarvoor vroeger hare oogen gesloten waren. Zoo spreekt de Mal'ach Jahwe tot Abraham uit den hemel (XXII: 11—14) met het gevolg, dat Abraham, zijne oogen opheffende, *siet* den ram met zijne horens in de verwarde struiken vast. Tot Jakob komt een Mal'ach Elohim in den droom (Gen. XXXI: 11, 12), en hij *siet* de gesprenkelde en gespikkelde bokken. Wij wenschen niet verder te gaan, maar meenen toch dat het aangevoerde genoegzamen grond oplevert voor de stelling: de Mal'ach Jahwe of Elohim heeft oorspronkelijk in nauw verband gestaan met onweder en bliksemvuur.

In Gen. XXIV wordt van een Mal'ach gesproken, wiens tegenwoordigheid door geen bepaalde gestalte wordt kenbaar gemaakt. Daar lezen wij nl. (vs. 7), hoe Abraham zijnen dienstknecht Eliëzer bemoedigt door de verzekering, dat Jahwe zijnen weg voorspoedig zal maken. Dat Eliëzer geen bepaalde gestalte ziet op zijnen weg of bij de waterfontein bij de stad van Nahor, is duidelijk — eerst *ex eventu* zal hij kunnen beoordeelen (vs. 14, 21) en beoordeelt hij (vs. 27), of Jahwe zijn weg voorspoedig gemaakt heeft of niet. Wel leert ons dit verhaal niet,

dat men geloofde aan onzichtbare Mal'achim, maar wel mag uit dit bericht worden afgeleid, dat de Mal'ach den mensch geleiden kon, zonder dat de mensch zelf wist of hij, en zoo ja, in welke gedaante hij met hem medeging, zoodat men dan ook eerst uit de uitkomst kon opmaken of Jahwe op de eene of op de andere wijze den mensch was nabij geweest.

Maar genoeg; ons resultaat ten opzichte van den oorsprong van het Mal'achsgeloof in Israël past volkomen in de beschrijving, die de Hoogl. Tiele geeft van de oorspronkelijke voorstelling van Jahwe, wiens woorden ¹⁾ wij met instemming aanhalen: „De gewoonste openbaring van Jahwe is het onweder met al de verschijnselen, die daarmee gepaard gaan. De donder is zijn stem, die de harten van menschen en dieren doet kloppen van vrees. Door den bliksem doodt hij zijne vijanden. Daarmee stemt het volksgeloof overeen, dat degeen, die, al is 't onopzettelijk, zijn heilige ark, de kist, waarin hij geacht werd te wonen, aanraakte, terstond doodelijk getroffen neerstortte. Zoo wordt ook de wet op Sinaï onder geweldige onweders afgekondigd, waarin Jahveh zichzelve aan zijn volk als tegenwoordig bij 't verbond doet kennen. Zoo geeft hij vuur van den hemel op het altaar van Elia op Karmel en neemt dezen in een onweder tot zich op. Toch is het onweder wel de voornaamste, de geweldigste en indrukwekkendste, maar niet de eenige openbaring van zijn kracht. Hij is het, die den regen terughoudt als hij vertoornd, die hem weer overvloediglijk doet nederstorten, als hij verzoend en zijn gramschap gestild is. Het hemelsche vuur en licht zijn Jahveh's bestendige en niet toevallige of willekeurig gekozen attributen en in den lichtenden hemel openbaart hij zijne heerlijkheid. Zelfs een brandend, doch niet verterend braambosch geldt als bewijs van zijn nabijheid, alzoo: de vurige gloed van den hemel bij zons op- of ondergang ²⁾. Zijn adem is de wind, die bij de schepping over den baaierd zweeft, de avondkoelte, waaraan Adam en Eva in den hof van Eden zijn tegenwoordigheid bemerken. Vat men al deze kenmerken bijeen, dan

¹⁾ *Vergelijkende Geschiedenis van de Egyptische en Mesopotamische godsdiensten*, bl. 545 en 546.

²⁾ Even goed kan men bij dat vuur dat brandt, maar niet verteert, aan het bliksevuur denken, dat ook de voorwerpen kan verlichten en den schijn van brand kan doen ontstaan zonder daarom schade aan te richten.

is het duidelijk, dat Jahveh oorspronkelijk een hemelgod moet zijn geweest."

Wordt hier de oorspronkelijke beteekenis van Jahwe juist weergegeven, dan is het geen wonder, dat de Mal'ach, m. a. w. Jahwe werkende en sprekende op aarde, zijn verwantschap met die verschillende natuurverschijnselen niet verloochent, maar het merkteeken zijner afkomst nog als op het voorhoofd draagt.

Hebben wij thans gezien, hoe de Mal'ach een openbaring der godheid is in onderscheidene zichtbare gestalten, hoe in hem het goddelijke tijdelijk in een aardschen vorm is gegoten, nu moeten wij vragen, wat onze teksten ons leeren van de verhouding, waarin de mensch tegenover hem staat. En het antwoord moet luiden: Op sommige plaatsen ziet de mensch hem zonder vrees aan en schijnt zijne verschijning niets gevaarlijks te hebben voor den aanblik der stervelingen, doch meestal gaat bij den mensch angst en vrees gepaard met het zien van den Mal'ach Jahwe.

Tot de eerstbedoelde plaatsen behoort het bericht van Gen. XVIII en XIX. De drie mannen spreken met Abraham en Sara, zitten neder in des aartsvaders tent en aan zijn disch, Abraham spreekt met Jahwe, die voor zijn aangezicht blijft staan, zonder dat ons iets van angst en schrik wordt medegedeeld. Ook de twee Mal'achim gaan om met Lot, zonder dat deze, ofschoon wetende met wien hij de eer heeft te spreken, ook maar een oogenblik voor hun aanblik vreest. Des Mal'achs verschijning schijnt, volgens dit bericht, iets zeer gewoons en natuurlijk te zijn, de natuurlijke vorm, waarin zich Jahwe met de wereld en de menschen in betrekking stelt. Ook Gen. XXIV spreekt van een Mal'ach, die den vrome geleidt, wiens tegenwoordigheid geen oorzaak is van angst en schrik. En als in de berichten der woestijnreize gedurig melding wordt gemaakt van den Mal'ach Jahwe, die voor Israëls aangezicht henegaat (Exod. XIV: 19; XXIII: 20; XXXII: 34; Num. XX: 16), dan ligt hieraan de onderstelling ten grondslag, dat het menschelijk oog zijn aanblik wel verdragen kan. Waartoe anders, moet men vragen, diende het ook, dat de Eeuwige zich vertoonde in een eindige zinnelijke gedaante, als het niet was om daarmee den mensch onder de oogen te kunnen treden? Wat reden van bestaan kon het Mal'achsgeloof hebben, als het niet was om daarmee een vorm te hebben, waarin men zich Jahwe kon voorstellen wandelend onder, en sprekend tot de menschen? Moest

de Mal'ach niet zijn de zichtbare drager van het goddelijke, dat onzichtbaar was? Het goddelijke op zichzelf werd als onzichtbaar gedacht, althans als iets, dat de mensch niet zonder gevaar kon aanschouwen. Ook het goddelijke, dat, naar wij zagen, in den Mal'ach woonde. Volgens Exod. XXXIII: 18 bidt Mozes om Jahwe's כבוד te aanschouwen, maar Jahwe's antwoord, daarop (vs. 20) gegeven, luidt: „Gij zoudt mijn פנים niet kunnen zien... en leven.” Wel gaat de כבוד (vs. 22, XXXIV: 5) voorbij Mozes henen, wel roept Jahwe zijnen שם uit (XXXIII: 19; XXXIV: 5, 6) voor Mozes' ooren, maar het goddelijke zelf is blijkens Exod. XXXIII: 22 en 23, voor Mozes' oog verborgen door de hand van Jahwe. Van die hand is nu in het vervolg van dit bericht, waar de belofte van Jahwe in vervulling gaat, geen sprake meer — maar, daarvoor is de wolk in de plaats getreden, waarin Jahwe nederkomt en in wier hulsel hij zich naast Mozes plaatst. Vroeger zagen we, hoe Jahwe in de wolkkolom in parallelisme stond met een Mal'ach Jahwe: wordt hier nu de wolk voor de hand van Jahwe in de plaats gesteld, dan mogen wij, dunkt mij, uitgaande van dit bericht, stellen: de Mal'ach Jahwe is de vorm, waarin Jahwe zich zichtbaar aan den mensch vertoont; in hem kan het menschenoog de godheid aanschouwen; hij verbergt Jahwe's פנים, כבוד, maar den שם brengt hij ongechonden over. In zijn binnenste woont het onzichtbaar goddelijke; zijn uitwendige gedaante is de hand van Jahwe, waardoor hij den mensch verhindert zijn heerlijkheid van oog tot oog te aanschouwen ¹⁾, opdat hij bij dien aanblik niet sterven zou.

Evenwel, op vele der door ons behandelde plaatsen wordt de

¹⁾ Wel lezen wij: „Mozes sprak met Jahwe van aangezicht tot aangezicht” (Exod. XXXIII: 11) en dat Jahwe van oog tot oog gezien wordt (Num. XIV: 14), doch, hoe sterk dit moge zijn uitgedrukt, wij hebben hier toch op beide plaatsen slechts te denken aan een omgang met Jahwe in Mal'achgestalte. Op de eerste plaats toch wordt er uitdrukkelijk bijgevoegd, dat Jahwe in de wolk verscheen (Exod. XXXIII: 9 en 10), terwijl in Num. XIV: 14 op de aangehaalde woorden volgt: „en dat uwe wolk over hen staat.” Lezen wij Num. XII: 8, dat Jahwe van mond tot mond met Mozes spreekt, zoo komt dit geheel met de voorstelling van Exod. XXXIII: 18 verv. overeen, dat het eigenlijk wezen van Jahwe niet gezien, maar zijn שם d. i. het hoorbare gedeelte der Godsmanifestatie, wel volkomen gehoord kan worden. Van het zien van Jahwe zegt dan ook ditzelfde vers, dat Mozes de רמאות = gelijknis van Jahwe, dus toch niet Jahwe in zijn eigenlijk wezen, aanschouwt.

verschijning van den Mal'ach als iets meer buitengewoons beschreven en wordt het als een voorrecht, soms als een wonder beschouwd, dat men zonder verlies van zijn leven die verschijning heeft gezien. Dikwerf wordt er van vrees en angst gesproken, waar de mensch zich tegenover den Mal'ach Jahwe ziet geplaatst. Jakob roemt (Gen. XXXII: 30), dat hij Elohim heeft gezien van aangezicht tot aangezicht en toch zijn leven is gered geweest. Na het aanschouwen van de op- en nederklimmende Mal'achim in zijn droom, roept Jakob uit (Gen. XXVIII: 17): „Hoe vreeselijk is deze plaats!” Bij den brandenden braambosch, in wiens vuurvlam de Mal'ach verscheen, verbergt Mozes (Exod. III: 6) zijn aangezicht, omdat hij vreest Elohim aan te zien. Volgens Richt. VI: 22 en 23 vreest Gideon te zullen sterven, daar hij een Mal'ach Jahwe heeft gezien. Manoach's gade, als zij haren echtgenoot den man Gods wil beschrijven, dien zij meent ontmoet te hebben, vergelijkt zijn aangezicht bij dat van een Mal'ach Jahwe, want het was „zeer vreeselijk” (Richt. XIII: 6); en straks als man en vrouw beide den Mal'ach hebben erkend, dan roepen zij uit (Richt. XIII: 22): „wij zullen zeker sterven, omdat wij Elohim gezien hebben.” Indien Gen. XVI: 13b door Knobel juist vertaald is, zouden wij hier nog bijvoegen den uitroep van Hagar, die zich verwondert dat zij nog leeft, na God gezien te hebben.

Nu is er nog een derde serie van berichten, waarin wel niet gesproken wordt van angst en vrees bij hen, die verwaardigd worden met een bezoek van den Mal'ach, maar alleen daarom niet, omdat zij den Mal'ach wel te hooren, maar niet te zien krijgen. De meeste dezer berichten behooren tot het werk der zgn. Elohisten. Wij bedoelen Gen. XXI: 17—19, waar de Mal'ach Elohim Hagar toeroept van den hemel en niet de Mal'achgestalte zelf, maar de waterput in hare nabijheid, door des Mal'achs woord haar gewezen, het teeken is van Elohim's tegenwoordigheid. Verder Gen. XXII: 11 verv., waar ook Abraham de stem van den Mal'ach, van den hemel uit tot hem komende, hoort, en de ram, met de horens verward zittende in de struiken, het bewijs van Jahwe's nabijheid is. Zoo ziet ook Elia den Mal'ach niet, die hem aanroert, maar de spijze, aan zijn hoofdeinde nedergelegd, is hem het teeken dat Jahwe bij hem is.

Tot op zekere hoogte met deze voorstellingen overeenkomende is hetgeen gemeld wordt van den Mal'ach Jahwe, die tegenover Bileam staat. Eerst als Jahwe Bileam's oogen ontdekt heeft (Num.

XXII: 31) vermag hij den Mal'ach Jahwe te aanschouwen, die met uitgetogen zwaard hem in den weg staat.

Al deze berichten komen hierin met elkander overeen, dat zij de verschijning van den Mal'ach beschouwen als een gevaarlijk voorrecht voor den mensch. Het *raison d'être* van deze gestalte Gods schijnt hier langzamerhand verloren te gaan; de hand van Jahwe schijnt den sterveling niet meer volkomen tegen gevaar te beschermen. En terwijl wij boven zagen, hoe de פִּנָּס en כְּבוֹד van Jahwe voor den mensch niet te zien zijn, gaan deze berichten uit van de onderstelling, dat niet het aangezicht van Jahwe alleen, dat in den Mal'ach verborgen is, maar de gansche Mal'achsgestalte voor den mensch gevaarlijk is om aan te zien. Het hemelsche element in den Mal'ach schijnt zijne eigenschappen aan zijn aardse deel te hebben medegedeeld, dat daardoor evenwel tot op zekere hoogte zijn vermogen heeft verloren om het goddelijke te „vermitteln” in deze zinnelijke wereld. Maar vandaar dan ook, dat het goddelijke in den Mal'ach, daar het in deze berichten om zoo te zeggen nauwer met den uitwendigen vorm is samengegroeid, scherper dan in de eerstbehandelde plaatsen van Jahwe zelve onderscheiden wordt. Het is nl. opmerkelijk, hoe in deze verhalen een onderscheid wordt gemaakt tusschen Jahwe en Elohim, met welken laatsten naam de Mal'ach daar wordt aangeduid. Terwijl daar, waar de mensch zonder vrees den Mal'ach kan aanschouwen, dikwerf de Mal'ach eenvoudig weg Jahwe wordt genoemd, heeft dat nooit plaats in die berichten, waar de Mal'ach, door de *communicatio idiomatum* van zijn hemelsche en aardse deel, eene voor het menschenoog gevaarlijke goddelijke verschijning geworden is. Volgens Gen. XVIII: 22 en 33 blijft *Jahwe* staan voor Abraham's aangezicht en gaat *Jahwe* weg van Abraham, terwijl met deze benaming toch Jahwe in Mal'achsgestalte bedoeld wordt. Volgens Richt. VI: 14 (behoorende tot het oudste, later afgeknotte en gewijzigde bericht der Gideonassage) ¹⁾

¹⁾ De eerste verzen van het bericht der Mal'achsverschijning aan Gideon komen ons voor van onder dagteekening te zijn dan het vervolg. Vooreerst is de beschouwing van den Mal'ach in het begin (vs. 11—17) anders dan in het latere gedeelte; waar Gideon, volgens vs. 17, als een gunst afsmeekt te weten dat het Jahwe is, die met hem spreekt en dus zelfs geen spoor van vrees openbaart, is hij, volgens vs. 22, zeer beangst, omdat hij een Mal'ach Jahwe heeft gezien. — Doch vooral is de verhouding waarin Richt. VI: 18—23 staat tot Richt. XIII van dien aard, dat wij hier aan een overwerking der Gideonassage

keert *Jahwe* zich tot Gideon, terwijl uit den samenhang blijkt, dat hiermede niemand anders dan de Mal'ach Jahwe bedoeld

naar het model van Richt. XIII hebben te denken. De overeenkomst springt in het oog; men vergelijkte Richt. VI: 18 met XIII: 15 en 16; VI: 20 met XIII: 16 en 19; VI: 22 met XIII: 22. Doch, wat in het verhaal van Manoach natuurlijk is en gepast, is in de Gideonssage ongepast en gewrongen. Manoach wordt aangesproken, naar hij meent, door een man Gods, die hem de belofte komt brengen van de geboorte van een zoon. Nu haalt hij, om den gast te eeren, die zulk een blijde boodschap hem brengt, een geitenbokje, dat door den gast evenwel afgewezen en als offer voor Jahwe wordt bestemd. Als dit offer is ontstoken, wordt het de ongezochte aanleiding voor den Mal'ach om aan Manoach te openbaren wie hij is. — Gideon daarentegen vraagt zulk een teeken, en als hij die vraag heeft gedaan, loopt hij heen, na den Mal'ach verzocht te hebben om te wachten, om zijn geschenk te halen. Is het de bedoeling, dat Gideon heimelijk verwachtte, dat de spreker hieraan zijn goddelijke afkomst en macht zou openbaren, dan moeten wij vragen: hoe kon Gideon verwachten, dat de Mal'ach juist op deze en op geen andere wijze zijn goddelijkheid wilde bewijzen, daar de spreker hem niets gezegd of geboden had? Is Gideon's handelwijze niet dan alleen verklaarbaar, als hij, m. a. w. als de schrijver het verhaal van Manoach voor zich had en onderstelde? Daarbij komt: in Richt. XIII: 20 was dit het wonderlijke, dat de man Gods, toen Manoach het offer ontstoken had, in de vlam des altaars ten hemel voer en juist door dat opstijgen zich deed kennen als een verschijning van Jahwe. In Richt. VI vinden we schijnbaar dezelfde voorstelling, maar in werkelijkheid niet. Hier toch is van een opstijgen van den Mal'ach in de vlam geen sprake. Gideon erkent de godheid des sprekers eenvoudig aan dit wonder, dat de Mal'ach met zijn staf het offer aanraakte en alsoo vuur uit de rots te voorschijn riep. En daarop wordt als iets van minder aanbelang, als iets bijkomends gemeld, dat de Mal'ach Jahwe uit Gideon's oogen wekwam, hoe? wordt niet gezegd. Waar in Richt. XIII het offer en het verdwijnen van den Mal'ach en de schrik der echtgenooten in het beste verband staan, terwijl in Richt. VI noch het geschenk, noch Gideon's vrees goed gemotiveerd schijnt en het verband tusschen het offer en het weggaan van den Mal'ach geheel is verloren, aarzelen wij niet, bij de groote overeenkomst, die wij overigens vinden, Richt. VI: 18—24 voor een navolging van Richt. XIII te verklaren, waarvoor iets anders schijnt weggevallen te zijn. Dat hier oorspronkelijk een ander teeken vermeld is geweest, wordt ook vs. 25 ondersteld, waar van »in dienzelfden nacht'' gesproken wordt, terwijl in het voorgaande van geen nacht zelfs sprake was. Men zou kunnen vermoeden, dat Richt. VI: 36—40 oorspronkelijk op deze plaats stond, doch hiertegen verzet zich het gebruik van den godsnaam Elohim en bovendien bewijst dit niet, wat Gideon vroeg, dat het Jahwe was, die met hem sprak. Ik onderstel, dat hier iets is weggevallen, meldende hoe Jahwe zich in al zijn heerlijkheid vertoonde aan Gideon, om hem te overtuigen, doch dat een ander, daaraan aanstoot nemende, de theophanie aan Manoach, echter niet zonder belangrijke wijzigingen ten opzichte van het Mal'achsgeloof, daarvoor in de plaats heeft gesteld, aldus evenwel het verhaal verwarrende en de houding van Gideon onbegrijpelijk makende.

wordt (verg. vs. 11 en 12) ¹⁾. In die andere berichten evenwel, waar de verschijning van den Mal'ach als iets vreeswekkends wordt voorgesteld, lezen wij nimmer dat de mensch Jahwe, maar wel dat hij Elohim (d. i. numen, in 't algemeen een goddelijke verschijning) heeft gezien, hetwelk des te meer de aandacht trekt, omdat dit zelfs het geval is in verhalen, waar doorgaans de naam van Jahwe van de godheid gebruikt wordt. Het jahwistische bericht Gen. XVI: 7—14 laat Hagar zeggen, dat zij gezien heeft den אלהים , ofschoon *Jahwe* met haar sprak. Is Gen. XXXII: 24—32 van den Jahwist, dan treft het ons ook hier, dat Jakob zegt Elohim gezien te hebben van aangezicht tot aangezicht. Volgens Exod. III: 6 vreesde Mozes te staren באליהם , ofschoon, volgens vs. 7, Jahwe tot hem spreekt. Ook Manoach (Richt. XIII: 22) zegt: „wij hebben *Elohim* gezien”, ofschoon ook de schrijver van dit verhaal haast altijd, als hij van de godheid spreekt, den naam Jahwe gebruikt (vs. 8, 16, 19, 23, 24). En terwijl Gen. XIX: 24 de godheid op aarde en de godheid in den hemel tegenover elkander plaatst als *Jahwe* en *Jahwe uit den hemel*, wordt dit onderscheid in het verhaal van Mozes' roeping (Exod. III: 4) door de namen *Elohim* en *Jahwe* aangeduid. Mij dunkt — door dit alles worden wij opmerkzaam gemaakt op een wijziging, die er, reeds vóór de Ballingschap, moet hebben plaats gevonden in het Mal'achsgeloof. Moest vroeger een zichtbaar gewaad Jahwe voor het menschenoog verbergen, langzamerhand kreeg ook die uitwendige gestalte deel aan de eigenschappen van het goddelijke, dat zij bevatten moest; en de Mal'ach, vroeger de vorm, waarin men de godheid zonder vrees en zonder gevaar kon aanschouwen, werd hoe langer hoe meer een voorwerp van angst en vreeze, een verschijning uit den hemel zoowel naar het uit-, als naar het inwendige, bij wier aanschouwing slechts door een genadige beschikking de mensch bij 't leven bleef gespaard.

Met de even besproken wijziging in de voorstelling van den Mal'ach Jahwe hangt ook dit verschijnsel ten nauwste samen,

¹⁾ Men voere hier niet tegen aan Num. XXIII: 16, waar we lezen, dat *Jahwe* Bileam ontmoette, terwijl toch Num. XXII: 22—35 van een Mal'ach wordt gesproken, wiens aanblik voor den sterveling moeilijk te verdragen is. Immers Num. XXII: 22—35 is van jonger dagteekening dan het overige; waarover men lese: *Dr. H. Oort, Disputatio de Pericope Num. XXII: 2 — XXIV Historiam Biliami continens*, p. 118—120.

dat, terwijl in de eerste klasse van verhalen de Mal'ach door den mensch immer in wakenden toestand wordt aanschouwd, hij in de overige berichten dikwerf in droomen en gezichten verschijnt. Zijn verschijning is minder naïef en natuurlijk geworden, zijn omgang niet zoo vertrouwelijk, zijn aardsche gewaad om zoo te zeggen iets doorzichtiger, haast zeide ik, iets geestelijker geworden. Volgens Gen. XVIII: 1 treedt Jahwe in Mal'achs-gestalte in 't volle daglicht Abrahams tente binnen; tot Gideon genaakt hij (Richt. VI: 11, 12) als deze des daags aan 't tarwedorschen is; gansch Israël gaat hij voor door de woestijn en zegt hij bij de eerste vestiging in Kanaän hun zonden aan (Richt. II: 1—5). Maar, afgezien van die plaatsen, boven genoemd, waar de Mal'ach ganschelijk niet meer gezien wordt, hoe dikwerf schijnt hij 't daglicht niet te kunnen verdragen en schijnt hem 't aardsche kleed niet recht meer te passen. Jakob ziet (Gen. XXVIII: 12) in een droom Elohim Mal'achim op- en nederklimmen; de Mal'ach, die met Jakob worstelt (Gen. XXXII: 24, 26, 31), gaat weg als de dageraad aanbreekt en blijft slechts zoolang de nacht duurt. Ook Gen. XXXI: II spreekt de Mal'ach Elohim tot Jakob in een droom. De Mal'ach Jahwe, die aan Bileam verschijnt, heeft ook iets, dat hem meer op een visioen, dan op de nuchtere werkelijkheid doet gelijken, daar, volgens Num. XXII: 31, Bileam's oogen eerst geopend moeten worden om hem te zien. Eveneens komt tot Elia de Mal'ach Jahwe in den slaap (1 Kon. XIX: 5—7). Daar nu alle verhalen, waarin deze voorstelling aangetroffen wordt, tot dezulke behooren, die den Mal'ach Jahwe of als onzichtbaar beschrijven of zijne verschijning aanmerken als een oorzaak van schrik en vrees, zoo is het, dunkt ons, niet gewaagd te stellen, dat reeds in den ante-exilischen tijd het Mal'achs-geloof een aanmerkelijke wijziging heeft ondergaan.

Dat de Mal'ach niet altijd even menschelijk werd voorgesteld, dat zijn uitwendige gestalte niet altijd even grof zinnelijk gedacht werd, blijkt ook uit het volgende. Volgens Gen. XVIII: 4—8 eten en drinken de *drie mannen* in Abraham's tent geheel naar de wijze der menschen, evenals de beide Mal'achim in Lots woning, na lang aanhouden, van den maaltijd nuttigen, door Lot hun aangeboden (XIX: 3). Elders wordt zoo iets mensche lijks den Mal'ach niet meer toegeschreven. Als Manoach, in de meening een man Gods voor zich te hebben, den Mal'ach

Jahwe een geitenbokje wil bereiden, dan voegt de verhaler daar uitdrukkelijk aan toe, dat het niet vreemd was, dat Manoach zoo iets vroeg, daar hij niet wist, dat het een Mal'ach Jahwe was. Deze weigert het dan ook en raadt Manoach aan, het als offer aan Jahwe toetebrenge (Richt. XIII: 15—19, verg. VI: 19—21). Later wordt de Mal'ach wel beschreven als degene, die spijs en drank brengt aan de vermoelden (1 Kon. XIX: 5—7), maar dat hij zelf daarvan gebruikt zou hebben, daaraan wordt niet eens meer gedacht.

Opmerking verdient nog, dat, waar in de historische boeken van het O. T. de profeten ten tooneele worden gevoerd, de verschijningen van den Mal'ach veel zeldzamer worden en, waar zij nog voorkomen, een ander karakter hebben aangenomen. Dit bevreemdt ons niet. Waren de profeten de dragers van het goddelijke woord, dan bleef er voor den Mal'ach geen andere taak over, dan het werk Gods op aarde te doen. De Mal'achim Maschchietim van Gen. XIX voltrekken niet alleen Jahwe's strafgerichten aan Sodom en Gomorrha, maar zij brengen tegelijk Jahwe's woorden over; doch hoe gansch anders is het met den Maschchiet van 2 Sam. XXIV: 11 verv. Daar is de profeet Gad de verkondiger van Jahwe's woord: Jahwe's strafbedreiging is op zijne lippen; maar welke andere taak bleef er nu voor den Mal'ach over, dan om als Jahwe's hand de uitvoerder te zijn van het gesproken woord? Deze Mal'ach spreekt dan ook niet tot de menschen, evenmin als hij door Gad of David aangesproken wordt, en daar Jahwe's woord niet in hem, maar wel in den profeet geacht wordt te zijn, zoo is het duidelijk, dat deze Mal'ach niet uit eigen machtsvolkomenheid handelen kan, maar (vs. 16) het woord van Jahwe hooren moet.

Geen anderen werkring heeft ook de Mal'ach Jahwe van 1 Kon. XIX: 5—7, die tot Elia komt in den slaap. Vergelijken wij hiermede b. v. de verschijning van den Mal'ach aan Jakob in den droom (Gen. XXXI: 10—13), en het onderscheid valt in het oog. De Mal'ach, die tot Jakob komt, komt met het gansche woord Gods — doch de Mal'ach in de woestijn van Ber-Seba komt met geen ander doel, dan om den profeet door spijsen te sterken tot zijne reis. Het enkele woord, dat hij daarbij spreekt, is niets dan de verklaring zijner zending. Maar zoo weinig is het woord Gods in hem, dat hij integendeel slechts tot taak heeft te zorgen, dat de profeet daar kome, waar het woord van

Jahwe rechtstreeks tot Elia spreken zal. Eerst als Elia bij den berg Horeb is gekomen, heet het (1 Kon. XIX: 9): „het woord van Jahwe geschiedde tot hem.”

Eenigszins anders staat het met den Mal'ach, van wien de oude profet uit Bethel (1 Kon. XIII: 18) melding maakt. Hier verschijnt hij wel degelijk als de drager van het woord, haast op dezelfde wijze als in het oude Deboralied (Richt. V: 23), waar wij lezen: „vloekt Meroz, zegt de Mal'ach Jahwe.” Doch de bijvoeging „מַלְאֲכֵי יְהוָה”, die meermalen in dit hoofdstuk voorkomt, wijst ons toch naar een andere voorstelling heen: zij leert ons, dat het woord van Jahwe een zelfstandige kracht is geworden, die (vs. 17) de woorden van Jahwe overbrengt. Door dit woord kan Jahwe of meer onmiddellijk tot zijne dienaren spreken (vs. 9), of door den Mal'ach kan dit woord zich in betrekking stellen tot den profet (vs. 18). In elk geval: dat „מַלְאֲכֵי יְהוָה” heeft een zelfstandig bestaan gekregen; het is als zoodanig van den Mal'ach geheel onafhankelijk; wordt het nu toch een enkelen keer met den Mal'ach in verband gebracht, dan is het duidelijk, dat deze niets is dan het goddelijk voertuig van het woord, de hand van Jahwe, waardoor hij zijn woord, om zoo te zeggen, overreikt aan den profet ¹⁾.

Al de besproken wijzigingen brengen ons tot het besluit, dat wij in de behandelde ante-exilische berichten verschillende phasen van het Mal'achs-geloof moeten onderscheiden. Wij meenen de verschillende stadiën, die dit geloof heeft doorloopen, te moeten rangschikken als volgt:

Het oudste standpunt, dat niet meer in ons O. T. vertegenwoordigd wordt, maar vele sporen heeft achtergelaten, is dit,

¹⁾ Dezelfde voorstelling van den Mal'ach Jahwe komt m. i. ook voor Gen. XXII: 15 en 16. Die Mal'ach Jahwe, die *ten tweedenmale* van den hemel roept, schijnt uit een lateren tijd te dagteekenen dan de eerste. Vooreerst toch is het vreemd, dat de Mal'ach niet in eens zegt, wat hij te zeggen heeft; ten tweede ontbreekt hier die eigenaardige karaktertrek, dat de aartsvader bij name geroepen wordt en is de inhoud van het tweede godswoord bijna geheel aan andere berichten ontleend zonder iets eigenaardigs te hebben. En dan ten derde is de Mal'ach van vs. 15 in een anderen zin, dan die van vs. 11, de representant der godheid. Hij qualificeert zijn godswoord als „מַלְאֲכֵי יְהוָה”, geheel anders als die van vs. 11, die uit eigen machtvolkomenheid spreekt. Dit „מַלְאֲכֵי יְהוָה” schijnt evenals het „מַלְאֲכֵי יְהוָה” van 1 Kon. XIII een zelfstandige kracht van Jahwe te zijn en dus de Mal'ach die gezegd wordt dat te spreken, is niet veel meer dan een persoonsverbeelding der godheid, van wie het woord tot den mensch uitgaat.

dat de natuurverschijnselen, het onweder bovenal, gedacht werden als Jahwe's Mal'achim. De sporen van dit oudste geloof bleven bewaard in de Mal'achsgestalten van wolk en vuur, die, schoon ze niet meer als natuurverschijnselen worden beschreven, toch genoegzaam haar oorsprong verraden, maar die door de menschelijke gestalte van den Mal'ach Jahwe langzamerhand op den achtergrond werden gedrongen. De oudste voorstelling van het Mal'achsgeloof in ons O. T. vinden wij in die verhalen, die den Mal'ach Jahwe ons beschrijven als de gewone openbaring Gods, die het menschenoog zonder vrees en gevaar aanschouwen kan. De namen Mal'ach en Jahwe worden nog, als van dezelfde beteekenis, met elkander afgewisseld. Dit standpunt vinden wij Gen. XVIII en XIX; Exod. XIV: 19; XXIII: 20; XXXII: 34; Num. XXIII: 16; Richt. II: 1—5; VI: 11—17 (V: 23).

Langzamerhand werd de Mal'ach, schoon nog immer in lichamelijke gestalte rondwandelend op aarde, een voorwerp van schrik en vrees. Wel wordt hij gezien — maar daar is gevaar verbonden aan het aanschouwen van den Mal'ach Jahwe. Het goddelijke heeft zijne eigenschappen voor een deel aan de uitwendige gestalte meegegeeld en de geheele verschijning is Elohim geworden. Dit is het standpunt van Gen. XXVIII: 12, 17—22; XXXII: 24—32; Exod. III: 1 verv.; Richt. VI: 18—23; Richt. XIII, misschien ook Gen. XVI: 7—13.

De Mal'ach Jahwe wordt hoelangerhoemeer een wezen, dat niet op de *gewone* wijze kan worden gezien: Num. XXII: 22 — 35.

De Mal'ach heeft ten laatste zijne zichtbare gestalte geheel verloren, en treedt niet meer voor des menschen oog. Deze is de voorstelling van Gen. XXI: 17—19; XXII: 11—14; XXXI: 10—13; 1 Kon. XIX: 5—7. Tot de jongste der door ons behandelde plaatsen rekenen wij ook die, waar wij den Mal'ach naast het opkomend profetisme in de schaduw zien gesteld, om als niet veel meer dan beeldspraak over te blijven: 2 Sam. XXIV: 11—19; 1 Kon. XIII: 18; XIX: 5—7; 2 Kon. XIX: 35 (Jes. XXXVII: 36), misschien ook Gen. XXII: 15 en 16.

Bij deze classificering der behandelde teksten valt het in het oog, dat soms een en dezelfde schrijver twee standpunten vertegenwoordigt. Doch wat is natuurlijker dan dit, als men bedenkt, dat die oude historiografen meermalen sagen of legenden van elders overnamen, die in de eene of andere voorstelling een ouder standpunt vertegenwoordigden, dat in hunne vrije concepties

reeds lang overwonnen was. Doch ook dit daargelaten, willen wij door de volgorde, hier opgenoemd, geenszins bewijzen, dat b. v. de zoogenaamde Elohisten van Genesis *posterioris aetatis* moeten zijn dan de Jahwist — daar het altijd mogelijk blijft, dat twee tijdgenooten een verschillend standpunt vertegenwoordigen en de een als een man des behouds meer het aangezicht naar het verleden, de ander, als een man van den nieuweren tijd, meer het aangezicht naar de toekomst keert. Doch dit meen ik te mogen volhouden, dat het leerstuk van den Mal'ach Jahwe zulk een ontwikkelingsgang heeft doorlopen, als de door ons gegeven volgorde der teksten aanwijst. Hebben wij het grondkarakter van den Mal'ach Jahwe goed beschreven als van de in de wereld zich openbarende godheid, dan zijn natuurlijk die voorstellingen, waarin de zichtbaarheid vermindert of geheel ophoudt, waarin de Mal'ach aan de aarde en het aardsche onttrokken wordt, het verst van den oorsprong van dat leerstuk verwijderd — maar dan zien wij ook in de ontwikkeling van deze geloofsvoorstelling onder Israël deze waarheid weer bevestigd, dat hoelangerhoemeer de godheid in haar verhevenheid en majesteit werd gedacht, dat hoelangerhoegroter de afstand werd tusschen hemel en aarde, tusschen God en den mensch. Is volgens Dr. Oehler deze de beteekenis van den Mal'ach Jahwe, „dasz in ihm der Anfang gemacht wird, die Trennung zwischen Gott und Welt aufzuheben,“ wij zouden meenen, die „Trennung“ bestond niet, doch de ontwikkeling van het Mal'achsgeloof onder Israël leert ons, hoe die „Trennung“ al meer en meer tot stand kwam, zoodat de Mal'ach, de band tusschen hemel en aarde, al meer en meer van de aarde in den hemel werd verplaatst, om ten slotte als niet veel meer dan beeldspraak over te blijven.

Hoe ging het in en na de Ballingschap met het geloof aan den Mal'ach Jahwe? Het spreekt vanzelf, dat de sporen van een vroeger standpunt niet ontbreken, dat ook in dezen tijd enkele uitspraken voorkomen, die ook voorexilische schrijvers zouden hebben kunnen ternederschrijven, doch dan dragen zij meestal het karakter van beeldspraak of zij zijn nedergeschreven met het oog op en in afhankelijkheid van vroegere geschriften. Dit laatste schijnt het geval te zijn met Jes. LXIII: 9,

waar op de dagen van ouds wordt teruggewezen en van den אֱלֹהֵינוּ wordt gesproken, in parallelisme met Jahwe zelve, als van Israëls weldoener in de woestijn. Wij kunnen ons niet vereenigen in de verklaring dezer plaats met Trip ¹⁾ en Knobel ²⁾, die meenen, dat hier gedacht moet worden aan een engel, die voor Jahwe's aangezicht staat, in denzelfden zin als b. v. Jer. LII: 25 gesproken wordt van mannen, staande voor des konings aangezicht. Wij vinden hier liever een herinnering aan een plaats als Exod. XXXIII: 14, 15, volgens welke Jahwe's aangezicht voor Israël uitgaat, verbonden met die, welke de leiding des volks toeschrijven aan den Mal'ach Jahwe. Is het niet het natuurlijkst te onderstellen, dat deze profet, de woestijnreize herinnerend, op deze en dergelijke plaatsen het oog had en dus door den אֱלֹהֵינוּ dien Mal'ach bedoelde, in wien Jahwe's aangezicht was, gelijk ook de Deuteronomist, sprekende van de uitredding uit Egypte, gezegd had dat dit geschiedde בְּיַד מַלְאָכָיו (IV: 37). In elk geval — wij achten het het veiligst hier nog een nawerking van het vroegere standpunt aan te nemen; van een andere beschouwing van den Mal'ach dan in vroeger dagen, vinden we hier nog geen spoor.

Slechts één keer doelt het B. d. O. op het leerstuk, dat wij behandelen en wel Exod. XII: 23, waar gesproken wordt van den „verderver”, dien Jahwe, zoodra hij maar bloed aan de deurposten ziet, weerhouden zal om binnen te komen. Van een eigenlijken bode van Jahwe is hier geen sprake: immers, in hetzelfde vers wordt het „slaan” en aan Jahwe en aan den verderver toegeschreven. Ook wordt het „en hij zal den verderver niet toelaten in uwe huizen te komen” afgewisseld met „Jahwe zal de deur voorbijgaan”. Doch zoozeer is deze מַלְאָכָיו , die overigens aan de Maschietim van 2 Sam. XXIV en 2 Kon. XIX: 35 doet denken, beeldspraak geworden, dat wij vs. 13 geheel in denzelfden zin lezen van een מַלְאָכָיו . Ook in enkele na-exilische Psalmen wordt, schoon ook meer bij wijze van beeldspraak, van den Mal'ach Jahwe gesproken in de beteekenis van „de godheid op aarde.” Wij wijzen op Psalm XXXV: 5 en 6, waar de dichter de bede slaakt, dat de Mal'ach Jahwe zijn twisters moge wegdrijven en vervolgen, en op Psalm XXXIV: 8, waar we lezen: „de Mal'ach Jahwe legt zich om

¹⁾ A. w. S. 155 f.

²⁾ Jesaja S. 424.

degenen, die hem vreezen." Trip ¹⁾ meent, dat wij hier hebben te denken aan een overste van het engelenheir: gelijk van een veldheer gezegd wordt, dat hij zich om een stad legert, zoo zou hier van den Mal'ach Jahwe als van den overste der engelen gezegd worden, wat eigenlijk van zijne engelenscharen te verstaan zou zijn. Ik betwijfel of die verklaring de bedoeling des dichters weergeeft. Want zulk legeren wordt wel van Jahwe zelve, maar niet van een zijner ondergeschikten gezegd (Jes. XXIX: 3; Zach. IX: 8). En onder het leger van Jahwe, waarmede hij zijne getrouwen omgeeft, hebben wij geen eigenlijke engelenscharen ons te denken, maar, blijkens 2 Kon. VI: 17, vurige wagenen en paarden, waarmede hij de zijnen ter hulpe snelt en hen bewaart.

Al de opgenoemde teksten zijn m. i. niets anders dan de uitloopers van het oude Mal'achsgeloof, een geloof, dat zooveel van zijn kracht had verloren, dat kort na de Ballingschap een priester de historie der openbaringen Gods aan de aartsvaders beschrijven kon, zonder ooit den Mal'ach Jahwe te vermelden, die in de oudere berichten zulk een voorname plaats bekleedde in den omgang van Jahwe met den mensch. Waren er geen nieuwe elementen in opgenomen, de Mal'ach Jahwe ware geheel in beeldspraak opgegaan en zou ten laatste geheel zijne plaats in de geloofsvoorstellingen van Israël hebben verloren. Maar dit is zijn lot niet geweest. De nieuwe richting, die het godsdienstig denken onder Israël insloeg in en na de Ballingschap, heeft den Mal'ach Jahwe op nieuw leven en beteekenis gegeven, ofschoon hij in menig opzicht een transformatie moest ondergaan en moest afdalen van de hooge eereplaats van voorheen.

Dezelfde reden, die het oude Mal'achsgeloof deed verdwijnen, gaf den stoot tot een nieuwe ontwikkeling en herleving van dit aloude leerstuk. Die reden was: het immer meer transcendent wordende godsbegrip. Hoe verhevener de voorstelling werd van de majesteit en het heilige wezen van Jahwe, hoe minder men vrede kon hebben met dat Mal'achsgeloof, waardoor hij gedacht werd in zinnelijke gedaante te wandelen op aarde. Daarom al meer en meer was de Mal'ach aan het menschenoog onttrokken om ten slotte te worden een Mal'ach sprekend uit den hemel, en die op aarde slechts als beeldspraak overbleef. Maar hoemeer Jahwe zich terugtrok in zijne verhevenheid, hoemeer men behoefte moest

¹⁾ A. w. S. 149 f., verg. Dr. H. Hupfeld, *Die Psalmen* Band II S. 253.

gevoelen, wilde men toch in rapport blijven met hem, aan mid-denwezens, die Jahwe's werk op aarde verrichtten en Jahwe's woord op aarde brachten, die de band waren tusschen hemel en aarde. Uit kracht van deze behoefte was langzamerhand de geest, waarmede Jahwe in de menschenwereld, bovenal in de profeten, werkte, tot een *zelfstandig* wezen geworden en waren de B'né Elohim, die vroeger slechts naast Jahwe in den hemel troonden, maar niet als zijne gezanten nederdaalde op aarde, onder den invloed van het Parsisme geworden tot Jahwe's Mal'achim. En in verband met dien geest van Jahwe of als een der tot Mal'achim geworden B'né Elohim keert nu ook de Mal'ach Jahwe in de godsdienst-voorstellingen van Israël terug.

In den eersten tijd na de Ballingschap is het Mal'achsgeloof eenigszins „schwankend.” Geen wonder. De oude voorstellingen zijn met het gewijzigde godsbegrip verloren gegaan, en keerde nu de Mal'ach in verband met den zelfstandig geworden מלאך in Israëls dogmatiek terug — het was onzeker, in welke gedaante, in welk karakter dit zou zijn. Twee wegen konden worden ingeslagen. Of men kon zich denken, dat de geest, het woord van Jahwe, zelfstandig wezen geworden, rechtstreeks tot den mensch kwam en den godsmann of profeet tot tijdelijke woonplaats koos; of men kon aannemen, dat de geest buiten den mensch als een wezen tegenover hem bleef, zich bedienende van een of ander omhulsel, van elders genomen. In het eerste geval werd de profeet Mal'ach Jahwe, in het tweede kwam de Mal'ach Jahwe tot den profeet. De eerste voorstelling schijnt ingang te hebben gevonden, zoolang men niet „im Reinen” was met de gestalten, waarin men den geest kon doen optreden — de tweede voorstelling zou de andere overvleugelen, zoodra een meer ontwikkelde angelologie als van zelf den geest een tijdelijke woonplaats zou aanwijzen in een dier hemelsche wezens, die geschaard stonden om Jahwe's troon.

Dat de nieuwe opvatting van het *woord*, den *geest* van Jahwe onzekerheid moest brengen in het Mal'achsgeloof, profeteert reeds het bericht van 1 Kon. XIII. Dit verhaal, eerst na Josia's hervormingen in zijn tegenwoordigen vorm gebracht, onderstelt zeer uitdrukkelijk, dat het woord van Jahwe een zelfstandige kracht is; de profeet uit Juda (vs. 2) roept tegen het altaar niet het woord, maar *door* het woord (דָּבָר); Jahwe gebiedt iets (vs. 9) *door* zijn woord; een woord kwam tot den profeet (vs. 17) *door* het

woord, enz. Welnu, ditzelfde verhaal leert ons, hoe weinig vastheid er toenmaals was in de voorstelling van de wijze, waarop dat woord zich in contact stelde met den mensch. Terwijl de profeet uit Juda zich uitlaat, als komt dat woord van Jahwe rechtstreeks tot hem en in hem (vs. 9, 17), onderstelt de profeet van Beth-el, dat dat woord niet rechtstreeks, maar in de eene of andere niet nader omschreven Mal'achsgestalte tot hem komt. Even voor de Ballingschap is dus de verhouding van het Mal'achsgeloof tot den zelfstandig geworden אֱלֹהִים zeer onzeker. Geen wonder, dat we in en na de Ballingschap ook het leerstuk van den Mal'ach Jahwe niet terstond tot vastheid zien gekomen. Maar geen wonder ook dat, daar de angelologie nog niet genoeg tot ontwikkeling gekomen was, men voorhands den profeet zelf als Mal'ach ging beschouwen, zoolang men in de hemelsche B'né Elohim nog Jahwe's gezanten niet begroeten kon. Dit is het geval bij de profeten Deutero-Jesaja, Haggai en Maleachi. Volgens Jes. XLII: 19 noemt Jahwe zijnen knecht אֲנִי , terwijl elders (XLIV: 26) door dezen zelfden auteur aldus genoemd worden de profeten, wier raad door Jahwe wordt volbracht. Haggai noemt zich zelve (I: 13) " אֲנִי , omdat het " אֱלֹהִים op zijne lippen is, terwijl Mal. III: 1, 23 met dien naam de profeet Elia wordt geëerd, die als Mal'ach Habberith de voorbereider is van Jahwe's grooten dag en als zoodanig de taak heeft de harten des volks te bekeeren tot God.

Hoe groot het onderscheid tusschen deze Mal'achim en den Mal'ach Jahwe van vroeger zij en schijne — toch zijn de grondtrekken van hun wezen dezelfde. Was vroeger de Mal'ach Jahwe, het goddelijk wezen in een eindigen, meestal menschelijken vorm, ook deze Mal'achim van Jahwe ontleenen hun naam aan het goddelijke, dat zij in zichtbare en wel menschelijke gestalte rondragen. Maar het goddelijke is hier niet het goddelijke אֱלֹהִים (verg. den אֱלֹהִים van Jes. LXIII: 9), doch Jahwe's אֱלֹהִים als zelfstandige goddelijke kracht gedacht. Het eindige omhulsel is hier niet eene of andere tijdelijke gedaante, die voor een oogenblik wordt aangenomen, maar een waarachtig mensch van vleesch en bloed. — Dat bij alle verschil, toch de hoofdkenmerken van den ouden Mal'ach Jahwe zijn gebleven, blijkt uit het feit, dat vele uitleggers in den Mal'ach van Richt. II: 1—5 niets dan een profeet hebben meenen te zien.

Gelijk wij vroeger deden opmerken, verloor de Mal'ach Jahwe naast het profetisme voor een goed deel zijn *raison d'être*; eerst

nu, nu hij met het profetisme samenvalt, verkrijgt hij weer betekenis. Evenwel — nauwelijks waren de profeten Jahwe's Mal'achim geworden, of het profetisme stierf. Reeds de laatste profeet (is het niet opmerkelijk, dat deze, schoon bij vergis, ~~Mal'ach~~ wordt genoemd?) noemde den priester een Mal'ach van Jahwe Zebaoth (verg. Zach. III: 7b en Pred. V: 5) en geeft daarmede als 't ware een vingerwijzing naar de toekomst, waarin niet meer de profeet, maar de priester de bewaarder en drager van het goddelijke zou zijn. Wat was dan het goddelijke, dat deze droeg en bewaarde, dat hem het recht gaf Mal'ach Jahwe te worden genoemd? De wet, „die men uit zijnen mond zal zoeken”, „de wetenschap die van de lippen des priesters vloeit.” Doch ook de priester bleef niet lang de Mal'ach Jahwe. Sinds Ezra's dagen vooral werd het de *geschrevene* wet, de schrift, die ten troon werd verheven als het heilige, waarin in eindigen vorm het eeuwige godswoord werd bewaard en duurzame gestalte verkregen had. Ofschoon de schrift dien naam nimmer heeft gedragen, werd zij toch in het Judaïsme wat vroeger de Mal'ach Jahwe was geweest: de band tusschen hemel en aarde. In de wet sprak de goede geest van Jahwe om het volk te onderwijzen (Neb. IX: 20), in de wet had het goddelijke zich belichaamd en vorm en gestalte verkregen.

Zagen wij hoe bij Deutero-Jesaja, Haggai en Maleachi de profeten en priesters Jahwe's Mal'achim waren geworden — in de profetieën van den jongsten Zacharia (Hfdst. I—VIII) zien wij het Mal'achsgeloof in verband gebracht met de eigenlijke angelologie, die, kort na de Babylonische ballingschap, betekenis begon te krijgen in Israël. Toen eenmaal de voorstelling ingang begon te vinden, dat Jahwe zijn hemelsche heirscharen, die zijn troon omgaven, gebruikte als zijne boden, toen lag het voor de hand, een dezer ook te beschouwen als den overbrenger van Jahwe's geest en woord, die als zoodanig de Mal'ach Jahwe werd bij uitnemendheid en die, de functiën van den ouden Mal'ach Jahwe overnemende en de hoofdtrekken zijns wezens dragende, voor de profeten den eernaam van Mal'achim weer verloren deed gaan. De na-exilische Zacharia noemt de profeten met dezen naam niet meer; bij hem komt het goddelijke in de gestalte van een hemelsch wezen tot de profeten: de Mal'ach Jahwe, van wien hij spreekt, bestaat onafhankelijk van den mensch, wien hij het godswoord overbrengt. Meermalen

wordt in de visioenen van dezen profeet van den Mal'ach Jahwe gesproken (I: 11, 12; III: 1 en 6), doch gewoonlijk wordt hij ten tooneele gevoerd onder de qualificatie van מַלְאָךְ יְהוָה (I: 9, 18, 14, 19; II: 3; IV: 1, 4; V: 5, 10; VI: 4). Dat door beide benamingen dezelfde persoon wordt aangewezen, blijkt hieruit, dat volgens Zach. I: 12 de Mal'ach Jahwe tot Jahwe bidt en deze den Mal'ach מַלְאָךְ יְהוָה antwoordt (vs. 13). Deze Mal'ach nu, die het godswoord overbrengt tot den profeet, wordt duidelijk van al de andere in deze visioenen voorkomende Mal'achim onderscheiden en neemt naast hen een eigenaardige plaats in. Immers, als hij spreekt, is het zoo goed, alsof Jahwe zelf spreekt (II: 4 verv.; III: 7—10; IV: 6, 7 enz.), daar het ״נאם״ in hem is. Een enkelen keer wordt „de Mal'ach Jahwe zegt” afgewisseld met „Jahwe zegt” (III: 2); soms onderstelt een en hetzelfde vers nu eens Jahwe, dan weder den Mal'ach Jahwe als spreker: men leze b. v. Zach. II: 11: „En vele heidenen zullen te dien dage *Jahwe* worden toegevoegd en zij zullen *Mij* tot een volk wezen, en *Ik* zal in het midden van u wonen en gij zult weten dat *Jahwe Zebaoth* mij tot u gezonden heeft.” Ofschoon nu deze Mal'ach, evenals de Mal'achim van vroeger dagen, drager van het goddelijke is, is hij dit toch in een anderen zin. Door telkens ״נאם״ aan zijne rede toe te voegen, geeft hij te kennen, niet uit eigen goddelijke machtvolkomenheid, maar op last van een ander te spreken: hij moge drager zijn van Jahwe's woord, maar zoo weinig is hij de drager van het gansche goddelijke wezen, dat ook hij naar de raadsbesluiten van Jahwe biddend vragen moet (I: 12, 13). Is het goddelijke in dezen Mal'ach Jahwe van Zacharia niet de volle godheid, maar Jahwe's geest en woord, in dit opzicht mag hij een geestverwant heeten van den schrijver van 1 Kon. XIII: 18, van dien van Gen. XXII: 15 en 16 en van de schrijvers, die de profeten noemen Jahwe's Mal'achim — maar in een ander opzicht wijkt Zacharia van al de genoemden af. De vorm waarin, naar zijn opvatting, dat goddelijke is gehuld, is niet een tijdelijke gestalte, die bij het heengaan van den Mal'ach weer verdwijnt, ook geen zielloos hemelsch gewaad alleen, ook geen mensch van vleesch en bloed, maar een zelfstandig hemelsch wezen, een hemelsche persoon. Bij Zacharia vinden wij voor het eerst den Mal'ach Jahwe voorgesteld als *een van de vele dienaren van Jahwe*. Tot die dienaren rekenen wij niet, gelijk

Trip ¹⁾ doet, de ruiters, die de profeet in zijn eerste visioen aanschouwt (I: 8); evenals de man van Zach. II: 5 en de wagens van Zach. VI: 1 behooren zij tot de beelden der visioenen, die niet als realiteiten worden gedacht. Toch komt de Mal'ach Jahwe hier als een van velen, maar ook als de eerste van velen voor: immers, volgens Zach. II: 7 komt hem een *andere* Mal'ach tegen, die van den Mal'ach Jahwe bevelen ontvangt; elders (III: 4) lezen wij, dat er dienaren staan voor zijn aangezicht, die hij gebiedt Josua, den hooge priester, van zijn vuile kleederen te ontdoen. Het is hier geen veelheid van Mal'achim, die gezamenlijk (zooals b. v. Gen. XVIII: 12, XXXII: 2, 3) de godheid representeeren, maar de Mal'ach Jahwe, de drager van het goddelijke, heeft andere Mal'achim naast en onder zich; staat hij als Vermittler van Gods woord ver boven hen, toch heeft ook hij iets met hen gemeen — zij worden met dezelfde namen genoemd, zij behooren tot ééne categorie van wezens. Wat de Mal'ach Jahwe van de anderen onderscheidt, is, dat hij Gods woord draagt tot de profeten, dat in hem het woord, de geest van Jahwe woning heeft gemaakt. Ja, daarom is hij de Mal'ach bij uitnemendheid, omdat hij, zooals Trip zegt, is „die Personification des Geistes Gottes, der dem Propheten des Auge zum Schauen öffnet.“ Dat hij zoo genoemd mag worden, leert ons een vergelijking met Ezechiël, die Zacharia's oudere geestverwant, in menig opzicht zijn voorlooper was. Is bij Zacharia de Mal'ach Jahwe de verklaarder der gezichten (I: 9; II: 2, 4, 7, 8; IV: 1, 4, 5, 13, 14; V: 2, 3, 5, 6, 11; VI: 4 en 5) of ook degene, wiens tegenwoordigheid in de visioenen het verstaan daarvan gemakkelijk maakt (Zach. III) — bij Ezechiël zijn diezelfde functiën opgedragen aan den geest, door wiens bemiddeling het zien der gezichten en het hooren der woorden Gods eerst mogelijk wordt (Ezech. II: 2; III: 12, 14, 24; VIII: 3; XI: 1_c, 5; XXXVII: 1; XLIII: 2—7). De Mal'ach Jahwe bij Zacharia heeft daaraan zijn eereplaats te danken, dat hij voor den profeet de Vermittler der gezichten, de personificatie is van den geest.

Hoe ook de voorstelling van den Mal'ach Jahwe bij Zacharia moge afwijken van die der andere exilische en na-exilische profeten, hierin stemmen zij samen tegenover alle anti-exilische auteurs, dat zij den Mal'ach Jahwe beschrijven als een verbin-

¹⁾ A. W. S. 164.

ding van het goddelijke met een (aardsche of hemelsche) *persoon*. Vroeger was des Mal'achs uitwendige gestalte, hetzij ze een meer aardsch en zichtbaar of een meer hemelsch en geestelijk karakter mocht hebben, iets onpersoonlijks — maar in het na-exilische Mal'achsgeloof is dat onpersoonlijke door een persoon, 't zij mensch of engel, vervangen, zoodat van den na-exilischen Mal'ach Jahwe het woord mag gelden van Dr. Schultz, dat hij, schoon een openbaring zijnde van den goddelijken wil, „darum nicht aufhört ein Wesen, welches nicht Gott ist, zu sein.“

Intusschen, al grooter al grooter werd de plaats, die de angelologie innam in de geloofsvoorstellingen der Joden, en hoe grooter uitbreiding deze verkreeg, hoemeer *de* Mal'ach Jahwe slechts met moeite weder te vinden en te herkennen is. Bij Zacharia is het niet moeielijk hem te herkennen in den Mal'ach, die spreekt met den profeet en die als de overste der andere Mal'achim wordt voorgesteld. Doch allengs werd hem deze eereplaats betwist, moest hij ze althans met anderen deelen, die ook als „eerste vorsten“ worden voorgesteld. Slaan wij b. v. op het boek Daniël, letten wij op de angelologie, die hier wordt ondersteld, om dan te vragen, of de Mal'ach Jahwe hier nog is weder te vinden! En wat vinden we? Niet een, maar meerdere Engelenvorsten worden hier genoemd. Een hunner, Michaël, wordt (X: 13) „een van de eerste vorsten“ geheeten, terwijl hij elders (XII: 1) als „de groote vorst“ wordt beschreven, „die over de kinderen uws volks (de Joden) staat.“ Zijn naam: „Wie is als God?“, zijn werkring als schutsengel van Israël zouden ons kunnen doen vermoeden, dat wij hier onder anderen vorm, den Mal'ach Jahwe van vroeger, den vertegenwoordiger der godheid, wedervinden. Doch al aanstonds worden wij aarzelend dit aan te nemen, daar Michaël slechts als een der eerste vorsten ten toneele treedt, en bovendien een andere vorst der engelen in dit boek wordt aangetroffen, die minstens evenveel gelijkenis met den Mal'ach Jahwe vertoont als hij. Wij bedoelen Gabriël. Evenmin als Michaël wordt deze met den naam van Mal'ach Jahwe geëerd — toch komt hij in menig opzicht overeen met den Mal'ach Jahwe, dien wij bij Zacharia vonden. Hij is de verklaarder der gezichten (VIII: 16 vervv.) en de uitlegger van den verborgen zin der Schrift (IX: 21 vervv.). Hij schijnt het te zijn, die (X: 5 vervv.) de toekomst aan Daniël onthult.

Doeh ¹⁾ ook hij, hoe gewichtig zijn werkring, hoe groot zijn beteekenis moge wezen, is een uit de vele vorsten; als *de* overste der engelen komt ook hij niet voor.

Wij hebben ons de verdwijning van *den* Mal'ach Jahwe op de volgende wijze voor te stellen. Toen onder den invloed van het Parsisme ²⁾ (reeds merkbaar in Zacharia's angelologie) ook bij de Joden een rangordening in het engelenheir begon op te komen en de Parsistische Amesha-*spānta's* = de niet slapende heiligen het voorbeeld werden van „de heilige wachters”, zooals de hoofdengelen bij Daniël worden genoemd (IV: 10, 14, 20; VIII: 18), toen ging de heerschappij, bij Zacharia nog aan den éénen Mal'ach Jahwe toegekend, op velen over; en zoo meenen wij dan ook, niet in eenen der latere aartsengelen, maar in allen te zamen de eigenschappen weer te vinden, die eens het deel van den éénen Mal'ach Jahwe waren geweest.

Voortaan kan er dus nog wel sprake zijn van *een* Mal'ach Jahwe, maar *de* Mal'ach Jahwe was niet meer. Door de nieuw opkomende angelologie in en na de Babylonische ballingschap had hij een nieuw leven, een nieuwe beteekenis gekregen, maar — slechts voor korten tijd; hij verdween in de menigte; het oude Mal'achsgeloof, schoon eerst nog eenigen tijd zichtbaar in de angelologie der Joden, werd eindelijk daarin opgelost en daardoor vervangen; en als er nu voortaan nog gesproken wordt van Mal'ach Jahwe, dan is het *een* Mal'ach, een der vele dienaren, die Jahwe's troon omringen, maar geen wezen meer, dat een gansch eenige, bijzondere plaats inneemt in de wereldregeering Gods (Men leze b. v. Luk. I: 11, 26; II: 9; Hand. V: 19; XII: 7).

Wij hebben getracht de beteekenis van het leerstuk van den Mal'ach Jahwe in het licht te stellen, en voor zoover mogelijk

¹⁾ Het komt ons aanneemlijker voor hier met Trip, a. w. S. 161 en 162 aan Gabriël te denken, dan met Hitzig „*das Buch Daniel*” S. 182 ff. aan den Engel van Egypte. Volgens Hitzig's hypothese is het onverklaarbaar, waarom niet liever Michaël, Israël's engel, tot Daniël komt, daar die even goed tot den ziener had kunnen komen als den anderen engel in zijn strijd met den engelenvorst van Perzië af te lossen. Daar ook elders Gabriël zich met den profeet in betrekking stelt, is het het waarschijnlijkst, dat hij ook hier bedoeld wordt.

²⁾ Verg. Dr. A. Kohut, *Ueber die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus*. S. 3 f.

de ontwikkeling van dat leerstuk onder Israël na te gaan. Wat is de slotsom? In den Mal'ach Jahwe heeft Israël belichaamd zijn overtuiging aangaande het verband van goddelijk en menschelijk, van eeuwig en eindig; in het Mal'achsgeloof zien wij een poging van den menschelijken geest onder Israël om een antwoord te geven op de vraag: hoe stellen we ons de verhouding van de godheid tot de menschheid voor? Dat antwoord luidde verschillend in den loop der tijden en wijzigde zich bij elke verandering, die plaats vond in het godsbegrip. Ook Israël heeft gezocht om te vinden, en geworsteld met zijne gedachten en beelden om een juiste voorstelling te geven van de vereeniging van die beide factoren: eindig en eeuwig — maar, het probleem is gebleven. In het Christendom is straks datzelfde vraagstuk opnieuw aan de orde gesteld en wel naar aanleiding van, en in verband met den persoon van Christus; daar begon hetzelfde proces, natuurlijk onder gansch andere voorwaarden, weder opnieuw. Terwijl evenwel in het Mal'achsgeloof immer een groote vrijheid bleef, wat betreft de uitwendige verschijning, en de Aufgabe was het zichtbaar worden der godheid voor te stellen — was het in de theologische en christologische twisten der oude christelijke kerk te doen, om de vereeniging van het goddelijke en menschelijke te verklaren in den historisch gegeven persoon van Jezus. En verder — wat de oosterling door beelden trachtte uit te spreken, heeft de westerling willen uitdrukken door wijsgeerige formules. Maar in den grond der zaak is de Mal'ach Jahwe van het O. V. in zijn verschillende gestalten, even goed als het door filosofische definities tot stand gebrachte Christusbeeld van kerkvaders en conciliën, een antwoord op de vraag: hoe denken wij ons het verband van eeuwig en eindig, van het goddelijke en het menschelijke? Het is dan ook opmerkelijk, hoe de groote controversen in den theologischen en christologischen strijd zich afspiegelen in den ontwikkelingsgang van het leerstuk van den Mal'ach Jahwe. Vindt Nestorius met zijne leer van de twee naturen in Christus niet zijne geestverwanten in die oude schrijvers, die den Mal'ach Jahwe beschrijven als het goddelijk aangezicht, door een volkomen menschelijk lichaam omhuld? En gelijk het monophysitisme in de christelijke kerk de menschelijke natuur van Christus geheel opofferde aan de goddelijke — treffen wij zoo ook in Israël de voorstelling niet aan van den Mal'ach Jahwe, wiens aardsche deel zoo van zijne god-

delijkheid doordrongen wordt en geabsorbeerd, dat zijn mensche-lijke eigenschappen, zijn zichtbaarheid daarbij verloren gaan? Gelijk het oude Ebionitisme de vereeniging van het goddelijke en menscheijke in Christus zich dacht als de nederdaling van den Geest in den mensch Jezus — zoo toont het O. V. ook Mal'achim in profeten, gedacht als dragers van het goddelijke woord. En wat de theologische zijde der kwestie betreft, is het niet, als wij de ontwikkeling van het leerstuk van den Mal'ach Jahwe doorloopen, of wij, uitgaande van de voorstelling van een menschwording Gods, eindelijk aanlanden bij Arius, als wij be-merken hoe het goddelijke in den Mal'ach eindelijk een van Jahwe uitgaande kracht is geworden en hij zelf niet meer is dan een der engelen die als boden van Jahwe zijn woord over-brachten en zijn wil volbrachten op aarde? — Geen wonder dan ook, dat christelijke Theologen van vroeger en later tijd in den Mal'ach Jahwe dikwerf niemand anders gezien hebben als den zoon van God ¹⁾ Wij maken natuurlijk deze conclusie niet, maar wij zien in die punten van aanraking van het Mal'achsgeloof met de theologische en christologische vraagstukken der oude kerk, het bewijs, dat er problemen zijn, die, schoon nimmer opgelost, toch den menscheijken geest geen rust laten en zoo-lang zich zullen opdringen aan den denkenden mensch, zoolang er in den sterveling aspiraties zijn naar het Eeuwige, naar het Oneindige, naar God!

¹⁾ Zie dit uitvoerig aangewezen door Trip, a. w. S. 20—97.

OVER DE ECHTHEID VAN DEN BRIEF AAN DE PHILIPPENSEN.

Twijfel aan en bestrijding van de echtheid van den brief van „Paulus” aan de *Philippensen* brengt allicht in eene zekere verdenking van gebrek aan gevoel voor het schoone en heilige ¹⁾. Geen andere brief toch doet ons „Paulus” zoo bij voorkeur kennen „van de zijde van zijn hart”; in geen anderen brief openbaart hij „zóó teeder sijne aandoeningen en zóó beminnelijke gezindheden.” Spreekt de „Apostel” hier veel, bijna wat al te veel, over zich zelve, hij doet dit alleen om zijn hart te ontsluiten voor eene hem innig dierbare gemeente. Nevens het krachtigste zelfgevoel staat hier eene mate van deemoed, zooals wij in den fieren Schrijver der vier hoofdbrieven (aan de *Rom.*, de *Cor.* en de *Gal.*) nauwelijks durven verwachten. Hier spreekt „Paulus” meer dan elders op eenen zachten, toegefelijken toon, zelfs tegenover zijne tegenstanders; wij zouden den Schrijver van den tweeden brief aan de *Corinthiërs* en van dien aan de *Galatiërs* zeker volstrekt niet herkennen, als wij hier niet tevens stuiten op uitvallen, die in hatelijkheid de scherpste uitvallen in genoemde brieven achter zich laten. Hier treft ons in „Paulus” die bijna „elegische uitdrukking van berusting in zijn treurig lot” daarom vooral, omdat zij gepaard gaat met eenen ongeëvenaarden geloofsmoed tegenover den dood ²⁾.

¹⁾ Waar wij de woorden APOSTEL, PAULUS, enz. met aanhalingsteekens schrijven, daar bedoelen wij den PAULUS VAN DEZEN BRIEF, onverschillig of hij echt is of niet.

²⁾ Verg. o. a. D. Schenkel, *Brief an die Philipper* in het *Bibel-Lexicon*, IV. S. 538. Ferd. Chr. Baur, *Paulus, der Apostel Jesu Christi*. Zweite Auflage. Leipz., 1866, 1867. II. S. 59 en 82. H. A. W. Meyer, *Krit. exeg. Handb. über die Briefe Pauli an die Philipper, Kolosser und an Philemon*. Dritte Aufl., 1865. S. 8 fg. en dezelfde, *Brief an die Römer*, Dritte Aufl., 1859. S. 12.

De vraag naar het vaderschap van dezen brief, die zich zelve zeer bepaald (zoo sterk zelfs, dat dit verdenking moet wekken) voor een echten brief van Paulus uitgeeft, is van betrekkelijk jeugdige dagteekening. Ook zijn de stemmen der geleerden over dit onderwerp verdeeld, zóó zelfs dat discipelen uit de historisch-kritische school tegenover elkander staan als bestrijders en verdedigers van de echtheid van dezen brief. Het is alsof, waar het hart in het spel komt, zelfs de wetenschap gevaar loopt, iets van hare objectiviteit te verliezen — eene omstandigheid, die niet bijzonder sterk pleit voor den ernst van onze waarheidsliefde. Zelfs zulk een Geleerde van den eersten rang als Dr. A. Hilgenfeld is — zou het wel niet het meest zijn om de zoo even genoemde reden? — uiterst zwak en weinig logisch in zijne beoordeeling van Baur's studie over dezen brief; ja hij slaat hier een toon aan, die ons een weinig aan slepend gemoedelijken kanselstijl doet denken: „Warum sollte der Brief an die Philipper auch nicht ächt sein? Er ist ja auch nur ein Dankbrief an eine treue, durch keine judaistischen Wirren getrübtte Gemeinde. Soll Paulus stets auf dem Kothurn gestanden haben? Immer erscheint er hier liebenswürdig genug, nirgends seiner unwürdig;“ enz. ¹⁾

Toch is de *Philippensen*-quaestie, naar het mij voorkomt, slechts eene quaestie van tijd; lang kan het wel niet uitblijven, dat men ALGEMEEN de onechtheid van dezen brief zal erkennen. Verklaart bijv. Dr. H. J. Holtzmann ²⁾ nog in het jaar 1866, dat „de twijfelingen van de Tubinger school aan de echtheid van den brief aan de *Philippensen* volstrekt onhoudbaar zijn, en door velen „voldingend wederlegd, met name door Reuss;“ ³⁾ reeds in het jaar 1872 laat dezelfde Geleerde zich op zeer twijfelenden toon uit over de echtheid van dezen brief ⁴⁾. Hij erkent niet alleen,

¹⁾ *Historisch-kritische Einleitung in das N. T.*, Leipz., 1875. S. 334.

²⁾ *Brief an die Philipper*. In de *Real-Encyclopädie*, herausg. von Dr. Herzog, XX. 1866. S. 401.

³⁾ Dit „met name door Reuss“ is mij volstrekt onverklaarbaar in een criticus als Holtzmann.

⁴⁾ Ik denk aan zijne hoogst verdienstelijke *Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe, auf Grund einer Analyse ihrer Verwandtschaftsverhältnisse* (Leipzig, 1872), waarin Dr. Holtzmann voor het minst de onechtheid van beide deze brieven, ZOO ALS ZIJ DAAR IN DEN CANON VOOR ONS LIGGEN, eens voor al uitgemaakt heeft. Of het hem evenwel gelukt is, zijne hypothese omtrent den oorsprong en het onderling verband dezer brieven voldoende te bewijzen, zou ik niet

dat de brieven aan *Philemon*, de *Colossensen*, de *Efesiers* en de *Philippensen* „een gemeenschappelijk karakter dragen, hetwelk ze „van de ONTWIJFELBAAR echte zendbrieven onderscheidt,” maar zegt ook in het bijzonder van laatstgenoemden brief: „zoo hij in 't „geheel door Paulus geschreven is;” en: „in geval hij in 't ge- „heel echt is.”¹⁾ In deze richting zich voortbewegend, zal hij thans wel tot beslister overtuiging omtrent de onechtheid van *Phil.* gekomen zijn. Hoe kan het ook anders? Wie de zwaarwichtige gronden door Baur²⁾ en Schwegler³⁾ tegen de echtheid van dezen brief aangevoerd, onbevooroordeeld in de weegschaal legt tegen de zwakke, waterige tegengronden van hunne bestrijders, zelfs die van mannen als Reuss en Hilgenfeld niet uitgezonderd, zal nauwelijks de vraag kunnen terughouden, of zulk eene bestrijding wel ernstig gemeend kan zijn; en euvel kan men het hem niet duiden, als er een licht vermoeden bij hem oprijst, dat hier misschien ook andere, dan zuiver wetenschappelijke belangen in het spel zijn. Ik denk vooral aan hetgeen de Franschen noemen „la logique „inconsciente des partis,” die „à notre insu” vaak eenen overwegenden invloed oefent, vooral bij theologische vraagstukken. Zonder deze onderstelling zou het slechts eenen walgingwekkenden indruk kunnen maken, als zelfs een Geleerde als De

durven zeggen. Ik zou daartoe dit onderwerp nog nauwgezetter moeten bestudeeren.

¹⁾ a. w., S. 279, 280, 281.

²⁾ In de eerste uitgave van het aang. werk van Baur, Stuttgart, 1845. S. 458. ff. — Baur werd bestreden door G. A. C. Lüneman, *Pauli ad Philipp. ep. contra B. defend.*, Götting., 1847; door B. B. Brückner, *Ep. ad Philipp. Paulo auctori vindicata contra B.*, Lipsiae, 1848; door H. Fr. Th. L. Ernesti, *Philipp. II: 6 ff. aus einer Anspielung aus Gen. II und III erläutert*, in de *Theol. Stud. und Krit.*, 1848, W. S. 818—924; en later door vele anderen. Baur heeft zich verdedigd in *Zur Neu-Testamentlichen Kritik*, in de *Theol. Jahrb.*, 1849. S. 501—583, en *Ueber Philipp. 2: 6 fg.*, in hetzelfde tijdschrift, 1852, S. 133—144. De voornaamste inhoud van deze verhandelingen is door Ed. Zeller opgenomen in de tweede uitgave van Baur's *Paulus*. Ten onzent heeft P. C. van Wijk in zijne doctorale dissertatie: *Onderzoek naar de echtheid van den brief van Paulus aan de gemeente te Philippi*. Weesp, 1864, zijne krachten beproefd aan de bestrijding van Baur, maar zonder dat het hem gelukt is, de quaestie verder te brengen, of iets noemenswaardig nieuws toe te voegen aan hetgeen reeds door zijne voorgangers van het midden gebracht was.

³⁾ F. C. A. Schwegler, *Das nachapostolische Zeitalter*. Tübingen, 1845, 1846. II. S. 136 ff.

Wette ¹⁾ zich, tegenover Baur's kritiek, den bitzen uitval veroorlooft, dat de echtheid van dezen brief met „nietsbeteekenende" gronden bestreden is, vooral omdat hij zich niet verwaardigt, dit zijn oordeel ook maar met één enkel argument te rechtvaardigen.

Wanneer ik thans het vraagstuk over de echtheid van dezen brief op nieuw aan de orde wensch te stellen, dan doe ik dit in de onderstelling, dat zoowel de gronden, waarmede Baur, Schwegler, en anderen, haar hebben bestreden, als de tegengronden, waarmede Lünemann, Brückner, Ernesti, en anderen, tegen Baur's bestrijding opgekomen zijn en de echtheid van dezen brief verdedigd hebben, bekend zijn, en dat ik daarom zelfs vrij belangrijke punten of korter behandelen mag dan zij dit anders zouden verdienen, of zelfs mij mag vergenoegen met bloote aanstipping, of ook hiermede, dat ik er alleen datgene, wat, naar mijn oordeel, of voorbijgezien of te weinig gewaardeerd is, aan toevoeg. Ik wil daartoe achtereenvolgens het een en ander in het midden brengen, 1° over de verhouding van dezen brief zoo tot de erkend echte brieven van Paulus, als tot andere geschriften des Nieuwen Testaments, meer nog wat den LITERARISCHEN VORM, dan wel wat den INHOUD betreft; 2° over den door onzen brief zelven onderstelden toestand, waarin „Paulus" bij het schrijven van dezen brief verkeerde, of over de plaatsing daarvan in zijne levensgeschiedenis; 3° over enkele hoofdzaken in het leerstelsel van dezen brief, en wel *vooreerst* over zijne eschatologie; dan, na eene korte beschouwing, 4° van de leer der tegenstanders, die de schrijver bestrijdt, en van de verhouding van hem tot dezen, 5° *ten tweede* over zijne rechtvaardigings-leer; 6° *ten derde* over zijne Christologie; eindelijk 7° over het eigenlijke doel van den schrijver met dezen op Paulus' naam gestelden brief.

I.

Wanneer wij hier handelen over de verhouding — ik mag bijna zeggen, over de afhankelijkheidsbetrekking — waarin onze

¹⁾ *Lehrbuch der histor. kritische Einleitung in die kanonische Bücher des N. T. Sechste Auflage. S. 324.*

brief tot andere schriften des N. T. staat, dan gaan wij voorloopig die punten voorbij, die veel geschikter ter sprake gebracht kunnen worden, waar wij handelen over de hoofdzaken in het leerstelsel.

Vergelijken wij eerst onzen brief met de vier hoofdbrieven.

1. De gedachte, die *Phil.* 1: 5, 6 uitgesproken wordt, is blijkbaar afhankelijk van die in *1 Cor.* 1: 8, 9: „Gods trouw in zijnen arbeid aan het zielenheil,” en wel tot op de parousie van Christus”; dit zielenheil beschreven als „κοινωνία” enz. — Het is evenwel al zeer weinig paulinisch, als de schrijver deze κοινωνία noemt een „GOED werk”, nl. van God in ons. — Voorts doen ons de woorden ἐναρξάμενος... ἐπιτέλει aan *Gal.* 3: 3 denken.

2. „Gelijk,” zegt Baur ¹⁾, „de Apostel zich *1 Cor.* 9: 23 eenen „συγκοινωνός des evangelies noemt, zoo laat de schrijver hem, „*Phil.* 1: 7, tot de Philippensen zeggen, dat zij zijne συγκοινωνοὶ τῆς χάριτος zijn.”

3. Zoowel het μάρτυς γὰρ μου ὁ Θεός, ὡς enz. ²⁾, als het ἐπιποθεῖ πάντας ὑμᾶς, *Phil.* 1: 8 roept ons *Rom.* 1: 9—11 in het geheugen. De Paulus der vier hoofdbrieven gebruikt evenwel deze sterke betuiging alleen dan, als hij iets te zeggen heeft, wat niet, gelijk *Phil.* a. pl., zoo geheel van zelf spreekt, dat niemand er aan zou kunnen twijfelen. Dat hij eene gemeente, die hem zoo innig liefheeft, gaarne wil zien, het getuigt waarlijk niet voor „Paulus”, dat hij het noodig rekent, om dit met een beroep op Gods alwetendheid te verzekeren. Verg. *Rom.* 1: 9. 9: 1. 2 *Cor.* 1: 23. 11: 31. *Gal.* 1: 20. De uitdrukking ἐπιπ. ὑμᾶς (τινα) zonder ἰδεῖν komt alleen in onzen brief en 2 *Cor.* 9: 14 voor.

4. *Phil.* 1: 10 wijst εἰς τὸ δοκ. kennelijk op *Rom.* 12: 2, en δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα op *Rom.* 2: 18. Baur rangschikt dit onder die „uitdrukkingen, die, daar zij slechts eens bij Paulus „voorkomen, zoo specifiek paulinisch zijn, dat de schrijver van „onzen brief zelf op zijne bron terugwijst.” ³⁾

5. Of *Phil.* 1: 11: „vrucht der gerechtigheid” afhangt van *Rom.* 6: 20—22, is voor 't minst onzeker.

6. *Phil.* 1: 16, evenals *Rom.* 2: 8: οἱ δὲ ἐξ ἐριθείας. In plaats van καταγγέλλειν Χριστόν, *Phil.* 1: 16, 18 zegt Paulus echter liever κηρύσσειν Χριστόν, *1 Cor.* 1: 23. 15: 12. 2 *Cor.* 1: 19. 4: 5. 11: 4, evenals *Phil.* 1: 15.

¹⁾ Paulus, II, S. 88. ²⁾ Baur, Paulus, II, S. 88. ³⁾ a. pl.

7. Indien *Phil.* 1: 19 ἐπιχορηγία τοῦ πνεύματος de *genit.* een *gen. subj.* is, ¹⁾ dan gebruikt de schrijver deze uitdrukking, die ontleend is aan *Gal.* 3: 5, in eenen geheel anderen zin dan Paulus. Bedoelt hij evenwel den *genitivus objecti*, gelijk volgens *Gal.* a. pl. alleszins waarschijnlijk is, dan spreekt hy eene gedachte uit, die Paulus onmogelijk zou hebben kunnen uitspreken, gelijk Baur en Meyer ²⁾ in het licht hebben gesteld.

8. Bij de uitdrukking *Phil.* 1: 20: „Christus μεγαλονθήσεται „in (door) mijn lichaam, εἶτε διὰ ζωῆς εἶτε διὰ θανάτου;” verbaast Baur zich over het onpaulinische van de gedachte, en vermoedt hij, dat de schrijver door het μεγαλονθῆναι van *2 Cor.* 10: 15 tot deze onpaulinische voorstelling verleid is. ³⁾ Het kan zijn; maar mij komt het voor, dat hier de grond der verbaazing eenigszins zwak is, hoewel Baur met het volste recht deze geheele plaats als eene variatie op de beide plaatsen, *Rom.* 14: 7 en 8, en *2 Cor.* 5: 9 beschouwt.

9. Dat de uitdrukking: „het leven is mij Christus;” *Phil.* 1: 21 teruglaat op *Gal.* 2: 20: „Christus leeft in mij;” springt vooral in het oog, nu zoowel op laatstgenoemde plaats, als *Phil.* 1: 22, en nergens elders in het Nieuwe Testament, de uitdrukking ζῆν ἐν σαρκί voorkomt. ⁴⁾

10. *Phil.* 1: 22 kan het woord κάριος misschien afhangen van *Rom.* 1: 13.

11. *Phil.* 1: 23 is blijkbaar ontleend aan *2 Cor.* 5: 8, wèl te verstaan, niet de woorden, alleen de gedachte, dat het verkieselijker is om te sterven (uit het lichaam uit te wonen) en bij Christus te zijn (in te wonen).

12. *Phil.* 1: 25, 26 doet ons zeer aan *2 Cor.* 1: 14, 15 denken: a. πεποιθ. — b. het komen van Paulus, om het geloof der gemeente te bevorderen; en c. κτύπημα ὑμῶν, nml. dat hetgeen Paulus voor hen was of deed, hun κτύπη was ⁵⁾.

13. *Phil.* 1: 27 is, wat de gedachte betreft, verwant met *1 Cor.* 1: 10. Alleen gebruikt Paulus nooit, gelijk hier en 4: 3, het woord ἀδελεῖν of eenig derivatum daarvan, maar altijd andere

¹⁾ Meyer, a. w., S. 31. ²⁾ Meyer, a. pl. en Baur, *Paulus*, II. S. 73, 74, 88.

³⁾ a. w., S. 74: „Waar elders gebruikt Paulus zulk eene uitdrukking? Is het „in het geheel wel met zijnen geest in overeenstemming, Christus door hem „groot te laten worden? Is het niet veeleer Christus zelf, die zich door hem „aan hem voorheerlijkt?”

⁴⁾ Baur, *Paulus*, II. S. 88.

⁵⁾ Verg. ook Baur, *Paulus*, II. S. 74 en 88.

synonieme uitdrukkingen. De tegenstelling van AFWEZIGHEID en TEGENWOORDIGHEID van „Paulus”, hier en 2: 12, komt vaak in de brieven aan de *Corinthiërs* (1 *Cor.* 5: 3. 2 *Cor.* 10: 1, 11. 13: 2, 10) voor.

14. *Phil.* 1: 28 kan ἀντιλαμβάνομαι aan 1 *Cor.* 16: 9 ontleend zijn. Indien ἦτις, gelijk Baur¹⁾ mijns inziens met recht beweert, terugslaat op πίστει, dan is deze plaats eene variatie op 2 *Cor.* 2: 15, 16. Deze opvatting beveelt zich namelijk aan door de omstandigheid, dat, naar de volkomen juiste opmerking van Hilgenfeld²⁾, de VELEN *Phil.* 3: 18 ons onmiddellijk de VELEN van 2 *Cor.* 2: 17 herinneren. Overigens is de opvatting, dat ἦτις terugslaat op het μὴ πύρασθαι enz. ook mogelijk.

15. *Phil.* 1: 29 en 2 *Cor.* 12: 10 (nergens elders) de voorstelling van lijden ὑπὲρ Χριστοῦ; overal elders: voor zijnen naam, of iets dergelijks.

16. Verg. *Phil.* 2: 1 met 2 *Cor.* 13: 13: κοινωνία πνεύματος.

17. Met *Phil.* 2: 2, 3 is *Rom.* 12: 16 (verg. ook *Rom.* 15: 5; 2 *Cor.* 13: 11 en vooral 1 *Cor.* 1: 10) zeer verwant. De κενοδοξία doet aan *Gal.* 5: 26, de ἐριθεία aan *Gal.* 5: 20 denken. Met vs. 3b laat zich vergelijken *Gal.* 6: 4, waar het καύχημα ἔχειν εἰς τὸν ἑτερον beteekent: „zich zelve de verkeerdheden van anderen tot roem toerekenen,” zooals bijv. de Farizeer in de gelijkenis deed.

18. *Phil.* 2: 4 is naar vorm en inhoud gelijkkluidend met 1 *Cor.* 10: 24. indien wij den plur. in een sing., en σκοπεῖν in ζητεῖν veranderen. Dit σκοπεῖν gebruikt Paulus *Gal.* 6: 1.

19. *Phil.* 2: 5, evenals *Rom.* 5: 7, na de vermaning tot eenstemmigheid een wijzen op Christus' voorbeeld.³⁾

20. De μορφή Gods, *Phil.* 2: 6, verschilt weinig van de εἰκὼν Gods, 2 *Cor.* 4: 4.

21. Het „in de gelijkheid van menschen” *Phil.* 2: 7 is buiten twiifel afhankelijk van het „in de gelijkheid van het vleesch der zonde” *Rom.* 8: 2, maar bewijst tevens het veel meer docétische standpunt van onzen schrijver.⁴⁾

22. De geheele gedachte, vs. 6 en 7, heeft zeer nauwe verwantschap met het: „arm geworden, rijk zijnde” van 2 *Cor.* 8: 9, al denkt Paulus daar waarschijnlijk niet aan de menschwor-

¹⁾ a. w. II, S. 74. ²⁾ a. w., S. 343.

³⁾ Ook kan men, met Baur (*Paulus*, II. S. 75), 2 *Cor.* 8: 9 vergelijken.

⁴⁾ Verg. Baur, *Paulus*, II. S. 58.

ding van Christus, maar alleen aan zijnen lijdensdood, gelijk wij later zullen zien.

23. De verwantschap van *Phil.* 2: 10, 11 met *Rom.* 14: 11 en 10: 9 behoeft wel geen nadere aanwijzing. En toch bevat deze plaats meer dan één onpaulinisch element. Terwijl namelijk Paulus *Jes.* 45: 23 opvat als profetie van eene algemeene hulde aan God zelve, zoo bepaalt onze schrijver het kniebuigen nader als een kniebuigen in den naam van Christus of als Christusaanbidding, die ten slotte uitloopt op de eer van God, den Vader. Dat nu de verlost en aan Christus de hulde der aanbidding bewijzen, zou zeer wel eene paulinische gedachte kunnen zijn (verg. *Rom.* 10: 12 vg. *1 Cor.* 1: 2); maar volgens onzen schrijver doen dit de *ἐπουράνιοι* of de engelen; ook dezen rekent onze schrijver derhalve tot de verlost en (gelijk blijkt uit het „in den naam van”); wat eene soteriologie, ongeveer als die van *Col.* 1: 20 onderstelt. Ook de *καταχθόνιοι* zijn in Paulus' stelsel moeielijk te plaatsen; zij onderstellen de hellevaart van Christus. ¹⁾

24. *Phil.* 2: 13 kan zeer goed van *1 Cor.* 12: 6 afhankelijk zijn.

25. Evenals *Phil.* 2: 16 noemt ook Paulus *2 Cor.* 1: 14 de gemeente, als bewijs van zijnen gelukkig geslaagden arbeid, zijn *καύχημα*, en wel tegen of in den dag van Christus. Verg. ook *Rom.* 15: 17, in verband met vs. 16 en beneden N°. 27.

26. Het *εἰς κενὸν ἔδραμον* *Phil.* 2: 16 is overgenomen uit *Gal.* 2: 2. Of het *εἰς κενὸν ἐκοπίασα* wellicht een reminiscentie is uit *Gal.* 4: 11: *εἰκὴ κεκοπιᾶσα* en *1 Cor.* 15: 58: *ὁ κόπος . . . κέρως?*

27. Noemt de schrijver *Phil.* 2: 17 vg. dit, dat hij als martelaar sterft, eene stof van vreugde voor de Philippensen, evenzoo verklaart Paulus, dat zijne *θλίψεις* tot *παρακλήσεις* enz. is voor de Corinthiërs, *2 Cor.* 1: 6. Het thema: „mijne vreugde is uw aller vreugde,” spreekt de Apostel ook *2 Cor.* 2: 3 uit. Het beeld zelf is blijkbaar aan *Rom.* 15: 16 ontleend, met dit onderscheid alleen, dat hij hier het geloof der Philippensen, daar de geloovigen zelve met eene *θυσία* vergelijkt.

28. De periccoop *Phil.* 2: 19—30 hangt eerst en vooral van *2 Cor.* 8: 17—24 af, gelijk Baur aangetoond heeft. Eerst noemt hij het een en ander, wat op eenen schrijver wijst, „welcher

¹⁾ Dit erkent Meyer, a. w., S. 73.

„die Situationen seines Briefs nur aus sich selbst heraus entwirft.“
 Daarna gaat hij voort: „Gelijk in onzen brief Timotheüs en
 „Epaphroditus, zoo worden 2 Cor. a pl. Titus en een ander in
 „eene voor den Apostel zeer gewichtige aangelegenheid afgevaar-
 „digd, en hier evenals daar wordt van de gezondene tot hunne
 „aanbeveling de loffelijkste getuigenis gegeven. Gelijk 2 Cor.
 „8: 23 de afgezanten *ἀπόστολοι* der gemeenten heeten, zoo
 „heet *Phil.* 2: 23 Epaphroditus niet alleen *συνεργός*, evenals
 „Titus 2 Cor. 8: 23, maar ook *ἀπόστολος* der Philippensen. De
 „gewilligheid, om deze zending op zich te nemen, wordt op beide
 „plaatsen met dezelfde woorden uitgedrukt; alleen is *Phil.* 2: 28
 „de Apostel de *σπουδαιότερος* zendende, en 2 Cor. 8: 17 Titus,
 „gelijk 8: 22 de andere BROEDER als gezondene de *σπουδαιότερος*,
 „en beide plaatsen sluiten met de bijzondere opdracht, om de
 „gezanten eervol te ontvangen. Wat *Phil.* 2: 29 *ζόό* uitgedrukt
 „wordt: *Ontvangt hem dan in den Heer met alle blijdschap, en houdt*
„de zoodanigen in waarde; is volkomen de zin van hetgeen de
 „Apostel 2 Cor. 8: 23, 24 zegt.” ¹⁾ Evenwel niet alleen de
 plaats uit 2 Cor. stond onzen schrijver voor den geest, ook re-
 miniscentiën uit andere plaatsen ontbreken in deze pericoop in
 geene deele.

29. Zoo bijv. spreekt Paulus ook 1 Cor. 4: 17 van eene zen-
 ding van Timotheüs, gelijk *Phil.* 2: 19; hij noemt hem daar
 „zijn lieven en getrouwen zoon in den Heer”, wat *Phil.* 2: 23
 nader uitgewerkt wordt; ook 1 Cor. 4: 19 spreekt hij het voor-
 nemen uit: *ἐλεύσομαι ταχέως*, even als *Phil.* 2: 24, nml. „als de
 Heer wil”, waaraan het „*πεπ. ἐν κυρίῳ*” beantwoordt.

30. De woorden *ἀναγκαῖον ἡγησάμην*, *Phil.* 2: 25, komen ook
 2 Cor. 9: 5 voor.

31. *Phil.* 2: 25: *λειτουργὸν τῆς χρείας μου*, en vs. 30: *τῆς*
πρὸς με λειτουργίας, doen denken aan *τῆς λειτουργίας*, 2 Cor. 9: 12.

32. *Phil.* 2: 29: „Ontvangt hem in den Heer;” volkomen als
Rom. 16: 2.

33. Het *τοὺς τοιούτους ἐντίμους ἔχετε*, *Phil.* 2: 29b, wijst
 vooral daarom zoo bepaald op het *ἐπιγινώσχετε τοὺς τοιούτους*,
 1 Cor. 16: 18, terug, omdat het meervoud *Phil.* a. pl. geheel
 ongemotiveerd is. Ook kan men 1 Cor. 16: 10 en 11 vergelijken,
 te meer nog, daar er *Phil.* 2: 30 en 1 Cor. 16: 10 gesproken

¹⁾ Baur, *Paulus*, II. S. 75, 76.

wordt van τὸ ἔργον Χριστοῦ, en evenals 1 *Cor.* 16, 17 van een ἀναπληροῦν τὸ ὑστέρημα ὑμῶν. De uitdrukking ἀναπλ. τὸ ὑστερ. komt ook nog 2 *Cor.* 9: 12 (welke plaats Baur¹⁾ vergelijkt) en 11: 9 voor.

34. Het λοιπόν, ἀδελφοί, χαίρετε *Phil.* 3: 1 is uit 2 *Cor.* 13: 11 overgenomen.

35. Het τὰ αὐτὰ γράφειν, enz. aldaar is eene variatie op de, door onzen schrijver misverstane plaats 2 *Cor.* 1: 13. (Ook van vs. 14 en 15 heeft onze schrijver immers gebruik gemaakt; zie boven N^o. 12 en 25).

36. Dat *Phil.* 3: 2 vgg. afhankelijk is van 2 *Cor.* 11, zal ons blijken bij de behandeling van den leerstelligen inhoud van onzen brief²⁾.

37. Voorts is *Phil.* 3: 5 waarschijnlijk niet onafhankelijk van *Rom.* 11: 1.

38. "Naar den ijver een vervolger der gemeente;" *Phil.* 3: 6 doet ons denken aan *Rom.* 10: 2 en *Gal.* 1: 13. Verg. ook 1 *Cor.* 15: 9. Het vervolg van vs. 6 herinnert ons *Gal.* 1: 14.

39. De afhankelijkheid van *Phil.* 3: 8, 9 van *Gal.* 2: 17 zal later, bij de behandeling der rechtvaardigheidsleer, in het licht gesteld worden.

40. De ἐμῆ δίκ. *Phil.* 3: 9, herinnert ons de ἰδία δίκ. van *Rom.* 10: 3.

41. Het woord κοινωνία τῶν παθημάτων αὐτοῦ, *Phil.* 3: 10, doet ons aan 2 *Cor.* 1: 5 en 7, de zaak, daarmee bedoeld, aan *Rom.* 8: 17 en 2 *Cor.* 4: 10, 11 denken.³⁾

42. De „gelijkvormigheid aan zijnen dood," *Phil.* a. pl., is ontleend aan *Rom.* 6: 5.

43. Zoowel het beeld van den LOOPBAAN, *Phil.* 3: 12—14, als de woorden καταλαμβάνειν en βραβεῖον wijzen terug op 1 *Cor.* 9: 24.⁴⁾

44. Aan 1 *Cor.* 2: 6 schijnt onze schrijver, *Phil.* 3: 15, het woord τέλειοι ontleend te hebben.⁵⁾

45. Het τῷ αὐτῷ στοιχεῖν, *Phil.* 3: 16, herinnert zoo sterk *Gal.* 6: 16, dat ook de Recepta aan deze woorden (als glosseem uit *Gal.* a. pl.) het woord κανόνι toevoegt.

¹⁾ a. w., II. S. 68.

²⁾ Verg. Baur, *Paulus*, II. S. 60—64. 78. Hilgenfeld, a. w., S. 340.

³⁾ Baur, *Paulus*, II. S. 62. Hilgenfeld, a. w., S. 341.

⁴⁾ Baur, *Paulus*, II. S. 62. ⁵⁾ Baur, *Paulus*, a. pl.

46. Zoowel *Phil.* 3: 17 als 1 *Cor.* 4: 16 en 11: 1 de vermaning: „Wordt mijne navolgers.”¹⁾ Over *Phil.* 3: 18 zie N^o. 14.

47. Over de blijkbare afhankelijkheid der periccoop *Phil.* 3: 18, 19 van *Rom.* 16: 18 en 2 *Cor.* 11: 15 (verg. ook *Rom.* 6: 21) handelen wij later.

48. Gelijk ἀπεδεχόμεθα, *Phil.* 3: 20, ons wijst op 1 *Cor.* 1: 7, zoo nog veel meer geheel vs. 21 op *Rom.* 8: 29. 1 *Cor.* 15: 27, 49, 51 en 2 *Cor.* 5: 1, 2, gelijk ons later blijken zal.

49. *Phil.* 4: 1, onmiddellijk na 3: 20, 21, ὥστε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί... „staat in den Heer,” even als 1 *Cor.* 15: 58, in gelijksoortigen samenhang.

50. De woorden *Phil.* 4: 9: „En de God des vredes zal met „u zijn;” zijn blijkbaar overgenomen uit 2 *Cor.* 13: 11.

51. Baur heeft aangetoond, dat hetgeen *Phil.* 4: 10 vgg. zegt over de gaven der Philippensen, samenhangt met 2 *Cor.* 11: 9.²⁾

52. Misschien hangt *Phil.* 4: 12 ook wel samen met plaatsen als 1 *Cor.* 4: 11 en 2 *Cor.* 11: 27.

53. Met *Phil.* 4: 13 vergelijk men 2 *Cor.* 12: 9.

54. Evenals 2 *Cor.* 12: 14 en 1 *Cor.* 10: 33, zoo ook verklaart „Paulus” *Phil.* 4: 17 dat het hem niet om het hunne, maar om henzelven te doen is.

55. De woorden ἑνώπιον... ἐν ἄρσενον τῷ Θεῷ *Phil.* 4: 18 hebben zeer veel van eene reminiscentie uit *Rom.* 12: 1.

56. *Phil.* 4: 21 en *Gal.* 1: 2: οἱ σὺν ἐμοὶ ἀδελφοί. Eindelijk.

57. Geheel *Phil.* 4: 23 is letterlijk uit *Gal.* 6: 18 overgenomen.

Uit dit overzicht blijkt, dat onze schrijver het meest gebruik gemaakt heeft van den 2. brief aan de Corinthiërs, in het bijzonder van Hoofdst. 8, 9, 11 en 13. Intusschen komen enkele eigenaardigheden van stijl ook uitsluitend in *Rom.* en *Phil.* voor, zooals τί γάρ; *Phil.* 1: 18 *Rom.* 3: 3; εἴπως *Phil.* 3: 11 *Rom.* 11: 14. ἤδη ποτέ, *Phil.* 4: 10. *Rom.* 1: 10 enz. Woorden die uitsluitend in *Phil.* en tegelijk in één dervier brieven voorkomen, heb ik de volgende opgemerkt: ἀποκαταδοκία. βραβεῖον. δοκιμή. τὰ διαφέροντα. ἐν ἄρχερθαι. ἐνδειξις. κενούν. μετασχηματίζειν νόημα. σύμμορφος. σχῆμα.

Indien er werkelijke verwantschap bestaat tusschen onzen brief en de vier hoofdbrieven, — wat wel niemand in twijfel zal trekken — dan spreekt het van zelf, dat de eerste slechts

¹⁾ Baur, a. pl. ²⁾ a. w., II. S. 68. 64.

afhankelijk kan zijn van de laatsten. Dit laatste is quaestions bij verwantschap tusschen onzen brief en de overige geschriften des Nieuwen Testaments, omdat het nooit volkomen zeker is, of daaraan al of niet de prioriteit, vergeleken met onzen brief, toekomt. Hier moeten wij derhalve ook, zoo mogelijk, trachten te bepalen, aan welke zijde wij de afhankelijkheid hebben te stellen. Wij volgen de orde der boeken in de *editio recepta*.

DE BRIEVEN AAN DE EFEZIËRS EN DE COLOSSENSEN.

1. Indien *Phil.* 1: 11 en *Efes.* 1: 6, 12, 14 van elkander afhangen (ik denk aan de twee woorden *δόξα* en *ἔπαινος* nevens elkander), dan is de afhankelijkheid zeker eerder aan de zijde van den laatsten, dan aan die van den eersten brief; het drie-maal herhaalde *εἰς ἔπαινον δόξης* heeft iets gewrongens.

2. *Efes.* 4: 16 zal *ἐπιχορηγία* wel doelen op hulpbetoon van den Geest van Christus, en derhalve eerst duidelijk worden, als wij hier aan afhankelijkheid van *Phil.* 1: 19 denken¹.

3. Evenzoo kan, zoo hier afhankelijkheid is, *Efes.* 4: 2 vgg., hetwelk zeer kunstig uitgesponnen is, slechts afhankelijk zijn van *Phil.* 2: 2 vg.

4. Het: „God heeft hem den naam die boven iederen naam „is gegeven;” *Phil.* 2: 9 is veel oorspronkelijker, dan het „boven iederen naam, die genoemd wordt niet alleen in deze, maar „ook in de toekomstige eeuw.” *Efes.* 1: 21, gelijk mede geheel *Phil.* 2: 9, 10 wel verwant is met, maar zeker eenvoudiger en oorspronkelijker dan *Efes.* 1: 21, 22.

5. De afhankelijkheid is alweder aan de zijde van *Efes.* 2: 8—10, indien er tusschen de gedachte, daar en *Phil.* 2: 12, 13 uitgesproken, werkelijk eene betrekking van afhankelijkheid bestaat, wat ik niet stellig durf beweren.

6. Of de *λεγομένη περιτομή* *Efes.* 2: 11 samenhangt met *Phil.* 3: 2 en 3, is voor 't minst onzeker.

7. Bij vergelijking van *Phil.* 3: 21 met *Efes.* 1: 19 en 22

¹ Dit is het eenige woord, dat uitsluitend in *Efes.* en *Phil.* voorkomt. Een dergelijk geval doet zich in *Phil.* en *Col.* in het geheel niet voor.

zou men geneigd zijn, de afhankelijkheid aan de zijde van *Phil.* te stellen, indien de vergelijking van *Efes.* en *Col.* ons niet leerde, dat de schrijver van den eersten brief ook de Christologie van den laatsten een weinig gedepotentiëerd had.

Van eene betrekking van afhankelijkheid tusschen *Phil.* en *Col.* heb ik geene afdoende bewijzen gevonden. Indien deze evenwel werkelijk bestaat, dan zouden sommige plaatsen (bijv. de pericoop over Epaphras *Col.* 4 : 12 vgg. en die over Epaphroditus *Phil.* 1 : 28 vgg.) voor de oorspronkelijkheid van *Col.*, andere daarentegen voor die van *Phil.* pleiten (zooals *Phil.* 3 : 3 „wij zijn de besnijdenis;” en *Col.* 2 : 11: „de besnijdenis van Christus;” alsmede *Phil.* 4 : 7: „de vrede Gods:” en *Col.* 3 : 8: „de vrede van Christus”). Hangen *Phil.* 1 : 9 en *Col.* 1 : 9 samen, dan is de bede om *ἐπίγνωσις* meer in den rol van *Col.*-Paulus, dan van *Phil.*-Paulus. Voorts laten zich nog vergelijken *Phil.* 1 : 5 („van den eersten dag af”) met *Col.* 1 : 6, 9; *Phil.* 2 : 19 (*γρὸς τὰ περὶ ὑμῶν*) met *Col.* 4 : 8; *Phil.* 3 : 19 (*τὰ ἐπιγ. φρ.*) met *Col.* 3 : 2.

DE BRIEVEN AAN DE THESSALONICENSSEN.

Er bestaat eene inderdaad in het oogspringende verwantschap tusschen den brief aan de *Philippensen* en den eersten brief aan de *Thessalonicensen*, zelfs in taal en stijl, om niet te spreken van het zelfverheerlijkend karakter van „Paulus.” Want al hebben deze twee brieven geen enkel woord met elkander gemeen, hetwelk niet ook in andere Schriften voorkomt, zoo heb ik toch de volgende spreekwijzen, die UITSLUITEND in deze brieven gevonden worden, opgemerkt: *μᾶλλον περισσεύειν*. — *ἀγών* (in den zin van VERDRUKKING en LIJDEN). — *εἰς κενὸν ἐκοπίασα* nevens *εἰς κενὸν γένηται ὁ κόπος ὑμῶν*. — *τὸν ἀδελφὸν καὶ συνεργόν*. — *χαρὰ καὶ (ἡ) στεφανός μου (ὑμῶν)*. — *στίχετε ἐν κυρίῳ*. — *χαίρετε παντοτε*. — *καὶ ἅπαξ καὶ δὶς*. — *σὺν Χριστῷ (κυρίῳ) εἶναι*.

1. *Phil.* 1 : 3, 4: *εὐχαρ. τῷ Θεῷ*, en *μνησθαι*, en *πάντοτε*, en *πάντων ὑμῶν*, ook 1 *Thess.* 1 : 2.

2. *Phil.* 1 : 9, 10 (verg. ook 2 : 15, 16) beweegt zich geheel in denzelfden kring van gedachten als 1 *Thess.* 3 : 12, 13 en

5 : 22, 23. Zoowel *Phil.* 1 : 9, als 1 *Thess.* 3 : 12 het gebed, dat zij toenemen (*περισσέειν*) mogen in de liefde (*ἀγάπη*); en wel *εἰς τό* etc. Zoewel hier als 1 *Thess.* 5 : 21 *δοκιμάζειν*, maar in 1 *Thess.* nader uitgewerkt ¹⁾. Op alle drie plaatsen is het hoofdvoorwerp des gebeds de onberispelijkheid der geloovigen, en wel „tegen den dag van Christus”, of gelijk het 1 *Thess.* op beide plaatsen heet, „in de parousie van onzen Heer Jezus”; deze onberispelijkheid moet, volgens *Phil.*, positief in vruchten der gerechtigheid, volgens 1 *Thess.* 3 : 13 en 5 : 23 in heiligmaking (*ἀγιοσύνη. ἀγιάζειν*) bestaan, alles, zegt *Phil.*, „ter eere Gods”, en 1 *Thess.* 3 : 13 *ἐμπροσθεν τοῦ Θεοῦ*. Hier schijnen de twee plaatsen in *Phil.* de oorspronkelijkste te zijn, vooral omdat in 1 *Thess.* de Heer JESUS CHRISTUS als de gever en bewerker van die geestelijke heilgoederen wordt voorgesteld, die in *Phil.* van god worden afgebeden.

3. Evenzoo schijnt eerder 1 *Thess.* 3 : 5 van *Phil.* 2 : 16 af te hangen, dan omgekeerd. Het *εἰς κενόν* is *Phil.* a. pl. zeer verklaarbaar, daar onze schrijver veel van herhalingen van hetzelfde woord houdt. terwijl wij 1 *Thess.* veeleer, naar analogie van 1 *Cor.* 15 : 58, *κενός* verwacht zouden hebben. Bovendien is in 1 *Thess.* de gang van gedachten zeer gewrongen en onnatuurlijk. EERST worden (1 *Thess.* 2 : 19, 20) de Thessalonicensen, evenals de Philippensen (4 : 1), door Paulus geprezen als zijne blijdschap en kroon; en daarna heet het, dat „Paulus” het om DEZE REDEN niet uithouden kan, of hij moet Timotheüs tot hen zenden, om hen in hunne verdrukkingen te versterken, vooral omdat „Paulus” bezorgd is, dat zij voor de verzoeking zouden bezwijken en dat zoo zijn arbeid ijdel worden zou. Hoe rijmt dit wantrouwen met de zoo opgeschroefde lofspraak in 1 : 6 vgg. ? met 2 : 13, 14 ? met 2 : 19, 20 ? Bedenken wij verder 1o. dat 1 *Thess.* 2 : 19, 20 is gelijk *Phil.* 4 : 1; 2o. dat er 1 *Thess.* 3 : 1 vgg., even als *Phil.* 2 : 19 vgg., eene zending van Timotheüs door Paulus verhaald wordt ²⁾; 3o. dat Paulus dezen hier

¹⁾ Bovendien is *δοκ. τ. διαφ. Phil.* a. pl. aan *Rom.* ontleend, niet aan 1 *Thess.*; daarentegen, aan afhankelijkheid van *Rom.* 2 : 18 valt 1 *Thess.* a. pl. niet te denken, terwijl het *πάντοτε χαίρετε*, 1 *Thess.* 5 : 16, met de onmiddellijk daarop volgende vermaning tot *προσευχή* en *εὐχαριστία* (evenals *Phil.* 4 : 4—6) de afhankelijkheidsbetrekking van *Phil.* en *Thess.* bewijst.

²⁾ Ook Hilgenfeld, a. w., S. 339 maakt op dese omstandigheid opmerkzaam.

τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν καὶ συνεργόν noemt, titels, die *Phil.* 2: 25 in geheel gelijken samenhang aan Epaphroditus worden gegeven; 4o. dat deze zending geschiedt „om hun geloof te weten” (nml. hoe het daarmede mocht staan), evenals *Phil.* 2: 19; 5o. dat het gunstige bericht „Paulus” weder opleven¹⁾ doet 1 *Thess.* 3: 8, evenals *Phil.* 2: 19 εὐψυχῶ; eindelijk 6o. dat juist in deze pericooop (1 *Thess.* 2: 21 tot 3: 12) bijna iedere trek zijn parallel heeft in *Phil.*; dan pleit zeker alles voor afhankelijkheid van de zijde van 1 *Thess.*, en niet omgekeerd.

4. Er zijn nog meer verwanten trekken. Verg. *Phil.* 1: 6 met 1 *Thess.* 5: 24 (Gods trouw in zijne zorg voor het behoud en de bewaring der ziel); *Phil.* 1: 7 met 1 *Thess.* 1: 6; *Phil.* 1: 8 met 1 *Thess.* 2: 17. 3: 6, 10; *Phil.* 1: 17 met 1 *Thess.* 3: 3;²⁾ *Phil.* 1: 23 met 1 *Thess.* 4: 17; *Phil.* 1: 27 met 1 *Thess.* 2: 12; *Phil.* 1: 28 met 1 *Thess.* 3: 3; *Phil.* 2: 29 met 1 *Thess.* 5: 12, 13; *Phil.* 3: 17 met 1 *Thess.* 1: 6; *Phil.* 3: 20 met 1 *Thess.* 1: 10; *Phil.* 4: 9 met 1 *Thess.* 5: 23; en *Phil.* 4: 10 met 1 *Thess.* 3: 6. (Met 2 *Thess.* heeft *Phil.* weinig aanrakingspunten tenzij alleen, dat „Paulus” zich slechts *Phil.* 3: 17 en 2 *Thess.* 3: 9 τύπος ter navolging noemt, en dat, bij de gewone opvatting van *Phil.* 1: 28, 2 *Thess.* 1: 6 vg. daarmede parallel is).

Is 1 *Thess.* afhankelijk van *Phil.*, gelijk het mij voorkomt, dan laat zich daaruit RECHTSTREEKS niets anders omtrent de echtheid van *Phil.* afleiden, dan alleen dit algemeene, dat over het geheel de onechte brieven, wat woorden en frases betreft, meer aan de echte dan aan de overige (oudere) onechte ontleenen, terwijl zij naar den inhoud meer met elkander overeenkomen, als zijnde te zamen producten van lateren tijd, en dat naar dezen maatstaf *Phil.* eerder onder de kategorie der onechte, dan der echte brieven valt. Hangt daarentegen *Phil.* van 1 *Thess.* af, dan is 1o. met de onechtheid van 1 *Thess.* (DIE VOOR MIJ VOLKOMEN ZEKER IS) ook die van *Phil.* bewezen; maar 2o. zelfs al ware 1 *Thess.* echt en in dat geval de oudste brief — (Hilgenfeld³⁾ plaatst hem in

¹⁾ Was dit dan eene zoo groote verrassing bij menschen, die „Paulus” blijdschap, heerlijkheid en kroon waren? die een τύπος waren voor ALLE geloovigen in Macedonië en Achaje?

²⁾ ἀπολογία beteekent *Phil.* 1: 17, hetzelfde als 2 *Tim.* 4 16, en εἰς τοῦτο 1 *Thess.* 3: 3 beteekent hier εἰς τὸ εὐχρηστῆσαι.

³⁾ a. w., S. 236.

het jaar 53) — dan nog zou het zeer overvloedig gebruik, juist van dezen oudsten en weinig belangrijken brief gemaakt, geheel onverklaarbaar zijn bij Paulus zelve, die later zulke meesterlijke brieven schreef.

DE VERDERE SCHRIFTEN DES NIEUWEN TESTAMENTS.

Met 1 *Tim.* 2: 1 (verg. *Luc.* 5: 33) heeft onze brief (1: 4. 4: 6) de formule: ποιῆσαι δεήσιν gemeen. Zoowel 2 *Tim.* 2: 9 als *Phil.* 1: 12 verklaart de schrijver, dat „Paulus” gevangenschap strekt ter bevordering van het evangelie; en 2 *Tim.* 4: 6 en *Phil.* 2: 17. 1: 23 beschrijft hij zijne marteldood als σπένδασθαι en ἀνάλυσις. Voorts nog, uitsluitend in *Phil.* en de pastorale brieven de woorden κέρδος, προκοπή, σεμνός, σπένδασθαι. In het vervolg zal ons blijken, welk eene opmerkelijke verwantschap er tusschen de leer van dezen brief en die van den brief aan de *Hebreërs* bestaat, in welke twee brieven alleen wij de woorden ἀφορᾶν en βεβαίωσις ontmoeten. Hetzelfde geldt van enkele punten in de eschatologie van *Phil.* en *Openb.*, aan welk boek onze schrijver waarschijnlijk de uitdrukking ontleend heeft: „welker namen in het boek des levens;” 4: 3. *Openb.* 13: 8. 21: 7. Het woord φάστις wordt alleen in deze twee geschriften aangetroffen. Van συγκοινωνία in de *Αλλήγεις* gewagen *Op.* 1: 9 en *Phil.* 4: 14. Ook met de Evangelien en de Hand. heeft onze brief enkele punten van aanraking, maar niet van dien aard, dat dit het vermoeden van afhankelijkheid ter eener of anderzijde wettigt.

De literarische afhankelijk van onzen brief van de vier hoofdbrieven, gelijk mede in mindere mate van andere, ook pseudo-paulinische geschriften, gepaard met de, gelijk ons overvloedig bijken zal, veel grootere dogmatische verwantschap met de laatsten, en in het bijzonder met den brief aan de *Hebreërs*, dan met de eersten, bewijst te meer de onechtheid van onzen brief, hoe meer de eerstgenoemde afhankelijkheid het karakter van opzettelijkheid draagt. En dat dit werkelijk het geval is, dat wij hier

niet te denken hebben aan eene overeenkomst als die van twee schriften van denzelfden schrijver, blijkt o. a. hieruit, dat deze brief eene ongewoon groote menigte eigenaardigheden in gebruik van woorden en gezegden heeft, die in de vier brieven niet gevonden worden, hoewel hij geen enkel onderwerp behandelt, dat niet meermalen ook in deze brieven behandeld is. Ik heb de volgende opgemerkt, die ieder op zichzelf niet veel bewijzen, maar welker bewijskracht het meest ligt in het zeer groote aantal.

I: 1. „heiligen in *Christus Jezus*.” — *ἐπίσκοποι*. — I: 4. *δέησιν ποιῆσθαι*. — I: 6. *ἔργον ἀγαθόν* (in dezen zin). — *ἡμέρα Ἰ. Χ.*, zonder *κυρίου*, hetwelk tot de aan het O. T. ontleende formule behoort; zoo ook I: 10. II: 6. — I: 7; *βεβαίωσις*. — I: 8. *ἐν σπλάγχνοις Χρ. Ἰησοῦ*. — I: 9. *μᾶλλον καὶ μᾶλλον*. — *αἰσθήσις*. — I: 10. *εἰλικρινής*. Verg. ook I: 6. — I: 11. *πληροῦσθαι τι*. — *καρπὸς δικαιοσύνης*. — I: 12. *γινώσκειν ὑμᾶς βούλομαι*, waar Paulus zegt: *οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν* (*Rom. 1: 13. 11: 25. 1 Cor. 10: 1. 12: 1. 2 Cor. 1: 8*) of: *θέλω ὑμᾶς εἰδέναι* (*1 Cor. 11: 3. Verg. Colos. 2: 1*). — *προκοπή*, ook I: 25. — I: 14. „broeders in den Heer.” — I: 16. *κεῖμαι*. „Welk eene uitdrukking,” zegt Baur¹⁾, „men neme haar, zooals men wil!” — I: 17. *τὸν Χριστὸν καταγγέλλειν*. ook vs. 18; Paulus: *κηρύσσειν*. — Het woord *ἀγνώως* en de formule *ἀγνώως καταγγ.* — *οἶεσθαι*. — *ἐγείρειν* (in dezen zin). — I: 18 *πρόφασις*. — I: 19. *ἀποβαίνειν*. — *ἐπιχορηγία*. — I: 21 *κέρδος*; ook III: 7. — I: 22. *καρπὸς ἔργου*. — *αἰρεῖσθαι*. — I: 23. *ἐπιθυμία*, in goeden zin. — *ἀναλύειν*, van den marteldood. — *μᾶλλον κρεῖττον*. — I: 24 „in het vleesch blijven.” — I: 25. *συμπαραμένειν*. Zie ook I: 12. — I: 27. *πολιτεύεσθαι*. — *μὴ ψυχῇ*. — *συναθλεῖν*, ook IV: 3. — *πίστις τοῦ εὐαγγελίου*. — I: 28. *πτύρεσθαι*. — II: 1. *παραμύθιον*. — II: 2. *ἡ ἀντὶ ἀγάπη*. — *σύμψυχος*. — II: 3. *κενοδοξία*. — *ταπεινοφροσύνη*. — *ὑπερέχειν*, in den zin van *overtreffen*; ook III: 8 en IV: 7. — II: 4. *ἕκαστοι* (in meervoud). — II: 6. *μορφή*. — *ἀρπαγμός*. — II: 8. *θάνατος σταυροῦ*. — II: 9. *ὑπερψοῦν*. — II: 10. *καταχθόνιος*. — II: 12, *ἀπουσία*. — „Zijns zelfs behoud werken.” — II: 15. *ἀμώμητος*. — De bijvoeging van zulk een adject. bij het woord „kinderen Gods.” — „In het midden van „een krom en verdraaid geslacht.” — *φώστηρ*. — II: 16. *λόγος ζωῆς*. — *ἐπέχειν*. — Zie ook I: 6. — II: 19. *ἐψυχεῖν*. — II:

¹⁾ *Paulus*, II. S. 72.

20. γνησίως. — ισόψυχος. — II: 22. δουλεύειν εἰς τὸ εὐαγγ. — II: 23. ἀπιδεῖν. — ἔξαντις. — II: 25. συστρατιώτης. — II: 26. ἀδημονεῖν. — II: 27. παραπλήσιον. — II: 28. σπουδαιότερος. — ἄλλπος. — II: 29. ἔντιμος. — II: 30. παραβουλεύεσθαι. — III: 1. ἀσφαλής. — III: 2. κύων, als scheldnaam. — κατατομή. — III: 4. καίτερο. — III: 5. ὀκταήμερος. — III: 7. ζημία. Zie ook I: 21. — III: 8. ἀλλὰ μὲν οὖν καὶ. — ἡ γνώσις Χριστοῦ. — σὺβαλον. — Χριστὸν κερδαίνειν. — Zie ook II: 3. — III: 10. δύναμις τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ. — συμμορφῶεσθαι. — III: 11. ἐξανάστασις. — III: 12. τελειοῦν. — III: 14 τὰ ὀπίσω. — ἐπιλανθάνεσθαι. — τὰ ἔμπροσθεν. — ἐπεκτείνεσθαι. — σκόπος. — ἡ ἄνω κλῆσις. — III: 15. ἑτέρως. — III: 17. συμμιμητής. — III: 18. ἐχθροὶ τοῦ σταυροῦ. — III: 20. πολίτευμα. — σωτήρ, van Christus. — III: 21. „lichaam der vernedering.” — „lichaam der heerlijkheid.” → κατὰ τὴν ἐνέργειαν. — IV: 1. ἐπιπόθητος. IV: 8. γνήσιος, als lofittel. — σύζυγος. — βιβλος ζωῆς. — Zie ook I: 27. — IV: 5. ἐπιεικής. — „De Heer is nabij.” — IV: 6. προσευχή καὶ δέησις. — αἶτημα. — IV: 7. Zie II: 3. — IV: 8. σεμνός. — προσφιλής. — εὐφημος. — ἀρετή. — IV: 10. μεγαλῶς. — ἀναθάλλειν. — ἀκαιρεῖσθαι. — IV: 11. ὑστέρησις. — ἀντάραξ. — IV: 12. μυεῖσθαι. — χορτάζειν. IV: 13. ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με (Χριστῷ). — IV: 14. συγκοινοῦν. — IV: 15. λόγον δόσεως καὶ λήψεως; ook de woorden zelve δόσις en λῆψις. — IV: 19. κατὰ τὸν πλοῦτον.

Op andere eigenaardigheden van dezen brief heeft Baur opmerkzaam gemaakt, nml. op de emphase, die de schrijver door herhaling van hetzelfde woord zoekt te geven, of ook op de bijeenvoeging van synonieme of niet zeer veel van elkander verschillende uitdrukkingen — eigenaardigheden, die wij ook, somtijds even sterk, in de echte Schriften van Paulus vinden, maar die bij onzen schrijver overdreven dikwijls voorkomen, eveneens als dit, dat hij in denzelfden volzin eene reeks van gelijksoortige begrippen als aan elkander rijgt. Ziet hier de bewijzen:

I: 3 en 4. πάση — πάντοτε — πάση — πάντων. — I: 7, „beide in mijne banden en verantwoording,” enz. — I: 9: „meer
1875. 29

en meer," „erkenenis" en „gevoelen." — I: 10. *εἰλικρινεῖς* en *ἀπερόσκοποι*. — I: 11 *δόξαν* en *ἐπαινον*. — I: 15 „*ηῖδ'*" en „*twist*." = I: 18 tweemaal „*verblijden*." — I: 20 „*verwachting*" en „*hoop*." — I: 25 *πεποιθῶς οἶδα*. — *μένειν* en *παρὰ μένειν*. — I: 27 „*één geest*", en „*één gemoed*", en *συναθλ.* — I: 30 tweemaal *ἐν ἑμοί*. — II: 1 *εἴ τις* viermaal. — *σπλάγχνα* en *οἰκτιρμοί*. — *παραμύθιον* en *παράκλησις*. — II: 2. *τὸ αὐτὸ φρονεῖν*, en *τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχειν*, en *σύνψυχοί* zijn, en *τὸ ἐν φρονεῖν*. — II: 4 tweemaal *ἕκαστοι*. — II: 7 „*den menschen gelijk*" en „*als een mensch*". — II: 7, 8 „*κενοῦν*" en *ταπεινοῦν*. — Tweemaal *θανάτου*. — II: 9, 10, driemaal „*naam*". — II: 14 *γογγυσμῶν* en *διαλογισμῶν*. — II: 15 *ἄμεμπτοι* en *ἀκέραιοι*, en *ἄμωμα*. — *σκολιῶς* en *διεστραμμένης*. — II: 16 „*te vergeefs geloopen*", en „*te vergeefs gearbeid*." — II: 17 *θυσία* en *λεειτουργία*. — II: 17, 18 tweemaal *χαίρειν* en tweemaal *συγχαίρειν*. — II: 25 de overvloed van lofititels, aan Epaphr. gegeven. — II: 27 *λύπην ἐπὶ λύπην*. — III: 2 driemaal *βλέπετε*. — III: 3, 4 driemaal „*in het vleesch betrouwen*." — III: 5, 6 breedsprakig. — III: 7, 8 driemaal *διὰ* cum acc. in denzelfden zin; tweemaal *ζημίαν ἡγήσθαι* en eens *ζημιουῦσθαι*. — III: 8 en 10 tweemaal het „*kennen van Christus*." — III: 9 „*de rechtvaardigheid door het geloof van Jezus Christus, (de rechtv.) uit God, (de rechtv.) op het geloof*." — III: 10 *gemeenschap met zijn lijden* en *gelijktvormigheid aan zijnen dood*. — III: 12, 13 eerst *λάμβανειν* en dan driemaal *καταλαμβάνειν*. — III: 17: „*Weest mijne navolgers*", en „*wandelen, gelijk gij ons tot voorbeeld hebt*." — IV: 1 „*beminde*" en „*gewenschte*." — „*blijdschap*" en „*kroon*". — IV: 2 tweemaal „*ik vermaan*". — IV: 4 tweemaal „*verblijdt u*". — IV: 6 „*gebed*", „*smeeking*", „*dankzegging*", „*begeerten*" (*αἰτήματα*). — IV: 7 „*harten*" en „*sinnen*." — IV: 8 zesmaal *ὄσα*, tweemaal *εἴ τις*, aaneenrijging van acht meer of min synonieme begrippen. — IV: 9 „*leeren*", „*ontvangen*", „*hooren*" en „*zien*." — IV. 12, tweemaal *περισσύνειν*; tweemaal ongeveer hetzelfde gezegd. — IV: 17 tweemaal „*ik zoek*." — IV: 18 *περισσύνω* en *πεπλήρωμαι*. — „*Welriekende reuk, aangename offerande, Gods welbehagelijk*."'

Nog maken wij op de volgende omstandigheden opmerkzaam.

1. Alleen in *Phil.*, en niet bij Paulus, het meer of min bezweerende *εἴ τις* of *εἴ τι* (2: 1. 4: 8 herhaaldelijk). Evenzoo bij Paulus nooit eene soortgelijke constructie, als *ἐν οὐρανῶς... ἐξ οὐ* (3: 20); nooit *ἐπὶ τινι* (als tijdsbepaling), indien *Phil.* 1: 3

zoo op te vatten is, wat mij evenwel (met Meyer *ad. locum*) niet zeer aannemelijk voorkomt; nooit *ἔτι* bij een *comparativus*, zooals *Phil.* 1: 9; verg. *Hebr.* 7: 15; ook niet *val* in zulk eenen samenhang, als *Phil.* 4: 3 en *Philemon* 20; ook *καίπερ* eindelijk (3: 4) komt bij Paulus niet voor.

2. Daarentegen missen wij in *Phil.* de volgende Paulinische eigenaardigheden: de samenstelling *ἄρα οὖν*, ja het woord *ἄρα*; de vraag *τι οὖν*; *ἐπί cum genit.*; *κατά cum genit.*; *περ, καθάρπερ, ὥσπερ*; *παρά cum acc.*; *πῶς* „het woord *σάρξ* in ethischen zin, als zetel der begeerten.

3. Overvloediger (betrekkelijk) in *Phil.* dan bij Paulus: *μον* vóór het *substant.* (2: 2. 4: 14); alleen 1 *Cor.* 9: 2. *καὶ... καὶ*, vooral *Phil.* IV. *μὲν οὖν* (2: 23. 3: 1, 8); alleen *Rom.* 9: 20; 1 *Cor.* 6: 4, 7 en 9: 25. *μὲντά cum genit.* *οὐχ ὅτι* in het begin van een volzin (3: 12. 4: 11, 17); alleen 2 *Cor.* 1: 24, en misschien 3: 5. het woord *παντοτε. πλὴν* (1: 18. 3: 16. 4: 14); alleen 1 *Cor.* 11: 11. alsmede dergelijke constructiën als *τὸ κατ' τινά, περὶ τινά, περὶ τινος, παρά τινος, ὑπὲρ τινος* (1: 12. 2: 9, 19, 20, 23. 4: 18); alleen *Rom.* 1: 15. Eindelijk

4. Minder overvloedig (alweder betrekkelijk) in *Phil.* dan bij Paulus: *γάρ; δέ; διά cum genit.; εἰ; οὕτω.* enz.

II.

Onderzoeken wij nu, in welke periode van de levensgeschiedenis van Paulus de schrijver dezen brief wil plaatsen Onze brief wil uit Rome geschreven zijn, en wel gedurende des Apostels gevangenschap — nader bepaald, bijaldien Paulus dáár meer dan eenmaal gevangen geweest is, gedurende zijne EERSTE gevangenschap —, en wel in den laatsten tijd daarvan, derhalve tegen het einde van het jaar 63 of in het begin van 64, gelijk algemeen erkend wordt.

De traditie omtrent de tweede gevangenschap van Paulus is inderdaad vrij oud, als zij maar niet verward wordt met haren jongeren vorm, waarin zij Paulus, (volgens *Rom.* 15) tusschen zijne eerste en tweede gevangenschap eene reis naar Spanje laat doen. De tweede brief aan *Timotheüs*, hoewel reeds om andere

redenen onecht, vordert de onderstelling van eene tweede gevangenschap, en derhalve moet deze traditie reeds omstreeks het midden van de tweede eeuw hebben bestaan, indien wij de Pastorale brieven ongeveer in het jaar 150 stellen¹⁾, al behoeft zij daarom nog niet eene volstrekt algemeene traditie geweest te zijn²⁾; misschien is het zonderling afgebroken slot van de *Handd.*, een boek, dat toch niet zeer diep in de tweede eeuw valt, nog het best te verklaren uit het toen reeds wankelende en onzekere in de traditie omtrent Paulus' laatste levensjaren en dood. Op dit wankelende wijzen in zoover ook de Pastorale brieven, als daarin met geen enkel woord gezinspeeld wordt op eené vroegere gevangenschap van Paulus, en als de tweede brief aan *Timotheüs* de meeste feiten vóór deze tweede gevangenschap, waarop hij terugwijst, aan de *Handel.* schijnt ontleend te hebben, hoewel zijn bericht omtrent het laatste gedeelte van Paulus' reis vóór deze gevangenschap (2 *Tim.* 4: 20) — namelijk zijn reis over Korinthe en Miléte, met voorbijgang van Efese³⁾, naar Rome — slechts ten deele uit de *Hand.* ontleend kan zijn. De Pseudo-Paulussen namen het met de chronologie wel zoo bijzonder nauw niet, en hebben gewis niet gerekend op eene historische critiek, als die van onzen tijd!

OOK DE BRIEF AAN DE PHILIPPENSEN ONDERSTELT BESLISTE BEKENDHEID MET DEZE TRADITIE, EN GELOOF VAN DEN SCHRIJVER DAARAAAN.

Alleen bij deze onderstelling laten zich de schijnbare tegenspraken in dit geschrift volkomen verklaren, die anders onverklaarbaar zijn, onverschillig of men dezen brief voor echt of ver dicht houde. Zoo zegt Baur⁴⁾: „In de vreugdevolle „aandoeningen⁵⁾, die het vooruitzicht op spoedige bevrijding uit de gevangenis bij den Apostel wekten, mengen „zich de gedachten aan eenen nabijzijnde dood; deze twee „toestanden der ziel neutraliseeren elkander in hetgeen hij *Phil.* „1: 20—24 zegt. Bij de onderstelling nu, dat zich te Rome

¹⁾ Hilgenfeld, a. w., S. 764.

²⁾ De eerste brief van Clemens weet van 7 gevangenschappen van Paulus: *ἐπιτάσεις δεσμά φρεσίδας*

³⁾ 1 *Tim.* 3: 15. 4: 13.

⁴⁾ *Paulus*, II. S. 70.

⁵⁾ Maar zoo stelt onze brief de zaak niet voor: „op te breken (te verscheiden) en met Christus te zijn, is zeer ver het beste.” 1: 23: „het sterven ge- „win.” vs. 21. Verg. 2: 17, 18.

„toentijds werkelijk zulke groote, boven alle verwachting schitterende vooruitzichten voor de zaak des evangelies hadden geopend, past zulk eene verdeeldheid des gemoeds tussehen leven en dood veel minder voor den Apostel, dan voor eenen schrijver, die het uiteinde van den Apostel, hetwelk met al deze onderstellingen zoo weinig harmoniëerde, als wezenlijk feit voor zich zag.” Maar hij, die DEZE onderstelling gemaakt of verdedicht heeft, is immers, ook volgens Baur, dezelfde, die deze verdeeldheid des gemoeds van Paulus teekent; had hij geweten, dat het tegenwoordige proces des Apostels met den marteldood geëindigd was, dan zou hij evenmin het eene als het andere hebben verdicht. Tegen Baur's onderstelling pleit eenigermate, hoewel niet afdoend, hetgeen Hilgenfeld zegt: „Geen later schrijver, die met den afloop der Romeinsche gevangenschap bekend was, kon Paulus het vast vertrouwen, dat hij de Philippensen wederzien zou, laten uitspreken.” — „Het vertrouwen van den gevangen Paulus, dat hij zelf weldra naar Philippi zou komen (2: 24. verg. 1: 25), kan niet door een later schrijver verdedicht zijn, aangezien het door de uitkomst niet bevestigd is.”¹⁾

De „Apostel” is, in onzen brief, bijna volkomen overtuigd van eenen gelukkigen afloop van zijn proces; althans het uitzicht, dat hij weldra de Philippensen persoonlijk zal kunnen bezoeken, staat zoo gunstig, dat hij de meest gewisse verwachting daaromtrent durft uitspreken. 't Is voor hem zoo goed als zeker. „In het vertrouwen, dat het om uwentwil noodiger is, in het vleesch te blijven,” zegt hij, *οἶδα, ὅτι μενῶ καὶ συμπαραμενῶ πάντων*

¹⁾ a. w., S. 336 en 339. Niet afdoend;” zeg ik; wat toch doet het ter zake, al ware het juist, wat Hilgenfeld, aldaar S. 339. ¹⁾, beweert, „dat Hinsch (*Untersuchungen zum Philippenerbrief*. In *Zeitschr. für wiss. Theol.*, 1873. I. S. 74 f.) „geene afdoende voorbeelden van door de uitkomst gelogenstrafte verwachtingen, die door latere schrijvers aan de door hen geteekende personen in den mond gelegd zullen zijn, aangevoerd heeft, en dat 1 *Thess.* 4: 15 en *Matth.* 26: 64 van anderen aard zijn, terwijl *Luc.* 21: 6 vg. niets kan bewijzen?” Acht men dit *a priori* onmogelijk, dan natuurlijk vindt men zulke voorbeelden nooit, omdat men dan onechte boeken, waarin zij werkelijk voorkomen, reeds om deze reden voor echt zal houden. Ik meen daarentegen, dat latere schrijvers buiten twijfel zulke verwachtingen aan den Apostel in den mond zullen leggen, als het traditioneel is, dat de Apostel ze werkelijk gekoesterd heeft, juist om aan hunne schriften te meer den bedriegelijken schijn van echtheid te geven. En Paulus had immers ook in zijne echte schriften hiermede verwante verwachtingen uitgesproken!

„ὄμην,” nml. om hen te doen toenemen in het geloof en hunne geloofsvreugde te vermeerderen. *Phil.* 1: 24, 25. Hij „vertrouwt „in den Heer, dat hij ook zelf spoedig zal komen” 2: 24.

Lijnrecht hiertegenover staat, bijaldien onze schrijver slechts van ééne gevangenschap heeft geweten, de hoop van den „Apostel,” om als martelaar te sterven, die hij *Phil.* 3: 10 zeer sterk uitspreekt; want men doet de woorden geweld aan, als men het „gelijk- „vormig worden aan den dood van Christus” verwatert tot „ge- „meenschap met zijn lijden,” afgezien nog hiervan, dat men op deze wijze den „Apostel” tweemaal letterlijk hetzelfde laat zeggen. ¹⁾

Nog sterker spreekt de „Apostel” *Phil.* 2: 17: ἀλλὰ εἰ καὶ σπένδομαι, enz. Immers εἰ καὶ met den *indicativus* wordt slechts gebezigd bij eene onderstelling, die zoo goed als zeker geacht wordt, doorgaans naar het oordeel van den spreker (of schrijver) zelve, somtijds ook naar het onderstelde, door den spreker of schrijver zelve evenwel niet beaamde, oordeel van de hoorders of lezers. Dit laatste geval kan zich hier intuschen niet wel voordoen. Want waarom zou onze schrijver aan de lezers een juisteren blik op den toestand van „Paulus” hebben toegeschreven, dan aan „Paulus” zelve? of ook, zoo de brief echt is, wat wettigt dan de onderstelling, dat „Paulus” aan zijne lezers eenen ongunstigen dunk omtront den afloop van zijn proces zou hebben toegeschreven, hoewel daarvoor, naar zijne meening, volstrekt geene reden bestond? evenals of „Paulus,” gelijk Hölemann aanneemt, geantwoord zou hebben op deze verzwegen tegenwerping zijner lezers: „Quid, „o Paule! recordaris τοῦ καυχήματος (vs. 16), quum undique sti- „pent et urgeant, quae tristissima praesagiant?” Wij moeten derhalve aannemen, dat, evenals bijna overal elders in het Nieuwe Testament, zoo ook hier, εἰ καὶ met den *indic.* gebruikt is bij

¹⁾ Zoo Hilgenfeld. a. w., S. 341, die 2 Cor. 4: 10 vergelijkt, waar Paulus blijkbaar zoo sterk spreekt, om daarmee uit te drukken, dat zijn leven werkelijk zeer in gevaar is, 5: 1 vgg. Meyer, zeer terecht (S. 116): συμμ. τῷ „θαν. αὐτ. bezeichnet die *Lebensgefährlichkeit* der Lage; denn seine Lage war „so, dass er vom *Martyrertode* sich bedroht sah, mithin sein Leidens-Zustand „sur Gleichheit mit dem *Tode Christi* sich entwickelte. Diesen *Entwickelungs- „zustand* der Gleichgestaltung bezeichnet das Partic. *Pross.* Die Deutung von der „*Leidensgemeinschaft* überhaupt, die hier näher beschrieben werde, genügt dem „Fortschritt vom allgemeinen παθημάτων zum bestimmten θανάτῳ nicht.”

eene voor den spreker zelven zoo goed als zekere onderstelling ¹⁾, en dat alzoo de „Paulus” van onzen brief den gunstigen afloop van dit proces en zijne spoedige komst te Philippi even stellig verwacht heeft, als het (natuurlijk later) *σπένδεσθαι*.

Deze onderstelling brengt ons evenwel weinig verder, indien het waar is, dat „Paulus” in onzen brief de verwachting, van zelf de parousie te zullen beleven, uitgesproken heeft. Dit beweert Meyer ²⁾ op grond van *Phil.* 1 : 25, en Hilgenfeld ³⁾ op grond van *Phil.* 3 : 21. Verg. 4 : 5. Anderen weder vinden deze gedachte ook 2 : 16 uitgesproken, terwijl sommigen «Paulus” 3 : 11 laten zeggen, dat het „bedenklijk en twijfelachtig” is, of hij zelf de parousie van Christus nog wel beleven zal”. Wat mij betreft de STELLIGE verwachting, van ZELF de parousie te zullen beleven, heb ik nergens, evenmin in de echte als in de onechte schriften van Paulus, aangetroffen. Het woord *ἡμεῖς* 1 *Cor.* 15 : 52 en *ἡμεῖς οἱ ζῶντες* 1 *Thess.* 4 : 15 drukt zeker de besliste verwachting uit, dat de parousie zeer spoedig plaats grijpen zou, ⁴⁾ en wel dat het thans levende geslacht (hij zelf en zijne lezers) nog in leven zou zijn bij deze gebeurtenis, maar niet, dat uit al die velen, die Paulus in *ἡμεῖς* samenvat, niet enkelen reeds voor de parousie zouden sterven, en derhalve ook niet, dat hij, Paulus zelf, niet tot die enkelen zou kunnen behooren.

In onzen brief nu — dit beweer ik — wordt de verwachting, dat Paulus zelf de parousie zal beleven, of ook de hoop daarop, in het geheel niet uitgesproken. Immers

1°. *Phil.* 1 : 25 bevat niets, wat ons aan eenen verzwegen *terminus ad quem* van het *συμπαράμενεν* doet denken.

2°. *Phil.* 3 : 21 wordt niet in het bijzonder aan de levend overblijvenden bij de parousie, in onderscheiding van de reeds ontelapenen, maar aan alle geloovigen, zonder onderscheid, gedacht, al sluit het woord *ἀπεχδέξασθαι* zeer waarschijnlijk de idee van de zeer spoedige komst van Christus, nog bij het leven van de tegenwoordige generatie, in zich, gelijk Usteri opmerkt. ⁵⁾

¹⁾ Verg. bijv. 2 *Cor.* 4 : 8, 16. *Phil.* 3 : 12,

²⁾ a. w., S. 39. ³⁾ a. w., S. 341.

⁴⁾ *Rom.* 8 : 19—25; 18 : 11, 12. 1 *Cor.* 1 : 7, 8; 7 : 26, 29—31; 10 : 11; 15 : 51. 52. 2 *Cor.* 4 : 17. 5 : 1 vgg. *Gal.* 5 : 5. *Phil.* 1 : 6. 10; 3 : 20, 21; 4 : 5. 1 *Thess.* 1 : 10; 3 : 18; 4 : 15—17; 5 : 4. 23. *Tit.* 2 : 18.

⁵⁾ L. Usteri, *Entwicklung des Paul. Lehr-begr.* Sechste Ausg. Zurich. 1851 S. 383.

3°. Het is zonder grond, als Van Hengel ¹⁾ ook 2 : 16, 17 de tegenstelling van het al of niet beleven van de parousie uitgesproken vindt. Wat de Wette ²⁾ zegt: „Volgens de juiste „meening van Storr en Flatt, sluit zich *Phil.* 2 : 17 aan *Phil.* „1 : 26 aan, en wel (wat zij niet toegeven) *ἀλλά* vormt eene „tegenstelling tegenover *Phil.* 1 : 25. De voorafgaande vermaning, *Phil.* 1 : 27—2 : 16, is blijkbaar eene afwijking van het „onderwerp; de mededeelingen, *Phil.* 1 : 12—26 en 2 : 17—30, „hangen aan denzelfden draad, en, zonder eenige gaping te be„speuren, zou men van *Phil.* 1 : 26 onmiddellijk tot *Phil.* 2 : 17 „kunnen overgaan. De gedachte aan de mogelijkheid des doods, „*Phil.* 2 : 17 vg., breekt voor een oogenblik de hopende stem„mingen van den Apostel af; maar met *Phil.* 2 : 19 vaart hij „voort in de stemming van *Phil.* 1 : 25;” dit moge in zoover onjuist zijn, als *eensdeels*, 'gelijk Meyer (ad. l.) opmerkt, geen lezer dezen gedachtengang ooit zou hebben kunnen raden, terwijl *anderdeels* het *χαίρω* van *Phil.* 2 : 17 zeer natuurlijk „pragmatisch” beantwoordt aan het *καύχημα* van vs. 16; toch is er dit ware in, dat *Phil.* 2 : 12—16 de 1 : 24—30 uitgesproken gedachten weder opneemt. Zeer juist is overigens de opmerking van Meyer, dat *Phil.* 2 : 16 „de hoop, om zelf de parousie te „beleven, in geenen deele uitgedrukt is, daar immers het resultaat (*εἰς καύχημα* enz.) niet afhankelijk was van het zelf beleven van de parousie, maar alleen van het beleven van de vs. „15 beschreven volmaking der lezers, aangezien Paulus toch ook als „opgestane bij de parousie roem kon dragen op hetgeen hij aan „de Philippensen beleefd had” Het *ἀλλά* vs. 17 is wel eene tegenstelling; maar de tegenstelling is deze, dat het *καύχημα* van „Paulus” tegen den dag van Christus, hetwelk hij hebben zou, als hij de vs. 15 beschreven vrucht van zijnen vernieuwden arbeid ten nutte van de gemeente, (nl. hare christelijke volmaking) zelf mocht beleven, niet alleen niet verloren gaan, maar veeleer nog grooter worden zou (men denke aan het viermaal herhaalde „*verblijden*” vs. 17^b en 18), indien hij zelf als een slaachtoffer viel bij dezen arbeid, nl. bij het offer van hun geloof, hetwelk zijn

¹⁾ W. A. v. Hengel, *Comment perpetuus in ep.-Pauli ad Philipp.* 1859. ad locum.

²⁾ W. M. L. de Wette, *Kurze Erklärung der Briefe an die Col., an Phil., an die Ephes., und Phil.*, Leipzig, 1843. S. 192.

³⁾ a. w., S. 85.

priesterdienst Gode aanbood — eene beeldspraak, gewis aan *Rom. 15 : 16* ontleend. Hier verwacht Paulus alzoo zijn *σπένδασθαι* eerst na vernieuwden arbeid (nml. bij de *θυσία κ. λειπ. τ. πιστ. ὑμῶν*) aan het zielenheil der Philippensen, welks gehoopte vruchten hij *Phil. 2 : 15* teekent. Is het reeds op zich zelf ondenkbaar, dat de schrijver, in tegenspraak met zich zelve, nu eens den gunstigen, dan weder den ongunstigen afloop van hetzelfde proces zoo goed als zeker zou noemen, nog minder denkbaar is het, dat hij den ongunstigen afloop van dit proces zou beschrijven als eene *σπονδή* bij zijnen arbeid ter bevordering van hun — der Philippensen — geloof ¹⁾.

Eindelijk 40. de meening van Hilgenfeld, die, in navolging van Van Hengel, „Paulus” *Phil. 3 : 11* zijnen twijfel uitspreken laat, of hij zelf de parousie wel zal beleven, is geheel onhoudbaar, gelijk wij later, waar wij handelen over de eschatologie van dezen brief (bl. 446), uitvoerig zullen betoogen. Hier maken wij alleen nog de opmerking dat het alweder niet aangaat, denzelfden persoon, die pas te voren (*2 : 24*) het vaste vertrouwen uitgesproken had, dat zijn proces gunstig zou afloopen, terstond daarop den marteldood voor Christus het hoogste doel van zijn verlangend streven te laten noemen (*3 : 8—10*), indien hij namelijk met dezen marteldood bepaaldelijk den afloop van dit proces bedoelt. Dit is nog veel meer in strijd met *Phil. 1 : 25*.

De schrijver van *Philipp.* is alzoo wellicht de oudste getuige van de traditie omtrent de verlossing van Paulus uit zijne gevangenschap te Rome, en omtrent eene tweede gevangenschap, die met zijnen marteldood geëindigd is. Dat deze traditie zelve geheel onhistorisch is, behoeven wij hier niet op nieuw te betoogen, na hetgeen door Baur en velen na hem, zelfs door conservatieven ²⁾, over dit onderwerp in het midden gebracht is. Het geloof des schrijvers aan deze traditie is een beslissend bewijs van de onechtheid van onzen brief. Ja, al ware deze traditie volkomen historisch, dan nog zou onze brief onecht moeten zijn, aangezien de wezenlijke Paulus toen onmogelijk vooruitweten kon, dat dit eerste proces gunstig afloopen en door een tweede

¹⁾ Als *Hand. 20 : 6* historisch is, dan valt deze brief, als hij echt is, niet minder dan ruim vijf jaren na het laatste verblijf van Paulus te Philippi. Meyer, *Apostelg.*, S. 20—22. Ook Hilgenfeld rekent evensoo, a. w. S. 327. fg. 332.

²⁾ bijv. Meyer, *Rom. Dritte Aufl.*, 1859. S. 12 fgg.

met ongunstigen uitslag gevolgd worden zou. Onze brief moet in ieder geval later vallen dan de *Handd.*; want de „Paulus” der *Handd.* „weet, dat allen”, ook de Philippensen (*Hand.* 20 : 6), „waar hij doorgegaan was, predikende het koninkrijk Gods, zijn „aangezicht niet meer zouden zien.” *Hand.* 20 : 25.

III.

De eschatologische voorstellingen van onzen brief hebben vele trekken van overeenkomst met die der vier hoofdbrieven, maar wijken toch ook in meer dan één opzicht daarvan af. Tot dit laatste reken ik niet de voorstelling, dat Christus van uit den hemel zijn koninkrijk HIER OP AARDE zal oprichten, *Phil.* 3 : 20, aangezien immers ook Paulus zelf, volgens *Rom.* 8 : 11—23, eenen verheerlijkten toestand der schepping op de vernieuwde en verheerlijkte aarde schijnt te hebben verwacht. Maar wel heeft onze schrijver zich de heerlijkheid van het toekomstige Godsrijk veel meer ZINNELIJK gedacht, dan Paulus, namelijk als een toestand, waarin God ook al onze LICHAAMELIJKE nooden bevredigen zal, 4 : 19. Immers *χρῆσα* van vs. 19 slaat klaarblijkelijk op *χρῆσα* van vs. 16 terug ¹⁾. Volgens Paulus daarentegen hebben wij in het koninkrijk Gods in 't geheel geene zinnelijke *χρῆσα* meer, 1 *Cor.* 6 : 13. 15 : 50.

Leert Paulus, dat god ons uit de dooden opwekken zal, gelijk hij Christus opgewekt heeft, en noemt hij nu eens het bezit van den Geest van God of van Christus, dan weder (wat eigenlijk hetzelfde is) de gemeenschap met zijn opstandings-leven den grond van, en de voorwaarde voor onze opwekking, zoodat hij in dezen zin zegt, dat God ons opwekt door (*δαί cum genit.*) of in (*ἐν*) CHRISTUS (*Rom.* 6 : 4, 5, 8. 8 : 11. 1 *Cor.* 6 : 14. 15 : 21. 2 *Cor.* 1 : 9. 4 : 14); nooit stelt hij, even als onze brief, 3 : 20, onze opwekking voor als eene daad van den met almacht toegerusten CHRISTUS zelven.

¹⁾ Ook *σῶτης* 3 : 20 beteekent niet „Zalmaker” maar „redder uit alle smarten, strijd en nooden, waarmede wij wegens onze gemeenschap met het kruis van Christus te worstelen hebben.”

Onze schrijver leert, dat DIT EIGEN lichaam der vernedering, hetwelk wij hier hebben, bij de opstanding veranderd worden zal in een lichaam der heerlijkheid, aan dat van Christus gelijkvormig, 3: 21. Van een veranderd worden spreekt ook 1 *Cor.* 15: 51 vg.; gelijkvormigheid aan Christus wordt ons ook *Rom.* 8: 29 toegezegd; en uit 1 *Cor.* 15: 41 volgt, dat deze gelijkvormigheid mede betrekking heeft op ons lichaam. Maar Paulus verzekert, dat het AARDSOHE (vleeschelijke) lichaam te niet gedaan wordt, en dat wij, in plaats daarvan, een HEMELSCH lichaam ontvangen, 1 *Cor.* 6: 13. 15: 35—50. 2 *Cor.* 5: 1—4, dat alsoo niet ons LICHAAM veranderd wordt, maar dat WIJ ZELVEN veranderd worden. De leer van eenen μετασχηματισμός van dit eigen stoffelijk lichaam in een hemelsch lichaam zou in het stelsel van Paulus weinig passen.

Het gold niet alleen in Israël, maar ook bij de oudste Christenen volgens het Nieuwe Testament als grondregel, dat het lijden, hetwelk iemand voor de zaak van God verdraagt, met te hooger heerlijkheid vergolden zal worden, naarmate het smadelijker en smartelijker is ¹⁾. Slechts sommigen der gewijde schrijvers evenwel motiveeren de uitnemende verheerlijking van Christus volgens dezen regel, met name *Luc.* 24: 26. *Phil.* 2: 8, 9. *Hebr.* 12: 2. *Openb.* 5: 5—10. Volgens dezen regel moeten ook aan de martelaren na den dood bijzondere voorrechten ten deel vallen. Eén dezer voorrechten nu is, volgens *Phil.* 1: 23 en *Openb.* 6: 9 vgg., 7: 9 vgg. ²⁾, en later volgens de meeste oude schrijvers, dat zij terstond na den dood bij Christus komen, en niet tot op den dag der opstanding in den Hades moeten verblijven. Mede om deze reden noemt de schrijver het sterven (nml. als martelaar) gewin voor hem zelve, 1: 21, gelijk reeds dit, dat hij voor Christus lijden mag, eene hem door God verleende χάρις is, waaraan ook de Philippensen deel hebben, 1: 7, aangezien ook hun de genade verleend is (ἐχαρίσθη), en wel van Gods wege (ἀπὸ Θεοῦ), om voor Christus te lijden, 1: 28, 29. Indien het hem dan gebeuren mocht, wat het voorwerp van al

¹⁾ *Psal.* 126: 5, 6. *Matth.* 5: 10—12. *Luc.* 6: 22, 23. *Rom.* 6: 5—8. 8: 17, 18. 2 *Cor.* 4: 10, 17. 2 *Tim.* 2: 11, 12. 1 *Petr.* 2: 20, 3: 14. 4: 13, 14 enz.

²⁾ Ook volgens *Hebr.* 12: 23 „de geesten der volmaakt rechtvaardigen“? Mogelijk; maar niet waarschijnlijk, wegens het eenigszins Alexandrijnsche standpunt van den schrijver dezes briefs.

zijn zoeken en verlangen is, 3 : 9 vgg., om zóó te sterven, dan zou dit èn voor hem, Paulus, èn voor de Philippensen, die hem liefhadden, eene stof van jubelende vreugde zijn, 2 : 17, 18. Hoewel nu ook Paulus, even als alle oude Christenen, het als een bijzonder voorrecht beschouwde, zoo hij voor Christus mocht lijden, ziende, gelijk *Hebr.* 11 : 26 eenigszins nafel erkent, op de *μυθαρποδοσία* ¹⁾, zoo weet hij toch niets van DEZE bijzondere onderscheiding der martelaars, ook 2 *Cor.* 5 : 8 niet, gelijk Meyer (ad. l.) beweert. Immers het „inwonen bij den Heer” moet opgevat worden als een ideaal bezit, hetwelk eerst bij de parousie verwezenlijkt wordt, gelijk blijkt uit het redegewende *γάρ* vs. 10, volgens welk vers dat heil der geloovigen, waarvan in de vorige verzen sprake is, actueel eerst begint na den dag des oordeels ²⁾.

De oudste plaats in het Oude Testament, waar sprake is van eene opstanding der dooden, handelt uitsluitend over de opwekking van GEDOODDE, niet van den natuurlijken dood gestorven, Israëlieten, onverschillig of hier deze opwekking letterlijk gemeend, of slechts beeldspraak is, *Jes.* 26. (De latere Joden geloofden tevens aan eene algemeene opstanding; althans in den tijd, toen de *Handd.* geschreven zijn, werd dit voor het algemeen geloof der Joden gehouden, *Hand.* 24 : 15.) Zoo werd aan deze slachtoffers door opwekking uit den dood (volgens *Jes.* 26 zeker niet tot een eeuwig leven) vergoed, wat zij ten gevolge van hunnen gewelddadigen dood in dit leven te kort gekomen waren.

In sommige leerstelsels des Nieuwen Testaments wordt of uitdrukkelijk van TWEE opstandingen gesproken, of althans worden zij ondersteld, het duidelijkst zeker in de *Openb.*, volgens welk boek alleen de martelaars bij de eerste opstanding herleven. Beweren Düsterdieck en anderen, dat de *Openb.* niet slechts aan de martelaars, maar aan ALLEN, DIE VAN CHRISTUS ZIJN, deel

¹⁾ *Matth.* 5 : 10 vgg. 10 : 38 vg. 16 : 24 vg. *Marc.* 8 : 34 vg. *Luc.* 6 : 22 vgg. 9 : 23 vg. 14 : 27. 17 : 33. *Joh.* 12 : 25. 16 : 33. *Hand.* 5 : 41. 14 : 22. *Rom.* 5 : 8. 8 : 18. 35—39. 2 *Cor.* 4 : 17 vg. 2 *Thess.* 1 : 5 vgg. 2 *Tim.* 3 : 12. 3 : 12. 1 *Petr.* 2 : 19 vg. 3 : 14. 4 : 13 vg. 5 : 1, enz.

²⁾ Plaatsen als *Rom.* 14 : 8 vgg. en 1 *Thess.* 5 : 10 handelen in het geheel niet over den toestand der ontslapenen ONMIDDELIJK na den dood, gelijk H. Messner, *Die Lehre der Apostel Leips.*, 1856. S. 283 aanneemt. Bij de spoedige verwachting der parousie was het nauwelijks de moeite waard, om op den oestand tusschen dood en opstanding de aandacht te vestigen.

geeft aan de eerste opstanding, en dat bijgevolg de tweede opstanding eene opstanding is van louter verdoemden: deze opvatting, als zoodanig reeds weing aannemelijk, is in strijd met *Openb.* 20: 12—15, volgens welke plaats het oordeel zoowel over rechtvaardigen als over onrechtvaardigen gaat ¹⁾. Het is niet onmogelijk, dat de Lucas van het *Evangelie* en de *Hand.* (ondersteld dat beide geschriften van denzelfden schrijver zijn) dezelve voorstelling gehad heeft. Althans in het *Evang.* 14: 14 en 20: 35 spreekt hij over de „opstanding der rechtvaardigen,” de opstanding van hen, „die waardig geacht worden **DIE** eeuw en de opstanding „der dooden te verwerven”, en die „kinderen Gods” zijn, omdat zij „kinderen der opstanding” zijn; terwijl hij *Hand.* 24: 15 gewaagt van de „opstanding der dooden, beide der rechtvaardigen en der onrechtvaardigen.” Hebben aan de eerstgenoemde opstanding alleen rechtvaardigen, aan de andere zoowel rechtvaardigen als onrechtvaardigen deel, dan is het duidelijk, dat bij de eerste opstanding niet **ALLE** rechtvaardigen opgewekt worden, in welk geval er immers geene rechtvaardigen voor de andere opstanding zouden overblijven ²⁾. Of misschien deze voorstelling ook ligt in 2 *Thess.* 1: 4—12? Niet onaannemelijk! Maar beslist spreken durf ik niet.

Vinden wij ook bij Paulus de leer van twee opstandingen? Velen beweerden het, vooral op grond van 1 *Cor.* 15: 23. Maar deze plaats bewijst dit niet; hier is slechts sprake van *πάντες*, voor zoo veel als zij *ἐν Χριστῷ* levend gemaakt zullen worden, vs. 22, derhalve van *οἱ τοῦ Χριστοῦ*, en de *ταύματα ἴδια* kunnen, volgens vs. 20, slechts **TWEE** zijn nml. 1^o. **CHRISTUS**, als eersteling, en 2^o. **DEGENEN, DIE VAN CHRISTUS ZIJN**. Het moet erkend worden, dat Paulus nergens uitdrukkelijk van eene andere opstanding, dan alleen van die der in Christus ontslapenen spreekt: ja de samenhang, in welken hij de opstanding met het bezit van Gods Geest of met onze gemeenschap aan Christus' opstandingsleven stelt, laat de voorstelling van eene opstanding der onrechtvaardigen inderdaad niet wel toe. Meyer ³⁾ beweert even-

¹⁾ Verg. De *Christologie der Apocalypse*, in het *Theol. Tijdschr.*, III. 1869. bl. 392 en vgg.

²⁾ Het kan evenwel ook zijn, dat de later geschreven *Hand.* een eenigzins ander standpunt vertegenwoordigen, of dat de schrijver geene besliste voorstelling over dit onderwerp gehad heeft.

³⁾ *Phil. S.*, 117.

wel, dat ook bij Paulus de opstanding van ALLEN de noodzakelijke praemisse is van het OORDEEL over allen, ook over de ongeloofigen, over den κόσμος, Rom. 3 : 6. 1 Cor. 6 : 2. 11 : 32. Maar het laat zich niet bewijzen, dat het OORDEEL bij Paulus de OPSTANDING onderstelt; misschien laat hij de goddeloozen als νεκροί voor den rechterstoel Gods verschijnen, om dan het oordeel, van in den dood te moeten blijven, te ontvangen; althans Paulus noemt de bezoldiging van de zonde altijd dood en verderf, maar nooit rampzalig leven, Rom. 6 : 23. 8 : 13, 21. 9 : 22. 2 Cor. 3 : 9, ens.

De schrijver van Phil. leert eene dubbele opstanding; de „Apostel” nml. zegt 3 : 11 : „σῆμας κατανοήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν.” ¹⁾ De reeds boven (bl. 441) genoemde opvatting dezer plaats, door van Hengel en Hilgenfeld ²⁾ verdedigd, dat Paulus hier alleen zijnen twijfel uitspreekt, of hij zelf de parousie wel zal beleven, moet om de volgende redenen verworpen worden:

1°. Onze schrijver heeft, evenmin als eenig ander schrijver des N. T., de gewoonte, om de parousie te noemen de „opstanding uit de dooden.” Elders noemt hij haar „den dag van „Jesus Christus” (1 : 6, 10. 2 : 16).

2°. Noemt iemand evenwel de parousie, in plaats van „de „komst” (verg. 4 : 5) of „den dag van Christus,” de „opstanding „uit de dooden,” dan moet het zijn, omdat het, in den samenhang zijner gedachten, in het bijzonder op dit moment van de parousie aankomt. Maar zij, die de parousie zelven beleven, en derhalve niet tot οἱ νεκροί nederdalen, kunnen ook niet ἐκ νεκρῶν opstaan, zoodat dit moment van de parousie op hen persoonlijk volstrekt geene betrekking kan hebben. Paulus onderscheidt dezen, die VERANDERD zullen worden (ἀλλαγισόμεθα), zeer bepaald van de νεκροί, die OPGEWEKT zullen worden (ἐγερθήσονται), 1 Cor. 15 : 51 vg. Dezelfde tegenstelling maakt ook de schrijver van 1 Thess. 4 : 15—17; hij

¹⁾ Zoo moet hier met Griesbach, Scholz, Lachmann, Tischendorf, ens., op gezag van Codd. A., B., D., E., Sinait., vele Verss. en Patres gelezen worden. Meyer leest εἰς τῶν νεκρῶν, a. w., S. 97, vooral wegens het spraakgebruik van Paulus, een altijd zwakke grond — immers de gemakkelijkste lezingen zijn vaak de minst waarschijnlijke —, maar in het geheel geen grond, zoolang als de echtheid van Phil. niet volkomen bewezen is.

²⁾ a. w., S. 341.

onderscheidt tusschen ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ παρελπιόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου en οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ, welke laatste alleen opgewekt zullen worden, terwijl hij zelfs niet eens van eene verandering der eersten gewaagt.

3°. Meent men evenwel, dat onze schrijver (tegen het spraakgebruik des N. Testaments in) ook de verandering der levenden bij de parousie in het woord „opstanding” kan hebben willen samenvatten, dan ziet men voorbij, dat hij hier de opstanding bij uitzondering εἶπεν. noemt, en dat dit εἶς toch wijst op een opstaan ἐκ τῆς γῆς, waar men zich den Hades dacht; nu gaat het toch in geen geval aan, onzen schrijver te laten zeggen, dat zij, die levend veranderd worden, ἐκ νεκρῶν opstaan, dat is, door op te staan de dooden verlaten, of uit hun midden naar boven stijgen. Eindelijk

4°. Daar er in de vorige verzen (3 : 8, 10) sprake is van een streven (ἔνα, enz. — τοῦ γινῶναι, enz.), zoo ligt in εἶπεν zoowel de idee van vurig VERLANGEN, als die van ONZEKERHEID, derhalve van een vurig verlangen, welks vervulling niet volkomen zeker is. Nu was het beleven van de parousie voor den Paulus van onzen brief zoo weinig een voorwerp van verlangen of streven, dat hij integendeel, als hij alleen op zich zelven zag niets vuriger verlangde dan om (als martelaar) te sterven. ¹⁾, en derhalve DE PAROUSIE NIET TE BELEVEN; dan toch kwam hij terstond bij Christus. *Phil.* 1 : 23. Verg. 3 : 17 vg. (Verg. boven bl. 443 vg.)

De „Paulus” van *Philipp.* moet derhalve twee dingen begeeren, die onafscheidelijk bij elkander behooren, of ook die in den grond der zaak identisch zijn, als hij 1 : 23 ZIJNE ²⁾ ἐπιθυμία uitspreekt, om den marteldood te sterven, en als hij 3 : 11 zegt εἶπεν κ. ε. τ. εἰ. τ. εἰ. ν.; met andere woorden, hij moet gedacht hebben aan de eerste opstanding, bij de parousie, en DEZE BESCHOUWD HEBBEN ALS BIJZONDER PRAEROGATIEF DER MARTELAARS, even als de schrijver van de *Openbar.* en misschien die van *Luc. Ev.* en *Hand.* Dit reeds maakt de onechtheid van onzen brief zeer

¹⁾ Het woord ἀνάλιεσθ. een term, waarschijnlijk wel aan het opbreken der legertenten ontleend, moet hier, evenals ἀνάλισις, 2 *Tim.* 4 : 6, opgevat worden van den marteldood, gelijk καταλίεσθ, 2 *Cor.* 5 : 1. Het woord zelf zou intusschen ook wel van den natuurlijke dood gebruikt kunnen worden.

²⁾ Zoo exexegetiseere men het artikel τῆς.

waarschijnlijk, aangezien de Paulus van 1 Cor. niet alleen de martelaars, maar allen of τοῦ Χριστοῦ deel hebben laat aan de opstanding bij de parousie, en er geene reden is om te vermoeden, dat hij later dit voorrecht tot de martelaars beperkt zou hebben.

Daaruit, dat Baur de ware beteekenis van de ἐξανάστασις in Phil. niet begrepen heeft, moet het verklaard worden, dat hij deze plaats zelfs niet eens goed heeft gelezen. „Hoe kan Paulus”, zoo vraagt hij, ¹⁾ „indien hij zich zelfven als eenen „συνμορφ. ἐφ’ ἑαυτῷ ἀποθῆναι beschouwt, ook slechts een oogenblik er aan „twijfelen, dat met den dood ook het uit den dood opwekkende „beginsel des levens (Rom. 6 : 5) in hem is?” Onmogelijk, evenmin de ware Paulus, als eenige Pseudo-Paulus! Noch bij den een, noch bij den ander kon ooit een zweem van twijfel bestaan, of iemand, die werkelijk zulk eene gemeenschap met Christus' lijden heeft, dat hij gelijkvormig gemaakt wordt aan zijnen dood, wel tot de zalige opstanding zou komen. Maar onze „Paulus” zegt niet, dat hij IN DIE MATHE reeds gemeenschap heeft met Christus' lijden; hij zegt veeleer dat hij die nog NIET heeft, dat hij slechts STREEFT, om . . . deze gemeenschap met Christus' lijden BIJ ERVARING te leeren kennen (γινῶναι is, gelijk Meyer terecht opmerkt, het leeren kennen bij ervaring). Wie vs. 8—11 nauwkeurig leest, kan er slechts dit lezen, dat Paulus streeft naar het door hem nog niet bereikte „gelijkvormig worden aan Christus' dood,” en dat de betrekkelijke onzekerheid, of hij die hoogte van volkomenheid wel ooit bereiken zal, ook den betrekkelijken twijfel aan het καταντᾶν enz. (of, gelijk Lucas dit uitdrukt, het καταξιοδοτήναι τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τύχειν καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν) met zich brengt, natuurlijk het κατ. tot die ἐξάν., die alleen aan de συνμορφιζόμενοι τ. θ. α. te beurt valt. Zeer terecht toch merkt Baur op ²⁾, dat Paulus (wij mogen er wel bijvoegen: en ook de «Paulus” van Phil.) even weinig aan zijne opstanding in het algemeen, als aan zijne zalige opstanding kon twijfelen: maar als hij nu besluit: „Zoo de Apostel iets, wat dan „ook, niet geschreven hebben kan, dan is het zeker dit twijfelende zijne gemeenschap met Christus onzeker stellende εἶπας, „enz.,” dan verkeert hij in eene grove dwaling, daar ook een

¹⁾ Paulus II. S. 80.

²⁾ Paulus, II. S. 79, 80.

Pseudo-Paulus niets geschreven hebben kan, wat des Apostels gemeenschap met Christus twijfelachtig kon stellen, en dan had hij veeleer moeten besluiten, dat dit *εἴπω* enz. onmogelijk deze beteekenis kan hebben, allerminst bij den „Paulus” van *Phil.*, die immers ook de plaatsen 1 : 21—24 en 2 : 17, 18 geschreven heeft.

Bij onze opvatting wordt niet alleen het verlangend twijfelende *εἴπω* enz. volkomen duidelijk, maar valt tevens al het raadselachtige weg, dat Baur¹⁾ — en zoo de andere, de gewone opvatting juist is, met recht — vindt in *Phil.* 3 : 12—17: „Als de Apostel zegt, dat hij het nog niet gegrepen heeft, maardat hij toch reeds door Christus gegrepen is, dan hebben wij hier weder, evenals *Phil.* 1 : 22 vg., twee stellingen, die elkander wederkeerig zoo begrenzen, dat men niet ziet, wat hij eigenlijk wil zeggen. Het is duidelijk, dat, zoo de Apostel door Christus gegrepen is, hij hem ook grijpen moet; nu zegt hij evenwel, dat hij het nog niet gegrepen heeft; wat meent hij daarmee? wat heeft hij nog niet gegrepen?” Men bedenke slechts, waartoe de „Paulus” van *Phil.*, even als die der *Hand.* (9 : 15 vg. 20 : 24 vg. 21 : 11 vgg.), door Christus gegrepen is, namelijk, hiertoe om als een uitverkoren vat te lijden en te sterven voor zijnen naam²⁾, en derhalve om die volkomenheid te bereiken, dat God hem deze eer of GENADE waardig keurt. Immers, ter wille van Christus te mogen lijden is eene GAVE DER GENADE Gods (verg. boven bl. 443), die alleen verleend wordt aan degenen, die dit waardig worden geacht — eene voorstelling, die wij ook *Hand.* 5 : 41 en misschien ook wel 2 *Thess.* 1 : 4, 5 aantreffen; verg. ook 1 *Petr.* 2 : 19 vg. Hier nu belijdt „Paulus” de daartoe vereischte volkomenheid, het *τετελειώσθαι*, nog niet bereikt te hebben (— de herhaalde, nadrukkelijke verzekering, dat hij waarlijk niet zulk eenen hoogen dunk van zich zelve koestert, spreekt hij uit op zulk eenen toon, alsof hij eene beschuldiging, tegen hem ingebracht, van zich wil af werpen: „Broeders! ik acht dat ik het nog niet gegrepen heb!” vs. 13 —) en verzekert hij, dat hij met al de inspanning van een wedloo-

¹⁾ *Paulus*, II. S. 81.

²⁾ Dit ligt in het woord *κρίματι*, *Phil.* 1 : 16, dat ook in den zoo verwanten brief 1 *Thess.* 3 : 3 in denzelfden zin (bepaald, door God verordeneerd zijn) gebruikt wordt.

per, die, zonder aan de reeds afgeloopen ruimte te denken, zich slechts uitstrekt naar de eindpaal, streeft naar τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ Θεοῦ ἐν Χ. 'I. ') Deze zelfde gezindheid (nml. om naar die volkomenheid, die door God de martelaarskroon waardig gekeurd wordt, te streven) wil hij, dat die allen, die τέλειοι zijn, zullen koesteren, 3 : 15, wél te verstaan, die dit zijn IN BEGINSSEL of die zich TOT HET τετελειώσθαι GEROEPEN weten. Maar als ALGEMEENEN plicht durft hij dit φρονεῖν niet voorschrijven. „Non omnia possumus omnes;” had immers ook Paulus zelf 1 Cor. 7 : 7 (verg. Matth. 19 : 12) gezegd met betrekking tot juist die deugd, die in de Openb. als evenknie nevens de STANDVASTIGHEID TOT IN DEN DOOD beschouwd wordt, nml. de MAAGDELIJKHEID. God vordert dit φρονεῖν niet van iederen geloovige; velen hebben eene minder hooge roeping — iets, wat ieder voor zelve beoordeelen moet, wat God aan ieder in het bijzonder openbaren zal, gelijk het ook 1 Cor. 7 : 17 heet, dat ieder in het stuk der maagdelijkheid, volgens de bijzondere gave, hem door God verleend, moet wandelen. Evenwel, de Christenen te Philippi hadden reeds vele schreden gedaan in de richting van dat φρονεῖν. hetwelk Paulus een φρονεῖν der τέλειοι noemt, daar zij immers verdrukt werden en leden ὑπὲρ Χριστοῦ. Daarin nu moesten zij volharden; zij moesten deze verdrukkingen als een genadebewijs van God blijven aanvaarden, in dezen deele navolgers van hem, Paulus. Bij deze opvatting zijn, naar het mij voorkomt, alle moeielijkheden van deze plaats volkomen opgelost.

 IV.

Wij willen nu onze aandacht vestigen op de leer en houding der tegenstanders, die Paulus bestrijdt, en op zijne verhouding tot hen.

Eerst ontmoeten wij de τινές, die Christus prediken διὰ φθόρον

) Waartoe dit overtollige ἄνω? Denkt de schijver aan de algemeene roeping der Christenen? of aan de bijzondere roeping van Paulus en de overigen, die met hem op eene lijn staan, de later zoo verheerlijkte roeping der Apostelen? of eindelijk aan Paulus' roeping tot Apostel, van uit den hemel?

καὶ ἔρον, of of *ἐξ ἐπιθείας*, die Christus verkondigen *οὐχ ἀγνώσ*, maar met het doel, om aan de banden van Paulus *θλίψιν ἐσίρειν*, die Christus *προφάσει* verkondigen, 1 : 15, 17. 18¹⁾ De tegenstelling is niet recht duidelijk, en alleen zooveel is zeker, dat wij hier aan antipaulinische joodchristelijke leeraars, die het op den persoon van Paulus gemunt hadden, moeten denken. Hier stelt Paulus het zóó voor, alsof het verschil tusschen deze mannen en hem zelven en zijne vrienden buiten den **WEZENLIJKEN** inhoud der leer omging, daar immers beiden Christus verkondigden, en alsof het alleen op persoonlijkheden en bijzaken betrekking had. Daarom is ook de prediking zijner tegenstanders hem eene stof van groote vreugde, en wel om twee redenen 1°. omdat in beide gevallen, zoowel door de prediking zijner vrienden als door die zijner vijanden, Christus verkondigd wordt; en 2°. omdat de uitslag van dit alles slechts kan zijn tot heil voor hem, Paulus; want als de vriendschap der zijnen mocht medewerken tot zijne vrijspraak, dan zou hij door zijn leven Christus groot maken, terwijl hij dit zou doen door zijn dood, indien zijne vijanden hun boosaardig doel mochten bereiken (vs. 17^b). Zoo durft hij spreken, omdat eensdeels de gebeden der gemeente voor hem, anderdeels de hem geschonken hulp van Christus' Geest, hem tot deze Christusverheerlijking door leven of dood in staat stellen. Hilgenfeld loopt over de bezwaren van deze pericoop heen, door eenvoudig de eerstgenoemde reden der vreugde van Paulus dood te zwijgen of te ontkennen²⁾. Meyer daarentegen roept terecht uit: „Welk eene fiere vrijheid „van oordeel over de bestaande verhoudingen in hare be- „trekking op Christus!” maar kan toch niet ontkennen, dat dit oordeel des Apostels wegens zijne toefelijke zachtheid

1) Dat ook 2 : 1 vgg. op deze twisten te Rome zou terugslaan, is eene meening van Hilgenfeld (a. w., S. 337), die hare wederlegging vindt in den dringenden, bijna bezweerenden, diep bewogen toon, waarmede deze pericoop begint; om op zulk eenen toon te vermanen, moet er eene reden bestaan in het gedrag zelf dergenen, tot welken men deze vermaning richt.

2) a. w., S. 336: „Over den voortgang van de Christelijke prediking, ook „van die zijner vijanden, verblijdt hij zich immers ook slechts (?) daarom, „omdat het tot heil voor hem zelven uitloopen zal.” Hoe is het mogelijk? Zoo laag stond toch waarlijk ook deze „Paulus” niet, dat hij het heil voor zich zelven hooger zou stellen dan het belang van de zaak van Christus. Niet in de eerste plaats omdat het hem zelven tot heil zou strekken, neen, maar omdat in ieder geval Christus verkondigd werd, daarom verheugde zich „Paulus.”

eenigszins bevreemdend is, aangezien ook de inhoud der prediking van deze tegenstanders antipaulinisch geweest zijn moet. Maar zulk eene verdraagzaamheid is in Paulus volstrekt ondenkbaar, ook niet te verklaren uit zijne toenmalige „stemming van resignatie in 't algemeen” (Meyer), die hem immers niet verhinderde, om bittere uitvallen te doen, als *Phil.* 3: 2. Ook laat het zich nauwelijks denken, hoe de tegenstanders van Paulus het aanlegden, om door eene antipaulinische Christusprediking hem — let wel! den gevangene te Rome, — *Ἀλίψις* te verwekken, en wel zulk eene *Ἀλίψις*, die op de verheerlijking van Christus door den dood van „Paulus” kon uitloopen. De schrijver heeft hier blijkbaar de situatiën verward, en gedacht aan zoo menig woord van Paulus over de levensgevaren, waaraan hem zijne eigenaardige Christusprediking, natuurlijk in geheel andere situatiën (nml. wegens de machinatiën der Joden) blootstelde. Verg. 1 *Cor.* 4: 9 vgg. 2 *Cor.* 4: 8 vgg. 6: 4 vgg. 11: 23 vgg. *Gal.* 5: 11. 6: 12 vg, 17. De Christusprediking van Paulus was bovendien wel geschikt, om de Joden tot zijne doodsvijanden te maken, maar de Christusprediking der antipaulinisten was geene omstandigheid, die zelfs deze vijandschap der Joden verergeren, laat staan, dat zij hem van den kant der Romeinen *Ἀλίψις* op den hals halen kon. De hoofdzaak is evenwel deze, dat wij hier eenen „Paulus” hebben, die hoogst verdraagzaam is, niet tegenover christenen uit de Joden — (tegenover dezen is hij altijd zacht, mild, en verdraagzaam, gelijk blijkt uit *Rom.* 14; hij, die de zwakheden der Heiden-christenen 1 *Cor.* 8 ontzag, deed dit evenzeer ten aanzien van de Joden-christenen, en wij weten, dat Paulus zijn best deed, om zich aan de Jeruzalemsche gemeente in een gunstig licht te vertoonen, 1 *Cor.* 16. 2 *Cor.* 8 en 9) — maar tegenover zulke judaïstische tegenstanders, die zich vijandig stelden tegenover de zuiver geestelijke, universalistische beginselen van zijue evangelieprediking, en die, om deze beginselen te verstikken, den arbeid van Paulus in verdenking zochten te brengen, en zoo zijnen invloed bij de gemeenten zochten te vernietigen. Waarlijk, zulk een man was de Paulus van *Rom.* 16: 17 vg. 1 *Cor.* 3: 17. 2 *Cor.* 11: 12-15. *Gal.* 1: 6—9. 2: 4. 3: 1. 4: 17. 5: 7—11. 6: 12, 13 niet, dat hij zich over dezen arbeid van zijne judaïstische tegenstanders zou hebben kunnen verblijden, menschen, die immers wilden *ταστρέψαι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ.*

Phil. 1: 28 gewaagt de schrijver van de *ἀντιχριστιανοί*; maar dit gaat buiten ons onderwerp om, daar wij hier waarschijnlijk aan niet-christelijke tegenstanders hebben te denken.

Belangrijker is de vraag, wie de schrijver in de pericoop *Phil.* 3: 2 vgg. bestrijden wil.

INDIEN DE PAULUS DER VIER BRIEVEN DE SCHRIJVER VAN DEZEN BRIEF IS, dan kan hij op deze plaats onmogelijk aan Joodsche (niet-christelijke) bestrijders van het christendom hebben gedacht; en wel 1° omdat er geene reden bestond, om de Christenen te Philippi zoo ernstig en uitvoerig tegen de Joden te waarschuwen ¹⁾; 2° omdat hij de Joden onmogelijk *κακοὶ ἐργάται* kon noemen, daar het woord *ἐργάται*, waar het in het N. T. van GEESTELIJKEN arbeid wordt gebezigd, altijd ziet op christenleeraars, gelijk onze plaats zeer bepaald doet denken aan de *ἐργάται δόλου* van 2 *Cor.* 11: 13, die zich als apostelen van Christus voordeden. 3° De ware Paulus kon misschien van zulke lieden, maar nooit van de Joden als zoodanig het harde en verachtelijke woord *κατατομή*, *versnijding*, *verminking*, gebruiken; ook *Gal.* 5: 12 zegt hij alleen van de eerstgenoemden: „Och of zij zich „versneden!” (ontmanden), indien althans, wat zich alleszins aanbeveelt, het *medium ἀποκόψονται* zoo (en niet — in spijt van het *medium* — *afgesneden worden*) vertaald worden moet. Hoe Paulus over de Joodsche wet en hare inzettingen op zich zelve (afgezien van de tegenstelling van Judaeo-christianisme en Paulinisme) oordeelde, blijkt voldoende uit *Rom.* 9: 4 en vooral uit *Rom.* 3: 1, 2, waar hij de „nuttigheid der besnijdenis” voor de Joden waarlijk niet lang aanslaat. Ook *Rom.* 2: 25 zegt hij, dat de besnijdenis (wèl te verstaan, voor de Joden) wel nuttig is, zoo iemand de wet doet, en *Rom.* 15: 8, dat Christus een die naar der besnijdenis is geworden. Verg. ook *Gal.* 2: 7, 8. Dat iemand als Paulus de besnijdenis als zoodanig *κατατομή* zou

¹⁾ Hilgenfeld, a. w., S. 340 zegt: »Baur (a. a. O. II. S. 50 f. — lees: S. 60 f.) lässt ihn nicht einmal gegen Judenchristen, sondern gegen reine Juden auffahren.“ Het is zoo, Baur noemt hen „die Juden,” maar denkt toch aan dezelfde, die hij pas te voren „judaisirenden Gegner und Irrlehrer” genoemd had, en zegt bovendien, dat deze plaats eene copie is van 2 *Cor.* 11: 13 vg. Baur denkt inderdaad aan judaïzerende bestrijders van het Paulinisme, maar meent, dat de schrijver, het woord *κατατομή* gebruikende, daarmee de vleeschelijke besnijdenis als zoodanig wil kwalificeeren als eene valsche besnijdenis, onverschillig bij Joden of bij Jood-christenen, en daarom gebruikt hij in dezen samenhang het woord „Joden.”

hebben genoemd, is eene volstrekt ongerijmde onderstelling. Eindelijk 4^o draagt deze plaats de meest stellige bewijzen van afhankelijkheid van 2 Cor. 11 in zich, en daar wordt immers juist over Joodsch-Christelijke dwaalleeraars gehandeld. Men verg. slechts *Phil.* 3: 2 met 2 Cor. 11: 13—15; vs. 3 met 2 Cor. 11: 18 vg.; vs. 4 met 2 Cor. 11: 18, 21, 23; vs. 5 met 2 Cor. 11: 22. Ook andere plaatsen uit onzen brief verraden bekendheid met dit hoofdstuk, nml. 3: 19 met 2 Cor. 11: 15; 4: 12 met 2 Cor. 11: 27 en 4: 15 met 2 Cor. 11: 9. ¹⁾

En toch de „Paulus” van dezen brief moet bepaald aan de Joden, en niet aan Joden-christenen, hebben gedacht, blijkbaar uit die zaken, die hij, als voorwerpen van het *καυχᾶσθαι* of *πεποιθῆναι ἐν σαρκί*, opsomt; hij denkt hier aan eigenaardigheden, die zij op hun standpunt voor welgevallig in de oogen van God hielden. Ik wil niet uitweiden over het *κατὰ νόμον φαρισαῖος* van vs. 5, hetwelk (voor zoover als het onderscheiden wordt van het *κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γεγόμενος ἄμεμπτος*) zoo onpaulinisch klinkt, dat het ons meer aan den conservatieven Paulus van de *Handelingen* dan aan den Paulus der vier brieven denken doet; maar wel moet ik wijzen op vs. 6; wat wij daar lezen, namelijk het *κατὰ ζῆλος διώκων τὴν ἐκκλησίαν*, is iets waarop geen Joodsche Christen ooit *πεποιθῆσις ἐν σαρκί* gebouwd kan hebben; dezen roem kan Paulus vóór zijne bekeering alleen met de aan het christendom vijandige Joden gemeen gehad hebben. De lieden, die hij hier bestrijdt, zijn alzoo geenszins Joodsche christenen, maar niet-christelijke Joden, dezelfden die 1 *Thess.* 2: 15 worden geteekend.

Hieruit volgt de onechtheid van onzen brief zoo beslist, dat dit ééne feit genoeg zou zijn, om de quaestie uit te makeu. Van tweeën één: óf met *κατατομή* worden de Joden bedoeld; maar dan kan deze brief om de genoemde reden niet van Paulus zijn; óf hij bedoeld judaïzerende christenleeraars van dezelfde soort als *Gal.* 6: 12 vg. (*Hand.* 12: 1); maar dan heeft het roemen op „de vervolging der gemeente,” als op eenen grond van *πεποιθῆσις*, niet den minsten zin, en zou Paulus in de vergelijking van zich zelve met zijne tegenstanders daarvan onmogelijk hebben kunnen spreken.

Ook wordt in de lijst, vs. 5 en 6, nog al het een en an-

¹⁾ Verg. Baur. *Paulus*, II. S. 60—62, 64, 78.

der genoemd, hetwelk Paulus zelf, ook op zijn later standpunt, niet met zoo diepe minachting voor *σπίβαλα* kan gehouden hebben. Hiertoe behoort bijv. het *ἐκ γένους Ἰσραήλ*. Verg. *Rom.* 9: 4. 11: 1 vg. 18 vgg. Daarentegen is het meer dan vreemd, als „Paulus” verklaart, onder andere ook den *ζῆλος*, die hem weleer Christus’ gemeente vervolgen deed, nu hij Christen was geworden, voor een *σπίβαλον* te houden — eene waarheid als een koe. De verklaring, dat hij al die dingen schade geacht had bij zijne bekeering, ging er nog eenigszins door; maar de verzekering: „Sedert ik een ijverig volgeling van Christus ben geworden, ben ik niet meer, zoo als vroeger, een vervolger der gemeente, en zoek ik daarin ook niet meer mijn heil!” deze verzekering is wel wat al te natief!

Wie eindelijk zijn de velen, die wandelen als vijanden van het kruis, zooals „Paulus” dit menigmaal gezegd had en ook nu weder weenende zegt, wier einde het verderf, wier God de buik, en wier eer in hunne schande is, die het aardsche bedenken? 3: 18, 19.

Aan de eene zijde pleit er veel voor, om ze voor Joodsch christelijke dwaalleeraars te houden, en deze opvatting is buiten twijfel de juiste, indien onze brief echt is. Dan toch is het raadzaam deze plaats volgens parallele plaatsen in Paulus’ overige brieven te verklaren. Hier komt vooreerst in aanmerking *Rom.* 16: 17, 18, waar Paulus van Joodsch-christelijke dwaalleeraars zegt, dat zij niet onzen Heer Christus, maar hunnen buik dienen. Verder *Gal.* 6: 12, 13, eene plaats, die te eerder in aanmerking komt, daar ook (zie boven, bl. 425) *Phil.* 3: 16 ons *Gal.* 6: 16 herinnert, waar van de vijanden des kruises gezegd wordt, dat zij, door de prediking der besnijdenis, willen *εὐπροσωπῆσαι ἐν σαρκί*; ook hier denkt de schrijver aan dezulken, die in hetgeen hun werkelijk tot schande strekt (de *περιτομή*, die eene *κατατομή* is), hunne eer stellen. Voorts merkt Hilgenfeld te recht op, dat volgens *Gal.* 5: 11 en *1 Cor.* 1: 23 de „vijanden des kruises” eerder aan de judaïstische dan aan de heidensche zijde te zoeken zijn. In de reeds aangehaalde plaatsen vind ook het *τὰ ἐπίγεια φρονεῖν* zijne voldoende verklaring. Nog herinneren wij (zie bl. 422) dat „de velen” 3: 18 aan „de velen” van *2 Cor.* 2: 17, d. i. aan judaïstische dwaalleeraars doen denken. Ook kan men hier *3 Cor.* 11: 20 (*εἰ τις κατεσθίει, εἴ τις λαμβάνει*) vergelijken. En toch, in weerwil

van dit alles, maakt onze plaats bepaald den indruk, dat de schrijver zulke (naam)-christenen bedoelt, wier grondstelling is: „Laat ons eten en drinken: want morgen sterven wij.” Van dwaalleer wordt hier met geen enkel woord gewag gemaakt, alleen van eene bepaalde soort van *περιπατεῖν*, en wel, volgens vs. 17, van zulk een *π.*, hetwelk lijnrecht tegenover het *π.* naar den *τύπος* (vs. 17) van Paulus staat, *positief* een „zinnen op het aardsche”, *negatief* afkeer van vervolging en lijden om des geloofs wil, daaruit te verklaren, dat zij niet het hemelsche bedenken.

Deze dubbelzinnigheid in de teekening der tegenstanders van Paulus en van de „vijanden des kruises” hangt met de geheele strekking van onzen brief samen.

V.

De „Paulus” van onzen brief stelt *Phil.* 3 : 6, 9 de *δικαιοσύνη*, *ἢ ἐν νόμῳ*, of de *ἐμὴ δικ.* *ἢ ἐκ νόμου*, tegenover die andere *δικ.*, die hij nader bepaalt als *ἢ διὰ πίστεως Χριστοῦ*, of *ἢ ἐκ Θεοῦ δικ.*, of die *δικ.*, die men heeft *ἐπὶ τῇ πίστει*. Deze pericoop is de eenige, die over dit onderwerp handelt, aangezien wij *Phil.* 1 : 11, met Meyer, moeten denken aan „zedelijke rechtschapenheid”, en niet, met Hilgenfeld, aan die gerechtigheid door Jezus Christus, die „de eigenaardige grondleer van Paulus” is ¹⁾. Onze schrijver leert, dat al het goede in en aan ons, zoowel de *πίστις* en kennis, als het *θέλειν* en *ἐνεργεῖν*, eene gave en werking van God is, en wel in of door Jezus Christus; reeds daarom mag het „*διὰ* ’I. X.” op zich zelf geenszins gelden voor eenen grond, die Hilgenfeld’s opvatting rechtvaardigt.

„Behoeft het,” naar de meening van Van Wijk ²⁾, „wel geene „aanwijzing, dat de denkbeelden over de *δικαιοσύνη*, *Phil.* 3 : 9 „uitgesproken, geheel den geest van Paulus ademen,” ook Baur ³⁾ vindt hier „den hoofdinhoud der Paulinische dogmatiek, de „rechtvaardigingsleer, met hare nauwkeurigste bepalingen” be-

¹⁾ Meyer, a. w., S. 22, Hilg., a. w., S. 334.

²⁾ a. w., bl. 75.

³⁾ *Paulus*, II, S. 78. f, 62.

schreven; hij vraagt alleen, en zulks met recht, „waar de „Apostel dan elders van de geloofsgerechtigheid spreekt in eene „ZOO uitsluitend SUBJECTIEVE PERSOONLIJKE BETREKKING TOT HEM „ZELVEN?“ terwijl hij bovendien het begrip van eene *δικαιοσύνη ἐν νόμῳ* ONPAULINISCH noemt ¹⁾. Ik meen evenwel te kunnen bewijzen, dat onze schrijver niet denkt aan de wezenlijk Paulinische geloofsgerechtigheid ²⁾, maar slechts aan die zedelijke of godsdienstige rechtvaardigheid, die gegrond is op of die de vrucht is van het christelijk geloof ³⁾.

Volgens den Paulus der vier brieven is dit de gedachtegang in de leer over de geloofsgerechtigheid: De wet Gods heeft de straf der doods op hare overtreding bepaald, *Rom. 6 : 21, 23*, enz.; zij heeft dien ten gevolge niets meer van den overtreder te eischen, zoodra als deze de door haar zelve bepaalde straf, nml. den dood, heeft ondergaan; want dit is de volstrekt algemeene regel: *ὁ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας Rom. 6 : 7*; de met den dood gestrafte (d. i. alzoo ieder gestorvene) is vrij gemaakt van de wet; hij is — en zulks door de wet zelve, als die haar vloekvonnis aan hem voltrokken heeft — voor de wet gestorven. ⁴⁾ Dit nu geldt van ons, Christenen; wij hebben inderdaad dit vloekvonnis, nml. den dood, ondergaan. Wel zijn niet wij PERSOONLIJK gedood; wel is alleen Christus voor ons gestorven; maar dit verandert niets aan de zaak; want „wij „houden het daarvoor, dat, indien Eén voor allen gestorven is, „zij dan allen gestorven zijn ⁵⁾;" natuurlijk zij allen, die DE ZIJNEN zijn, door het GELOOF hem ingelijfd, leden zijns lichaams.

¹⁾ Wel te verstaan: dit, dat iemand zich, naar deze *δ.*, ONBERISPELIJK noemt. Meestal epexegetiseert men: „onberispelijk naar het gewone oordeel der menschen;“ maar Paulus spreekt hier over iets, wat hem, als hij zich op het standpunt dergenen plaatst, die hij bestrijdt, eene reden is tot *πειρασμός* in het vleesch; terwijl datgene, wat alleen maar zoo is naar het algemeene, niet naar ons eigen oordeel, door ons wel gebruikt kan worden als stof van *καυχᾶσθαι*, maar nooit als reden van betrouwen. Paulus zou dus moeten bedoelen: datgene, wat u geldt als reden van betrouwen, hoewel deze uwe beschouwing, zelfs op uw eigen wettelijk standpunt, valsch is, dat heb ook ik in nog hoogere mate.

²⁾ De gerechtigheid van *Rom. 1 : 17* enz., die Paulus tegenover de eigene gerechtigheid plaatst, *Rom. 9 : 31—10 : 8*.

³⁾ De gerechtigheid, waarover Paulus *Rom. 6 : 13* vgg. *14 : 17*; *2 Cor. 6 : 7, 14*; *11 : 15* spreekt.

⁴⁾ *Rom. 7 : 6*; *Gal. 2 : 19*.

⁵⁾ *2 Cor. 5 : 17*.

Daarom ZIJN WIJ gerechtvaardigd: want WIJ ZIJN gestorven (met Christus); en ieder, die gestorven is, is gerechtvaardigd. Deze geloofsgerechtigheid is voor den geloovige een afgedaan FEIT; zij heeft haar volle beslag gekregen in en door den zoendood van Christus, door welken aan het recht der wet voldaan is ¹⁾. Om deze reden heet Christus zelf onze gerechtigheid, gelijk immers de geloofsgerechtigheid ons IN HEM (d. i. in gemeenschap met hem) geschonken wordt. ²⁾

Deze geloofsgerechtigheid bestaat alleen hierin, dat God uit genade DE ZONDEN VERGEEFT of ZE NIET TOEBREKENT, of VAN SCHULD VRIJSPREEKT ³⁾; geloofsgerechtigheid is alzoo slechts een andere NAAM VOOR VERZOENING MET GOD, gelijk zij ook tegenover VEROORDEELING gesteld wordt. ⁴⁾ Zij is derhalve eene gave van Gods vrije genade, ons om niet geschonken, zij is *δικαιοσύνη Θεοῦ*, waarvan alleen God, en niet de mensch, de oorzaak en bewerker is. ⁵⁾

Is GELOOF evenwel hare voorwaarde, dan is dit, omdat, evenals WERK en LOON, ZOO OOK GELOOF en GENADE twee begrippen zijn, die volkomen aan elkander beantwoorden. *Διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν.* ⁶⁾

Dit *κατὰ χάριν* nu is de normale betrekking van den mensch tot God, die God intusschen alleen tot stand kon brengen, door „allen „onder de zonde te besluiten,” zoodat de zonde, en wel hare volstreckte algemeenheid, behoort tot Gods wereldplan zelf ⁷⁾. Stel toch eens het geval, dat eenig mensch uit de werken gerechtvaardigd werd, dan zou hij roem kunnen dragen, maar, dan zou zijn roemen niet uitsluitend op God gericht, *πρὸς Θεόν* ⁸⁾ zijn; en de ware, de normale, de van den beginne af door God bedoelde betrekking van den mensch tot hem is deze, dat wij slechts op God te roemen zouden hebben, of dat wij alles

¹⁾ Rom. 8 : 24; 5 : 1, 9, 12 vgg.; 8 : 1—4; 1 Cor. 6 : 11; 2 Cor. 5 : 21 enz.

²⁾ Rom. 10 : 4; 1 Cor. 1 : 30; 2 Cor. 5 : 21; Gal. 2 : 17.

³⁾ Rom. 4 : 7, 8.

⁴⁾ Rom. 5 : 9, 10; 8 : 33, 34; 2 Cor. 3 : 9; 5 : 18—21.

⁵⁾ Rom. 1 : 17; 8 : 21—26, 30; 4 : 4, 5, 16; 5 : 15—17; 8 : 30, 33; 10 : 3; 2 Cor. 5 : 21; 6 : 1, Gal. 5 : 5.

⁶⁾ Rom. 4 : 16.

⁷⁾ Rom. 11 : 32; Gal. 3 : 22.

⁸⁾ Rom. 4 : 2.

alleen zonden te danken hebben aan Gods genade, niets aan eigene verdiensten.

Hieruit volgt deze stelling: Daar de Paulinische geloofsgerechtigheid louter genadegave is — als bestaande in de NIET-TOEREKENING DER ZONDEN —, daar verder deze gave van God een *fait accompli* is in den zoendood van Christus, zoo is er uit den aard der zaak in deze gerechtigheid geen meer of minder; zij is niet voor ontwikkeling vatbaar. Men kan wel streven naar meerdere heiligmaking, omdat deze een voor ons liggend ideaal is, maar niet naar MEERDERE rechtvaardigheid Gods of meer volkomene zondevergeving.

Hilgenfeld ¹⁾ denkt hierover anders; volgens hem „zou de „Paulinische geloofsgerechtigheid, die van Gods zijde voltooid is, „zelve tot eene soort van werkgerechtigheid worden, als zij vol- „maakt was, en niet eene zijde des wordens meer had.” Derhalve zal zij nog wordend moeten zijn naar de subjectieve of menschelijke zijde. Maar in dit geval zou ook de geloofsgerechtigheid, hoewel zij aan de eene zijde eene gave Gods is, aan de andere zijde de vrucht moeten zijn van het aanhoudende zedelijke streven, en iedere zoodanige gerechtigheid is GERECHTIGHEID UIT DE WERKEN. Men moet derhalve de stelling van Hilgenfeld omkeeren en zeggen: „de Paulinische geloofsgerechtigheid zou tot eene soort van werkgerechtigheid worden, indien „zij van 's menschen zijde eerst volmaakt worden kon door het „eigen streven van den mensch; dan zou zij ophouden louter „gave Gods te zijn.” Eigenlijk begrijp ik niet eens, wat men onder eene nog maar ten deele voltooide geloofsgerechtigheid (d. i. niet-toerekening der zonden) moet verstaan: of dit, dat niet ALLE zonden vergeven zijn? of dit, dat wel alle zonden, maar slechts TEN HALVE vergeven zijn? Ik geloof, dat Hilgenfeld nog altijd meer of min de geloofsgerechtigheid opvat als ZEDELIJKE gerechtigheid, die volgens Paulus wel de noodzakelijke vrucht van de geloofsgerechtigheid, maar niet deze zelve of een moment daarvan is, gelijk hij *Rom.* 6—8 uitvoerig ontwikkelt.

Meyer erkent in zijne verklaring van Paulus' vier brieven op vele plaatsen, dat de geloofsgerechtigheid, waarvan Gods genade de eenige factor is, niet tot die dingen behoort, die door menschelijk streven tot volmaaktheid moeten worden gebracht,

¹⁾ a. w., S. 342.

gelijk hij ook, bij zijne verklaring van *Phil.* 3 : 9, de geloofsgerechtigheid alleen maar „den grondslag of de voorwaarde der „verdere christelijke ontwikkeling tot aan de zalige volmaking „noemt,” niet iets wat zelf door menschelijk streven ontwikkeld worden moet. Om deze reden neemt hij aan, dat de „Apostel” hier niet de geloofsgerechtigheid, maar slechts het „Christus „gewinnen” het voorwerp van zijn streven noemt, en dit „is naar „zijn aard eene ontwikkeling, waarvan de voltooiing nog altijd „voor hem ligt.” Maar het „Christus gewinnen” wordt hier nader bepaald als een „in hem gevonden worden... hebbende... „de gerechtigheid, die door het geloof is,” enz.; want *καί* (voor *ἐπίσθω*) moet hier (gelijk ook later vs. 10 *καί* *πρό* *τῆν* *δύναμιν*), opgevat worden in den zin van „en met name.” ¹⁾ Ook Meyer erkent, dat het woord *ἐπίσθω* aan het *subjectieve* „gewinnen van Christus” de daaraan beantwoordende *objectieve* levensgestalte vastknoopt. Is derhalve het „Christus gewinnen” hier voorwerp van het streven, dan moet ditzelfde ook van de geloofsgerechtigheid gelden. Onze schrijver heeft derhalve óf de geloofsgerechtigheid van Paulus niet begrepen: óf hij heeft haar opzettelijk eene andere gestalte gegeven, door haar voor te stellen als iets, naar welks steeds volkomener bezit men streven moet. Dat hetgeen onze schrijver hier zegt, afhankelijk is van *Gal.* 2 : 17, springt in het oog. Het „*ζῆτεῖν* om gerechtvaardigd „te worden” heeft hij, tegen de bedoeling van Paulus, opgevat als een zoeken van degenen, DIE REEDS CHRISTENEN ZIJN, naar steeds volkomener geloofsgerechtigheid, hoewel Paulus bedoelt een zoeken naar geloofsgerechtigheid DOOR CHRISTEN TE WORDEN: op beide plaatsen, en nergens elders in de schriften van Paulus, komt de uitdrukking GERECHTVAARDIGD WORDEN „IN CHRISTUS” *ἐν* *Χριστῷ*, voor, die wij ook nog vinden bij den Paulus van *Hand.* 13 : 19, eene uitdrukking die op zich zelve evenwel zeer goed Paulinisch zou kunnen zijn. Verg. 2 *Cor.* 5 : 21. Ook het woord *ἐπίσθασθαι* wordt op beide plaatsen in gelijken zin gebruikt.

Wat van de christologie van de *Philipp.* geldt, gelijk reeds door velen opgemerkt is, dat geldt ook van de rechtvaardigingsleer in dit geschrift, nml. dat zij eene bijzonder groote overeen-

¹⁾ Verg. ook Meyer a. w., S. 114, en over dit epexegetische *καί* Winer, *Gramm.* 1855. S. 386. A. Buttmann, *Gramm.* 1859. S. 311 f. Schirlitz, *Neutestam. Gräcität*, 1861, S. 396.

komst heeft met die van den brief aan de *Hebreëen*, welks onbekende schrijver één van beide, of de Paulinische rechtvaardigingsleer niet goed begrepen, of over dit onderwerp anders dan Paulus gedacht heeft. Gelijk de schrijver van *Phil.* de geloofsgerechtigheid beschouwt als eene gerechtigheid, die men heeft *ἐπὶ τῇ πίστει*, zoo spreekt de brief aan de *Hebr.* van gerechtigheid *κατὰ πίστιν*; laatstgenoemde haalt de plaats uit *Habakuk*, waarop Paulus zijn stelsel bouwt (2: 14) aan, maar zóó, dat hij blijkbaar de *δικαιοσύνη* als ZEDELIJKE gerechtigheid opvat. Het wezen van het geloof is, volgens *Hebr.*, de HOOP op de toekomstige heerlijkheid, gelijk dan ook het geloof zelf is een vast vertrouwen op de macht en getrouwheid van God in het vervullen van zijne beloften en als zoodanig *ἐλπίζομένων ὑπόστασις*, gericht op de toekomstige goederen¹⁾. Uit het geloof, zóó opgevat, vloeit onmiddellijk de *ὑπομονή* bij het verduren van vervolging en verdrukking voort, gelijk de schrijver om deze reden Jezus, als dengene die het hoogste voorbeeld dezer *ὑπομονή* is, den *ἀρχηγός* en *τελειωτής* van het geloof noemt; want Jezus heeft, met het oog op de hem voorgestelde vreugde, het kruis verdragen en de schande veracht²⁾. Deze verzekerde hoop noemt hij „het smaken van de *δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος*” of ook „*δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου*”³⁾, volkomen hetzelfde wat onze schrijver *Phil.* 3: 10 noemt „het (bij ervaring) kennen van de *δύναμις τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ*,” deze in ons werkende *δύναμις* toch (die de schrijver van onzen brief *Phil.* 3: 20, 21 uitvoeriger beschrijft) stelt ons in staat tot de *κοινωνία τῶν παθημάτων αὐτοῦ* enz. Gelijk bij den schrijver van den brief aan de *Hebr.* (bijv. hoofdst. 11), zoo ook geldt bij onzen schrijver het „lijden voor Christus” (*Phil.* 1: 29) en nog veel meer het christelijk martelaarschap (3: 10) als de hoogste openbaring van die (zedelijke) gerechtigheid, die uit het geloof is; immers de door het artikel gesubstantiveerde *Ἰνσνιτινὺς* „*τοῦ γνῶναι*”, die, gelijk Meyer aan-

¹⁾ Verg. *Hebr.* 11: 1, 6, 10, 11, 13—16, 18, 20, 26.

²⁾ *Hebr.* 12: 2. Verg. ook 6: 12 en 13: 7.

³⁾ *Hebr.* 6: 5. 7: 16. Ik kon ook wijzen op *Hebr.* 9: 14, een woord, waarin ALLE Commentatoren eene diepte zoeken, die er niet in is, en dat daarom tot de wonderbaarlijkste bespiegelingen aanleiding heeft gegeven. Het is hier de plaats niet, om te bewijzen, dat de schrijver met de woorden *διὰ πνεύματος αἰωνίου* wezenlijk niets anders bedoelt, dan: „door de overtuiging omtrent de „hem voorgestelde eeuwige vreugde, die de Geest hem waarborgt.”

toont, van den geheelen volzin in 3: 9 afhangt, drukt het DOEL uit ¹⁾, hetwelk de apostel zich voorstelt met zijn streven, om in het bezit van de gerechtigheid, die door het geloof in Christus is, gevonden te worden. Dit doel is het bij ervaring „leeren „kennen van Christus, te weten, van de kracht zijner opstanding”, (hetzelfde wat 1 Petr. 1: 3 de *ἐλπίς ζωῆς*, die God door Jezus' opstanding in ons werkt, wordt genoemd, van welke men eerst de volkomene ervaring opdoet, als men lijdt om des geloofs wil) „en van de gemeenschap met zijn lijden, zijnen dood gelijk- „vormig wordende”. Naar dit alles streeft de „Apostel”, in de hoop om ook zelf deel te verkrijgen aan de EERSTE opstanding, die het praerogatief van de martelaren is. De gerechtigheid door het geloof of de volkomenheid, die vrucht is van het geloof (d. i. van de hoop, van de „kracht van Christus' opstanding”), moet derhalve eerst de vereischte hoogte hebben bereikt, zal God ons het voorrecht van het martyrium en van alle daar mede verbonden heilgoederen waardig keuren.

VI.

Wij gaan thans over tot de christologische bespiegelingen van onzen brief.

Baur ontleent één zijner voornaamste gronden tegen de echtheid van den brief aan de *Philippensen*, hoewel volstrekt niet den eenigen beslissenden, aan den INHOUD zoowel als aan den VORM van de christologische voorstellingen in *Phil.* 2: 6 vgg. Wij onderstellen zoowel zijne argumentatie als de bestrijding daarvan door zijne tegenstanders als in hoofdzaak bekend. Vele verdedigers der echtheid van *Phil.* stemmen toe, dat de christologie van deze plaats in vele opzichten eene andere is, dan die van den Paulus der vier algemeen erkende brieven, een *concessum*, aan hetwelk Meyer ²⁾ dezen vorm geeft, dat de Apostel in de brieven aan de *Colossensen* en de *Philippensen* „de hoogste en

¹⁾ Verg. Winer *Gramm.*, S. 291. Buttmann, a. w., S. 232. Schirlitz, a. w., S. 312 f.

²⁾ a. w., Vorrede, S. VI.

„meest volledige uitdrukking heeft gegeven aan zijne leer over „het goddelijke wezen van den Heer, zijn voorwereldlijk per- „soonlijk bestaan, de verzoeningsdaad van zijnen dood, de kracht „van zijne opstanding en de heerlijkheid van zijne koninklijke „heerschappij.” Is dit evenwel juist? Had E. Hinsch, die de echtheid van *Phil.* bestrijdt, het recht, of was hij in de noodzakelijkheid, om toe te geven, „dat de afzonderlijke gedach- „ten, waarin deze brief het voorbestaan en de menschwording „van Christus uitspreekt, wat haren INHOUD betreft, overeenstem- „men met de voorstellingen der vier echte brieven, hoewel de „VORM, waarin zij gekleed zijn, geheel afwijkt van Paulus' ge- „wone wijze van uitdrukken”? ¹⁾ Uit de twee of drie plaatsen, waarop men zich vooral beroept, volgt dit niet zoo noodzakelijk, als men gewoonlijk aanneemt.

10. Wat toch 2 *Cor.* 8 : 9 aangaat: „Gij weet de genade van „onzen Heer Jezus Christus, dat hij om uwentwil *ἐπτώχευσεν* „*πλούσιος ὢν*, opdat gij door zijne *πτωχεία* rijk zoudt worden;” zoo laat zich althans wel iets zeggen voor de meening, dat Paulus hier niet de MENSCHWORDING of het MENSCH-ZIJN, maar de vernedering en het LIJDEN EN STERVEN van Jezus Christus als zijne ARMOEDE voorstelt. Paulus toch is niet gewoon ons behoud in causalen samenhang te stellen met de menschwording of het mensch-zijn van Christus als zoodanig, maar wel met zijn kruisdood. Het *πλούσιος ὢν* moet in denzelfden zin opgevat worden als het *πλουτήσῃτε*; nml. wat de GELOOVIGEN betreft, van den naar de belofte Gods voor hen in het Messiasrijk bestemden rijkdom, dien zij hier reeds proleptisch bezitten, (*Openb.* 2 : 9, 3 : 18; verg. ook *Matth.* 19 : 21 enz.); en wat CHRISTUS zelven aangaat, deze was volgens Paulus de eigenlijk eenige erfgenaam der beloften Gods, de absoluut RIJKE, die evenwel, in plaats van terstond als Messias op te treden, voor ons geleden heeft en gestorven is, om zóó ook ons in zijne Messiaansche heerlijkheid te doen deelen. De grondgedachte van 2 *Cor.* 8 : 9 heeft inderdaad overeenkomst met die van 2 *Cor.* 5 : 21, al wordt dan ook op de eerste plaats als eigen daad van Christus voorgesteld, wat op de tweede voorgesteld wordt als daad van God, en al handelt 2 *Cor.* 8 : 9 meer over de positieve, 2 *Cor.* 5 : 21

¹⁾ E. Hinsch, *Untersuchungen zum Philipperbrief*. In *Zeitschrift für wiss. Theol.*, 1873. I. S. 76.

meer over de negatieve zijde van het heilswerk van Christus voor ons. De *δικαιοσύνη Θεοῦ* toch is de voorwaarde voor de ons toegedachte verheerlijking: „die hij gerechtvaardigd heeft, „die heeft hij ook verheerlijkt;” zegt Paulus, *Rom.* 8 : 30. Het toekomstige (Messiaansche) heil wordt gaarne als RIJKDOM voorgesteld. Verg., behalve de a. pll., nog *Matth.* 6 : 20. *Luc.* 12 : 21. *Rom.* 9 : 23. *Efes.* 1 : 18. (*Col.* 1 : 27). *Phil.* 4 : 19 (verg. Meyer, a. w., S. 165). *Hebr.* 11 : 26. Voorts zegt Paulus, dat ook hij in zijne mate was *ὡς πτωχὸς πολλοὺς δὲ πλουτίζων*, *2 Cor.* 6 : 10.

20. Ook laat het zich niet bewijzen, dat er *1 Cor.* 8 : 6: „Maar *wij* hebben éénen God, den Vader, uit wien alles is en „wij tot hem, en éénen Heer, Jezus Christus, door wien alles is „en wij door hem;” aan de wereldschepping gedacht wordt, of dat men *τὰ πάντα* hier niet, evenals *Rom.* 11 : 36; *2 Cor.* 5 : 18 enz., moet opvatten van de GEHEELE heilsoeconomie (van datgene, wat inderdaad voor den Christus ALLES is, waarop het aankomt, waarin hij belang stelt), maar veeleer van het heelal of van alle dingen in het algemeen. Nergens elders toch wordt God in zijne hoedanigheid van WERELDSCHEPPEER *ὁ πατὴρ* genoemd. De redenering van Paulus is deze: „Laat het waar zijn (wat „natuurlijk niet zoo is), dat er zoogenaamde Goden bestaan „dat alzoo die christenen, die nog meer of min aan het bestaan „der Goden gelooven, wier *συνείδησις* nog *ἀσθενής*, eene *συν. τοῦ εἰδώλου* is, gelijk hebben: in ieder geval is er voor ons, „als christenen, slechts één God, met wien wij te maken hebben, „nml. de Vader, uit wien alles is en wij tot hem.” Het voorloopige *concessum* omtrent het bestaan der overige Goden sluit ook voorloopig de stelling buiten, dat er slechts één wezen, uit hetwelk alles is, één God, bestaat. Bovendien laat het zich niet inzien, hoe — ondersteld dat *τὰ πάντα* hier beteekent de wereld met al wat er in is — het *ἐξ οὗ τὰ πάντα* met *καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν*, en het *δι’ οὗ τὰ πάντα* met *καὶ ἡμεῖς δι’ αὐτοῦ* harmonieert, wat het volkomen doet, indien wij bij *τὰ πάντα* denken aan *τὰ δὲ πάντα ἐκ Θεοῦ* van *2 Cor.* 5 : 18 en dergelijke plaatsen¹⁾. Ook verdient het opmerking, dat er op beide plaatsen van JESUS Christus sprake is.

Eindelijk 30. is er *1 Cor.* 15 : 47 : „de eerste mensch is *ἐκ γῆς χοῖκος*,

¹⁾ Verg. ook Baur, *Paulus*, II, S. 264 ff.

„de tweede mensch $\xi\xi$ *ὄψαρον*;" alleen sprake van 's Heeren pneu-
 matische lichamelijkheid na zijne opstanding, gelijk onder andere B.
 Weiss ¹⁾ overtuigend in 't licht gesteld heeft. Ook Meyer ²⁾ zegt vol-
 komen juist: „NA ZIJNEN DOOD, EN WEL DOOR ZIJNE OPSTANDING werd
 „Christus tot levendmakenden Geest. Het uit den hemel ziet op
 „den uit den hemel komenden toestand der lichamelijkheid van
 „den verheerlijkten Christus, maar het is in strijd met het tekst-
 „verband, deze uitdrukking te laten slaan op zijne menschwor-
 „ding, zooals Delitzsch doet." Inderdaad, het $\xi\xi$ *ὄψαρον* moet hier
 evenals 2 Cor. 5 : 2 opgevat worden.

Nu is het — dit wil ik niet bestrijden — inderdaad waar-
 schijnlijk, dat Paulus de vraag omtrent het voorbestaan van
 Christus, indien zij hem gesteld was, bevestigend zou hebben
 beantwoord, en althans meen ik, dat dit eene consequente ont-
 wikkeling van zijne christologie zou zijn. Maar het is niet te
 bewijzen, dat hij zich werkelijk ooit deze vraag gesteld heeft,
 die voor hem niet aan de orde was; want niet de voorwereld-
 lijke Christus, maar de TWEEDE ADAM, als hoofd van de verlore
 menschenwereld, was het voorwerp van zijne bespiegelingen.
 Maar al waren alle elementen van de christologie der *Philippensen*
 in de vier erkende brieven aanwezig, daaruit zou nog niets vol-
 gen ten aanzien van deze christologie zelve: de consequentiën
 van iemands leer behooren eerst dan tot haren inhoud, als de
 persoon zelf deze consequentiën getrokken heeft. Was Paulus
 altijd consequent? *μὴ γένοιτο*; gelukkig niet!

De bestrijders van Baur hebben zeker dit in het licht gesteld,
 dat niet iedere trek in *Phil.* 2 : 6, 7 zich volkomen verklaren
 laat als terugslag op een corresponderenden trek van het beeld,
 hetwelk Irenæus *Adv. haeres.*, I, 2 en vgg. ons teekent van de
 Gnostisch-Valentiniaansche leer. Maar dat bedoelt Baur ook niet
 met zijn parallelisme. Hij wil daardoor alleen maar de stelling
 verdedigen, dat *Phil.* 2 : 6, 7 wijst op „eenen tijd, toen de gnósis
 „nog niet dat specifieke verschijnsel, was, hetwelk het later ge-
 „worden is, toen veeleer de gnósis zich nog pas begon te ont-
 „wikkelen uit de reeds aanwezige elementen, derhalve op den
 „tijd der pas ontwakende christelijke bespiegeling, die zich bij

¹⁾ *Lehrbuch der biblischen Theologie* 1868, S. 315 f.

²⁾ *Krit. exeg. Handb. über den ersten Brief an die Korinther*, 1861, S. 395 f.
 en 398.

„voorkeur richtte op de idee van den persoon van Christus“¹⁾. Ik moet bekennen, niet te begrijpen wat Hilgenfeld bewogen heeft, om deze opvatting van Baur zoo geheel te verwerpen, dat hij haar „in geen geval” juist noemt²⁾, terwijl toch zoowel de samenhang van *Phil.* 2 : 5 vgg. met het voorafgaande, als de inhoud zelf van deze pericoop ons wijst op eene bepaalde uitwendige aanleiding, die „Paulus” tot deze christologische uitspraak gebracht hebben moet; en eene aanleiding, die beter alles verklaart dan de onderstelling van Baur, zou ik niet weten te verzinnen. Wij maken op het volgende opmerkzaam, waarin het onpaulinisch karakter van deze pericoop uitkomt:

1°. Tot nog toe heeft geen der bestrijders van Baur eene bevredigende oplossing gegeven van het raadsel, hoe „Paulus” te dezer plaatse tot zulk eene christologische voorstelling gekomen is. „Welken zin kan het hebben,” vraagt Baur³⁾, „dat Christus „niet reeds vóór zijne zedelijke beproeving heeft willen rooven. „wat hij slechts op den weg der zedelijke beproeving kon verkrijgen? Wat slechts door zedelijk streven te gewinnen is, kan „toch niemand anders gewinnen dan ten gevolge van zijn zedelijk „streven. Dit spreekt immers van zelf, en behoeft niet eerst „gezegd te worden. Wordt het niet te min gezegd, dan kan „dit slechts geschieden met het oog op iets anders, hetwelk de „aanleiding geeft, om iets te zeggen, wat men zonder die aanleiding althans niet in dezen vorm zou gezegd hebben”⁴⁾.

1) *Paulus*, II. S. 59. 2) a. w., S. 337. 3) *Paulus*, II. S. 55.

4) Zeller maakt t. a. pl. opmerkzaam op hetgeen Baur hierover zegt in de *Theol. Jahrb.*, 1849. S. 508 f., ten bewijze dat hij hieraan eene bijzondere waarde hecht: „Was Christus *ἐν μορφῇ Θεοῦ ἰσαρχων*, dan had hij als zoodanig „de hoedanigheid van een goddelijk wezen. Was nu evenwel dit *ἐν μ. Θ. ἰπ.* „nog geen *ἴσα Θεῷ*, dan moet men aannemen, dat hetgeen hij als zoodanig was, als *ἐν μ. Θ. ἰ.*, eerst daardoor tot een *ἴσα Θεῷ* of tot „waren en werkelijken inhoud van zijne zelfbewustheid kon worden, dat hij zijne „goddelijke natuur langs den weg van het zedelijke streven door de betooning „zijner gehoorsaamheid verwezenlijkte. Beweegt evenwel dit *ἴσα Θεῷ* „sich geheel op het gebied der zedelijkheid: hoe kan aan Christus dan ook „maar in de verste verte de gedachte toegeschreven worden, dat het mogelijk „zou zijn om zonder zedelijke werkzaamheid te verkrijgen, wat slechts gevolg „van zedelijke werkzaamheid zijn kan? Het is derhalve duidelijk, dat het den „schrijver DIT ZICHZELVEN niet in den zin gekomen zijn kan, om ook slechts „ontkennend van Christus te verklaren, dat hij zulk eene gedachte niet kan hebben gekoesterd, die zichzelf vernietigt door hare eigene tegenstrijdigheid; zij „kan slechts ten gevolge van eene bepaalde uitwendige aanleiding bij hem opgekomen zijn.”

2°. De oplossing, die Ernesti van dit raadsel geeft, is onvolgende, al moet ik, alles wikkend en wegend, hem hierin recht geven tegenover Baur, dat *Phil.* 2 : 6 vgg. inderdaad op het verhaal van den zondeval in *Genesis* terugslaat, wanneer wij daarbij namelijk tevens letten op de toenmalige opvatting daarvan. Beweert Baur, dat aan de *μορφή Θεοῦ*, die aan Christus toegekend wordt, niets in den toestand der stamouders voor den val beantwoordt, dan vergeet hij, dat er toch eene groote analogie bestaat tusschen den *εἰκὼν Θεοῦ*, waarin (zie *Gen.* 8 : 6 LXX) de protoplasten geschapen zijn, en met welken hunne koninklijke bestemming (*Gen.* 1 : 28 verg. *Psalms* 8) samenhangt, en de *μορφή Θεοῦ* van Christus, die immers slechts een andere naam is van hetgeen *Col.* 1 : 15 heet *εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου*. Verg. ook *2 Cor.* 4 : 4. Oordeelt Baur, dat de roof, dien de stamouders aan den boom in het paradijs pleegden, geenerlei gelijkheid heeft met den *ἀφραγμὸς*, waartoe Christus in verzoeking had kunnen komen, dan ziet hij voorbij, dat deze daad door Paulus (*Rom.* 5) gekwalificeerd is als de ongehoorzaamheid van Adam, die de antitype is van de gehoorzaamheid van Christus. Baur heeft volkomen gelijk, dat het Gode gelijk zijn, hetwelk Christus niet langs den weg van roof verwierf, inderdaad geheel iets anders is dan het *ἔσσεθε ὡς Θεοί* in de paradijsgeschiedenis; maar voor de toenmalige wijze van interpreteeren en toepassen des O. Test. is de analogie groot genoeg¹⁾. Maar daarmee is de vraag nog niet beantwoord, wat den schrijver gebracht heeft tot deze bespiegelingen over den Christus, met name tot deze eigenaardige, inderdaad gnostisch-klinkende toepassing van de geschiedenis van den zondeval. Deze vraag verkrijgt te meer beteekenis, als wij bedenken, dat de schrijver van *Phil.*, hetzij dan Paulus of iemand die zich voor Paulus uitgeeft, een geheel andersoortig parallelisme maakt tusschen Adam en Christus, dan Paulus niet alleen *Rom.* 5 : 12—21 maar ook *1 Cor.* 15 : 21, 22 en vs. 45—49; dit laatste toch staat in rechtstreekschen samenhang met des apostels verlossingstheorie, terwijl de bespiegelingen over den voorwereld-

¹⁾ *Paulus*, II, S. 55 f. Nog sterker dan Baur laat Meyer, a. w., S. 62 f. zich tegen de hypothese van Ernesti uit, die ook door Kähler, Kahnis, Beyerschlag, Hilgenfeld, Schenkel (*Bibel-Lexicon*, IV. S. 587), van Wijk (a. w. bl. 67 vgg.), met meerdere of mindere wijzigingen verdedigd wordt.

²⁾ Verg. Baur, *Paulus*, II. S. 58.

lijken Christus, die „Paulus” (hier aan het parallelisme tusschen Adam en Christus vastknoopt, de grenzen der christologie van de vier hoofdbrieven ver overschrijden. Men moet immers inderdaad reeds de gnostische ideeën over Christus van onzen schrijver bezitten, om ze op zulk eene wijze antitypisch in de paradijsgeschiedenis te vinden.

3°. Het is beslist onpaulinisch, als onze schrijver de menschwording van Christus, zijn leven als mensch, zijn „δοῦλος van God zijn” of zijne gehoorzaamheid aan God voorstelt als eenen toestand van vernedering, gelijk tevens het ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων (verg. ook ὡς ἄνθρωπος) eene overdrijving van het ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας (Rom. 8 : 3) is, die Paulus zelf nooit zou hebben toegegeven ¹⁾.

4°. Tot dus ver is er nog niets gezegd, wat de mijns inziens volkomen juiste beweesing van Hinsch ²⁾ aan het wankelen brengt, nml. dat het beslist onpaulinisch is, de menschwording van Christus en zijn lijden en sterven los te maken van de beteekenis daarvan voor de menschenwereld en ze voor te stellen als een noodzakelijk moment van zijne zelfontwikkeling, als eene zaak, die alleen voor Christus zelve iets uitwerkt. Uit niets toch, wat de schrijver aanvoert, blijkt, dat Christus daarmede wezenlijk het heil der menschen zou hebben bedoeld. Hilgenfeld zelf kan het nauwelijks in ernst meenen, als hij hierop antwoordt, dat „de betrekking tot de menschenwereld, ter wille „van welke Christus zich ontledigde, reeds ligt in het door hem „gegeven voorbeeld van het μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστον σκοπεῖν” enz. Of zou Paulus dan wezenlijk bedoelen, dat het eigenlijke doel, waarmede Christus zich ontledigd heeft, was om een voorbeeld van zelfverloochening te geven? Onmogelijk! Ook moet, bij een aanhef als vs. 5, HETGEEN VOLGT noodzakelijk duidelijk maken, welke gezindheid ten voorbeeld gesteld wordt, en in de beschrijving van deze gezindheid komt niets voor, wat ook maar aan eenige betrekking van Jezus' zelfvernedering tot de menschenwereld denken doet. Daartoe zou „Paulus” er hebben moeten bijvoegen (en wel zóó, dat daarop de nadruk viel): *ter wille van ons, hoewel wij zondaars waren*, of iets dergelijks, zooals bijv. *Matth.* 20 : 25—28. Verg. ook *Rom.* 5 : 6 vgg. *Efes.* 2 : 1 vgg. *Col.* 2 : 13. *Ti.* 3 : 3—6. 1 *Petr.* 3 : 18.

¹⁾ Verg. Baur, *Paulus*, II. S. 58.

²⁾ a w., S. 76, ook aangeh. door Hilgenfeld, a. w., S. 338.

5°. Wat is er verder van dit zoogenaamde voorbeeld van Christus? De inbeelding van zedelijke of godsdienstige volkomenheid, waaraan sommigen of velen in de gemeente te Philippi zich schuldig maakten, is toch wezenlijk geheel iets anders, dan de gewelddadige toeëigening der Godegelijkheid, waarvan Christus zich onthield; de eerste heeft even weinig gelijkenis met de andere, als de inbeelding van den waanzinnige, dat hij rijker is dan anderen, met het wederrechtelijk zich meester maken van schatten, die hem niet toekomen. Het voorbeeld van Christus past alzoo slechts zeer gebrekkig bij de vermaning, die het aandringen moet, gelijk het immers uit niets in onze plaats blijkt, dat Christus „anderen uitnemender geacht zou hebben dan zich zelve;” deze Christus is alleen toonbeeld van die hoogst verdachte nederigheid, die ten slotte op zelfverhooging moest uitloopen. Ook van zelfverloochening? Zeker niet, als men denkt aan die ware zelfverloochening, waarbij men ten slotte alleen het heil van anderen bedoelt: want alle andere zelfverloochening wordt tot doellooze ascése. Van een „zelfvergetend zien op de „belangen van anderen” (Hilgenfeld) is evenmin in dezen Christus iets te bespeuren als van het gemis dezer deugd in de Philippensen. Althans vs. 4 (in samenhang met vs. 2 en 3) kan er slechts gedacht worden aan hooge waardeering der verdiensten of voortreffelijkheden van anderen. Ook is er in den geheelen brief geen spoor te ontdekken, dat „Paulus” de Philippensen in die mate schuldig gekeurd zou hebben aan het kwaad der zelfzucht, als de zoo dringende vermaning van vs. 1 zou doen onderstellen, indien „Paulus” vs. 4 werkelijk aan zelfzucht gedacht had.

6°. In deze pericoop, gelijk ook elders in onzen brief, wordt het een en ander aan Christus toegeschreven, wat Paulus aan God toeschrijft, onverschillig of misschien ook Paulus ditzelfde volgens zijne christologie al of niet aan Christus zou hebben kunnen toeschrijven. Zoo bijv. het „bidden in den naam van Christus”, waarmede (blijkens het „ter eere Gods”) Christus-aanbidding bedoeld wordt; en wel met gebruik van dezelfde plaats uit *Jesaja*, die Paulus *Rom.* 14 in anderen zin bezigt (verg. boven bl. 423). Vooral de Christusaanbidding door engelen en hadesbewoners is niet paulinisch, gelijk wij gezien hebben ¹⁾. Eindelijk

¹⁾ Ook elders verplaatst onze schrijver in Christus, wat Paulus en zelfs nog latere Paulinisten aan God toeschrijven. Hij schrijft aan Christus toe de

7°. Deze periccoop verraadt, vooral wat den inhoud betreft, eene zeer groote verwantschap met de christologie van den brief aan de *Hebreëen*, al heb ik geenszins stellige bewijzen van eigenlijk gezegde literarische afhankelijkheid ter eener of ter anderer zijde kunnen vinden ¹⁾. Zoo vinden wij de voorstelling, dat de menschwording van Christus eene vernedering is, terug *Hebr.* 2 : 7 en 9; dat zijne verheerlijking het loon is voor het lijden, *Hebr.* 2 : 6—10 en vooral 12 : 2 ²⁾. Het: „den menschen gelijk „geworden,” doet aan *Hebr.* 2 : 14, 17. 4 : 15 denken; het: „in „de gestalte Gods zijnde”, aan *Hebr.* 1 : 3; het alleen maar gelijkvormig, niet geheel gelijk zijn aan de menschen (ὡς ἄνθ., ἐν ὁμοί. αν.) aan het παραπλήσιως van *Hebr.* 2 : 14; het „gehoorzaam tot den dood,” aan *Hebr.* 5 : 8; het nadrukkelijke: „den dood des kruises,” aan *Hebr.* 12 : 2; het: „ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὄνομα” aan *Hebr.* 1 : 4; eindelijk het kniebuigen der hemelingen voor Christus aan *Hebr.* 1 : 6. Ook met andere paulinische geschriften des N. T. bevat deze periccoop eenige verwantschap. Zoo vinden wij de voorstelling van het lijden van Christus als weg tot zijne eigen verheerlijking o. a. ook nog *Luc.* 24 : 26 en 1 *Petr.* 1 : 11; de μορφή θεοῦ doet ook denken aan *Col.* 1 : 15. In het vierde Evangelie en *Hand.* 2 : 33. 5 : 31 wordt, even als in onzen brief, de verheerlijking van Christus verhooging genoemd; den „naam boven alle naam” vinden wij ook *Efes.* 1 : 21 terug, en van de Godegelijkheid van Christus spreekt ook *Joh.* 5 : 18.

ἐνέργεια τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ἵπotaξαι αὐτῷ τὰ πάντα, 3 : 21. Van zulk eene almacht, waardoor Christus scheppende werkzaamheid uitoefent, komt in de schriften van Paulus niets voor Integendeel, dit „onderwerpen van alles „aan Christus” noemt Paulus eene daad van God, 1 *Cor.* 15 : 27, 28. Evenzoo *Efes.* 1 : 22. *Hebr.* 2 8. Deze ἐνέργεια verder plaatst *Efes.* 1 : 19 in God. Ook de opwekking der dooden, die onze schrijver t. a. pl. door Christus laat verrichten, stelt Paulus voor als daad van God, gelijk even eens alle latere paulinische schriften.

¹⁾ Verg. Bleek, *Der Brief an die Hebr.*, 1886. II. S. 93, die vermoedt, dat *Hebr.* 1 : 4 van *Phil.* afhangt. Lünemann, *Krit. exeg. Handb. über den Hebr.* 1861. S. 61, 65, 97, 108.

²⁾ Ook kan men *Hebr.* 1 : 3, 4 en 5 : 7—10 vergelijken.

VII.

Van den brief aan den *Philippensen* zou men met veel meer recht kunnen zeggen, wat het *fragmentum Muratorii* van de *Sapientia* zegt, dat hij, hoewel niet van Paulus, toch is eene epistola „in honorem ejus scripta.” Want het lijdt geen twijfel, of voor de tendentie, waarmede deze brief is geschreven, heeft de verheerlijking van Paulus eene gewichtige beteekenis, gelijk ook Baur beweert ¹⁾: „In het algemeen zal het wel de meest juiste „opvatting zijn van de eigenlijke tendentie van dezen brief, het „aanzien des Apostels door het geheele beeld, in hetwelk hier „zijne grootsche persoonlijkheid voor ons staat, in zijn volle „licht te plaatsen, door alles te zamen, wat de schrijver te „zeggen heeft over het gelukkig gevolg van zijne evangeliepre- „prediking te Rome, over het niet hoog genoeg te waardeeren „martelaarschap van zijne zoo langdurige Romeinsche gevangen- „schap, over zijne deelnemende en liefdevolle gezindheden jegens „de Christelijke gemeenten, over zijnen geheel slechts op Chris- „tus gericht en in hem levenden zin.” Hierin alleen schijnt Baur te dwalen, dat hij de Paulusverheerlijking zelve „de eigen- „lijke tendentie van dezen brief” noemt; deze toch is zelve slechts middel, geen doel, en wel in dienst van eene andere, daarmede samenhangende tendentie.

Het is al terstond onmogelijk zich iemand te denken, meer wars van alle partijschappen, meer liefdevol verdraagzaam tegenover verschil van denkwijze, iemand, die meer de eenheid der gemeente Gods als het allerhoogste en allerheiligste beschouwde, dan de „Paulus” van *Philippensen*. Als CHRISTUS maar verkondigd wordt, ²⁾ zij het ook door Judaïstische dwaalleeraars, dan verblijdt deze „Paulus” zich en zal hij zich verblijden, 1 : 18.

¹⁾ *Paulus II*, S. 71,

²⁾ Het „Nogtans wordt in ieder geval CHRISTUS verkondigd;” van *Phil.* 1 : 18 is zeker niet zeer in den geest van den Paulus der vier brieven; en toch is het zeer goed mogelijk, dat onze schrijver dezelfde gedachte gevonden heeft in de brieven aan de *Corinthiërs*; ik denk niet vooral aan 1 *Cor.* 1 : 18: „Is Christus gedeeld?” maar het meest aan dergelijke plaatsen als 2 *Cor.* 11 : 4, van welke plaats onze schrijver evenwel in dat geval, hetgeen als ironie bedoeld is, als ernst moet hebben opgevat; want dat wij hier met ironie te doen hebben, bewijst het geheele hoofdstuk. Verg. ook *Gal.* 1 : 8.

Het „waardig des evangelies van Christus wandelen” moet vooral zich openbaren in eenheid van geest en ziel, 1 : 27. Ja, deze „Paulus”, hoe bezweert hij de Philippensen bij alles, wat maar innig, maar liefdevol, maar heilig is, om toch eenstemmig te blijven! hij noemt dit, dat zij eensgezind en eensdenkend zijn, de „vervulling van zijne blijdschap;” ja, wat nog meer is, hij wijst daartoe op het voorbeeld, dat Christus in menschwording en kruislijden heeft gegeven, 2 : 1—8 Ook het laatste hoofdstuk begint met vermaningen tot eensgezindheid, 4 : 2, 3.

Intusschen blijkt het ons, dat de verdraagzaamheid van dezen „Paulus” minder groot is dan zij schijnt, als wij maar tusschen de regels willen lezen. Deze „Paulus” toch verlangt zeer bealst van de leden der gemeente GEHOORZAAMHEID. ¹⁾ Wat den WANDEL betreft, zoo moeten zij hem, „Paulus,” navolgen, en wat de LEEZ aangaat, zoo moeten ze zich houden aan hetgeen hij huu geleerd heeft, 2 : 12; 3 : 17; 4 : 9. Dit voorbehoud moet men dus maken, als men zegt, dat „Paulus” ver boven de partijën staat; met andere woorden: hij staat boven de partijën, in zoover als hij van uit de hoogte der zelfbewustheid, dat hij alleen het recht aan zijne zijde heeft, op de partijën neêr ziet. Er was zeker ook in de gemeente der Philippensen verschil en verdeeldheid; maar „Paulus” is geheel dezelfde voor allen, onverschillig aan welke zijde zij staan; ja, er is geen andere brief, waarin de „Apostel,” sprekende over zijne betrekking tot de gemeente, meer het individualizeerend woord „V ALLEN” of „ALLEN” gebruikt, 1 : 4, 7, 8, 25; 2 : 17; 4 : 21.

Schroomt de ware Paulus nooit, waar dit voor zijne verdediging of voor de handhaving van zijne apostolische waardigheid (m. a. w., in het belang van de zaak van Christus) noodig is, te wijzen op zijne eigene verdiensten, hij doet dit evenwel altijd met eenen zekeren tegenzin, (verg. 2 Cor. 11 : 1, 17, 19; 12 : 1, 11 enz.); de „Paulus” van *Philippensen* daarentegen weet, zonder dat er eene dergelijke aanleiding bestaat, bijzonder veel goeds

¹⁾ *Phil.* 2 : 12, Nergens elders stelt Paulus het christelijke geloofsleven in het algemeen voor als GEHOORZAAMHEID AAN HEM, Paulus, natuurlijk in zijne KERKELIJKE qualiteit als Apostel. In de echte brieven heeft gehoorszaamheid aan hem, Paulus, altijd betrekking op bijzondere voorschriften, verordeningen, beschikkingen. In de brieven aan de *Thessalonicensen*, aan *Timotheüs* en *Titus* en aan *Philemon* treedt „Paulus” op als bevelende. Vergelijk daarentegen 2 Cor. 1 : 24; 8 : 8.

van zich zelve te zeggen; hij laat het gaarne recht levendig gevoelen, hoe hoog hij zelf staat, en hoe zeer hij zelf in alles een toonbeeld is, bijna het absolute voorbeeld van christelijke volkomenheid, zoowel in levenswandel als in leer. 3 : 17 ; 4 : 9 ¹⁾

Het lijden der Philippensen om des geloofswil noemt hij een „deelachtig zijn aan zijne genade,” 1 : 7. Zijne banden werken in Rome wonderen, 1 : 13 ; zij bezielen de broeders in den Heer met geloofsmoed, 1 : 14 ; velen begrijpen, dat hij, „Paulus,” VAN GODS WEGE BESTEMD is tot verantwoording van het 'evangelie 1 : 17 ; en zoowel de goedgezinde als de hem vijandige evangeliepredikers doen dit met het oog op hem, „Paulus,” hetzij uit liefde of uit nijdigheid, 1 : 14 vgg. ; maar uit welk beginsel zij dit ook doen, het zal alles uitloopen op zijn heil, 1 : 19 ; want hij zal, hetzij door leven of door sterven, Christus verheerlijken, 1 : 20 ; hem is Christus het leven, 1 : 21, gelijk hij immers alles, wat zoo velen op den hoogsten prijs stellen, schade acht om Christus' wil, om Christus te gewinnen, 3 : 7 vgg. ; het sterven rekt hij zich tot gewin, 1 : 23 ; want dit brengt hem terstond bij Christus ; daarom vreest hij niet voor lijden en doodsgevaar ; integendeel, het is zijn verlangen, om door zijnen dood Christus groot te maken ; en valt hem dit voorrecht te beurt, dan zal hem dit tot groote vreugde zijn, 1 : 21 vgg. 2 : 17 vg.

Evenwel, hij denkt veel meer aan het heil der gemeente dan aan hetgeen voor hem zelve het beste is, 1 : 24 vg. ; voor de christenen te Philippi nu is zijn leven uiterst noodzakelijk 1 : 24 ; als hij weder onder hen zal verkeeren, dan zal zijne tegenwoordigheid in hun midden hun zoo veel geestelijken zegen aanbrengen, dat hun overvloedige roemensstof in Christus haren grond zal hebben in hem, Paulus, 1 : 25, 26. Zoo veel hebben zij aan hem te danken, dat hunne toenemende christelijke volmaking voor hem, „Paulus,” roemensstof zal wezen tegen den dag van Christus, dat hij niet zonder vrucht gearbeid heeft, 2 : 16, „und,” zegt Meyer (als interpreet van de bedoeling van „Paulus” met deze betuiging), „und wie anregend „mustte das für die Philipper sein!” Hun geloof, wat anders was het, dan een offer, hetwelk de priesterdienst van hem, „Paulus,” Gode aanbood? En zoo hij ook bij dit offer zijn eigen

¹⁾ Op het schijnbaar demoodige woord, 3 : 13, komen wij aanstonds terug.

bloed zou moeten plengen, dan moest dat ook voor hen eene stof van jubelende vreugde zijn. „Ein solches Martyrium um IHRES GLAUBENS WILLEN,” zegt Meyer, „wie EHREND musete es „für die Leser sein!” Toch wel iets anders dan „VERREEREND”, veeleer „HEILZAAM;” voor het alleen maar »EERVOLLE” is het herhaalde *χαίρειν* en *συγχαίρειν* wel wat heel sterk. ¹⁾

Ook de schets, die hij geeft van zijne medewerkers, Timotheus en Epaphroditus, namelijk van hetgeen zij zijn en doen voor de zaak van Christus en voor de gemeente, maar vooral ook van de innige betrekking, waarin zij tot hem staan, strekt zoowel om de geestelijke hoogte van Paulus als ook om al het beminnelijke van zijn hart te doen uitkomen, 2 : 19—30.

Op dit Paulusverheerlijkend karakter van onzen brief maakt ook *Phil.* 3 : 13—16 geenszins eene uitzondering; Baur zegt wel, dat deze plaats veel demoediger klinkt dan 1 *Cor.* 9 : 24—27, ²⁾ maar dit is zoo niet; op laatstgenoemde plaats noemt hij zijn christelijk leven, evenzeer als in *Phil.*, eenen wedloop, maar laat hij toch nog eenige plaats voor de onderstelling van het *αὐτὸν ἀδόκιμον γίνεσθαι* over, terwijl hij in *Phil.* alleen maar erkent, het VOLMAAKT-ZIJN nog niet bereikt te hebben; overigens is de krachtsinspanning, waaraan 1 *Cor.* 9 : 27 ons doet denken, vooral niet minder groot, dan die, welke *Phil.* 3 : 14 wordt geteekend. Bovendien rangschikt „Paulus” zelf zich hier, blijkbaar in tegenstelling tegenover andere christenen, onder de *τελείτοι* (Verg. blz. 450); eene tegenstelling, die — om dit in het voorbijgaan op te merken — eene niet minder GNOSTISCHE kleur draagt dan de beroemde plaats over de christologie.

Voorts vindt de „voorbeeldige” (TYFISCHE, 3 : 17) man — zoo toch noemt hij zich zelve — na de vermaning: „Uwe bescheidenheid zij allen menschen bekend;” ³⁾ volle vrijmoedigheid om

¹⁾ Meyer vergelijkt *Efes.* 3 : 13. Maar juister nog zou hij *Col.* 1 : 24 hebben kunnen vergelijken, of ook 2 *Tim.* 1 : 9, 10. Mij dunkt, dat *Col.* a, pl. slechts iets meer uitgewerkt is, wat inderdaad ook *Phil.* 2 : 16, 17 bedoeld moet zijn. Ik vat niet recht, hoe Hilgenfeld, a. w., S. 348 kan zeggen: „Es „ist hier noch ganz anders, wie wenn der Paulus des Kolosserbriefs in seinen „Leiden schon die Leiden Christi ausfüllen will zum Heile der Kirche.”

²⁾ *Paulus*, II. S. 82.

³⁾ 4 : 5. Ik weet niet, of dit wel in den geest van Christus is; mij doet de vermaning, om toch vooral te zorgen, dat onze deugden aan alle menschen bekend zijn, niet aangenaam aan, tensij wij, gelijk bijv. *Matth.* 5 : 16, met

te verklaren, dat hij zelf een voorbeeld is ¹⁾ in het „bedenken van „alles, wat waar (zedelijk, schoon en goed) is, van alles, wat „eerwaardig is, van alles, wat rechtschapen is, van alles, wat „onbevlekt is, van alles, wat beminnelijk is, van alles, wat wel- „luit (wat edel is), zoo er eenige deugd is, en zoo er eenige „lof is.” Hij, „Paulus,” is dan ook volkomen boven de tegenstelling van overvloed en gebrek verheven, en zich zelven genoeg (*ἀνάρκης*); want hij vermag alles te verdragen door dengene, die hem kracht geeft, 4 : 11—13.

Als zoodanig is hij dan ook één toonbeeld van christelijke Blijdschap onder alle denkbare levenservaringen, zóó zelfs, dat het voor de lezers van dezen brief wel een weinig vervelend moet geweest zijn, zóó dikwijls van zijne blijdschap te moeten lezen, te meer omdat deze mede uitkomt in de herhaalde vermaning aan de Philippensen, om zich te verblijden, ja, te verblijden. Paulus zelf — wars van alle pessimisme — „verblijdt” zich, of spreekt over zijne blijdschap” in dezen korten brief niet minder dan 7 of 8 maal; en de woorden *χαρά, χαρῆν, συγχαρῆν* komen te zamen in dezen brief 15 maal voor. ²⁾ In onzen brief is er alzoo aan blijdschap geen gebrek; ja, het is somtijds, alsof „Paulus,” wanneer hij voor het oogenblik niets anders te zeggen weet, de vermaning, om zich te verblijden, als een stopwoord gebruikt, bijv. 3 : 1; 4 : 4.

Maar, vragen wij, hoe kan een zoo „zelfgenoegzaam man,” als „Paulus” was, zich zoo bijzonder verblijden over de hem toe-

die bekendmaking alleen de bekeering en het zielenheil onzer medemenschen bedoelen. Bescheidenheid is zeker eene van die deugden, die men niet voor de menschen verborgen kan houden; maar vreemd klinkt de vermaning, om toch voor de algemeene bekendheid daarvan zorg te dragen.

¹⁾ 4 : 9. Het eerste *καί* neemt als 't ware vs. 8 in vs. 9 op. Meyer, a, w., S. 180 f.: „Die christliche Sittlichkeit, welche Paulus seinen Lesern V. 8. durch eine Reihe von Prädication empfohlen hat, legt er ihnen nun noch näher... an's Herz als dasjenige, ... worin er ihnen zum Exempel gedient habe.”

²⁾ 15 maal in *Phil.*, tegen 25 maal in de vier hoofdbrieven van Paulus, of tegen 35 maal in alle echte en onechte brieven van Paulus, met uitzondering van *Phil.* Naar den maatstaf der vier brieven, zouden deze woorden in *Phil.* nog geen 2 maal, naar die van alle Paulinische brieven, echte en onechte, zelfs nog iets minder moeten voorkomen. Indien de schrijver in de overige brieven in eene gelijke stemming van blijdschap geweest was, als toen hij *Phil.* schreef, dan zouden deze woorden in de vier brieven 189 maal, in alle brieven, behalve *Phil.*, 287 maal hebben moeten voorkomen.

gezonden gaven der Philippensen? Niets is duidelijker; bij de blijdschap over de mededeelzaamheid der Philippensen denkt hij niet aan zich zelve; hij verheugt zich veel meer om hunnen wil, hij denkt daarbij alleen aan „de vrucht, die overvloedig „wordt voor hunne rekening,” waarmede hij de goddelijke vergelding bij de parousie bedoelt. Daarom moeten de Philippensen de gaven, die zij hem, „Paulus,” toezenden, beschouwen als een „aangename offerande,” die zij aan God brengen, en waarin God welgevallen heeft, 4 : 18. Is er in deze opvatting niet reeds een begin van clericalisme te bespeuren? Wat men den priester geeft, geeft men aan God, en is een wissel, die in den hemel gehonoreerd wordt. Hoe geheel anders doorgaans in het N. T., waar alleen de WELDADIGHEID JEGENS DE ARMEN voorgesteld wordt als iets, wat Gode welbehagelijk is en rijkelijk in de toekomst zal vergolden worden. Verg. *Matth.* 5 : 7; 6 : 1—4; *Luc.* 6 : 38; 12 : 33; 14 : 14; 16 : 9; *Hand.* 10 : 4; 2 *Cor.* 9 : 6—10; 1 *Tim.* 6 : 18, 19, en vooral de met *Phil.* 4 : 18 meer of minder verwante plaats, *Hebr.* 13 : 16. Is hier werkelijke verwantschap, dan moet *Phil.* noodwendig later dan *Hebr.* vallen: van afhankelijkheid in tegenovergestelden zin kan er in de verte geen spraak zijn.

Inderdaad, de „Paulus” van *Phil.* wordt door geen anderen schrijver des Nieuwen Testaments in zelfverheerlijking geëvenaard, tenzij alleen door den „Paulus” van *Thess.*, die hem in dezen deele zelfs nog overtreft; ¹⁾ althans eene zelfgetuigenis als 1 *Thess.* 2 : 10 komt in *Phil.* niet voor

Dat deze zelfverheerlijking des Apostels de bepaalde strekking heeft om hem in een gunstig licht te plaatsen bij dezulken, die over veel, hetzij dan in zijn gedrag, of in zijne prediking, minder gunstig oordeelden, behoeft nauwelijks betoog; evenmin ook dit, dat deze strekking zelve in dienst staat van het streven des schrijvers, om de partijen in de kerk tot eenheid te brengen, door de grenzen der afscheiding van Paulinische en meer conservatieve judaïstische christenen uit te wischen. Ik acht het overbodig dit uitvoerig te ontwikkelen, en meen te kunnen volstaan, met te wijzen op enkele omstandigheden, waarover in het voorafgaande reeds gesproken is, en die op deze strekking van

¹⁾ 1 *Thess.* 1 : 5, 6 („onze navolgers en des Heeren”), 9; 2 : 1—13; 4 : 5.

onzen brief wijzen of daarin hare algeheele verklaring kunnen vinden.

1°. Deze brief vloeit wel over van vermaningen tot EENSgezindheid, 1 : 9, 27; 2 : 1—5, 14; 3 : 16; 4 : 1—3; maar uit geene van deze vermaningen blijkt iets omtrent den aard der VERDEELDHEID te Philippi, tegen welke zij gericht zijn. Men noeme mij ook maar één ander zoodanig verschijnsel — zulk een volslagen gemis van concrete actualiteit! — in eenigen onbetwist echten brief van Paulus! Klaarblijkelijk heeft de schrijver de wezenlijke tegenstelling van Paulinisten en Jood-christenen opzettelijk verzwegen, om het aan zijne tijdgenooten te doen voorkomen, dat het eigenlijk niet deze tegenstelling was, waarmede Paulus in zijnen tijd het meest te doen gehad had. Het spreekt van zelf, dat hij, bij hetgeen hij Paulus over de oneenigheden te Philippi laat zeggen, het oog heeft op verdeeldheden in zijnen tijd, die hij, zonder zich aan al te in het oog springende anachronismen schuldig te maken, niet reeds in den tijd van Paulus kon verplaatsen. In zoover heeft Hilgenfeld recht met zijne bewee- ring: „Innerchristliche Spaltungen, wie Paulus” (lees: *de schrijver*) „sie in seiner nächsten Umgebung” (lees: *in zijnen tijd en in zijne omgeving*) „vorhand, machen die Ermahnung 2 : 1—4 be- greiflich.” Alleen dit is vreemd, dat Hilgenfeld hierin niet ter- stond het meest evidente bewijs van de onechtheid van dezen brief heeft gezien. ¹⁾ Het bezweerend-dringende van *Phil* 2 : 1 laat zich slechts verklaren uit iets actueëls, niet als bloote fictie, natuurlijk, bij een echten brief, alleen iets actueëls TE PHILIPPI ZELF.

2°. Ook in de teekening der tegenstanders van „Paulus” heerscht eene groote dubbelzinnigheid. De polemiek van dezen „Paulus” beweegt zich of op praktisch gebied, of zij is gericht niet tegen de Joodsch-christelijke dwaalleeraars, maar tegen de Joden zelve, terwijl hij tegenover anti-paulinische christelijke predikers een uiterst zachten en zelfs zwakkelijken toon aanslaat. Bedenken wij daarbij, dat onze schrijver zeer veel in zijne polemiek tegen Joden en buikdienaars opneemt, wat blijkbaar terugslaat op juist zulke plaatsen in de vier brieven, waar Paulus zijne pijlen richt tegen Joodsch-christelijke dwaalleeraars, ja, dat hij daarbij „in der steigernden Weise der Nachahmer” (Baur) — de scherpsate uitvallen van Paulus in aanmerkelijk

¹⁾ a. w., S. 337.

verscherpten vorm overneemt, dan behoeft het nauwelijks be-
toog, dat hij als apologeet van Paulus bij de meer conservatieve
christenen van den tijd, waarin de brief geschreven is, optreedt,
en wel, om deze voorstelling ingang te doen vinden: Paulus, te
ourecht van heterodoxie, of vijandschap tegen de meer behou-
dende richting der Jood-christenen, beschuldigd, was eigenlijk
een zeer gematigd man, in niets ondercheiden van de christe-
nen, zooals zij over 't geheel in den tijd, toen deze brief het
licht zag, dachten en voelden; de scherpe toon, dien hij in zijne
brieven aanslaat, betreft niet, gelijk men gewoonlijk aanneemt
en het ook alle schijn heeft, Joodsch-christelijke leeraars als
zoodanig, dat zij verre! maar slechts lieden, die de christelijke
gemeente in des schrijvers tijd niet minder scherp beoordeelen,
die zij, evenzeer als Paulus, aan de verachting prijs geven zou.

3°. De leer van Paulus over de geloofsgerechtigheid, die van
den beginne af gebrekkig werd begrepen, was zeker vrij alge-
meen een steen des aanstoets geworden. Onder andere blijkt dit
uit *Jacob.* 2: 14—26. In deze leer werden toen inderdaad
„sommige dingen” gevonden, die men „zwaar om te verstaan”
noemde, 2 *Petr.* 3: 16. In onzen brief nu wordt deze leer voor-
gesteld in eenen vorm, waarin zij wezenlijk eene soort van
werkgerechtigheid predikt, of eenen toestand der ziel, die de
vrucht is van het zedelijke streven. Tegenover de leer van
Paulus, dat wij uit genade gerechtvaardigd worden en niet uit de
werken (*Rom.* 3: 24, 28. 11: 6, enz.), stelt onze schrijver dit
dat wij „met vreeze en beven ons zelfs behoud moeten werken;”
en dit ons zedelijk streven noemt hij alleen in zoover een werk
van God in ons, als het God is, die ons uit genade gegeven
heeft, in Christus te gelooven. Verg. *Phil.* 2: 13 met 1: 6, 29.

4°. Had Paulus zich in zijne echte brieven althans schijnbaar
vaak boven alle overigen gesteld, bijv. *Gal.* 2: 11 vgg. boven
Petrus, Barnabas en anderen¹⁾; had hij vaak zulk eenen toon
aangeslagen, alsof hij de christelijke volkomenheid meer dan an-
deren bereikt had, en alsof niemand zooveel als hij voor de
zaak van Christus had opgeofferd²⁾; ja legde men aan Paulus

¹⁾ Dit werd, gelijk bekend is, hem door de Judaïseerende Christenen der
eerste eeuwen nooit recht vergeven, gelijk blijkt uit de Clementische Homeliën.
Verg. Baur, *Paulus*, I. S. 148 en 249 fg.

²⁾ Vergel. 1 *Cor.* 4: 9—13. 15: 10, 31, 32. 2 *Cor.* 4: 8—11, 16. 11: 5
en de geheele pericop 2 *Cor.* 11: 22 tot 13: 11. *Gal.* 6: 17, enz.

te laste, dat, zooals Hilgenfeld opmerkt, zijne leer over de geloofsgerechtigheid zelve „das Vorgeben einer erreichten Vollendung enthalte, nach welcher man nichts mehr zu thun brauche,” *Rom.* 3 : 8. 6 : 1, 15, gelijk immers de Brief van Barnabas (cap. IV) vermaant: „Zijt niet eenzelvig en zondert u niet af, „alsof gij reeds gerechtvaardigd waart;” — dan ook laat het zich terstond inzien, waarom onze „Paulus” — een geheel ander man dan de Paulus, wien men dit ten laste legde! —, niet alleen naar de nog niet bereikte geloofsgerechtigheid streeft, maar ook zegt: „Niet dat ik het alreeds gekregen heb of alreeds volmaakt ben . . . Broeders! ik acht niet, dat ik zelf het „gegrepen heb!” Even duidelijk wordt het dan, waarom de schrijver, die een zoo overvloedig gebruik van *2 Cor.* 11 maakt, in zijne opsomming van vleeschelijke roemensstof, *Phil.* 2 : 5, 6, niets van dat alles aanvoert, wat op vergelijking van Paulus met anti-paulinistische leeraars betrekking heeft, *2 Cor.* 11 : 23 vgg.

Op de verdere punten, die hier nog in aanmerking zouden komen, is reeds door Baur, Schwegler, Hitzig, en anderen, op merkzaam gemaakt. Naar geest en strekking past deze brief buiten twijfel al zeer weinig in den tijd van Paulus, die ook om andere redenen daarvan de schrijver niet kan zijn. Wanneer deze brief geschreven is, dat zeker laat zich niet nauwkeurig bepalen: maar vergelijking met de overige pseudo-paulinische brieven, alsmede de dogmatische, ethische en kerkelijke voorstellingen, die er in voorkomen, begunstigen het vermoeden, dat hij ongeveer tegen het einde van het eerste of in het begin van het tweede kwartaal van de tweede eeuw geschreven zal zijn, in ieder geval later dan de *Handelingen*, gelijk wij reeds boven (bl. 442) hebben opgemerkt, en vroeger dan de eerste brief aan de *Thessalonicensen*, omdat deze brief van dien aan de *Philippensen* afhankelijk is.

S. HOEKSTRA, Bz.

NOG EEN WOORD OVER PROF. R. F. GRAU.

Na het antwoord, door Dr. H. P. Berlage gegeven op mijne bezwaren tegen zijne recensie van Prof. Grau's „Ontwikkelings-geschiedenis van het samenstel der Schriften des N. T.” zal ik niet weder duplicceeren. Het Theol. Tijdschrift toch is niet eene spreekplaats voor verschillende overtuigingen; en ik zou vreezen, door verder opname van mijn schrijven te verzoeken, de perken der bescheidenheid te buiten te gaan. De onpartijdige lezer kan, zoo hij er belang in stelt, mijn stuk naast dat van Dr. B. leggen en zelf beoordeelen of Dr. B. mijne meeningen juist opgevat en inderdaad wederlegd heeft. Doch op één punt moet ik, omdat het niet mijzelfen maar mijn hooggeschatten vriend Grau geldt, met een enkel woord terugkomen. Dr. B. spreekt van „vinnige uitvallen en hatelijke insinuatien tegen de wetenschap, enz.” van Grau, in zulk een verband van gedachten, dat de schijn ontstaau kan alsof ook ik zóó over Grau oordeelde, blijkens hetgeen ik geschreven heb. Daarom wil ik, door herhaling van 't geen ik schreef, het tegendeel aantoonen. Mijne woorden luiden: „Ik geloof, de beschouwingen van Grau over de moderne kritiek, „bij het deel van waarheid dat zij bevatten, toch niet geheel „van de schuld van hartstocht en partijdigheid te kunnen vrij- „pleiten.” De uitdrukkingen van Dr. B. beoordeel ik ook wederom niet, maar constateer alleen, dat *mijne* woorden iets anders, iets veel minder ongunstigs zeggen; en verzoek al weder den onpartijdigen lezer, zoo hij er belang in mocht stellen, het mijns inziens geestvolle en hoogstverdienstelijke werk van Grau zelf hieromtrent te willen onderzoeken.

J. H. GUNNING Jr.

OVER DEN OUDSTEN BESCHAVINGS-GODSDIENST.

NAAR AANLEIDING VAN

ERNST FRIEDRICH LANGHANS' JONGSTE GESCHRIFT.

E. F. Langhans, Pfarrer und a. o. Prof.
in Basel, Das Christenthum und seine Mis-
sion im Lichte der Weltgeschichte. Zürich,
1875.

Ik ben niet voornemens van bovengenoemd werk een uitvoerige beoordeeling te schrijven. Het is gesplitst in twee afdeelingen of „Capitel”, kolossale hoofdstukken, waarvan hier slechts één zal besproken worden. Het eerste draagt tot opschrift: „Das Christenthum — die Religion der Liebe”, het tweede: „Das Christenthum — die Religion der Erfüllung”. Noch aan het hoofd der bladzijden, noch in de inhoudsopgave wordt het aantal onderwerpen in die „Capitel” behandeld, met een woord aangeduid. Het zijn twee sneltreinen die in rustelooze vaart alle tusschenstations voorbijsnorren, en niet alleen nergens ophouden, maar den reiziger zelfs niet vergunnen de namen dier stations te lezen. Voort gaat het, in vliegende ren, altijd voort, en als men, na den vermoeienden tocht, eindelijk is aangekomen, is de algemeene indruk, die ons overbleef van hetgeen wij aanschouwden op den weg, wel eenigszins verward.

Het ontbreekt den schrijver zeker niet aan talent, en zijn stijl niet aan leven en gloed. Het boek is met groote warmte geschreven. Misschien zou wat minder declamatie, wat minder gewollenheid, wat meer kalmte en bezadigdheid voor een onderzoek als dit wenschelijker en aan het doel dat hij zich voorstelt bevorderlijker zijn geweest. Zeker is de schrijver niet vrij

te pleiten van een hartstochtelijkheid die zijn blik benevelt, van een overdrijving die hem onbillijk maakt en die, zoo ze al geen verontwaardiging wekt, ons nochtans glimlachend de schouders doet ophalen — wat hij zeker niet bedoelde. Renan heet ergens (blz. 333 nt 1) „der berühmte Napoleonanbeter und Grisetteuromanfabrikant”, een titel noch beleefd noch rechtvaardig, en die zich alleen laat verklaren uit den fellen haat die Langhans tegenover de Franschen bezielt en die alleen nog overtroffen wordt door zijn haat tegen de Engelschen. Aan hen kan hij niet denken, of hij ontsteekt in een woede, grenzende aan razernij. Als een dolle stier vliegt hij op hen in. Reeds blz. 8 vraagt hij den lezer verschooning dat hij hen met de Romeinen vergelijkt, en bij die gelegenheid worden zij gekarakteriseerd als „feige, nur gegen Schwächeren tapfere Krämeration”, maar hij verontschuldigt zich over de beleediging de Romeinen aangedaan, door te verzekeren dat het punt van vergelijking alleen ligt in de wijs, „wie beide Nationen stets von kältester Selbstsucht beherrscht, schwächere Völker unterdrückt, ausgeplündert resp. vertilgt haben”. Later wordt het nog erger. Blz. 483 heet de Engelsche natie die, „welche unter allen europäischen unbedingt als die selbstsüchtigste, herzloseste, gegen Schwächere brutalste, gegen Stärkere feigste, mit einem Worte krämerisch gesinnteste, dazu sinnlich roheste bezeichnet werden muss”, en wordt het als het toppunt van belachlijkheid voorgesteld te meenen dat Engelsche kooplieden en Lords voor een belangeloos, zuiver ideaal doel, hoopen gouds zouden samenbrengen. Ons komt niets belachlijker voor dan dergelijke uitvallen — misschien wel omdat wij ook tot zulk een natie van kramers behooren, en wij kunnen de blinde woede van Langhans tegen Engeland alleen verklaren uit zijn afkeer van het Piëtisme, dat den godsdienst der Engelschen meer dan eenigen anderen eigen is.

Maar ik wil over dit en eenige andere literarische en kritische gebreken van het boek niet verder uitweiden. Ik bepaal mij van nu aan bij het tweede Hoofdstuk, dat over het Christendom als den godsdienst der vervulling handelt, en waarin dus metterdaad in korte trekken een ontwikkelingsgeschiedenis van den godsdienst wordt gegeven. Het Christendom de vervulling, de volkomen bevrediging van al die aspiratiën en behoeften die zich in de vóórchristelijke godsdiensten openbaren en daardoor slechts ten deele worden bevredigd, het is een juiste gedachte. En er is in de uit-

werking van die gedachte door Prof. Langhans zooveel schoons, in zijn behandeling van sommige perioden der godsdienstgeschiedenis, die namelijk waar hij zich geheel beweegt op voor hem bekend terrein, zooveel goeds, in zijn wijze van voorstellen zooveel weg-slepends, in zijn ideeën zulk een frischheid en oorspronkelijkheid, dat ik de lezing van zijn boek aan ieder kan aanbevelen, maar tevens des te ernstiger waarschuwen moet tegen al de onjuistheden, dwaasheden, onzinnige hypothezen, waarvan het wemelt. Ware het boek een prul, het zou genoeg zijn dat in het Literarisch Overzicht kortelijk aan te wijzen. Maar juist omdat het dat niet is en de hoofdgedachte onze volkomen instemming heeft, vrees ik dat het vele goede, bij de meeste lezers die met de godsdienstgeschiedenis niet vertrouwd zijn, een vrijgeleide voor al het verkeerde zou kunnen wezen. Waar hij zich beweegt op voor hem bekend terrein, zeide ik, daar geeft hij veel goeds. En inderdaad, als hij over den godsdienst van Israël of over het Christendom handelt, dan moge hij misschien niet in alles te vertrouwen zijn, maar dan is hij over 't geheel een veilige gids¹⁾. Als hij dit gebied verlaat evenwel is hij geheel niet te vertrouwen. Van de voor-christelijke godsdiensten, behalve den Israëlietischen, geeft hij in den regel een gansch en al valsche voorstelling. Als korte ontwikkelingsgeschiedenis van den godsdienst is het werk volkomen mislukt. Zal men het Christendom schetsen als den godsdienst der vervulling, dan dient men niet slechts het eerste en den godsdienst waaruit het rechtstreeks zijn oorsprong nam, maar ook die andere godsdiensten te kennen, waarvan het de voltooiing is. En niet alleen is de kennis van Langhans, wat dit laatste betreft, hoogst oppervlakkig, maar, door zijn liefde tot gewaagde onderstellingen en zijn zucht om steeds oorspronkelijk te zijn, maakt hij van 't geen hij weet meestal niet het rechte gebruik. Slechts de helft zijner taak heeft hij volbracht, in de andere helft is hij jammerlijk te kort geschoten. Ik moet dit ongunstig oordeel met de stukken be-wijzen, maar zal dat alleen doen in zoover de ongegronde hypothezen, de onjuistheden en vergissingen betrekking hebben op het gewichtige vraagstuk der oudste godsdienstige beschaving, of,

¹⁾ Ook enkele andere gedeelten zijn zeer goed gelakt. Ik noem bijvoorbeeld de schildering van het Romeinsche Rijk in zijn realistisch karakter, als soodanig het tegenbeeld en tevens de voorwaarde voor de opkomst van het Christendom, bl. 326—333.

wil men, van den beschaafden godsdienst waaruit de godsdiensten der Chamieten, Semieten en Aryers voortsporen, een vraagstuk waarover Langhans een geheel nieuwe beschouwing meent voor te dragen, en waarover ik, naar aanleiding van zijn geschrift, ook het een en ander in 't midden wensch te brengen.

I.

Het werk van Langhans is niet vluchtig op het papier geworpen. Het is, tot op zekere hoogte, een werk van studie. Hijzelf verhaalt in de Voorrede, dat het reeds vijf jaren geleden voltooid was, in minder dan twee jaren zoover gevorderd, dat het ter perse kon worden gelegd. Daar leerde hij echter bronnen kennen, die hem tot hiertoe gesloten waren gebleven, en „het ijs „der overgeleverde godsdienstgeschiedenis” brak onder zijn voeten aan stukken. De druk werd gestaakt, de studie hervat, het boek geheel overgewerkt en nu eerst in dien nieuwen vorm uitgegeven. Aan waarheidsliefde ontbreekt het onzen auteur dus geenszins. Hij vergenoegt zich niet met gegevens uit de derde hand; waar het hem niet vergund is de oorspronkelijke bronnen zelve te raadplegen wil hij zich toch de beste en nieuwste uit de tweede hand ten nutte maken. Wat hem ontbreekt is methode en kritische zin. Hij vergelijkt in het wilde, combineert in het wilde, etymologizeert in het wilde. De onvereenigbare voorstellingen van schrijvers als Lepsius, Benfey, Spiegel aan de eene, R th en Julius Braun aan de andere zijde, tusschen welke noodwendig moet gekozen worden, tracht hij te verbinden en noemt dit dan nog wel, in eene opzettelijk daaraan gewijde Bijlage, de ware „Methode der aegyptischen Religionsforschung.” Hij raadpleegt Bopp, Pott, Brugsch en andere taalkenners, doch waar deze mannen zich bescheidenlijk tot het gebied waarop zij heerschen bepaalden, gaat hij verder en tracht de oorspronkelijke eenheid der egyptische en indogermaansche taalwortels te bewijzen; iets wat, zoo 't ooit gelukken zal, nooit zal kunnen geschieden door iemand voor wien de taalstudie uit den aard der zaak slechts een hulpwetenschap kan zijn. Zoo kwam hij tot hetgeen hij zelf noemt: „eine ganz neue Ansicht  ber eine älteste voraegyptische und vorarische Kulturreligion, als deren „stufenm ssige weitere Entwicklung alle andere Religionen

„(hij meent natuurlijk alleen de beschavings-godsdiensten) anzu-
„sehen seien.“ Ach! ik zou haast wenschen dat wij de eerste,
ten vure gedoemde, redactie van het werk in de plaats van
deze zoo geheel verbeterde bezaten. Ik vrees dat het er, althans
wat de oudere godsdienstgeschiedenis aangaat, in die vijf jaren
niet op verbeterd is. De groote geleerdheid heeft onzen schrijver —
althans in verwarring gebracht. Want nieuw moge de beschou-
wing van den oudsten godsdienst zijn, die Langhans zich, vooral
door het bestudeeren van Röth en Braun, gevormd heeft, ik
moet haar met alle kracht bestrijden.

Een belangrijke beschouwing omtrent den oorsprong van den
godsdienst en zijn eerste beginselen gaat aan de uiteenzetting
van Schrijvers theorie over den oudsten beschavings-godsdienst
vooraf. Hier kunnen wij doorgaans met hem instemmen. Vraag-
stukken van hoofdzakelijk wijsgeerigen aard zijn hem beter toe-
vertrouwd dan historische of taalkundige. De godsdienst, zoo
redeneert hij (blz. 165 vgg.), kan niet uit vrees of uit gevoel
van afhankelijkheid ontstaan zijn, omdat alle elementen in den
godsdienst die van een streven naar vrijheid, licht, eenheid met
God getuigen, daardoor zouden worden uitgesloten, en dat stre-
ven toch met en als godsdienst voortleeft, ook nadat de vrees
sints lang geweken is. Omgekeerd mag ook een godsbewustzijn,
wat nooit aangeboren maar overal waar 't voorkomt eerst *gevoerd*
is, of bewondering voor de natuur niet als de eenige bron van den
godsdienst beschouwd worden, want daardoor zou wederom alles
worden uitgesloten, wat alleen uit vrees of afhankelijkheidsge-
voel kan worden verklaard. Minst van alles mag men hem af-
leiden uit vergoding van het causaalverband of van de hemel-
lichamen, waardoor onverklaard zou blijven hoe de godsdienst,
ook nadat men juist kennis van die zoogenaamde goden had
verkregen, nog blijven en zich als een verhouding van geest tot
geest ontwikkelen kon. Maar uit vrijheid in de afhankelijkheid,
een streven naar verlossing uit alle vrees komt de godsdienst
voort. „Slechts een inwendige tegenspraak, een tweespalt die,
door de natuur gewekt, in de ziel des menschen weerklinkt,
slechts de vonk van een hooger bewustzijn in den strijd met de
buitenwereld ontvlamd, slechts de in 't gevoel doordringende
tegenstelling tusschen uitwendige afhankelijkheid en inwendige
vrijheid, natuurlijke gebondenheid en inwendige roeping, tot
heerschen kan den natuurmensch daartoe drijven om zich in hoo-

ger geestesmachten, waarvan hij zeker gevoel heeft, een eigen doel af te bakenen, om een absolute causaliteit aan te grijpen en zoo zichzelf tot zulk eene te maken, te midden van de nederdrukkende krachten van natuur en noodlot." Wij zouden dat misschien eenigszins anders uitdrukken, maar tegen het gevoelen in deze afgetrokken bewoordingen weergegeven kunnen wij inderdaad geen bezwaar maken. Ook ik heb meermalen de overtuiging uitgesproken, dat de godsdienst niet in vrees, of in gevoel van afhankelijkheid, of in zeker afzonderlijk godsdienstig gevoel of godsbewustzijn, maar alleen in het zelfbewustzijn van den mensch zijn oorsprong nam, en het is volkomen juist dat hij de vrucht is van den strijd tusschen dat zelfbewustzijn en de hem door ervaring gebleken afhankelijkheid van machten boven hem, waarin hij verkeert. Ik begroet in de woorden van Langhans, al zou ik sommige daarvan willen wijzigen, een volledige omschrijving van een meening, die ik nog steeds voor de ware houd. En met hem zou ik de aandacht willen vestigen op de bepaling die Biedermann in zijn *Dogmatik* (§ 13) van den godsdienst geeft: „Religion ist Erhebung des Menschen, als endlichen Geistes aus der eigenen endlichen Naturbedingtheit zur Freiheit über sie in einer unendlichen Abhängigkeit," die mij voorkomt in menig opzicht hoogst gelukkig te zijn.

Wat Langhans dan zegt over het verband tusschen godsdienst en zedelijkheid, zal misschien niet zoo aanstonds bij iedereen goedkeuring vinden. Zooals bekend is had o. a. Waitz het gevoelen voorgestaan, dat zedelijkheid en godsdienst zelfstandig uit verschillende bronnen waren opgeweld en eerst later met elkander werden vereenigd. Inderdaad, van hetgeen wij zedelijk noemen vindt men in de laagste godsdiensten, in die der natuurvolken, zoo goed als niets. De geesten zijn even zelfzuchtig als hun dienaars. Zij vragen niet hoe dezen tegenover elkander, maar alleen hoe zij tegenover hen, de geesten, handelen. Dieven, moordenaars en echtbrekers mogen zij zijn, als zij hun plichten jegens de goddelijke machten vervullen, worden zij door dezen gezegend. De godsdienst kan dus niet, zooals bijv. Schenkel wil, uit het geweten worden afgeleid. Dat stemt L. volmondig toe. De zedelijke gevoelens en grondstellingen ontwikkelen zich, onafhankelijk van den godsdienst, uit de levenservaring, maar het geweten behoort tot den godsdienst. Het is toch niet een orgaan voor het gevoel van goed en kwaad in hun bijzondere toepas-

singen, niet een wezenlijk ethische factor; het is werkelijk slechts het gevoel eener absolute verplichting, absoluut tegenover wien ook en wat ook, in welken vorm en met welken zedelijken of onzedelijken inhoud het zij, kortom het gevoel van een kategorischen imperatief. Daarom kan het nooit den godsdienst in het leven roepen, maar wordt onmiddellijk door dezen geschapen, en, hoewel het zich ook aanvankelijk om de beuzelachtigste gebruiken en inzettingen beweegt, geeft het later aan al die op den weg der ervaring ontstane zedelijke gevoelens en grondregels een vast middelpunt, verleent daaraan de beteekenis eener onbepaalde verplichting en verheft de zedelijkheid tot een principieele. «Es kann somit ohne Religion gute Sitten, aber „niemals eine Sittlichkeit geben im absoluten Sinn des Wortes; und „religionslose Moral“ ist so erhabener Unsinn, wie „konfessionslose eine heilige Forderung der Zeit ist.“ Ik geloof dat de schrijver hier werkelijk het juiste getroffen, en ons in deze weinige woorden een groote schrede nader gebracht heeft tot oplossing van een moeilijk vraagstuk, dat in den laatsten tijd zoovelen bezighield.

Terecht onderscheidt hij voorts in den godsdienst drie momenten: 1°. het geloof aan onzichtbare geestelijke machten, (waarin alleen het woord „onzichtbaar“ te veel is, want de natuurmensch althans maakt tusschen het zichtbare en onzichtbare nog dat onderscheid niet); 2°. de poging om door offeranden, zelfverzaking, overgave van zichzelf, den tweespalt te beslechten, iets wat, zooals hij met reden opmerkt, niet uit vrees kan verklaard worden; eindelijk 3°. de zucht om zich de godheid te vertegenwoordigen en haar nabij zich te hebben, het streven naar eenheid met God. Hij wijst aan, hoe dat geesten- en spokengeloof, met voorvadersvereering en het onsterfelijkheidsgeloof inderdaad één, in alle laagste, dat is oudste, godsdiensten wordt gevonden; hoe men eerst den tweespalt poogt te slechten door de hoogere machten te bezweren en zich, door bedwaling, ecstase enz., boven zichzelf te verheffen, maar hoe daarna de offeranden bestaan in 't opofferen van 't geen men bezit, of van den natuurlijken lust, of van het leven, en hoe dit alles later weer door zinnebeeldige handelingen wordt vervangen; hoe eindelijk het streven naar eenheid met God zich openbaart in 't fetisisme, dat van 't shamanisme of spiritisme niet mag gescheiden worden, in den afgodsdienst, later weer in theophanieën, menschwordingen, mysteriën, avondmaalsvieringen enz.

Dat alles is volkomen juist en duidelijk. Slechts wordt hier reeds door een geliefkoosde voorstelling van den schrijver, die hem ook later op een dwaalspoor zal leiden, eenige verwarring gesticht; ik bedoel door datgene wat hij een „monotheïstische Grundahnung” noemt. Wel verwerpt hij het oorspronkelijk monotheïsme der bijbelsche theologen; loochent ook dat er tusschen het monotheïsme van Joden en Christenen en de „Eingott-ahnung” der heidenen zulk een diepe kloof bestaat als bijv. G. Müller en Wuttke aannemen; bestrijdt de meening van Pfeiderer, dat het fetisisme en shamanisme een ontaarding zouden zijn; laat zelfs de vraag onbeantwoord of de voorstelling van één hoogsten god, die wij in alle godsdiensten aantreffen, uit een oorspronkelijk veelvormig geesten- en spokengeloof voortgesprongen of daaraan voorafgegaan zij, al neigt hij tot de eenigszins avontuurlijke meening van Caspari dat vereering van een gestorven hoofdman het begin van den godsdienst kan geweest zijn; maar verklaart toch die monotheïstische „Grundahnung” voor de „ideale Grenzscheide, an welcher Aberglaube und Religion sich scheiden,” waaruit men zou opmaken dat, volgens hem, waar dit voorgevoel zich nog niet vertoont, ook van godsdienst nog geen sprake kan zijn. Doch wij dringen hierop thans niet verder aan. Waar het henothetisme nog slechts als streven wordt aangenomen, is het tot een minimum herleid. Wanneer het later in den oudsten beschavingstoestand als een werkelijkheid ondersteld wordt, zullen wij het grooter verwarring zien veroorzaken.

Tot het beschrijven van dien beschavings-godsdienst gaat Langhans nu over. Hij onderscheidt dien van den natuur-godsdienst niet als een geestelijken van een zinnelijken; vereering van enkel uiterlijke natuurvoorwerpen heeft nooit bestaan. Het verschil ligt daarin, dat de natuurgodsdienst zich niet tot „einheitliches” zelfbewustzijn verheffen kan, de beschavings-godsdienst alles tot een „einheitliche” wereldbeschouwing verheft. Wij zullen over die bepaling niet twisten, al is zij in haar algemeenheid misschien niet volkomen waar. Zien wij liever wat de schrijver nu over den oudsten beschavings-godsdienst zelve heeft te zeggen.

Hij begint met te zoeken naar den zetel van dien godsdienst ¹⁾. Moet die in de hooge landen van Midden-Azië, of, zooals hem waarschijnlijker voorkomt, in 't Nijldal, of, met Darwin, in Afrika

¹⁾ Blz. 179—183.

in 't algemeen, of, met Peschel, Müller en Häckel, in het verzonken Atlantis of Lemuria gezocht worden? Hijzelf neigt zeer tot het laatste gevoelen, maar erkent dat het nog niet genoegzaam bewezen is Tuaschen Zuid-Azië en Oost-Afrika moet het stamland der oudste beschaving zeker gezocht worden, meent hij, en ik denk niet dat iemand tegen die slotsom veel bezwaar zal hebben.

Niet zoo licht evenwel zal hem worden toegestemd wat hij nu verder zegt ¹⁾ omtrent de oudste (zichtbare) godheid, door de eerste beschaafde volken aanbeden. Dat was niet, zooals men wel meent, de hemelgod (Dyaus), noch ook, en vooral niet, de aarde, maar de maan. Er is zeker niet weinig voor deze meening te zeggen, maar de bewijzen door Laughans aangevoerd missen, met een paar uitzonderingen, alle kracht. Terecht wijst hij op de mannelijke maangoden die overal de vrouwelijke, de vrouwelijke zonnegoden die overal de mannelijke voorafgingen. Hij had er het rechtstreeksch bewijs uit den oud-babylonischen en den voor-babylonischen (akkadischen) godsdienst kunnen bijvoegen, waarin de mannelijke maangod Sin (Aku, En-zuna, Hur-ki) onder de planeetgoden bovenaan staat, ofschoon ook de zonnegod Samas (Ud, Uduki) daar reeds een mannelijke is geworden. Maar dat bewijst nog alleen dat godsdienstige vereering der maan aan die der zon voorafging, doch volstrekt niet dat de hemelgoden en die der aarde niet ouder waren. Maar als nu de schrijver tot staving van zijn gevoelen een zoogenaamd vedisch vers bijbrengt, door Benfey ²⁾ naar Colebrooke geciteerd en dat, zoo ik mij niet bedrieg, in den Rig-Veda niet voorkomt, als hij Manu en Minos, Yama en Yima, Adam zelfs tot maangoden maakt, als hij het gevoelen van Benfey overneemt, dat Indra, dien hij met Indu en Soma vereenzelvigt, ook al aanvankelijk de maan zou geweest zijn, ja, daarvoor zelfs nieuwe en geheel onmogelijke etymologieën van de namen Indra en Soma voorstelt ³⁾, moeten wij al deze gronden afwijzen. Indra is in den Rig-Veda, en hooger kunnen wij hier niet opklimmen, bestendig hemel- donder- en regengod, die zich misschien nu en dan in het een of ander lichtend hemelverschijnsel openbaart, doch daarmee nooit geheel wordt ver-

¹⁾ Blz. 184—187.

²⁾ Art. *Indien* in Ersch u. Grubers *Encyclopaedie*, II. XVII, 169 col. 1.

³⁾ Over deze en andere etymologieën straks nader.

eenzelvlgd. Noeh het woord *indú*, lichtende droppel, noeh Soma, de god van den onsterfelijkheidsdrank, komen in den oudsten Veda ooit als maangoden voor, evenmin als Haôma bij de Pärzen.

Maar ouder dan de aanbedding van zichtbare goden, ouder dan het polytheïsme is volgens Langhans, bij de eerst-beschaafde natiën, de vereering van een hoogsten, verborgen God, wiens naam niet kon of mocht worden uitgesproken, het henotheïsme van Max Müller met één woord. Hij werd aangeduid door een persoonlijk voornaamwoord van den 3den persoon of door een pronomen demonstrativum. Men vermoedt reeds waar dit heen moet, want die de werken van Creuzer en Baur over Symboliek en Mythologie gelezen hebben weten wel dat deze „neue Ansicht” zoo geheel nieuw niet is. Natuurlijk is dat persoonlijk voornaamwoord *ya*, wat van zeker *lua* ¹⁾ oorspronkelijk niet verschillend zou zijn geweest, en dan niet alleen in den naam Jaho, Jahu, Jahve, maar ook in egyptische en baktrische namen van goddelijke wezens overbleef ²⁾. Dat wil zeggen: de klank gelijk op den verkeerd uitgesproken naam van den egyptischen maangod, en op het eerste lid van een baktrisch woord, dat geheel iets anders beteekent. Men zal moeten erkennen dat de oogst buiten Israël bijzonder schraal is.

Het aanwijzend voornaamwoord, waarmee men het persoonlijke pronomen, ter aanduiding van de hoogste, ongenoemde godheid afwisselde, moet, gelijk men verwachten kon: El zijn, dat later bij de Semieten de soortnaam van alle goddelijke wezens werd en in gewijzigden vorm bij Egyptenaars en Aryers wederkeert. Om van deze meer dan twijfelachtige vergelijkingen te zwijgen ³⁾,

¹⁾ *Ya* zou dan de arische, *lua* de semietische vorm geworden zijn. De moeilijkheid dat *ya* in 't Skr. relatief is, maakt voor L. geen bezwaar. „Offenbar sind alle Relativpronomina aus ursprünglichen Personal-pronomen entstanden” (bls. 187, nt. 8). De vorm *lua* ziet er vrij barbaarsch uit. De *N* in *NF* is volg. Gesenius, *Lehrgeb. der Hebr. Sprache*, 201, paragogisch.

²⁾ In 't egyptische *Je*, dat echter *Aah* luidde en niet de naam van een verborgen, maar van den zichtbaren maangod was, en in 't Baktr. *yaodâthrya*, door L. *jaoydâthrya* geschreven en als „kenner van Jao” of „Jao de schepper” verklaard. Het woord beteekent: „reiniger” en is afgeleid van *yaodâthra*, reinigingsmiddel, gelijk dit van *yaodhâ*, reinigen, van *yaos*, Skr. *yôs*, rein. Dit Skr. indeclinabile, dat in den Rigveda zeer dikwijls voorkomt, is een oud-arisch woord, dat echter met het pronomen *ya* niets te maken heeft.

³⁾ L. vergelijkt met El: een niet bestaand egypt. woord *Er*, dat hetzelfde als *Ra* zou moeten zijn en *Her* — Horos; voorts het grieksche Ἥρας en het

alles hangt hier af van de etymologie van 𐤊𐤍 , door L. voorgesteld, en die zeker de goedkeuring der Hebraïsten niet zal wegdragen. Niet van een wortel, die „sterk zijn” (𐤊𐤍) beteekent, maar van het voornaamwoord 𐤊𐤍 komt het af, meent hij. Aan de moeilijkheid dat dit woord in al de semietische talen een meervoud en eu dat zijn gewone vorm 𐤊𐤍 is, schijnt hij niet te denken¹⁾. Maar zelfs al wilden wij de juistheid van Langhans' afleiding toegeven, zoo bewijst zij nog niets meer dan dat de Semieten, als zij een goddelijk wezen (niet het hoogste slechts, maar elken god, want het woord is een soortnaam van den beginne) wilden aanduiden, „Die” zeiden, nog geenszins dat ze, eer zij polytheïsten waren, een ongenoemden, verborgen god vereerden, veel min dat de Chamieten en Aryers daarin met hen samentroffen. Het egyptische *her* en het hebreeuwsche *el* zijn meer met elkander vergeleken, ofschoon de verwantschap onbewezen en onwaarschijnlijk is, maar in 't arische Ἡρως , Herr, heer, een overeenkomst met El te willen zoeken, is volslagen dwaasheid.

Op zulke zwakke gronden rust des schrijvers gevoelen dat de oudste godsdienst der Kaukaziërs een zeker henotheïsme zou geweest zijn. Hoe nu deze oude godsdienst verbasterde tracht hij verder aan te toonen, door een reeks van dikwijls zeer zonderlinge combinaties en onderstellingen, met sommige waarvan wij later nog kennis zullen maken. Niet tevreden met hetgeen wel bewezen feiten ons leeren omtrent den vuurdienst, zijn verbreding en verbinding met zonnediens, zoekt hij zelfs in de taal een nauwe verwantschap tusschen de begrippen: schitteren en telen aan te wijzen²⁾ en maakt hij het vuur tot het levende

germ. Herr, heer; Ra komt van *ra*, scheppen, Her van *her*, *hir*, boven, de opperste. Het laatste zou met de genoemde arische woorden vergeleken kunnen worden.

¹⁾ Alleen in 't Assyrisch komt het woord, volgens Oppert en Sayce (Norris, *Assyr. Diction.* 678 in voce, twijfelt), in 't enkelvoud (*ullu*) voor. Meest echter in 't meerv. *ulluti*, in de gewone formule: *ultu yumi ulluti*, sedert verwijderde dagen. Is echter het Ass. *ullu* hetzelfde als het Hebr. 𐤊𐤍 , dan is het duidelijk dat dit pronomen met 𐤍 godheid, Ass. *ilu* niets te maken heeft.

²⁾ Een proeve van deze linguïstiek worde hier gegeven. In 't Egypt zou *teka* zoowel „schijnen” als „telen” beteekenen, *ter* „boren, planten, telen” en *tero* „aansteken; *neb* „vuur, door vuur smelten, telen, heer;” *ma* „glanzan, man, phallos.” Nu beduidt *tek* „verlichten, verhelderen, het vuur,” *teka* (geheel anders gespeld), „zien, aanschouwen, planten”; *ter* „het hart, de tijd, het eind, arbeiden (o. a. van den hemel, vandaar: scheppen)” en geheel anders gespeld:

afbeeldsel van den maangeest. Deze werd dan echter weldra door den zonnegod in verschillende gestalten verdrongen, althans verduisterd, een historisch feit dat wordt afgespiegeld in de sage van Ouranos' onttroning door Kronos, een rage die van Indië tot Hellas bij alle beschaafde volken gevonden wordt!! (blz. 300) De lezer ziet, men krijgt hier vreemde dingen te hooren. Het *nil admirari* van Horatius moet hier wel in praktijk worden gebracht. Indien het al juist ware, dat de Kronos-mythe, die inderdaad van semietischen oorsprong schijnt te wezen, zoo verre verbreid was, iets waarvan ik vruchteloos de bewijzen heb gezocht, hoe kan iemand daarin ooit een zegepraal van zonnedienst op maandienst zien? Er is altijd iets verleidelijks in een historische verklaring der mythen, maar zij mag niet dan bij zeldzame uitzondering worden toegelaten. De mythe van Kronos evenwel moet geheel anders verklaard worden, en zou in elk geval het tegenovergestelde afbeelden van hetgeen Langhans daarin zoekt. Kronos, de parallel, zoo al niet de grieksche copie van den semietischen Bel van den abyssus, den god der nacht en des doods, Ouranos den hemelgod, die bij de Grieken, anders dan later zijn naamgenoot Varuna bij de Hindus, een god van den daghemel was, onttronend, gelijk hijzelf weder door den jeugdigen god van den nieuwen dag, den eenigen zijner zonen dien hij niet heeft kunnen verslinden, Zeus, van den troon wordt gestooten, is zeker geen zonnegod, maar omgekeerd een nachtgod die een daggod tijdelijk overwint¹⁾. Doch, wij mogen op zulke kleinigheden niet zien. In elk geval, het polytheïsme breidde zich uit, en, hoe ook de priesters trachtten den ouden zuiverder godedienst met het nieuwe stelsel, op pantheïstische wijs, te verzoenen, dit laatste, steeds voortwookerend, zou eindelijk den reinen godsdienst verstikt hebben. Reeds een oud-egyptisch priester heeft dit voorspeld, deelt L. ons mede. Hij heeft uitgeroepen: „O Egypte,

„slaan, boren, verdrijven”; *neb* „alles, heer, zwemmen, door vuur smelten, vormen, bouwen”; vandaar: „metaal” en *nebat*: „vuur”. Van de beteekenis „telen” is, akháná in Brugsch' *Wörterbuch*, voor deze woorden geen bewijs te vinden. *Ma* „glansen” heeft niets gemeen met het gansch anders geschrevene *ma*: „phallos,” waarvan de oudste uitspraak *met*, later *mer*, en de oudste beteekenis zeker „het midden (scil. van het lichaam)” was.

¹⁾ Vgl. Kuhn, *Ueber Entwicklungstufen der Mythen*, blz. 148 vgg. Mijn verklaring stemt in soover niet met de zijne overeen, als hij Kronos zelfs voor een ariëchen god houdt. Den naam vergelijkt hij niet zeer gelukkig met een Skr. woord *krona*, „tegen dan „voor zichzelf scheppend” zou beduiden.

Egypte! een tijd zal komen; dat gij in plaats van een reinen godsdienst en een reinen eerdienst nog slechts belachlijke fabelen bezitten zult, ongeloofelijk voor latere tijden, en dat, als eenige gedenkteekenen uwer vroomheid, slechts in steen gegrifte woorden zullen overblijven." Men zal verlangend zijn den naam van dezen oud-egyptischen Jesaja te vernemen. Ongelukkiglijk kennen wij dien niet, maar het boek waarin woorden die eenigszins op de aangehaalde gelijken voorkomen, kennen wij zeer goed. In den *Hermes Trismegistos* en wel in den *Asklepios*, die stellig niet ouder is dan Constantijn, lezen wij dezen uitroep: „O Egypte, Egypte! er zal van uw godsdiensten niets anders overblijven dan onzekere verhalen die de nakomelingschap niet meer gelooven zal, woorden, gegrift in steen, en die van uw vroomheid verhalen!" Men ziet, 't is juist het tegendeel van hetgeen onze schrijver hier wil lezen. De godsvereeringen, wier ondergang de alexandrijnsche auteur betreurt, zijn de polytheïstische van het oude Egypte, die meer en meer voor het Christendom begonnen te wijken. Men heeft moeite te gelooven dat hier geen opzettelijke verdraaiing der aangehaalde woorden heeft plaats gehad, en dat Prof. Langhans werkelijk niet wist dat het boek waaruit hij ze ontleende, niet van een oud-egyptisch priester, maar van een alexandrijnsch theosoof uit de vierde eeuw onzer jaartelling afkomstig is. Maar als wij zien hoe vluchtig en onnauwkeurig hij gewoonlijk aanhaalt, wordt het ons mogelijk ook hier aan overhaasting te denken.

Doch, laten wij niet vooruitloopen; wij zijn nog niet in Egypte, maar nog bij dat „Urvolk", waaruit al de beschaafde volken volgens ouden schrijver gesproten zijn. Met den zonnegod, die echter nooit, evenals de maangod vroeger, voor den hoogsten in de plaats trad, maar steeds den rang van zoon, eengeboren zoon, bekleedde, waren onze eerste voorvaders niet tevreden. Een vrouwelijke godheid, vertegenwoordigster van den reeds vroeger vereerden nachtelijken hemel, werd nevens hem gesteld. Zij is het die wij met de namen Chaos, Past (d. i. Bast), Pacht (d. i. Sechet), Derketo, Tohu-wa-bohu (een zonderlinge godheid; het het zijn er in elk geval twee!), Tum (deze mannelijke god staat hier vreemdsoortig tusschen in, en behoort ook zeker niet tot dit gezelschap), Tehom (hij meent: de Belit of meesteres van den Tehom, Assyr. Tihanti, den wereldoceaan of abys), Hather (?), Hathor, Astarte, en tevens als uitdrukking van de eeuwige we-

reldwetten, van het noodlot of fatum, onder de namen Thuro, Hikte, Reto, Harmonia, Hekate en andere, bij Egyptenaars, Semieten en Grieken terugvinden. Daarbij kwam dan nog de daghemel ¹⁾, de godin der hemelsche wateren ²⁾, als moeder, voortbrengster, als de oude en gelukbrengende, dan de tijdgod en de geest ³⁾. Maar altijd, wie hunner ook als de hoogste werd aanbeden, was de zonnegod de middelaar der openbaring, de zoon, het Woord, waardoor de wereld geschapen was, terwijl ten laatste ook de vrouwelijke vuurgodin Hestia, Vesta, Anuke, Aardo ⁴⁾ het godsdienststelsel van dien ouden tijd voltooide.

Zoo wordt ons hier een godsdienstgeschiedenis van den vóorhistorischen tijd gegeven. Want ook omtrent den eerdienst weet de schrijver ons in te lichten, die namelijk uit vuurdienst en het drinken van den Soma of onsterfelijkheidsdrank zou hebben bestaan. Ja, wat meer is, het leerstuk der drieënheden klimt zelfs tot zoo hooge oudheid op. Als bewijs daarvoor worden wij gewezen op de drieënheden die wij overal bij de beschaafde volken aantreffen. Inderdaad, onder de verschillende samenstellingen van goden, neemt, reeds in hooge oudheid, nevens het twee-, het zeven-, het negen-, het twaalfstal, het drietal een voorname plaats in. Dat dit verschijnsel aan den invloed van een zeer ouden, misschien vóorhistorischen godsdienst te danken is, mag waarschijnlijk geacht worden. De jongste ontdekkingen op het gebied der babylonische oudheid bevestigen dit vermoeden. Maar wil men dat oude, oorspronkelijke stelsel opsporen, dan dient men drie dingen in het oog te houden: 1°. de drieënheden die men vergelijkt moeten historisch vaststaan, 2°. zij mogen niet ongelijksoortig wezen, 3°. de mogelijkheid van haar onderlinge verwantschap moet worden aangewezen. Naar dat

¹⁾ Als zoodanig noemt L. slechts Tpe (Nebt-pe), Sati, Tefnut, en bovendien niet alleen Daphne (waarschijnlijk omdat de klank van haar naam op dien van Tefnut gelijkt), maar ook Samas, die toch wel een bepaalde zonnegod is. Blz. 204.

²⁾ Waarbij de zonderlinge samenstelling Ap-Mithra.

³⁾ Hier komt nevens Busch, van wiens vereering ik niet weet, en de problematische Kolpajah, de oude vriend Kneph weer op het tooneel, die zooals wij meenden met Rôth ten grave was gedaald.

⁴⁾ Volgens L. staat „Erde”, goth. *airtha*, dat hij afleidt van den Skr. wortel *arj*, met „Heerd” in het nauwste verband. Zie Beilage IX, blz. 501.

alles echter vraagt Prof. Langhans niet. Van al de zekere drie-godenstelsels noemt hij er slechts twee of drie: de latere indische: Brahmá, Vishnu, Çiva, de bekende germaansche Odhinn, Vili, Ve (Odh., Hömir en Lodr) en (misschien) de Keltische; de andere die hij noemt: Amun, Chem en Ptah (in Egypte), Belitan, Bel, Moloch of Belitan, Apason, Chusor (bij de West-Semieten), Varuna, Indra, Agni (in Indië), Ahura (later Zarvan), Hvare (later (!) Mithra), Atar (bij de Perzen), en de slavoonsche en amerikaansche die hij er bijvoegt, hebben nooit anders dan in de verbeelding van sommige mythologen bestaan, en zijn niet historisch of vóórhistorisch, maar bepaald onhistorisch. Van de vedische trias Varuna, Mitra, Aryaman, die ook in het pársische stelsel nog sporen achterliet; van de onderscheiden grieksche en romeinsche triaden: Zeus, Apollo, Athene; Zeus, Poseidon, Hades; Ianus, Iupiter, Vesta; Iupiter, Mars en Quirinus; Iupiter, Inno en Minerva; van de twee babylonische: Anu, Bel van den abya en Hea; Sin, Samas, en Bin (Raman); van de finsche: Wäinämöinen, Lemminkäinen, Ilmarinen, en van verscheiden andere vernemen wij niets. Bovendien worden geheel ongelijksoortige drieënheden eenvoudig naast elkander gesteld. Een stelsel als het brahmaansche, door een caste van geleerden in haar partijbelang uitgedacht, kan toch niet vergeleken worden met het oude germaansche, dat drie elementen: lucht, water en vuur afbeeldt, en bewijst niets voor hetgeen in een vóórhistorisch tijdperk bestond. Eindelijk ontbreekt het bewijs dat al deze, zoo verschillend ontstane, drie-godenstelsels toch ten laatste uit éene bron zijn gevloten.

Men ziet, wat Prof. Langhans ons aanbiedt als een „neue Ansicht“ omtrent den godsdienst waaruit al de beschaafde ¹⁾ godsdiensten hun oorsprong zouden ontleenen, is een geheel onbruikbare samenvoeging van in de lucht zwevende gissingen en wilde bespiegelingen. Trouwens, die den moed heeft zijn boek verder te lezen, zal zich daarover niet verwonderen. Hoe zullen wij, bij de behandeling van zulk een moeilijk, ingewikkeld vraagstuk, een schrijver vertrouwen, die met de welgestaafde geschiedenis zoo willekeurig omspringt als hij? Wij zouden hier, door

¹⁾ Soms schijnt het alsof hij ook natuurgodsdiensten, gelijk de amerikaansche, om van de oud-slavoonsche en oud-germaansche niet te spreken, als takken van dienzelfden stam beschouwt.

in bijzonderheden af te dalen, ons bestek overschrijden. Het zal genoeg zijn te zeggen, dat een geschiedschrijver van den godsdienst, die de osirische mythologie, niet als een bewijs van verwantschap tusschen Chamieten en Noord-Semieten, maar als een semietizeerende reactie tegen het oud-egyptische polytheïsme, en de pyramidekoningen der IVe dynastie als de bevorderaars dier reactie voorstelt ¹⁾; die beweert dat de geheele inhoud der grieksche mythologie, op enkele oude bestanddeelen na, uit chamietische en semietische bronnen geput is, en alleen de vorm daarvan uit den ouden arischen godsdienst overbleef; die ons met kalmte vertelt, dat de historische Zarathustra, Zarates, gelijk hij hem noemt, uit het geslacht der Hakhâmaniden afkomstig, omstreeks 560 v. C. aan het hof van koning Gustasp in Baktrië verscheen en de vader was van het echte dualisme; — dat zulk een geschiedschrijver geen begrip van historie heeft.

Ik hoop in elk geval te hebben aangetoond, dat zijn poging om een bevredigende voorstelling van den oudsten beschavingsgodsdienst te geven, mislukt is. Maar ik acht daarmee mijn taak nog niet volbracht. Ik ga verder. Die poging *moest* mislukken, om twee redenen, vooreerst: omdat hij daarbij een geheel verkeerde sints lang veroordeelde methode toepast; ten andere omdat hij daarbij uitgaat van een onbewezen en gansch niet waarschijnlijke hypotheze. Ook dat wil ik staven in 't belang onzer wetenschap. Want als het toepassen van die methode onder de theologen en beoefenaars der godsdienstgeschiedenis weer algemeen ingang vond, zou het met de godsdienst-studie gedaan zijn en zou men haar met recht uit den kring der ernstige wetenschappen verbannen. En als men voortgaat, door zulk een onbewezen onderstelling geleid te zoeken, raakt men zeker geheel en al van't rechte spoor.

¹⁾ Men behoeft slechts in De Rougé's *Monuments der VI premières dynasties égypt.*, pl. IV, V en VI, de volkomen onsemietische trekken van Shafra en Menkaura op te merken, om de onjuistheid van deze meening aanstonds in te zien.

II.

De wetenschap van den godsdienst is nog nauwelijks ontloken, en moet dus bijzonder op haar hoede wezen. Zulk een jonge schoone, als zij wild en onbesuisd is en onrechtmatige pretensies heeft, verliest haar goeden naam al spoedig. Te meer omdat de waardige matronen, in wier kring zij een plaatsje komt vragen en die van nieuwigheden niet houden, haar al met geen vriendelijke oogen aanzien. Haar hulpwetenschappen zijn de wetenschap der taal, die haar in staat moet stellen de beteekenis en de onderlinge verwantschap der godennamen en andere godsdienstige termen te leeren kennen, en de mythologie. Philologen en mythologen van den ouden stempel koesteren tegen haar, de vreemde indringster, die van hun arbeid de vruchten plukken en veel verder wil gaan dan zij, al wantrouwen genoeg. Zij kan den toets van hun kritiek, zoover die billijk is (om onredelijk vooroordeel behoeft men zich niet te bekreunen), alleen doorstaan, zij kan hun achting slechts winnen, wanneer zij niets aanneemt of verwerpt zonder bewijs, niet waagt de uitkomsten van een ernstig en geduldig onderzoek door lichtvaardige droomerijen en onbekookte invallen te vervangen; kortom, wanneer zij zeer voorzichtig, nauwkeurig en nauwgezet te werk gaat. Daarom is het werk van Prof. Langhans zoo geschikt om, niet alleen bij ouderwetsche philologen en mythologen, maar zelfs bij alle echt wetenschappelijke mannen onze wetenschap in kwaad gerucht te brengen. Vooral omdat hij niet zondigt uit onwetendheid en overijling alleen, maar met volle bewustheid, stelselmatig, met methode. Hij ijvert tegen de „gelehrte Zunft-philologie“, die voor zulke „klaren Ergebnisse“ de oogen moedwillig sluit. Nu, die heeren hebben wel wat verdiend, als zij uit de hoogte werken beoordeelen die zij niet gelezen hebben, of de schouders ophalen over eene wetenschap die zij niet kennen. Maar als zij glimlachen, ja, zich verontwaardigen over hetgeen hun hier wordt opgedischt, dan hebben zij volkomen recht. Jammer slechts dat onze arme wetenschap er wel weder het slachtoffer van zijn zal.

De overhaasting, waarvan Langhans' werk de sporen draagt, is buitengewoon. Ik wil niet spreken van de slordige spelling

van eigennamen ¹⁾ en titels ²⁾, maar bij een bijzonder treffend voorbeeld eenige oogenblikken stilstaan, om te bewijzen hoezeer men hem tot in kleinigheden moet narekenen. Blz. 324 nt. 1 lezen wij: „Vishnu wird von Dr. Gumbert (lees: Gundert) mit dem dravidischen *vin* verglichen, was zu der ursprünglichen Uranos und Agathodämon-bedeutung dieses Gottes sehr gut passen würde. Siva leitet Ebenderselbe von *sev, sem, roth, herrlich, ab'*. Langhans had den naam Çiva reeds van het egyptische *seb* afgeleid, doch dat geeft geen bezwaar, want de eenheid van de egyptische en sanskrit-talen ligt „offenbar in der kushitisch-dravidischen“.

Nu zegt Dr. Gundert echter heel iets anders dan Dr. Langhans uit zijn woorden leest. *Vin, bin*, zegt hij, heet in de zuid-dravidische talen: hemel. Maar bij nader onderzoek ziet men dat *vin* voor *vinnu* staat en *taubhava* (afgeleid of overgenomen woord) van Vishnu is, „eine ganz regelrechte Ableitung“. M. a. w., de dravidische volken hebben den naam van den arischen god Vishnu in den vorm *vinnu* overgenomen, en bezigen dit woord, in den verkorten vorm *vin*, voor hemel. Wil dit zeggen dat de God Vishnu de hemel is? Slechter nog staat de zaak met Çiva. Over dezen naam spreekt Dr. Gundert geen woord, maar hij handelt over den bijnaam van dien god: Sanskr. *côksha*, Dravid. *colka*, dat hij van *cev* afleidt. Hoe zou ook Çiva (spreek uit: Ssiwa) van *cev* (spreek uit: tjew) kunnen afstammen? Dr. L. vermoedt niet dat *ç* en *c* of *ch* geheel andere klanken zijn en schrijft voor 't gemak beide met *s*, terwijl hij den bijnaam met den hoofdnaam verwacht.

Erger is het, waar deze overhaasting gepaard gaat met de inbeelding om het de mannen van 't vak te willen verbeteren. Blz. 246 nt. 1 spreekt Langhans van het Turijnsche Doodenboek door Lepsius uitgegeven, en teekent daarbij zeer geleerd aan:

¹⁾ Bijv. blz. 200 nt. ²⁾ Zertaraschtra, de stamvader der Kauravas, een naam die dan natuurlijk aan Zoroaster moet herinneren. Orgelukkiglijk heette deze mahârâja Dhrtarâ-htra, wat met Zarathustra zeker niets gemeen heeft. Het Mahâbhârata wordt meermalen Mahabaratta gespeld.

³⁾ Het is mogelijk dat het „Chips from a german workman“ tot de — zeer gemakkelijke — drukfouten moet worden gerekend. Maar op de in den tekst besproken plaats beroept L. zich op een artikel van Dr. Gumbert in de *Zeits. für morgenl. Wissenschaft*, XXIII, p. 525 ff. Het bedoelde artikel is van Dr. Gundert en staat in de *Zeits. der deuts. Morgenl. Gesellschaft*, waar men niet blz. 525 maar 523 en 527 moet naalaan.

„Der Verstorbene wird geradezu Osiris-aufanch genannt. Lepsius scheint Letzteres einfach als nomen proprium zu nehmen. Ich übersetze es wörllich (t. w. er lebt), als religiösen Ehrennamen sowohl des Osiris als der in ihm entschlafenen". Dit grenst aan 't grappige. De naam van Aufanch *en van zijn moeder* zijn in het turijnsche exemplaar van het Doodenboek, door andere hand dan van den oorspronkelijken schrijver, later ingevuld op die plaatsen, die men gewoon was voor den naam van den doode met wien de papyrus werd bijgelegd open te laten ¹⁾). Langhans schijnt te denken dat die éene naam in al de exemplaren van het Doodenboek staat, en tot den tekst behoort ²⁾).

Elders (blz. 259 nt 1) oordeelt L. dat Lauth wat al te paradox is, wanneer hij den naam Mose met het egyptische *mes, mesu*, kind, vergelijkt. Op de volgende bladzij echter vermeldt hij, op gezag van Brugsch, dat ten tijde van Mozes in Ethiopië een stadhouder van ongeveer denzelfden naam bewind voerde. Deze stadhouder heette Mes!

Onze schrijver vergenoegt zich echter niet met de meeningen van andere geleerden, goed of slecht begrepen, over te nemen en, zooals hij meent, te verbeteren. Hij waagt zich op het terrein der taalwetenschap en is een geweldig etymoloog in allerlei tongen. Ik moet er, als afschrikkend voorbeeld, eenige staaltjes van bijbrengen, ofschoon wij er reeds enkele proeven van leeren kennen. De fraaie redeneeringen die er uit afgeleid worden laten wij maar rusten.

Ziethier eenige egyptische curiositeiten: Sebak (de krokodillen-god, die onder de XIIe dynastie uit Ethiopië werd ingevoerd, is, zegt hij, dezelfde als Seb, evenals Set en Sutech dezelfde zijn (blz. 225. nt 2). Zoover goed. Reeds Champollion meende dit ³⁾). Maar nu wordt ons verder verzekerd, dat dit *at* zoowel

¹⁾ Lepsius heeft gezorgd dat dit in zijn lithographische uitgaf van het Turijnsche Doodenboek, door grover schrift, duidelijk uitkomt. Pl VI, hst. 17 col. 1 heeft men zelfs vergeten den naam in te vullen.

²⁾ Elk HS. heeft natuurlijk een anderen eigenaam op de aange'uide plaatsen. Zie bijv. de lijst van door hem gebezigde HSS., die Pleyte in zijn *Etudes égyptologiques*, livr. 2. pag 9 vgg. geeft. Wanneer Langhans al de daar vermelde namen symbolisch moet verklaren, kan hij nog menige scherpzinnige conjectuur maken.

³⁾ Zie mijn *Vergelijkende geschiedenis der Egypt. en Mesopot. godsdiensten*, 165 nt. 1.

in Sebak, als NB. in het semietische Malak en andere woorden, het egyptische *hak* of *hik*, koning zou zijn, zoodat de naam: Seb de koning zou beduiden ¹⁾. Behoeft dit weerlegging? Prachtig is ook de wijs waarop L. de vergriekschte namen der oude egyptische koningen verklaart, ten einde daarin die godennamen te vinden die hem in zijn stelsel te pas komen. Zoo zal de naam van den god Bas verborgen zijn in dien der koningen Usaphaës, Unephës, Miebaës, Bienechës, en die van Chonsu in den naam Kaiechos, of de bekende bijnaam van Osiris in Binotris, dat Mie-unnofre zou zijn Gelukkig bezitten wij de egyptische namen van op een na al deze vorsten, die Zazati, Meribipen, Biuneter, Kakau en Binnuter heetten, en dat Unephës niets anders dan Uunefer, een bijnaam van Osiris, kan wezen, behoeft geen betoog.

Met de egyptische wedijveren de babylonische etymologieën van Prof. Langhans. Gelukkig zijn zij zeldzaam. De schrijver voelt zich op dit gebied niet recht t'huis. Al de nieuwere assyriologische ontdekkingen zijn hem een gesloten boek gebleven. Anders zou hij weten dat Merodach, de god van Babel, Maruduk, zooals hij daar heette, slechts een wijziging van het akkadische ²⁾ Amar-uduki (cirkel of kringloop der zon) naar semietischen tongslag is. Hij heeft er intusschen deze vernuftige verklaring op uitgedacht: in 't Egyptisch beteekent *mer*, vol, oorspronkelijk wel „groot”, *dach* is hetzelfde als Dagan, Dagon, en dit is eenzelve met het Noorsche Dagr, ons „dag”. Hoe het mogelijk is dat de Babyloniërs om een hunner hoofdgoden een naam te geven, twee van de hunne zoo verschillende taleu als het Egyptisch en het Germaansch hebben geplunderd, wordt ons niet verklaard. Overigens is het duidelijk, dat zelfs Langhans nooit zulk een afleiding zou hebben verzonnen, indien hij de ware uitspraak van den naam en niet alleen de hebreuwsche of, laat mij liever zeggen, masoretische gekend had. *Mar* en *mer* laten zich nog vergelijken, maar *duk* en *dagon* geenszins.

¹⁾ Het schijnt geen onderscheid te maken dat Sebak in 't Egypt. en Malak (Melek) in 't Semiet. met k (ka), *haq*, of *hiq* daarentegen met q (*qof*) gespeeld wordt.

²⁾ Ik blijf de proto-babylonische taal, met Lenormant, Schrader en de engelsche assyriologen, nog steeds Akkadisch en niet Sumerisch noemen, in weerwil van hetgeen Oppert onlangs (*Journ. Asiat* 1875, V, 2. 272 vgg.) daartegen heeft ingebracht. De redeneeringen van den geleerden schrijver hebben mij niet overtuigd.

Nog stouter is hij waar het indische of perzische namen en woorden geldt. Ook hiervan een drietal voorbeelden. De afleiding van den naam Indra, den vedischen godenkoning, is niet zeker. Langhans evenwel slaat een vonkelnieuwe voor. Indra is eigenlijk Andra ¹⁾, en dit komt van *nar*, „man”, zooals ἀνήρ, ἀνδρός, en hangt samen met *andra*, „testiculus” ²⁾. Arya (lees: *árya*) moet volgens hem afgeleid worden van den wortel *arj* (spreek uit: *ard:ij*), gloeien, beter: stralen. Hij bedenkt weer niet dat *y* en *j* (dsj) twee geheel verschillende klanken zijn. En op die dwaze etymologie wordt dan een gansche hypothese gebouwd. Het baktische *zarvam* (sic) acht hij eenzelve met het Skr. *hariman*, de tijd, en daarvan is dan *Angrimanjus* een opzettelijke verdraaiing. Waaruit weder blijken moet dat de hervorming van den tweeden, historischen Zoroaster, een reactie was, omdat de hoofdgod van het oude stelsel de booze god van het zijne werd. Van deze gansche redeneering deugt niets; Zarvan is nooit een hoofdgod geweest dan voor een zeer late secte; zijn naam heeft met *Hariman* niets te maken ³⁾, en, zelfs al ware dit zoo, dan zou *an-ró-mānyus*, de booze of weerstrevende geest, daarvan nooit een verbastering kunnen zijn ⁴⁾.

Doch de vrijheden, die de schrijver zich met de grieksche godennamen veroorlooft, gaan alle beschrijving te boven. Om te bewijzen dat de grieksche mythologie geheel uit chamietische en semietische bronnen geput is, moeten de namen der grieksche goden half-egyptisch, half-semietisch zijn. Hier heeft Langhans zijn meester Röth nog overtroffen. Hephæstos is natuurlijk Haptah, huis van Ptah, Poseidon is Peseth (de god Set met het mannel. lidwoord), Athene is Ha-t-neith (de godin Neit met het egyptische en het semietische lidwoord), Leto alleen zonder eenig lidwoord, is Rito, een andere egyptische godin ⁵⁾, en Prof. Lang-

¹⁾ Ieder weet, dat deze vorm nooit in Indië voorkomt, maar alleen in latere boeken van 't Avesta. Daarenboven is Vend. 19, 43 (ook bij Spieg. 10, 17) de lezing onzeker. De beste HSS. hebben daar *indra*. In 't Pehlewi luidt de naam *andar*, *ander*.

²⁾ *Andra* in deze beteekenis is mij niet bekend. Bedoelt L. *andá*, Rig V. *andá*, wat oorspronkelijk „ei” beduidt?

³⁾ *Zarvan* is van den wortel *zar*, ouder worden, Skr. *jar*, niet van *zar*, geel zijn, Skr. *hr*, — waarvan *hariman* (*hr-iman*).

⁴⁾ L. verwondert zich dat *Angrimanjus* niet *Agrimainos*, maar *Arimanios* (*Ahriman*) werd, een verbazing die slechts uit zijn eigen wanspelling voorkomt.

⁵⁾ *Leto*, de lydische godin, heeft haar naam waarschijnlijk van een lydisch woord: *lada*, vrouw, evenals *Leda*.

hans verbaast zich over de bekrompenheid der klassieke philologen, die nog altijd blind blijven voor deze waarheden, en die zelfs voor den naam Apollo, dan een *ἀπολλών*, dan een *ἀπέλλων* „horausklauben”. Hij weet er iets beters op. De oudste godennaam Al, El, Er, wordt met het *egyptische* artikel Pe-el, Pe-al, Pe-or, wat hetzelfde is als Bel, Baäl. Hiervoor wordt dan weder het semietisch lidwoord geplaatst, waardoor Habbaäl ontstaat, 't geen van Apellôn, Apollôn niet verschilt ¹⁾. Men zou kunnen vragen of iemand, die na zes of zeven jaren studie zulke onzinigheden op het papier stelt, in allen ernst is, dan of hij somniger dwaze etymologieën belachelijk heeft willen maken. Maar er is helaas! geen twijfel aan, dat Prof. Langhaus van menschen met gezonde zinnen vergt zulken *galimathias triple* te gelooven. Ik heb achting genoeg voor mijn lezers, om ze niet te weerleggen.

Ik kan echter niet nalaten een ernstige klacht aan te heffen, dat een methode zoo verkeerd, zoo gevaarlijk, zoo noodlottig voor de godsdienstwetenschap onder haar beoefenaars nog een voorstander vindt. „Om uwentwil,” zoo zouden wij Prof. Langhaus kunnen toevoegen, „wordt onze naam gelasterd — niet „onder de heidenen, maar — onder de philologen. Een boek als „het uwe brengt onze wetenschap bij alle echt wetenschappelijke „mannen in minachting. Zij noemen ons dillettanten, omdat wij „genoodzaakt zijn kennis te nemen van de uitkomsten hunner „studiën. Dit is dillettantisme in den ergsten graad. Ja, het is „erger dan dat, het is aanmatiging en verblindig, die de vruchten van een nauwgezet onderzoek en gezonde redencering verwerpt, om wilde vernuftspeelingen daarvoor in de plaats te stellen; die de eigen wetenschap tot een ijdel spel verlaagt en te „gronde richt in het eind.”

De beoefenaar der godsdienstwetenschap, wil hij zich niet belachelijk maken en zelf niet op een dwaalspoor geraken, noch anderen daarop voorgaan, moet de maanen der vergelijkende philologie en de oudheidkundigen het werk niet uit de handen nemen. Hij moet hun de les niet willen lezen, maar bereid zijn zich door hen te laten onderrichten. Hij moet hun ontdekkingen niet blindelings aannemen maar nauwkeurig onderzoeken, hun

¹⁾ Niemand kan dit vreemd vinden, want bij, als hij bedenkt dat wij ook wel „de Pharao” zeggen. Alsof in *Pharao* (*per-a*, het groote huis) een artikel stak!

redeneeringen toetsen, hun meeningen, waar ze verschillen, met elkander vergelijken, de gronden daarvoor bijgebracht wegen, en een oordeelkundige keus doen. Waar zij eenstemmig zijn in het „non liquet”, moet hij niet, in 't belang van zijn stelsel, pogen een verklaring te vinden, die, omdat hij op dit gebied geen meester is, noodwendig mislukken moet. Hij mag in linguïstiek en archaeologie geen vreemdeling zijn; in beide moet hij een strenge school doorloopen. Maar dat is ook genoeg. Hij behoeft deze wetenschappen geen schrede verder te brengen; slechts moet hij haar resultaten aanwenden tot bevordering der zijne. Daarin staat hij met den anthropoloog, den ethnoloog, den historicus bijvoorbeeld gelijk. Een model in dit opzicht is een, voor weinige jaren verschenen, werk van den Dublijnschen professor J. P. Mahaffy: *Prolegomena to ancient History*, waar hij zich als geschiedvorschcr de vraag stelt, in hoeverre de hieroglyphische en de spijkeropschriften vertrouwbare bronnen voor de historie zijn. Daartoe gaat hij de geschiedenis der ontouijfering van beiderlei monumenten na, onderzoekt de gronden waarop zij rust, geeft zich rekenschap van de waarde der letterkunde die zij aan het licht bracht, en gaat na welken invloed zij dus op de behandeling der oude geschiedenis behoort uit te oefenen. Doch verder gaat hij niet. Hij stelt zich niet aan als egyptoloog of assyrioloog. Hij opent op dit bijzonder gebied geen nieuwe gezichtspunten. Hij geeft verslag van hetgeen anderen vonden, waardeert en beoordeelt dat en wendt dat aan tot zijn bijzonder doel. Dit is de rechte methode, ook voor hem die de wetenschap van den godsdienst voor zijn studievak heeft gekozen. Hij mag niets minder, doch behoeft ook niets meer te doen.

En men meene niet, dat de taal- en oudheidkenners zijn taak wel met de hunne tegelijk konden verrichten. Dat zal, indien ooit, hoogst zelden het geval zijn. De godsdienst is een samengesteld zielkundig verschijnsel, welks onderzoek een geheele toewijding vereischt en een uitgebreider kennis dan de meeste philologen en archaeologen bezitten. Sommigen van hen moge het gelukt zijn, met behulp der bronnen die zij aan het licht brachten, een of anderen godsdienst goed te beschrijven, meestal schieten zij zelfs hierin te kort, en hunne pogingen om zulk een godsdienst te verklaren falen in den regel. De werken der meeste egyptologen en assyriologen kunnen dat bewijzen. Om ook maar één hoofdstuk der godsdienstgeschiedenis te schrijven, wordt meer

geëischt dan de volledige kennis eener taal en eener letterkunde; daartoe is ook een grondige kennis van andere godsdiensten noodig. Maar van den anderen kant, niemand kan in de godsdienst-wetenschap of in eene harer afdeelingen een meester zijn, die niet eerst als leerling aan de voeten van de groote meesters in taal- en oudheidkunde heeft gezeten.

III.

Hier evenwel rijst een andere vraag. Zou Prof. Langhans, zoo hij een betere, nauwgezet wetenschappelijke, methode had toegepast, gevonden hebben wat hij zocht? Zou het hem gelukt zijn omtrent dien vóór-historischen godsdienst, waaruit volgens hem de beschaafde godsdiensten der oudheid hun oorsprong ontleenen, eene, indien al niet geheel nieuwe, althans bevredigender voorstelling te geven dan hij nu heeft gedaan? Ik betwijfel het zeer. Want hij gaat daarbij uit van de onderstelling, dat de beschaafde arische, egyptische en semietische godsdiensten gemeenschappelijk wortelen in één vóór-historischen godsdienst, dien hij nu tracht te reconstrueeren; en deze onderstelling is niet slechts onbewezen maar onwaarschijnlijk. Met andere woorden, zulk een godsdienst heeft naar mijn overtuiging nooit bestaan.

Al aanstonds moet de indische godsdienst worden uitgezonderd. Dat hij in den historischen tijd, tot de verbreiding van het Mohammedanisme toe, met geen semietischen godsdienst in aanraking is geweest en daaruit nooit iets heeft overgenomen, is zeker. Ook is er niet het minste spoor, dat dit in een vóór-historisch tijdperk het geval kan geweest zijn. Mogelijk is, dat sedert Alexander de grieksche godsdienst, en later het Christendom op sommige indische voorstellingen en mythen invloed hebben uitgeoefend, en dat de oude inlandsche godsdienst waaruit de Aryers bij hun vestiging in Hindustán eenige bestanddeelen in den hunnen opnamen aan dien van West-Azië en Oost-Afrika eenigermate verwant was. Maar de vedische godsdienst komt met geen chamietischen of semietischen in iets meer dan het algemeen menschelijke overeen. Door vergelijking met het Pársisme kan men vaststellen

welke goden reeds gediend en welke gebruiken reeds vastgesteld waren, in het tijdperk toen de indische en perzische Aryers nog te zamen leefden. Maar of en in hoeverre die godsdienst der Indo-perzen reeds tot de beschaafde mag worden gerekend, kan nu niet meer worden uitgemaakt. Wil men hooger opklimmen, dan wordt dit nog moeilijker. Want, al kan men bewijzen dat al de Aryers of Indo-europeanen bovenal de schitterende hemelwezens (*devas, dei, theoi, tivar*) en daaronder als den hoogsten den hemel zelf (Dyaus, Zeus, Jupiter, Tyr) aanbaden, dan is nog zeer de vraag of zij zich van deze wezens reeds zulk een verheven voorstelling vormden als later, of die *devas* reeds goden waren en die Dyaus iets meer dan de groote hemelfetis. De geschiedenis van den vedischen, brahmaanschen en buddhistischen godsdienst is daarom juist zoo belangrijk. Hier zien wij wat de arische geest, aan zichzelf overgelaten, zonder met semietische of chamietische denkbeelden in aanraking te komen en alleen onder den, zeker niet overwegenden, invloed der oorspronkelijke bewoners van het schiereiland, heeft voortgebracht.

Van de beschaafde arische godsdiensten der oudheid blijven dan de perzische en grieksche nog over ¹⁾. Dat beide met de indische en de andere arische godsdiensten uit dezelfde bron zijn gevloten, zal wel door niemand meer worden geloofend. Maar zij bevatten ook veel wat uit deze verwantschap niet kan worden verklaard, zooveel dat men wel gezegd heeft: de inhoud van beide godsdiensten is chamietisch of semietisch, de vorm alleen is arisch ²⁾. Dit is, dunkt mij, deels overdreven, deels onjuist. Niet in den vorm slechts, maar ook in het wezen zijn de perzische en grieksche ontwijfelbaar arische godsdiensten. Maar dat zij een menigte onarische bestanddeelen bevatten, ontken ik geenszins. De vraag is slechts waaraan zij die ontleenden.

Ook de semietische godsdiensten zijn zoo innig verwant, dat ze alle slechts als takken van denzelfden stam beschouwd kunnen worden. Maar tusschen de zuid-semietische of arabische en de

¹⁾ Van den romeinischen godsdienst spreken wij hier niet. Oorspronkelijk van den griekschen onderscheiden, schoon daarmee nauw verwant, werd hij later met dezen haast ge eel saamgesmolten. Op welken trap van ontwikkeling die oud-romeinische godsdienst stond, voordat hij zooveel aan den griekschen ontleende, moet nog nader onderzocht worden.

²⁾ Voor de Grieken wordt dit door Langhans, voor de Perzen door Spiegel beweerd.

noord-semietische, hoewel ze in karakter en grondgedachte en ook in meer dan éene bijzonderheid overeenkomen, bestaat een groot verschil. Door de laatsten wordt een aantal goden vereerd, die aan de eersten onbekend zijn gebleven en waarvan de meesten een onsemietisch karakter vertoonen of zelfs onsemietische namen dragen, en dat aantal is in Mesopotamië, bij Babyloniers en Assyriërs, het grootst. Ook zijn het, voor een deel althans, juist deze goden, die wij als uitheemsche in Perzië, Klein-Azië en Griekenland aantreffen, wat ons alweer een schrede nader tot de oplossing van het raadsel brengt.

Nauwer dan met de arische is de egyptische godadienst met de semietische verwant, al is hij daarvan in menig opzicht onderscheiden. Dat onderscheid wordt verklaard, ten deele door zijn hooge oudheid, ten deele door den invloed van plaatselijke godsvereeringen, die de Egyptenaars bij hun vestiging in het Nijldal vonden. Maar de hoofdmythe van hun godsdienst is dezelfde, die aan de Zuid-Semieten, m. a. w. de Semieten die hun stamkarakter het zuiverst bewaarden, en aan de reine Aryers van Indië vreemd is gebleven, en die van Mesopotamië uit zich over de Noord-Semieten tot in Griekenland en Italië verbreidde; ik bedoel den mythe van de stervende en herlevende godheid. En de oudste hoofdgoden van Egypte komen in karakter en werkzaamheid, deels zelfs in naam, overeen, niet met de eigenlijke semietische, maar met die welke de Semieten in Mesopotamië van een ander volk moeten overgenomen hebben.

Dit alles in bijzonderheden uit te werken kan hier natuurlijk niet geschieden. Het zou een lijvig boekdeel vereischen. Wij kunnen hier slechts in enkele omtrekken schetsen. Doch ons doel was alleen de gronden aan te geven voor de onderstelling, dat Mesopotamië de zetel was eener oude beschaving, die zeker niet de moeder der chamietische, nog veel minder der arische, in zekeren zin alleen van de semietische kan genoemd worden, doch die ook op den godsdienst der volken van westelijk Azië, zuidoostelijk Europa en noord-oostelijk Afrika een overwegenden invloed heeft uitgeoefend; een onderstelling die bovendien met de bekende sagen der volken in overeenstemming is. Uitgaande van die hypotheze zouden wij reeds door vergelijking ons van dien ouden beschavings-godsdienst een algemeene voorstelling kunnen vormen, die op groote waarschijnlijkheid aanspraak kon maken. Als wij den godsdienst der Grieken en Perzen met dien der

Indiërs, den godsdienst van Chamieten en Noord-Semieten met dien der Zuid-Semieten vergeleken hadden, en dan bespeurden dat hetgeen waarin genoemde volken van hetzelfde ras onderling verschilden juist datgene is waarin Grieken, Perzen, Chamieten en Noord-Semieten met elkander overeenstemden, dan wisten wij tevens waarin ongeveer die oude beschaafde godsdienst moet hebben bestaan, aan wiens werking dit merkwaardig verschijnsel alleen kan worden toegeschreven ¹⁾, en wij zouden daarmee zeker veel nader bij de werkelijkheid komen dan Prof. Langhaus met zijn lichtvaardige combinaties.

Dan, wij behoeven ons gelukkiglijk op dit, altijd steile en gevaarlijke, pad niet te begeven. Een gewichtige ontdekking van den allerlaatsten tijd heeft de reeds vóór jaren uitgesproken onderstelling glansrijk bevestigd. De oudste beschavingsgodsdienst van het Westen is gevonden: wij behoeven hem niet met moeite en door gissing te reconstrueeren, wij kunnen hem uit zijn eigen gedenkschriften leeren kennen. Ik behoef wel nauwelijks te zeggen dat ik den godsdienst der vóór-semietische bewoners van Mesopotamië bedoel, zooals die uit de thans reeds ontcijferde akkadische en uit het Akkadisch vertaalde assyrische teksten meer en meer kan worden verstaan.

Wij zullen ons niet verdiepen in de vraag, of die naam Akkadisch juist zij, dan of wij beter doen de oude bewoners van Chaldaea Sumeri te noemen (de oude titel der koningen van Chaldaea, weldra door de semietische vorsten en later zelfs door de assyrische overgenomen, luidde: Koning der Sumirs en Akkads) want voor ons doel doet de naam weinig ter zake. Nog minder zullen wij ons bezighouden met de kwestie, of de akkadische taal al dan niet tot de turanische behoort, wat door Lenormant en Sayce betoogd, door engelsche assyriologen aangenomen, door Oppert toegestemd, door Schrader en andere taalkenners betwijfeld wordt. Zeker is, dat het genoemde dialect ²⁾ tot dezelfde

¹⁾ Alleen hiernaar, en niet aan een oorspronkelijk samenwonen van die volken, want dan zou hetzelfde ook bij de Indiërs en Arabieren worden gevonden, bij wie het juist ontbreekt.

²⁾ Het Akkadisch schijnt slechts een dialect, doch dan zeker het gebruikelijkste en officiële, van de taal der Proto-babyloniërs te zijn. Zie A. H. Sayce in *Transact. of the society of Bibl. Archaeol.* III. 2, 465 In den bovengenoemden strijd over de namen Sumer en Akkad gaan beide partijen uit van de overtuiging, dat met het eene volk Semieten, met het andere Niet-Semieten

taalfamilie behoort als de vóorarische taal van Medië (de taal der tweede schriftsoort van de Opas. der perzische koningen, doch waarvan nu ook andere monumenten zijn gevonden) en de daarmee ten nauwste verwante elamietische of susiaansche taal. Dat reeds zou genoegzaam bewijzen, wat door de zoogenaamde grammatische en lexikale tabletten boven allen redelijken twijfel¹⁾ verheven is, namelijk dat wij hier een werkelijke spreektaal en niet een kunstig verzonnen symbolisch priesterschrift vóor ons hebben. Of zij nu behoort tot de turanische, dan of zij met het Oud-Medisch of Amardisch en Elamietisch het overblijfsel is van een zelfstandige taalfamilie, zeker is het dat zij de taal was van een beschaafd volk, dat het spijkerschrift uitvond, in kunsten en wetenschappen een groote hoogte bereikt had, zich door diochterlijke begaafdheid onderscheidde, en zich veel vroeger dan de Aryers of Semieten, waarschijnlijk zelfs vroeger dan de Egyptenaars, had ontwikkeld.

Een menigte fragmenten der oude letterkunde van dat volk, door zijn leerlingen, de babylonische en assyrische Semieten, zorgvuldig bewaard en grootendeels overgezet in hun eigen taal, zijn tot ons gekomen. Zij laten ons omtrent de godsdienstige denkbeelden der Akkadiërs niet in 't onzekere, al blijven er nog vele bijzonderheden over die opheldering behoeven. De onvermoeide François Lenormant heeft in zijn ten vorigen jare verschenen werk: *La Magie chez les Chaldéens et les origines Accadiennes* reeds gepoogd een beschrijving van dien godsdienst te geven, waarin veel juiste gegevens en vernuftige opmerkingen voorkomen, doch die dringend aanvulling en herziening behoeft. Hij is al te zeer geneigd om aan semietischen invloed toe te schrijven, wat zeker reeds tot het oud-akkadische tijdperk behoort. Doch wij kunnen dit hier niet nader ontwikkelen. Zeker is de godsdienst der Akkadiërs, hoewel naturalistisch en zelfs animistisch in hooge mate,

bedoeld worden; wie nu de Semieten zijn, wie niet, daarover is verschil. Het zou kunnen wezen dat de geheele titel uit het vóor-semietische tijdperk afkomstig is en noch de Sumers (later door de Assyriërs vervangen) noch de Akkads tot het semietische ras behoorden.

¹⁾ Dat de twijfelingen door J. Halévy in zijn *Observations critiques sur les prétendus Touraniens de la Babylonie* (Journ. Asiat. Juin 1874) geopperd onredelijk zijn, hebben Lenormant in zijn uitvoerig werk: *La langue primitive de la Chaldée et les idiomes Touraniens* (Paris 1875) en Schrader (*Ist das Akkadische eine Sprache oder eine Schrift?* in Zeits. d. D. M. G. XXIX, 1, 1 vgg.) voldoende aangetoond.

mythologisch even rijk, dichterlijk even verheven als de vedische, doch theologisch meer geordend dan deze, en oneindig beschaafder dan die der vóór-islamietische Arabieren. Hier vinden wij, nevens een aantal goddelijke wezens die niet in het babylonisch-assyrische stelsel overgingen, al die goden die de mesopotamiesche Semieten, in onderscheiding van de Zuid-Semieten en veel vollediger dan hun westelijke stamverwanten, bezaten en die zij dus óf met den ouden akkadischen ¹⁾, óf met een naar hun taaleigen gewijzigden ²⁾, óf met een vertaalden naam overnamen, of met hun eigen nationale goden samensmolten ³⁾; hier die mythen en daarop gegronde eerdiensten en gebruiken, die zich van Babel en Assyrië uit over het westen van Azië en het zuiden van Europa verbreidden en die den grondslag van den oudsten ons bekenden egyptischen godsdienst uitmaakten; hier een stelsel, een wereldbeschouwing die met de wereldbeschouwing van het Pärzisme een groote gelijkenis aanbiedt, en waarschijnlijk het oud-medische bestanddeel van dien hervormden arischen godsdienst vertegenwoordigt.

Waar deze feiten spreken, deze monumenten getuigen, behoeven wij ons niet met gissingen tevreden te stellen. Het is mogelijk dat eenmaal de geheele menschheid nog in één middelpunt vereenigd was, ofschoon het nog niet gelukt is dit tot een hoogen graad van waarschijnlijkheid te brengen. Het is zeker dat sommige volken de verspreide loten van eenzelfden stam, verstrooide deelen van een vroeger vereenigde natie zijn. Maar het is ook zeker dat, toen zij uit elkander gingen, hun beschaving, schoon hooger staande dan die der Wilden, nog zeer primitief was. De beschaving in den eigenlijken zin is altijd eerst bij volken, die het oude stamland verlaten en zich in nieuwe woonplaatsen gevestigd hadden, en zij is op verschillende plaatsen zelfstandig ontstaan. Zou in Indië, in China, in Midden-Amerika, misschien in Egypte ⁴⁾. Maar de oudste beschaving

¹⁾ Hea, Nirgal, Davkina, Ai, Anunit en anderen.

²⁾ Marduk=Amar-uduki, Tammuz=Tamzi, Anu=Anna, enz.

³⁾ Het is nog onzeker wie tot elk dezer categorieën behooren. Tot een van beide rekene men Nabu=An-ak of An-pa, of Paku, Ishtar=Tishku, Bel van den afgron=Mul-ge, Adar=Ninip, Bin of Ranan=Im of Iv, Belit van den afgrond=Nin-gelal, tot de tweede Sin=En-zuna of Hurki, Samas=Ud en anderen.

⁴⁾ In hoever de egyptische beschaving van de babylonische afhankelijk, dan of zij daarmee slechts verwant is, kan eerst door voortgeset onderzoek worden beslist.

en dus ook de oudste beschavings-godsdienst moet tusschen Euphraat en Tigris, aan de oevers van den perzischen zeeboezem, en in het nabijgelegen Elam worden gezocht, en kan uit de bronnen zelve bestudeerd worden. Op het Oosten, met uitzondering von Erân, heeft zij geen invloed uitgeoefend, op het Westen des te meer. Onze vaders, aan wie wij onzen aard, onze begaafdheden, onze taal en een goed deel onzer godsdienstige beschouwingen te danken hebben, waren de oude Aryers, die eens, waar dan ook, in Azië of Europa, samenwoonden en zich voor onheuglijke eeuwen in een aantal volken splitsten; onze leermeesters, door middel van de Noord-Semieten en de Grieken, wellicht ook van de Egyptenaars, waren de oude Akkadiërs van Mesopotamië. Daar liggen de kiemen onzer westersche beschaving, de schitterendste, veelzijdigste en verst verbreide der wereld. Daar is het vaderland van mythen en gebruiken, die, omdat ze een diep godsdienstige gedachte verborgen, niet slechts in Voor-Azië, maar ook door Grieken en Romeinen in den nationalen godsdienst opgenomen of zelfs daarvoor in de plaats gesteld werden, en die zelfs in den vorm van dogmen toegang vonden tot de christelijke geloofsleer en daarin een voornamen rang bekleeden. Daar werd het vlottend Animisme voor het eerst tot een geordend stelsel gebracht en werden de opperste geesten tot den rang van goden verheven.

Maar het is hier de plaats niet dit alles nader te ontwikkelen. Ik stel mij voor dit later elders te doen. Mijn doel was alleen aan te toonen, dat goedkoope bespiegelingen omtrent een overouden monotheistischen of henotheistischen godsdienst, waarvan de beschaafde godsdiensten die wij kennen dan deels de overblijfsels, deels de verbastering zouden zijn — dat zulke bespiegelingen, zeg ik, door geen monument gestaafd en allen met behulp van een onwetenschappelijke methode schijubaar gerechtvaardigd, ons geen schrede nader tot de waarheid maar wel op een doolpad brengen. Om het Christendom als den godsdienst der vervulling voor te stellen, moet men niet een ontwikkelingsgeschiedenis van den godsdienst willekeurig samenstellen, maar de werkelijke geschiedenis geven, zooals zij uit de bronnen wordt gekend. Om het als historisch verschijnsel te kunnen verstaan, moet men al de godsdiensten kennen waarvan het de vervulling, de voltooiing is, al de stroomen, door wier wateren gevoed, dit tot zulk een breeden en machtigen stroom

is geworden. Ontstaan — ik spreek natuurlijk alleen van het westersche Christendom, het oostersche is steeds een onbeduidend riviertje geweest dat weldra verzandde — ontstaan uit de samenvloeiing van drie groote takken, de oud-arische, of wat hier hetzelfde is de europesche, de egyptische en de noord-semietische beschaving, voert het van die alle iets in zijn golven mee. Maar die noord-semietische beschaving en godsdienst, waarvan Jezus het laatste woord tot de wereld heeft gesproken, is zelve uit de samenvloeiing van twee stroomen ontstaan. Dat de Semieten, meer nog dan de Egyptenaars, de leermeesters van het Westen geweest zijn, wordt thans algemeen toegestemd. Maar men vergete niet dat die eer slechts aan een deel hunner toekomt; niet aan de zuidelijke Semieten noch vóór, noch nadat hun groote Profeet hen tot hooger ontwikkeling gewekt had, maar alleen aan de noordelijke, aan hen die de school der Akkadiërs hadden doorloopen. Kortom, die den oudsten beschavingsgodsdienst en tevens een der hoofdbronnen van de hoogste godsdienstige beschaving wil leeren kennen, moet die zoeken bij dat aloude volk, dat zich in de Babyloniërs en Assyriërs oploste, maar welks merkwaardige letterkunde, door dezen bewaard thans aan de vergetelheid ontrukkt is en dagelijks toegankelijker wordt gemaakt.

Aug. 1875.

C. P. TIELE.

CRITISCHE BIJDRAGEN TOT DE GESCHIEDENIS VAN DEN ISRAËLIETISCHEN GODSDIENST ¹⁾.

IX. NOG EENS DE PRIESTERLIJKE BESTANDEELEN VAN PENTATEUCH EN JOZUA ²⁾.

Sedert de uitgave der „Critische Bijdrage”, waarvan deze blijkens haar titel, de voortzetting is, zijn vijf jaren verloopen. Wat is er gedurende dien tijd op het gebied der critiek van den Pentateuch voorgevallen? Aan de beantwoording van deze vraag zijn de volgende bladzijden gewijd. Men verwachtte daarin geene vernieuwde behandeling van het probleem zelf; niet eens eene volledige beoordeeling van de verhandelingen en geschriften, die ik te vermelden zal hebben. Mijn eenig doel is: het vroeger geleverde historische overzicht aan te vullen tot op den tegenwoordigen tijd en alzoo den lezer, wien het gewichtige vraagstuk belang inboezemt, maar licht de gelegenheid ontbreekt om de literatuur daarvan bij te houden, met den stand der quaestie bekend te maken.

Hoe ik gemeend heb mijne taak te moeten beperken, wordt aanstonds door den titel dezer „Bijdrage” aangeduid. Wat met de zoogenaamde „Grundschrift” of de priesterlijke bestanddeelen van Pentateuch en Jozua niet rechtstreeks samenhangt, blijft uitgesloten. Ook den aanval van Prof. Graetz op de nieuwere critiek van den Pentateuch in haar geheel — verg. beneden het Literarisch Overzicht — laat ik thans rusten. Nu en dan zal ik kunnen volstaan met verwijzing naar vroegere mededeelingen in dit Tijdschrift. Mijn hoofddoel is, dat de richting, die het onder-

¹⁾ Verg. Jaarg. I: 53 verv., 691 verv.; II: 559 verv.; III: 463 verv. IV: 391 verv. 487 verv.; V: 255 verv.; VI: 624 verv.; VII: 492 verv.

²⁾ Zie de 5de Critische Bijdrage in Jaargang IV (1870) bl. 391 verv., 487 verv.;

zoek thans volgt, duidelijk worde afgeteekend en dat alzoo tevens blijke, wat thans aan de orde van behandeling is.

De opmerkingen van de Lagarde over de onderlinge verhouding der bestanddeelen van den Pentateuch, de redactie en invoering van de Wet door Ezra en de strekking van het eerste scheppingsverhaal, zijn nagenoeg in haar geheel in ons Tijdschrift opgenomen ¹⁾. De verwachting, die ik daarbij uitsprak, dat „de jongere, na-exilische oorsprong der priesterlijke bestanddeelen van den Pentateuch, nu ook in Duitschland *ex cathedra* verdedigd, daar weldra ernstiger beoordeeld zou worden, dan tot dusver het geval was geweest” — die verwachting is niet geheel on vervuld gebleven. Het was wederom Dr. Ed. Riehm — wiens recensie van Graf's *Geschichtliche Bücher des A. Testaments* men zich herinnert ²⁾ — die het harnas aangespte en het recht der „Grundschrift” op dezen haren naam bepleitte ³⁾. Hij stelt op den voorgrond, dat de aanhangers van Graf's hypothese verplicht zijn haar te staven, en verwacht, dat zij zich daaraan niet onttrekken zullen. Doch van zijne zijde wil hij nu reeds aanwijzen, in welke moeilijkheden zij zich door hunne opvatting wikkelen, welke bezwaren zij zullen moeten wegruimen, voordat zij er aanspraak op kunnen maken, dat men hun gevoelen aanvaardde. Hij heeft daarbij vooral het oog op den vorm, waarin Graf zelf, kort vóór zijnen dood, zijne meening had voorgedragen, d. i. op de vereenzelviging van den auteur der elohistische of priesterlijke stukken met den Redactor van den Pentateuch, zoodat zijne bedenkingen de door mij verdedigde opvatting ⁴⁾ soms in het geheel niet treffen. Doch dit zal den lezer zelve terstond in het oog vallen, wanneer ik ze, in de door Riehm gevolgde orde, hieronder mededeel.

1^o. De taal van de „Grundschrift” verzet zich tegen de onderstelling, dat zij tot den na-exilischen tijd behoort. Indien haar auteur de redactor van den Pentateuch ware, dan zou hij de oudere stukken gekend, ja bestudeerd hebben, maar dan ook zeker staan onder den invloed van hun spraakgebruik. Doch zijn schrijftrant is, juist omgekeerd, zeer zelfstandig en eigenaardig.

¹⁾ Jaarg. V (1871) bl. 118—121.

²⁾ Verg. mijn *Godsd. van Israël* I: 503 v; II: 205 v.; *Theol. Tijdschrift* IV: 412 v.

³⁾ *Studien u. Kritiken*, 1872. S. 283—307.

⁴⁾ Zie *Godsd. van Israël* II en vooral *Theol. Tijdschrift* IV: 511—519. 1875.

Bovendien is de taal der „Grundschrift” zuiver en correct en verschilt zij, men mag wel zeggen: hemelsbreed van die der na-exilische auteurs, b. v. Ezra en Nehemia.

2^o. De onderlinge samenhang van de stukken, die door alle critici tot de „Grundschrift” worden gebracht, is zóó onberispelijk, dat het volstrekt niet aangaat ze, met Graf, als onzelfstandige toevoegselen tot de oudere verhalen aan te merken. Het betoog van Hupfeld ten gunste van de zelfstandigheid der jahvistische oorkonde is, *mutatis mutandis*, ook voor de Elohim-oorkonde geldig. Sommige harer berichten worden geheel onverklaarbaar, wanneer men ze niet beschouwt als deelen van één welgesloten geheel ¹⁾.

3^o. Niet minder duidelijk getuigt „die gesammte Haltung und die Art der Geschichtschreibung” in de „Grundschrift” voor haren hoogen ouderdom. Haar verhaal is objectief en eenvoudig. Het profetische pragmatisme wordt daarin gemist. De auteur staat, als priester, op het rechts-standpunt; hij legt groote voorliefde aan den dag voor genealogieën; hij is, in één woord, veel „alterthümlicher” dan de jahvistische of profetische schrijvers. Zijne belangstelling in de chronologie is een individueele trek, die wel is waar ook in een jonger geschiedschrijver zeer verklaarbaar zijn zou, maar toch in een ouder, genealogisch werk geenszins kan bevreemden.

4^o. De inhoud van het geschiedverhaal der „Grundschrift”, vergeleken met dat der andere auteurs, is een nieuw bewijs voor hare prioriteit. Zij is eenvoudiger en staat dichter bij de historische werkelijkheid. Dit laat zich in bijzonderheden aanwijzen. Het is de „Grundschrift”, die de bekendmaking van den naam Jahveh in den Mozaïschen tijd plaatst. Hare genealogie van de Sethieten (*Gen. V*) gaat chronologisch vooraf aan de daarmede parallele jahvistische verhalen (*Gen. IV*); zoo ook *Gen. XI: 10* verv. aan *Gen. X* enz. Zij mist de engelverschijningen en de voorspellende droomen, waarmede de andere auteurs hunne voorstelling van het verledene opsieren. Volgens *Joz. XVIII: 16* en *28* bevond zich, ten tijde van den auteur, Jeruzalem nog in de macht der Jebusieten.

¹⁾ Riehm komt hier (a. a. O. S. 288—292) dikwerf woordelijk overeen met het door mij twee jaren vroeger (*Theolog. Tijdschr. IV: 511—519*) geschrevene, zonder daarvan evenwel kennis te dragen.

5°. De Redactor van *Genesis* heeft H. XXV: 1—6 en H. XXVI elders geplaatst dan waar ze behooren, daartoe bewogen door de chronologie van de „Grundschrift”, die hij dus niet zelf kan uitgedacht, maar moet gevonden hebben.

6°. Het motief tot heiliging van den sabbat in *Exod.* XX: 11 is in harmonie met *Gen.* II: 1—3 en levert dus het bewijs, dat de Decalogus door den Redactor aan de „Grundschrift” is ontleend en dat deze chronologisch aan *Deuteronomium* voorafgaat.

Eindelijk moet nog 7° worden gelet op de sporen van bekendheid met de „Grundschrift”, inzonderheid met hare verhalen, in de Schriften van de profeten der 8^{ste} en der 7^{de} eeuw.

— Aldus Riehm, wien wel niemand de verdienste zal ontzeggen van, in een kort bestek, het voornaamste te hebben bijeengevoegd, wat aan de algemeene erkenning van Graf's resultaten in den weg staat. Tot zelfverdediging dwingt hij mij niet, of liever: ik had reeds geantwoord op zijne bedenkingen, voordat hij ze nog had neergeschreven. Inzonderheid op de 3^{de} en de 4^{de}, die ook mijne opvatting treffen en die, zeker ook in Riehm's eigene schatting, de meest gewichtige zijn. Daartegenover meen ik — meest in overeenstemming met Riehm's bondgenoot, Nöldeke — te hebben aangetoond, dat het standpunt van den auteur der „Grundschrift” hem doet kennen als jonger dan de profetische auteurs en dat zijne voorstelling van feiten en personen veel verder van de werkelijkheid af staat dan de hunne ¹⁾.

Uitvoeriger en vollediger dan door mij werd dat betong geleverd door Dr. W. H. Koster ²⁾. Zijne verhandeling is opgenomen in den jaargang 1873 van ons Tijdschrift, maar reeds in 1872 gesteld, zonder dat hij de bestrijding van Graf's gevoelen door Riehm kende. Daarentegen hield hij het oog gevestigd op de tegenwerpingen van Dr. Colenso ³⁾ en trachtte hij die te ontzenuwen. Dr. Colenso is, gelijk men weet, half bondgenoot, half tegenstander van Graf en mij. Ten aanzien van den na-exilschen oorsprong der priesterlijke wetten stemt hij met ons in, doch daarvan onderscheidt hij de priesterlijke verhalen, die hij — evenals Graf aanvankelijk deed — als de oudste bestanddeelen van den Pentateuch aanmerkt. Hij zal zich dus in Riehm's

¹⁾ Zie *Godsd. van Israël* II: 65—83, 96—102.

²⁾ *Bijdrage ter bepaling van den oorderdom der hist. gedeelten van het Boek der Oorsprongen* in *Theol. Tijdschrift* VII (1873) bl. 28—59.

³⁾ *The Pentateuch etc.* Part VI. App. p. 116—144.

bedenkingen, die, gelijk men gezien heeft, uitsluitend de historische gedeelten der „Grundschrift“ betreffen, geheel hebben kunnen vinden, zonder daarom, met Riehm, de gevolgtrekking te maken, dat ook de legislatieve stukken zoo oud zijn. Met die scheiding van de wetten en de verhalen der „Grundschrift“ staat hij thans, zoover ik weet, geheel alléén. Of hij haar op den duur zal kunnen volhouden, schijnt mij meer dan twijfelachtig. *Gen.* XVII — om slechts dit ééne hoofdstuk te noemen — is aan de priesterlijke wetten zoo na verwant, dat het daarmede ook wel één oorsprong hebben moet, althans niet vele eeuwen ouder kan zijn dan die wetten. Doeh het is hier de plaats niet om daarover uit te weiden. Ook in de bijzonderheden, door Dr. Kusters behandeld, treed ik thans niet. Dr. Colenso heeft daarvan, met de hem eigene nauwgezetheid, kennis genomen en ze zelfs ouder het oog van zijne landgenooten gebracht, maar — is er niet door overtuigd ¹⁾. De discussie tusschen hem en zijnen antagonist is daarna blijven rusten, wat mij toeschijnt meer in het belang der zaak te zijn dan de voortzetting daarvan. Quaestiën als deze moeten — niet inslapen, dat zou te bejammeren zijn, maar — bezinken. Middelerwijl worden ze door anderen opgenomen en in een nieuw daglicht geplaatst. Langs dien weg komt dan de verzoening tot stand, die door voortgezette rechtstreeksche gedachtenwisseling niet zou zijn bewerkt.

— In de daareven besproken verhandeling van Riehm komt ééne zinsnede voor, die terstond mijne aandacht trok en mij niet weinig verblijdde. Na te hebben vermeld, dat de denkbeelden van Graf over den lateren oorsprong van de verhalen der „Grundschrift“ steun vonden in de critiek, waaraan Nöideke die verhalen had onderworpen, en dat de Lagarde zich als voorstander van hun ontstaan na de ballingschap had doen kennen, gaat hij dus voort: „Aus mündlichen und brieflichen Mittheilungen habe ich Kenntnis, dasz auch einige andere angesehene ältere und jüngere Forscher zu der Ueberzeugung gekommen sind: die Hand, welche das *בראשית בראשית* geschrieben habe, sei keine andere als die des in der Zeit des zweiten Tempels lebenden Redactors des Pentateuchs“ ²⁾. Er kwamen dus hulptroepen opdagen. Wie en vanwaar — dat bleek voorshands nog niet,

¹⁾ Verg. *Theol. Tijdschrift* VII (1873) bl. 543.

²⁾ A. a. O. S. 286.

maar zou toch wel niet lang verborgen kunnen blijven. Langer evenwel dan ik mij toen, in 1872, voorstelde. In 1874 verscheen *Das vorexistische Buch der Urgeschichte Israels und seine Erweiterungen*, van Aug. Kayser, buitengewoon hoogleeraar te Straatsburg. Doch op hem kan Riehm, in de door mij medegedeelde woorden, wel niet hebben gedoeld. Hij is discipel van Reuss en leefde, althans in 1872, nog geheel buiten den kring der Duitse universiteiten. Ook om die reden bewaar ik hem en zijne beoordeelaars voor het laatste gedeelte van dit overzicht en vestig ik vooraf de aandacht op een boek, dat eerst in dit jaar het licht heeft gezien: *Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion*. De auteur is Lic. Bernh. Duhm, Privatdocent te Göttingen. Zou hij niet een der „jüngere Forscher” zijn, van wie Riehm melding maakt? Hij is althans bekend met het bestaan dier tot nog toe niet genoemde bondgenooten van Graf c. s. Op de klacht, dat men zich in Duitschland al te gemakkelijk van diens hypothese heeft afgemaakt en dat alleen Riehm haar ernstig bestreden heeft, laat hij volgen: „Eine Anzahl von Gelehrten, die zum Theil selbständig zu denselben Resultaten gekommen sind, hat bis jetzt die nicht allzu zahlreichen Vorkämpfer derselben noch nicht durch ihre Stimmen unterstützen wollen” (S. 18 f). Is het niet alsof die mannen in eene hinderlaag liggen? Wee den vijand, wanneer hunne ure geslagen beeft en zij zich op de kampplaats vertoonen!

Uit den titel van Lic. Duhm's geschrift blijkt niet aanstonds, dat het met het onderwerp dezer „Critische Bijdrage” nauw samenhangt. Toch is dat het geval en wordt het door den auteur zelve daarmede in onmiddellijk verband gebracht. Dit zullen allereerst zijne *Prolegomena* ons leeren (S. 1—35).

Mijn verslag daarvan moet ik laten voorafgaan door de vraag: waarom zoo ingewikkeld en zoo duister? De zaken zijn, gelijk wij straks zien zullen, duidelijk genoeg. Ook kan Lic. Duhm, wanneer het er op aankomt, eenvoudig en helder schrijven: menige bladzijde van zijn boek levert daarvan het bewijs. Maar de *Prolegomena* zouden een mensch wanhopig maken en — wat inderdaad zeer jammer zijn zou — kunnen afschrikken van de lezing van het boek zelf. Doch laat mij trachten, hun inhoud in enkele trekken terug te geven!

„Die Theologie der Propheten.” Om te kunnen bepalen, of

eene monographie daarover recht van bestaan heeft, dient men te weten of de profetie onder Israël eene zelfstandige grootheid is, die zich zonder willekeur afzonderlijk laat beschouwen. De orthodoxie beantwoordt deze vraag bevestigend, maar zij vereenzelvigt dan ook profetie en openbaring en veronachtzaamt de geschiedenis; door haar kunnen wij ons dus niet laten leiden. Veiliger gids schijnt de historisch-critische richting. Welnu, deze verklaart zich — bij monde b. v. van H. Schultz, wiens *Alttestamentliche Theologie* als een van hare beste producten moet worden aangemerkt — tegen de opvatting van het profetisme als „Sondererscheinung” Immers zij onderscheidt in de ontwikkeling van den Israëlietischen godsdienst de drie trappen: Mozaïsme, Profetisme, en Judaïsme (of Levitisme). Het profetisme is haar dus geen zelfstandig verschijnsel, maar een deel van het geheel, natuurlijk in dien zin, dat het, om recht begrepen en gewaardeerd te worden, steeds moet worden beschouwd in verband met het voorafgaande en volgende. Men kan dit ook zoo uitdrukken: volgens Schultz c. s. is het profetisme ééne periode in de geschiedenis van Israël's godsdienst.

Doch het spreekt vanzelf, dat deze opvatting zich moet legitimeeren, voordat wij haar aanvaarden. Hoe staat het met de gronden, waarop zij rust? Zij leeft al aanstonds de historische waarschijnlijkheid tegen zich. De profetische periode van Schultz c. s. wordt door een wettelijk tijdvak zoowel voorafgegaan als gevolgd. Dit is reeds op zich zelf vreemd, maar wordt dat in dubbele mate, wanneer wij hare verhouding tot die twee tijdvakken van naderbij beschouwen. Het Judaïsme, om daarmee te beginnen, maakt volstrekt niet den indruk van eenvoudigen terugkeer tot het oude. Er is, om slechts dit ééne te noemen, in de Psalmen uit Ezra's tijd, die de Wet bezingen, eene frischheid en opgewektheid, waaruit wij met het volste recht opmaken, dat de dichters zich in Jahveh's inzettingen en rechten geheel konden vinden. Doch het is vooral „het Mozaïsme,” zooals het door Schultz c. s. wordt opgevat, dat bevreemding wekt. Hoe kon daarop de profetische periode volgen? De na-exilische wettelijkheid is de dood van het profetisme; hoe kon de Mozaïsche dat zelfde profetisme in het leven roepen? Men zegt, dat de profeten zich hielden aan den geest der Mozaïsche wetten en om de letter zich niet bekreunden. Doch men verzuimt 1° aan te toonen, dat zij dit werkelijk doen, en 2° te verkla-

ren, hoe zij dat konden doen? Die onderscheiding tusschen geest en letter wordt door de Wet zelve niet gemaakt; de profeten moesten haar dus uitdrukkelijk voordragen en opzettelijk rechtvaardigen; zij konden niet nalaten, hunne verhouding tot „de letter” in het licht te stellen en te handhaven; maar zij doen noch het één noch het ander. Bovendien is nu de profetische theologie volstrekt niet eene hoogere ontwikkeling van de Wet; zij staan veeleer tegenover elkander; Paulus had volkomen gelijk, toen hij de Wet liet volgen op de beloften aan de aartsvaders en op het geloof van Abraham (waarvoor wij, op ons standpunt, de profetische schildering van Abraham's karakter en van Jahweh's toezeggingen aan hem in de plaats stellen), en toen hij wetgerde haar, de Wet, als eene voortzetting van de bedeeling der genade en des geloofs aan te merken. Het is psychologisch onverklaarbaar, dat zich uit de Wet, die wij in *Exodus-Numeri* voor ons hebben, in de 3ste eeuw v. Chr. op eens de profetische „Religion” zou hebben ontwikkeld. Hierbij komt nu nog, dat de volksgodsdiens onder Israël evenmin als het profetisme onder den invloed van „het Mozaïsme” of van de Wet staat. Wat de Wet vermocht om de Jahveh-vereering onder Israël in te voeren en tegen vreemden invloed te beveiligen, heeft zij getoond — na de ballingschap. Hoe komt het dan toch, dat zij vóór dien tijd den afval tot den dienst der andere goden niet kon keeren? Zou zij niet toen reeds die werking hebben uitgeoefend, indien zij had bestaan?

Zoo wordt het dan nu de vraag, of eene zoo onwaarschijnlijke opeenvolging als Mozaïsme en Profetisme door de historische documenten wordt gevorderd. Met andere woorden: gaat inderdaad het groote middelstuk der Thora, de geheele priesterlijke wetgeving, met de daarbij behoorende verhalen, aan het optreden der profeten vooraf? Dit wordt ontkend, ten deele in het voetspoor van George, Vatke en Orth ¹⁾, door Graf, Kuenen en Kayser ²⁾. De na-exilische oorsprong der priesterlijke wetten en verhalen is door hen, met bewijzen van verschillenden aard, zóó gestaafd, dat er aan de volledigheid van het betoog weinig meer ontbreekt. Voor het oogenblik is huone opvatting onder de Duitsche geleerden nog betrekkelijk weinig in tel; Oehler en Ewald nemen

¹⁾ *Nouv. Revue de théol.* III: 384—400. Verg. mijn *Hist. krit. Onderzoek* I: 148.

²⁾ In het daareven vermelde werk.

haar, in hunne geschriften over Bijbelsche theologie, niet eens in aanmerking; „die einzige Geschichte der Religion Israels, die sie zu Grunde legt, ist nicht in Deutschland, sondern in den Niederlanden verfasst" ¹⁾; maar toch zou het onverantwoordelijk zijn, haar te ignoreeren en nog, als te voren, de theologie der profeten uit het Mozaïsme te laten voortkomen. Lic. Duhm zelf is van de waarheid der hypothese van Graf ten volle overtuigd. Doch al ware dit anders, toch zou hij zich verplicht achten, voorloopig de zelfstandigheid van het profetisme te onderstellen. Doorgaans zal hij dan ook in zijne monographie tegenover de hypothese van Graf eene neutrale houding in acht nemen. Doch van tijd tot tijd zal het wel moeten blijken, hoe hij haar beoordeelt.

Voor die monographie gebruikt hij de *Prophetas posteriores*, en deze alléén, als bronnen. De ouderdom van de Psalmen is te onzeker. De historische boeken moeten met de grootste bedachtzaamheid worden geraadpleegd en eerst nog veel nauwkeuriger worden onderzocht, voordat men daaruit met vertrouwen de

¹⁾ Op de voorafgaande bladzijde (S. 18) deelt de Schrijver mede, dat „Kuenen eine allseitig geschichtliche Begründung der genannten Hypothese in einer pragmatischen oder vielmehr naturalistischen Entwicklungsgeschichte der Israelitischen Religion" heeft voorgedragen. Tot op zekere hoogte is het mij onverschillig, hoe men mijn „Goddienst van Israel" wil karakteriseeren. Maar toch moet ik vragen, met welk recht mijne geschiedenis naturalistisch wordt genoemd? Was dit hetzelfde als „niet-supranaturalistisch", dan kon ik er vollen vrede mee hebben. Doch de auteur bedoelt iets anders. Vooraf had hij het naturalisme aldus beschreven: „Der Naturalismus, der über den Pragmatismus die Teleologie nicht vergisst, sondern verschmäh't, der mit vollem Bewusstsein die Prophetie dem „blinden Ungefähr" und der „blinden Nothwendigkeit" überantwortet, um mich der treffenden Termini des Dichters zu bedienen, erweckt durch dies naturwissenschaftliche Verfahren nicht das Zutrauen, dass er eine geistige Grösse in ihrer innern Selbständigkeit und Originalität zu schützen und in ein anderes als unfreies Verhältnis zur Gesamtentwicklung zu setzen vermag. Indessen drängt derselbe sich weniger stark auf, da er gemeinhin der Theologie überhaupt ahold und gegen sie gleichgültig ist" (S. 7). — In dit beeld kan ik mij zelve zeer bezwaarlijk herkennen. Of behoeft dat ook niet, en is mijne geschiedenis „vielmehr naturalistisch", zonder dat ik zelf een naturalist ben? Ik weet het niet. Maar fraai of navolgenswaardig vind ik het gebruik van zulke termen niet. Lic. Duhm zelf is veel te groot ketter, om niet met het gebruik van ketternamen uiterst voorzichtig te zijn. Of meent hij, dat zijne erkenning van de macht der persoonlijkheid en van de „providentielle Fülruug", in haar optreden blijkbaar (S. 85 ff.), hem zal vrijwaren tegen de beschuldiging, dat hij den levenden God en Zijne openbaring loochent?

werkelijke geschiedenis kan afleiden. Maar als men zich nu tot de geschriften der eigenlijke profeten bepaalt, loopt men dan geen gevaar, de denkbeelden van eene afgesloten vereeniging, van eene *cóterie* in Israël, ten onrechte als een wezenlijk bestanddeel der godsdienstige ontwikkeling te doen beschouwen? Geenszins! Want blijkens hunne geschriften zelve staan de profeten met het volk en het volksleven in een onafgebroken en innig verband, evenals b. v. Demosthenes met dat van Athene. Wanneer wij hen als gidsen gebruiken, dan zijn wij midden in den stroom der ontwikkeling.

Nadat over den naam „Theologie der Propheten” het noodige is gezegd (S. 24—29), wordt nu de methode vastgesteld, die bij hare uiteenzetting behoort te worden gevolgd. Langs den weg eener vrij ingewikkelde redeneering komt de schrijver tot deze slotsom. De profeten moeten eerst, volgens de chronologie, in groepen worden verdeeld, die eene eenheid uitmaken. De studie van de geschiedenis levert het kader, waarin elke groep moet worden geplaatst; aan de studie van zulk eene groep gaat dus eene „geschichtliche Vorbereitung” vooraf. Daarna moeten de „Grundgedanken” worden opgezocht, die de profeten van ééne groep met elkander gemeen hebben. Eindelijk worden de eigenaardige opvatting en uitwerking van die gemeenschappelijke ideeën door elken profeet in het bijzonder in het licht gesteld. Op die wijze zal worden voldaan aan den eisch van elk historisch onderzoek, dat daardoor nl. het gemeenschappelijke en het individuele beide tot hun recht komen, de eenheid in de verscheidenheid worde opgemerkt en aangewezen.

Zoo ontstaan vanzelf drie afdelingen: I. De profeten der Assyrische periode (S. 36—193); II. de profeten van het Chaldeeusche tijdvak (S. 194—264); III. de profeten van den Perzischen tijd (S. 265—354). De rangschikking der profetische geschriften komt met de mijne overeen, met deze ééne uitzondering, dat Joël in het jaar 500 of daaromtrent wordt gesteld, eene tijdsbepaling, die Lic. Duhm (S. 275—77) met niet te versmaden argumenten aanbeveelt.

Volgaarne zoo ik thans voortgaan gelijk ik begonnen ben en van den hoogst belangrijken inhoud der drie afdelingen uitvoerig verlag geven. Doch tijd en ruimte dwingen mij tot bekorting. Ik bepaal mij dus tot enkele algemeene mededeelingen en opmerkingen, om daarna nog opzettelijk aan te wijzen, hoe de

schrijver zelf zijn onderzoek met de vraag naar den ouderdom der priesterlijke wetten en verhalen in verband brengt.

Aan de „Geschichtliche Vorbereitung” is in de eerste afdeeling, over de profeten der Assyrische periode, groote zorg besteed. Eerst wordt „de uitwendige geschiedenis van den Israëls godsdienst van Salomo’s tempelbouw tot Amos” verhaald (S. 36—62), daarna een blik geworpen op den toestand der beide rijken tijdens de werkzaamheid van Amos en zijne opvolgers tot en met Jezaja (S. 62—71). Met blijdschap mocht ik opmerken, dat de schrijver met name in de eerstgenoemde § alle gewichtige vragen beslist in denzelfden zin, waarin ze door mij zijn beantwoord. Inzonderheid zijn wij het onderling eens ten aanzien van den Salomonischen tempel en van Jerobeam’s eeredienst te Bethel en te Dan. In kleinigheden kan ik mijne voorstelling naar de zijne verbeteren.

Zeer lezenswaardig is, in dezelfde afdeeling, het hoofdstuk over de „gemeinsame Grundgedanken” van de profeten der eerste groep (S. 73 ff.) Ze zijn: de profetie, opgevat als het middel, waardoor Jahveh met zijn volk verkeert, en het volk Gods zelf, het subject der „Religiou”. Deze beide ideeën hebben de profeten met elkander gemeen, maar in de opvatting van de tweede wijken zij van elkander af, gelijk hier voorloopig wordt aangewezen en in de hoofdstukken, die aan de afzonderlijke profeten gewijd zijn (III—VII, S. 109—193) duidelijker uitkomt. Het verschil openbaart zich vooral hierin, dat bij den één (Hozea en den auteur van *Zach.* XI—XI) de religie, de innige verbinding tusschen Jahveh en Israëel, op den voorgrond staat, terwijl de ander (Amos, Micha) op het ethische den meesten nadruk legt. Bij Jezaja, die overigens aan de zijde van Hozea staat, komt ook het ethische tot zijn recht, zoodat zijne theologie als de synthesis van die zijner voorgangers mag worden aangemerkt.

Van den inhoud der tweede afdeeling zal de lezer reeds eenig denkbeeld verkrijgen, wanneer ik hem de opschriften der hoofdstukken mededeel. Het 8^{ste} („Geschichtliche Vorbereitung”, S. 194 ff.) houdt zich vooral bezig met de deuteronomische wet en hare antecedenten. Ik kom daarop zoo aanstonds nog even terug. Hoofdstuk IX („Die gemeinsamen Grundgedanken”, S. 203 ff.) behandelt weder en de profetie en het volk Gods. Treffend wordt aangewezen, welke veranderingen het begrip der profetie in dit tijdvak ondergaat; hoe zij eensdeels een meer individueel karakter

aanneemt en anderdeels hare spontaneïteit en frisheid verliest. Even opmerkelijk is het betoog, dat Habakuk, *Zach.* XII—XIV (en Hananja) ter ééne, en Jeremia en Ezechiël ter andere zijde van elkaar verschillen in de opvatting van Jahveh's verhouding tot zijn volk, zonder dat daarom de beide laatstgenoemden onderling overeenstemmen; het nieuwe verbond, waarvan Jeremia profeteert, is iets geheel anders dan de theokratie, die door Ezechiël wordt geschilderd. De nadere uitwerking van deze denkbeelden viudt men in Hoofdstuk X („Die einseitigen Nachfolger Jesajas, S. 217 ff.); XI (Jeremia, S. 228 ff.); XII (Ezechiël, S. 252 ff.). Het zal de aandacht wel niet ontgaan, dat, blijkens het opschrift van Hoofdstuk X, Zephanja, Nahum, Habakuk, *Zach.* XII—XIV — zeer terecht! — als navolgers van Jezaja worden beschouwd; zijn geloof aan Zion's onschendbaarheid was ook het hunne, al mag hij niet verantwoordelijk worden gesteld voor de gevolgtrekkingen, door hen daaruit afgeleid.

De derde afdeeling is de kortste. Tot „geschichtliche Vorbereitung” strekt hier eene schets van de grondvesting der theokratie of van de invoering der wet door Ezra en Nehemia (Hoofdstuk XIII, S. 264 ff.). Daarop loopt namelijk in dit tijdvak alles uit; de strekking naar dit einddoel verbindt de overigens ongelijksoortige profeten dezer periode. De bedoelde schets neemt dus ook de plaats in die de uiteenzetting der „gemeinsame Grundgedanken” in de beide vorige afdeelingen beslaat. Afzonderlijk wordt daarna gehandeld over Deutero-Jezaja (Hoofdstuk XIV, S. 277 ff.), over de ongenoemde profeten kort vóór en na de Babylonische ballingschap (XV, S. 301 ff.) en over de na-exilische profeten (XVI, S. 312-524).

Dit résumé, hoe beknopt en dor ook, zal toch, naar ik vertrouw, voldoende zijn om de groote waarde dezer monographie in het licht te stellen. De schrijver zelf is overtuigd, dat hij in dezen niet het laatste woord gesproken heeft. In de bijzonderheden kan men van hem verschillen en zal men hem hier en daar kunnen verbeteren. Inzonderheid, naar het mij toeschijnt, in twee opzichten. Hij is in de opvatting en voorstelling van de denkbeelden der profeten niet altijd eenvoudig genoeg, ik zou bijna zeggen: te zeer theologisch. In de geschiedenis der dogmen wel te huis, gebruikt hij dikwerf uitdrukkingen en meet hij de voorstellingen der Israëlietische ziëners met een maatstaf, die niet van hun tijd zijn en hen daarom ook in

een — *sit venia verbo!* — onhistorisch daglicht plaatsen. Hij is verder — en dit hangt met de eerste bedenking nauw samen — zeer kras in zijne tegenstellingen en ziet nu en dan de schakeeringen voorbij. Zijn tafereel wint daardoor in aanschouwelijkheid, maar somwijlen ten koste van de historische getrouwheid. Inmiddels twijfel ik niet, of deze eenzijdigheden zullen later, door den auteur zelven of door anderen, worden gecorrigeerd. Eene blijvende aanwinst acht ik zijne poging om de profeten, één voor één, scherp op te vatten en naar hunne eigenaardigheid te classificeeren. Ook de gezichtspunten, waaruit hij hen beschouwt, zijn juist gekozen en zullen dus ook door het latere onderzoek niet weer worden losgelaten. De Theologie des Ouden Verbonds — of liever, om met den auteur zelven (S. 24 ff.) en naar mijne eigene overtuiging te spreken: de geschiedenis van de ontwikkeling der religieuze ideeën onder Israël zal de monographie van Lic. Duhm niet dan tot hare eigene schade kunnen veronachtzamen.

Laat ons thans nagaan, welk licht dit boek werpt op de wordingsgeschiedenis van den Pentateuch.

De auteur laat, gelijk wij zagen, de priesterlijke wetten en verhalen rusten en schetst de theologie der profeten, alsof in hunne dagen die gedeelten van den Pentateuch niet bestonden. Dit gelukt hem overal zonder de minste inspanning. Nergens ziet hij zich genoodzaakt, in strijd met zijn plan, die stukken mede in aanmerking te nemen. Dit is reeds op zich zelf een niet te verachten bewijs voor de juistheid van het gekozen uitgangspunt. Doch er is meer. Tweemaal komt hij op zijnen weg met de Thora in onmiddellijke aanraking, eerst in de tweede afdeeling, waar hij — zie hierboven! — over *Deuteronomium* moet handelen, daarna tegen het einde, wanneer zijn historisch overzicht uitloopt op Ezra en Nehemia en hunne werkzaamheid. Blijkt het nu, bij die gelegenheden, dat hij zich op een dwaalweg bevindt en, om rekenschap te kunnen geven van de verschijnselen, die hij ontmoet, andere premissen behoeft dan die waarvan hij is uitgegaan? Integendeel — en ziethier een punt van het allergrootste belang, — hij kan ook dan, zonder dwang of moeite, verklaren wat hem wordt voorgelegd.

Men leze al aanstonds de § over *Deuteronomium* (S. 195 ff.). Als grondgedachten van de daarin voorgedragen wetgeving worden genoemd: de eisch, dat Jahveh alléén moet worden aange-

beden, en wel met het hart; de toewijding van Israël aan Jahveh, of Israël's heiligheid; de tempel te Jeruzalem het eenige heiligdom van Jahveh; Levi's afstammelingen de eenig-wettige priesters. Duidelijk wordt daarna aangewezen, dat deze grondgedachten ontleend zijn bepaaldelijk aan Hozea en aan Jezaja en dus hunne voorafgaande werkzaamheid onderstellen. Maar ook niets meer dan dit, geene priesterlijke wetgeving b. v. Inzonderheid trof mij het betoog (S. 199 f.), dat de Deuteronomist zulk eene objectivering van den godsdienst achter zich heeft, als waarin hem de beide daareven genoemde profeten waren voorgegaan. „Der Ursprung des deut. Gesetzes ist nur dadurch zu erklären, dass demselben eine Verselbständigung der Religion vorherging, wie wir sie bei Hosea und Jesaja, nicht aber bei Amos und Micha beobachteten” Maar indien nu reeds *Deuteronomium* zoodanige antecedenten behoeft, hoeveel te meer dan de priesterlijke wet!

De schrijver blijft niet in gebreke daarop de aandacht te vestigen, en wel in de § over „die Gründung der Theokratie”, (S. 264 ff.) Geheel kan ik hier niet met hem instemmen. Hij is mij, om het in één woord te zeggen, veel te gestreng in zijn oordeel over de wet van Ezra, waaraan hij uit het oogpunt der religie alle waarde ontzegt. Ook elders in zijn boek maken zijne opmerkingen over die wet en hare antecedenten den indruk van onbillijkheid ¹⁾. Op de eischen der practijk, waaraan de wet poogt te beantwoorden, en op den heiligen ernst harer auteurs valt niet het volle licht. Doch dit daargelaten schijnt mij de aanwijzing van haar samenhang met de antecedenten juist en onweersprekelijk. Daar zijn, gelijk de ervaring getuigt, geleerden, die voor dergelijke „religionsgeschichtliche” beschouwingen doof zijn; die de zoogenaamde „Grundschrift” liever eenige eeuwen vóór haar tijd uit de lucht laten vallen, dan dat zij haar, als haar uur gekomen is, uit de historische ontwikkeling laten te voorschijn treden. Maar indien hun „ooren geboord” konden worden, dan zouden zij, naar het mij toeschijnt, nu moeten hooren. In zijn geheel en in de hier opzettelijk geanalyseerde paragrafen is het boek van Lic. Duhm een luid en doordringend getuigenis, dat ongetwijfeld althans hier en daar weerklank vinden zal.

¹⁾ Zie o. a. S. 208—11, 259—68 (over Ezechiël) en verder S. 172, 193, 217, 237.

„Ich habe bereits oben erklärt, dass ich von der Beweiskraft der von Graf, Kuenen u. A. zu Gunsten der Graf'schen Hypothese beigebrachten Argumente vollkommen überzeugt bin; der nach-exilische Ursprung des priesterlichen Religionsbuchs ist mit kräftigeren und zahlreicheren Gründen nachzuweisen, als der exilische Ursprung des zweiten Theils im Buche Jesaias" (S. 195). Stoutmoedige uitspraak! Toch, naar het mij voorkomt, niet te stout. Wie eens de macht der bedoelde argumenten heeft gevoeld — en daartoe is niets meer noodig dan dat men zich onbevooroordeeld daartegenover stelt — kan er niet anders over oordeelen. De toekomst zal het leeren.

— Van eene geheel andere zijde dan Lic. Dubm had reeds vóór hem Aug. Kayser het critische vraagstuk aangevat. Hij knoopt zijn onderzoek vast aan dat van Graf en aan de daardoor uitgelokte tegenspraak. Met hetgeen anderen na hem hadden geleverd is hij niet bekend. Vandaar dat hij zijn resultaat — „die elohistische Schrift, die sogenannte Grundschrift, im Ganzen auch nach ihrem historischen Theile erst nach der Rückkehr aus dem Exil verfasst" — als geheel nieuw kan aankondigen (S. VI). Doch al heeft zijn resultaat op dien naam geen aanspraak; al werd ook het bewijs daarvan voor een goed deel reeds door anderen voorgedragen; het boek van Kayser is toch niet alleen zelfstandig, maar ook in zoover nieuw, als nog niemand vóór hem de vraag zoo volledig en nauwkeurig in al hare onderdeelen had behandeld.

Ziethier den eenvoudigen gang van zijn onderzoek. In een eerste deel ontleedt hij den Pentateuch en het boek *Jozua* in zijne bestanddeelen. Zoo dikwerf hij zich met zijne voorgangers op dit gebied, inzonderheid met Nöldeke en Schrader, kan vereenigen, bepaalt hij zich tot verwijzing naar hunne geschriften. Van zijne afwijkingen daarentegen geeft hij telkens opzettelijk rekenschap. Ze zijn niet onbelangrijk. Zoo rekent hij *Gen. X* in zijn geheel tot de jahvistische oorkonde, en evenzoo andere genealogische stukken van *Genesis*. De lijst van Jakobs's afstammelingen in *Gen. XLVI*: 8—24 wordt door hem aan den Redactor van den Pentateuch toegekend. Dezen onderscheidt hij zeer nadrukkelijk van den Elohist, den auteur der priesterlijke wetten en verhalen. Ook elders meent hij zijne hand te herkennen, waar zijne voorgangers den Elohist zelve hadden gevonden, b. v. in *Exod. VI*:

6—8, in de lijsten *Exod.* VI : 14—25 en *Num.* XXXIII; verder in *Exod.* XXXI : 12—17; XXXV : 1—3 enz. Opmerking verdient verder nog zijne ontleding van *Exod.* XII (waarin hij ook een jahvistisch bericht over den paaschmaaltijd ontdekt); XVI (een jahvistisch verhaal over den mannaregen met een elohistisch bericht over manna en kwakkelen tot één geheel verbonden); *Num.* XX : 3^b—13 (ook hier twee oorspronkelijk van elkaar onafhankelijke berichten); *Joz.* XXII (combinatie van een jahvistisch en een elohistisch verhaal).

Afzonderlijke vermelding verdient ook nog het onderzoek naar de samenstelling van *Leviticus*. Voortbouwende op de resultaten van zijne voorgangers, wijst Kayser in *Lev.* XVII verv. de duidelijke sporen aan van eene andere, insgelijks priesterlijke wetgeving, die — niet door den Elohist opgenomen, maar — met de elohistische voorschriften door den Redactor verbonden is. Aan die andere wetgeving zijn *Lev.* XVIII—XX en XXVI nagenoeg geheel ontleend, maar bovendien nog gedeelten van *Lev.* XVII, XXI en XXII, XXIII, verder *Lev.* XXIV : 17—22 en behalve *Lev.* XXV : 1—7 ook nog gedeelten van de wet over het jubeljaar, en wel die, waarin op milddadigheid jegens de armen en zachtmoedigheid jegens slaven wordt aangedrongen. Ook elders ontdekt Kayser overblijfselen van die oudere wetgeving, in *Lev.* XI—XV, *Num.* XV, *Deut.* XXVII (vs 14—26).

Nadat de critische analyse is voltooid, worden de uitkomsten daarvan geresumeerd (S. 111—116). Daarbij wordt kortelijk aangewezen, dat de jahvistische oorkonde, in het rijk van Ephraïm ontstaan, zeer wel tot de 9^{de} eeuw vóór onze jaartelling kan behooren. De elohistische stukken daarentegen, welker karakter door Nöldcke zeer juist is beschreven, moeten jonger zijn. De argumenten van Schrader ten gunste van hun hoogen ouderdom hebben niet de minste kracht.

Doch dit zijn niets meer dan schermutselingen op de voorposten. In het tweede deel (S. 117—198) zal de vraag naar den ouderdom der priesterlijke wetten en verhalen opzettelijk in overweging worden genomen. Het opschrift luidt: „Das Zeitalter der einzelnen Urkunden”. Overtuigd, dat hij het terrein voet voor voet moet veroveren, gaat Kayser hier zeer bedachtzaam en methodisch te werk. Wat leert de Israëlietische literatuur ten aanzien van het gebruik en bijgevolg van het bestaan der oorkonden van den Pentateuch en *Jozua*? Zietdaar de vraag, die hij zich ter beant-

woording voorstelt. In Deel I was reeds bewezen, dat de Jahvist (die het werk van den zgn. tweeden Elohist, den „theokratischen Erzähler“ bij Schrader, in het zijne had opgenomen) en de Elohist of priesterlijke wetgever en verhalen van elkander onafhankelijk waren; dat noch de eerste, noch de tweede het geschrift van den ander had aangevuld; dat de berichten van beiden door een derde, den Redactor, waren samengevoegd. De oud-testamentische auteurs kunnen dus of de Jahveh-oorkonde, of de Elohim-oorkonde, of de eene met de andere verbonden voor zich hebben gehad. Uit deze drie mogelijkheden moet telkens worden gekozen.

Die taak neemt Kayser op zich allereerst ten aanzien van *Deuteronomium* (S. 117—146). Na de bedenkingen van Kleinert tegen het ontstaan van dit boek onder Jozia's regeering ¹⁾ te hebben opgelost (S. 117—122), vergelijkt hij het eigenlijke *Deuteronomium* (H. V—XXVI en XXVIII) met de verhalen in *Genesis*, *Exodus* en *Numeri* (S. 122—135), waarbij telkens blijkt, dat de auteur wel de jahvistische, maar niet de priesterlijke berichten kende. „Der Deuteronomiker hält sich streng an die jehovistische Erzählung, berührt sich dagegen mit der elohistischen gar nicht. Das elohistische Geschichtsbuch ist jedenfalls erst später mit dem jehovistischen in Verbindung gebracht worden, wenn es nicht überhaupt jüngerer Ursprungs ist“ (S. 135). Tot hetzelfde resultaat leidt de vergelijking van *Deut.* V—XXVI, XXVIII met de wetten in *Exodus* — *Numeri*: de auteur kent den Decalogus en het Bondsboek (*Exod.* XXI—XXIII), maar de priesterlijke wetten niet (S. 135—138). Ook de andere priesterlijke wetgeving, welke overblijfselen in *Leviticus* te vinden zijn, wordt door hem niet gebruikt, hoewel hij in de zaken dikwerf met haar overeenkomt (S. 138—141). Maar hoe staat het nu met de historische inleiding tot de deuteronomische wetgeving, H. 1—IV, en met de later daaraan toegevoegde hoofdstukken, XXIX—XXXIV? De verhouding is hier dezelfde als in H. V—XXVI, XXVIII: de jahvistische berichten worden doorlopend ondersteld, van de elohistische is geen spoor te ontdekken (S. 141—146). Ook om die reden betoont Kayser zich geneigd om die hoofdstukken aan den Deuteronomist zelve toe te kennen ²⁾. Dat deze onmogelijk

¹⁾ Verg. *Theol. Tijdschrift* VI (1872) bl. 100 v.

²⁾ Door anderen is daarentegen in den laatste tijd de stelling verdedigd, dat zo het werk zijn van een redactor, onderscheiden van den Deuteronomist. Zie de

de laatste redactor van den Pentateuch kan zijn, volgt vanzelf uit het door hem geleverde betoog.

Hij komt nu tot het boek *Josua* en bevindt, dat de deuteronomische toevoegselen tot het verhaal van de verovering des lands zich aansluiten bij de jahvistische berichten daarover. In *Joz. XX* is een elohistisch stuk uit *Deuteronomium* geïnterpoleerd, maar door den Redactor, niet door den Deuteronomist zelve (S. 146—149).

De overige historische boeken, *Richteren* — *Koningen*, onderstellen insgelijks de jahvistische wetten en verhalen, hunne jongste bestanddeelen bovendien *Deuteronomium* (S. 149—159). Bekendheid met de priesterlijke wetgeving straalt nergens door. Menige plaats daarentegen wordt geheel onverstaanbaar, wanneer men aanneemt, dat de auteurs hare voorschriften voor zich hadden.

Thans zijn de profetische boeken aan de beurt (S. 159—171). De bekende parallelen met den Pentateuch worden één voor één nagegaan. Resultaat: de oudere profeten hadden de jahvistische stukken gelezen; de jongere kennen bovendien *Deuteronomium* — meer niet, evenmin de wetten als de verhalen van den priesterlijken auteur.

Daarentegen worden deze laatste, of liever nog: Pentateuch en *Josua* in hunne tegenwoordige gedaante door de na-exilische schrijvers en dichters doorlopend ondersteld, gelijk hier in enkele proeven wordt aangetoond (S. 171—174).

Wij zijn nu reeds een heel eind gevorderd. Maar het blijft toch in het afgetrokkene mogelijk, dat de priesterlijke wetten en verhalen, hoewel ze eerst zoo laat te voorschijn treden, reeds veel vroeger voorhanden zijn geweest. Ten einde hieromtrent zekerheid te erlangen, onderzoekt Kayser nu in de eerste plaats die andere wetgeving, waarvan hij de overblijfselen in *Leviticus* had gevonden. In overeenstemming met Graf en Colenso kent hij haar toe aan den profeet Ezechiël (S. 176—182). Daarna toont hij aan, dat zij met het *corpus* der priesterlijke wetten door een Redactor is verbonden (S. 182—184), maar ook, dat deze laatste, de elohistische stukken, jonger zijn dan Ezechiël en in de door

verhandelingen van Klostermann over het lied van Mozes en *Deuteronomium* in de *Studien und Kritiken* voor 1871, S. 249 ff.; 1872, S. 280 ff., 450 ff., en van Joh. Hollenberg, over de deuteronomische bestanddeelen van *Josua*, in hetzelfde tijdschrift, 1874, S. 462—506. De quaestie verdient een nieuw onderzoek Nöldeke is door Hollenberg niet overtuigd (*Jahrb. f. prot. Theol.* I: 348 f.).

hem gebaande richting verder gaan (S. 184—190). De elohistische oorkonde kan bijgevolg niet veel ouder zijn dan het midden der 5^{de} eeuw v. Chr., de tijd van Ezra. Daarmede komt haar inhoud geheel overeen. De vergelijking van *Joz. XV* : 21—32, 33—36 met *Neh. XI* : 25—36 bevestigt dit resultaat (S. 190—196). Deze slotsom beveelt zich aan door hare innerlijke waarschijnlijkheid (S. 197 f.).

Zietdaar het geraamte van Kayser's geschrift, welks belangrijkheid wel geen betoog zal behoeven, gelijk zij dan ook door zijne tegenstanders wordt erkend. Daarentegen zou ik thans eene discussie kunnen openen over de punten van verschil tusschen hem en mij. Ze zijn, vergeleken met de groote hoofdzaak waartomtrent wij overeenstemmen, van ondergeschikt belang en toch niet van alle gewicht ontbloot. Men herinnere zich Kayser's gevoelen over den auteur der wetgeving, die in *Lev. XVII* verv. is opgenomen, en over de verbinding van de priesterlijke wetten en verhalen met de jahvistische stukken en *Deuteronomium* — niet door, maar — na Ezra; voorts de door hem verdedigde stelling, dat Ezechiël's wetten niet door den priesterlijken auteur (Ezra), maar door den nog jongeren redactor zijn opgenomen. Doch voor het oogenblik onthoud ik mij van de vernieuwde behandeling dezer bijzonderheden, wat ik te eer doen mag, omdat Kayser mijn „Godsdienst van Israël” niet gekend en dus ook mijne voorstelling en oplossing van het probleem niet bestreden heeft. Maar wèl moet ik nog even de aandacht vestigen op het onthaal, dat Kayser's boek gevonden heeft. Waarschijnlijk is mij meer dan ééne beoordeeling daarvan ontgaan, doch de aankondiging van Schrader ¹⁾ en de bedenkingen van Nöldeke ²⁾ verdienen in elk geval wel dat wij ze kortelijk overwegen.

Schrader stelt Kayser's monographie blijkbaar hoog en heeft van zijne bewijsvoering wel eenigen indruk ontvangen. Zijne eerste aanmerkingen betreffen niet de hoofdzaak, maar de uitwerking daarvan. Hij noemt het „jedenfalls nicht richtig”, wat Kayser had aangenomen, dat de Elohim-oorkonde ten tijde van Ezra nog afzonderlijk bestond, nog niet met *Deuteronomium* en de oudere stukken verbonden was. Zou het volk, zoo vraagt hij terecht, zich door Ezra eene andere wet hebben laten opleggen, ter-

¹⁾ *Jenaer Literaturzeitung*, 1874, n. 49, S. 770, 771.

²⁾ *Zur Kritik des Pentateuchs in Jahrb. f. prot. Theol* I: 343—55.

wij toch Deuteronomium bestond en als Mozaïsch erkend werd? Men zou dus — zoo gaat S. voort — moeten onderstellen, dat Ezra zijn „Religionsbuch” eerst geschreven en het daarna zelf met de reeds voorhanden wetten en verhalen gecombineerd heeft. Maar — zoo bestrijdt nu S. de door hem zelve verbeterde hypothese van Kayser — indien de auteur van dat „Religionsbuch” ook de geschiedenis wilde opnemen, waarom bleef hij dan staan bij de verovering en de verdeeling des lands en zette hij zijn verhaal niet voort tot de Babylonische ballingschap toe? Ik antwoord, dat het doel van dien auteur — ook volgens Schrader zelve — legislatief en de geschiedenis daaraan bij hem ondergeschikt is; niets is dus natuurlijker dan dat hij ophield dáár, waar de grondvesting der theokratie haar beslag had gekregen, bij de verdeeling van Kanaän onder de stammen van Israël. — Doch Schrader weidt hierover niet verder uit en komt „zur grossen Hauptfrage”. Daaromtrent merkt hij eerst op, dat de aanneming van Kayser’s oplossing geene omwenteling zou te weeg brengen in onze opvatting „der Entwicklung des eigentlich Religiösen und Wesentlichen im alttestamentlichen Gemeindeglauben”: zoolang de Decalogus en *Exod.* XXI—XXIII als bestanddeelen van de jahvistische oorkonde worden aangemerkt, „bleibt der Kern des Mozaïsch-Theocratischen, das ideell-Wesentliche des Mozaïsmus nach wie vor bestehen” (Zou dat inderdaad zoo zijn? Zou het voor de geschiedenis van den godsdienst onverschillig wezen, of wij b. v. het eerste scheppingsverhaal al dan niet in den tijd van Salomo of David plaatsen? Doch laat S. nu dit punt met Lic. Duhm uitmaken!). In die jahvistische oorkonde — aldus betoogt S. verder — zijn ook de hoofdpunten der nationale overlevering opgenomen, zoodat ook hierover ons oordeel niet wordt gewijzigd, wanneer wij met Kayser instemmen. Hem moet zelfs worden toegegeven, dat het jahvistische bericht over den zondvloed zich nauwer aansluit bij de thans bekend geworden Chaldeeusche sage dan het elohistische. Ook hierin heeft hij recht, dat de profeten, Hozea niet uitgezonderd, de priesterlijke wetten en verhalen niet gelezen hebben. (Reeds verwachten wij, dat dan nu Kayser’s stelling, waarvoor zóó veel schijnt te pleiten, zal worden omhelsd. Maar neen! Schrader gaat aldus voort:) „Dennoch vermögen wir seiner Deduktion nicht beizustimmen”. Met gespannen verwachting zien wij uit naar de gronden van dit onvermogen. Het blijkt — zegt Schrader — dat de jahvistische ver-

haler de elohistische stukken kende en met het oog daarop zijn werk schreef. En nu volgt een betoog over *Gen. IV: 25, 26*, en *V: 29*, in verband met *Gen. V* in zijn geheel, dat zeker hoogst scherpsinnig heeten mag, maar waarvan ik toch niet begrijp, hoe Schrader er de minste waarde aan kan hechten. Men oordeele! De Jahvist noemt den eersten mensch ha-adám, met het artikel (zoo leze men óók *Gen. II: 20; III: 17, 21*). De Elohist daarentegen schrijft Adam (*Gen. V: 1, 3-5*)¹). Maar nu komt deze zelfde vorm, zonder lidwoord, ook voor *Gen. IV: 25*. Daaruit volgt, dat dit vers en het volgende niet — gelijk Kayser meent — behooren tot eene jahvistische genealogie der Sethieten, waarvan het vervolg zal zijn weggelaten, maar geschreven zijn door iemand, den redactor of den Jahvist zelven, die *Gen. IV* met *V* wilde verbinden. Eene jahvistische lijst der Sethieten heeft er dus nooit bestaan. Derhalve is *Gen. V: 29*, stellig jahvistisch, door den Jahvist geschreven met het oog op de elohistische lijst in *Gen. V*, en is deze dus ouder dan hij. Zietdaar het kunstig weefsel, dat ons als een ondoordringbare slagboom wordt voorgehouden! Maar eilieve, indien er dan geene jahvistische genealogie van de Sethieten heeft bestaan, kan — ja, moet — de Jahvist toch niet de geboorte van Noach hebben vermeld? En, wanneer hij dat deed, wat verhindert ons dan *Gen. V: 29* aan te merken als een fragment uit zijn geschrift? Of anders nog: waarom kan niet dezelfde redactor, van wien *Gen. IV: 25, 26* worden afgeleid, ook *Gen. V: 29* geschreven hebben, in uitdrukkingen aan het hem bekende jahvistische verhaal ontleend? Dit zijn geene argumenten, waarvoor iemand onzer wijken zal: door de mazen van dit net kruipen wij zonder de minste moeite henen. En toch zijn de andere bewijzen, waarnaar Schrader nu verder nog verwijst, volstrekt niet krachtiger (zie de Wette-Schrader, *Einh. I: § 202 Anm. 2*). Hoe hij op die verwijzing kan laten volgen: „Das Ausgeführte ist entscheidend“, is mij bijna onbegrijpelijk. Geen woord over de verhouding van de priesterlijke wetten tot *Deuteronomium* en Ezechiël; geen woord over het getuigenis der historische boeken; geen woord over het door en door onhistorisch karakter van de priesterlijke verhalen en genealogische lijsten; geen woord over het standpunt van theologische ontwik-

¹) Hetgeen — om dit in het voorbijgaan op te merken — op zich zelf reeds bewijst, dat hij vrij wat jonger is dan de Jahvist, evenals het gebruik van „Christus“ als eigennaam later is dan van den titel „de Christus“.

keling, dat de priesterlijke auteur inneemt! Inderdaad, ook in de critiek kan men „de mugge uitzijgen en den kemel doorzwelgen”. Van drie of vier mogelijke solutiën neem ik ééne aan, en nu verlang ik, dat deze ééne ook door hen aanvaard worde, die er colossale bezwaren tegenover hebben te stellen! Dat is niet redelijk.

Nöldeke had over meer ruimte te beschikken dan zijn Jena'sche ambtgenoot en heeft dan ook aan het zorgvuldig betoog van Kayser meer recht laten weervaren. Na tegenover hem de ontleening van *Gen. X* en andere genealogische lijsten aan de zoogenaamde „Grundschrift” te hebben gehandhaafd (S. 343—347), gaat hij zijne bewijzen voor haar na-exilischen oorsprong één voor één na. Hij moet toegeven, dat de profeten niet duidelijk toonen haar te kennen, maar ziet toch in *Hoz. XII: 4, 5* ook nu nog een bewijs, dat die profet het elohistische verhaal *Gen. XXXV: 9* verv., met het voorafgaande tot één geheel verbonden, voor zich had¹⁾. Doch zelf hecht hij hieraan minder. „Mit Entschiedenheit” daarentegen houdt hij vol, dat de Deuteronomist de „Grundschrift” heeft gelezen, en wel zooals wij haar nu, met de profetische stukken vereenigd, in den Pentateuch vinden. Daarop worden, in nog geen twee bladzijden, een tiental deuteronomische teksten of uitdrukkingen — voor een deel aan het boek *Jozua* ontleend — met de parallelen in de „Grundschrift” vergeleken, steeds met dezelfde uitkomst, dat deze laatste blijken ondersteld of gebruikt te zijn. Het zou mij niet moeilijk vallen, in een even kort bestek, mijn tegenovergesteld oordeel uit te spreken en telkens met een paar woorden te motiveeren. Doch waartoe zou dit dienen? Een afdoend betoog zou even vele bladzijden vereischen, als ik regels tot mijne beschikking heb. Ik bepaal mij daarom tot enkele vragen en tot twee algemeene opmerkingen. De vragen zijn deze:

a. Wat is ouder, het ronde cijfer 600000 in *Exod. XII: 37* en ll. pp., of de uitgewerkte genealogische lijsten *Num. I* en *XXVI*? Van Nöldeke zelven hebben wij geleerd, dat deze gefingeerd zijn op grond van het eerstgenoemde getal. Welnu, juist zoo is ook het cijfer 70 in *Deut. X: 22* veel ouder dan de lijst van Jakob's afstammelingen, in *Gen. XLVI: 8—27*,

¹⁾ Schrader is hiervan, gelijk wij daareven hoorden, niet zoo vast overtuigd. Zie verder mijn antwoord in *Theol. Tijdschrift IV* (1870) bl. 418.

een „Machwerk” uit zeer laten tijd, gelijk alleen reeds vs. 21 leeren kan.

b. Hoe kan „de ark van acacia-hout” aan de „Grundschrift” ontleend zijn (*Deut. X: 3*), die ja ook eene ark van dat hout kent, maar overigens een geheel ander kunstwerk dan *Deut. l. l.* kan bedoeld zijn, en die het dan ook niet door Mozes, maar door Bezaleël c. s. laat vervaardigen? De ark van *Deut. X: 3* — waarschijnlijk overgenomen uit een thans verloren gedeelte van het jahvistische verhaal ¹⁾ — is het origineel van de ark in *Exod. XXV* verv., evenals de eenvoudige „tent der samenkomst” in *Exod. XXXIII: 7—11* de kiem is, waaruit later de prachtige tabernakel werd ontwikkeld.

c. Waarom zal Eleazar, *Deut. X: 6*, aan de „Grundschrift” ontleend zijn? Heeft deze dien persoon bedacht? en zoo zij hem vond in de traditie, waarom kan dan niet ook de Deuteronomist daaruit hebben geput, die *H. X: 6—9* de „Grundschrift” in alle punten tegenspreekt?

d. Sedert wanneer beteekent *לְחֵלֶק*, *Deut. II: 38: III: 28* en *II. pp.*, „verdeelen door het lot”? Wanneer de priesterlijke auteur dat denkbeeld wil uitdrukken, dan gebruikt hij het verbum *לָחַל* — hoewel niet in Hiph'il — met toevoeging van *לְחֵלֶק* (*Num. XXXIII: 54; XXXIV: 13*). De bewering, dat de Deuteronomist volgens de „Grundschrift” Kanaän door Jozua laat verloten, mist allen grond.

En nu mijne twee algemeene opmerkingen.

10. Wie bij een onderzoek als dit eene zekere uitkomst wenscht te verkrijgen, zal, volgens het bekende spreekwoord, „wat het zwaarst is het zwaarst moeten laten wegen”. Dat doet Nöldeke niet. De groote en onweersprekelijke punten van verschil tusschen *Deuteronomium* en de „Grundschrift” laat hij rusten, op kleine — deels twijfelachtige, deels geheel onjuiste — parallelen bouwt hij zijne conclusie. Kent de Deuteronomist den tabernakel, de Aäronietische priesterschap en hare Levietische dienaars, den opstand van Korach, de gelijkstelling van Eleazar en Jozua? Niets van dat alles. Welke is in het algemeen zijne voorstelling van feiten en personen? De jahvistische, gelijk onder ons door Dr. Kusters en nu opnieuw door Kayser is aangetoond, wat ook door Nöldeke niet kan worden geloofend.

¹⁾ Deze gissing, in eene aant. bij *Deut. X: 3* door mij opgeteekend, vond ik later terug bij Colenso. *Pentateuch* P. VI, p. 45 f.

Welnu, dat zijn de groote en tastbare feiten, waarvan moet worden uitgegaan, de „palen boven het water”, waarop wij letten moeten om den koers niet te verliezen.

20. Bij elk critisch onderzoek moeten alle mogelijkheden in aanmerking genomen, met elkaar vergeleken, tegen elkander afgewogen worden. Dat geschiedt hier niet. Inzonderheid stelt men zich — niet Nöldeke alleen, ook anderen met hem — de redactie van den Pentateuch voor als eene doodeenvoudige zaak. De waarschijnlijkheid daarentegen pleit voor hetgeen Popper heeft genoemd: de lang voortgezette diaskeue van den Pentateuch ¹⁾. Waarlijk, het was geene gemakkelijke taak, de oorkonden met elkander tot één geheel te verbinden. Niets was natuurlijker, dan dat er na de samenvoeging nog vrij wat te verbeteren en aan te vullen overbleef. Welnu, wie — ik zeg niet: de werkelijkheid, maar — de mogelijkheid van zulk eene diaskeue mede in aanmerking neemt, heeft ook den sleutel in handen tot verklaring van de verschijnselen, die Nöldeke op een dwaalspoor hebben geleid. Hij behoeft niet — om iets te noemen — op grond van een paar uitdrukkingen in *Joz. XX*, tegen alle evidentie in, *Num. XXXV* tot het origineel, *Deut. IV: 41—43, XIX: 2—7* tot de copie te maken. *Et sic in ceteris*. Wij komen met de critiek van den Pentateuch niet gereed, wanneer wij niet het enkelvoud „redactor” in het meervoud „redactoren” veranderen en het vooroordeel afleggen, dat het wordingsproces van den Pentateuch eigenlijk niet veel meer geweest is dan eene optelling. Kayser wacht zich, gelijk wij gezien hebben, voor die dwaling en komt daardoor aanstonds, ten opzichte van meer dan ééne pericope, dichter bij de waarheid.

Nöldeke bespreekt nu nog (S. 351 f.) het verschil tusschen de priesterlijke wetten en de andere Codices en brengt (S. 352 f.) tegen Kayser's resultaat eenige algemeene bedenkingen in. Hij houde het mij ten goede, wanneer ik hem niet op den voet volg en mijne eigene opvatting niet nogmaals tegenover de zijne stel. Het blijkt mij niet, dat zijne voorstelling van den gang

¹⁾ Verg. hierover verder *Theol. Tijdschrift* IV (1870) bl. 403, 520 verv. Ook Nöldeke (S. 349) onderscheidt thans den laatsten redactor van den Deuteronomist, wiens werk hij voor zelfstandig aanziet. Heeft dan die laatste redactor niets uitgevoerd? zich bepaald tot het bijeenvoegen van *Genesis* — *Numeri* en *Deut.* + *Jozua*? Indien niet, dan zal in de critiek van den Pentateuch ook met hem rekening moeten worden gehouden.

der wetgeving met de feiten beter overeenkomt of in zich zelve waarschijnlijker is dan de mijne. Wel het tegendeel. Zoo lees ik (S. 351), dat „Ezechiël viel exclusiver (als die Grundschrift) bloss die Söhne Zadok's als Priester anerkennt." Dit is — ik mag het niet zachter uitdrukken — eene onwaarheid. Dat Haevernick en Keil de bekende plaatsen van Ezechiël zoo — harmonistisch, volgens de „Grundschrift" en den Kroniekschrijver — verklaren, dat is hoogst natuurlijk; zij kunnen niet anders. Maar Nöldeke mocht zoo niet schrijven. Hij moet, met ons, uit de woorden van Ezechiël opmaken, dat deze profet niet een deel van Aäron's afstammelingen, maar de meerderheid der Leviëten van het priesterschap uitsluit, en wel op historisch-religieuse gronden. Hij zal dus ook, met ons, moeten erkennen, dat de toestand, dien Ezechiël onderstelt, de deuteronomische is. Hij zal bijgevolg, vroeger of later, dit „viel exclusiver" terugnemen, in „de zonen van Aäron" Ezechiël's „zonen van Zadok" terugvinden, maar dan tevens erkennen, dat de historische verklaring van de uitsluiting der meeste Leviëten noodwendig ouder is dan de verplaatsing daarvan in den Mozaïschen tijd.

Doch ik zou eenvoudig moeten herhalen wat ik elders reeds heb geschreven, indien ik ook de andere algemeene bedenkingen wilde bespreken. Ze berusten alle op onvolledige of slechts half juiste opvatting van de werkelijkheid. Zoo b. v. het bezwaar, dat de priesterlijke wetten en verhalen niet kunnen zijn ontstaan in dagen „einer dürrigen Restauration"; zoo ook het beroep op de taal der „Grundschrift." Ik ontken niet, dat deze en dergelijke overwegingen op zich zelve zouden kunnen leiden tot een van het onze afwijkend resultaat. Doch wie helder voor zich ziet al wat er tegenover staat — óók de geschiedenis der godsdienstige ontwikkeling, gelijk die nu door Lic. Duhm beschreven is — hij zal niet langer aarzelen en met ons de priesterlijke uitgave van den Pentateuch als de jongste en als na-exilisch erkennen.

Leiden.

A. KUENEN.

BOEKBEORDEELING.

SUPERNATURAL RELIGION: *An inquiry into the reality of divine revelation.* — *In two volumes. London: Longmans, Green, and Co. 1874.*

Twee stevig gebonden boekdeelen, groot 485 en 512, op goed papier en net gedrukte bladzijden. — ziedaar een beknopte omschrijving van het uiterlijk voorkomen der *Inquiry*, wier titel ik geheel heb medegedeeld. Ik hield daarvan niets meldenswaardigs terug. De auteur heeft zijn naam voor het publiek verzwegen. Wat hem daartoe mag hebben bewogen? Hij zegt het ons niet. Misschien heeft hij opgezien tegen den storm, dien hij als eerste gevolg van zijn arbeid meende te moeten verwachten. De inleiding geeft aanleiding tot een dergelijke gissing. Geen onderzoek als het door hem beoogde, heet het daar bij wijze van schier overbodige herinnering, kan tegenwoordig in Engeland worden ondernomen „without incurring much enmity and opposition.” Die „enmity” kon zeker lastig worden. Wat echter de daarnevens genoemde „opposition” betreft, behoefde de auteur niet te vreezen. Hij toont zich een te wel gewapend ruiter, om zich door den eersten stoot uit den zadel te laten lichten. Vergunt hem intusschen het schild der anonymiteit een meer rustig toeschouwer van den aangeblazen strijd te zijn; dezelfde reden onthoudt hem thans menigen lauwerkrans, dien de belangstellende lezer, indien hij hem kende, gaarne in het openbaar hem zou aanbieden. Immers, het is reeds gebleken: aan „opposition” geen gebrek, van animositeit jegens den schrijver te veelvuldige sporen; maar ook van hooge ingenomenheid en buitengewoon groote waardeering tastbare

bewijzen in overvloed. Weinige maanden na de verschijning der eerste, zag de vierde uitgaaf het licht; zij ligt voor mij. Verbeeld u, binnen een tijdsverloop van enkele maanden vier drukken van een boek zoo kostbaar — *f*16 à *f*18 meen ik — zoo omvangrijk, zoo goeddeels dor en taai als *Supernatural Religion!*

Maar ik verg wellicht wat veel van mijne lezers. Zij hebben het werk, dat in Engeland bijzonder grooten opgang maakte, misschien nog niet gelezen, mogelijk niet eenmaal onder de oogen gehad, ten minste, tot heden is in ons land bitter weinig van bekendheid met zijn bestaan gebleken. Laat mij daarom eerst beproeven, van den inhoud eenig denkbeeld te geven.

De titel is juist gekozen, maar zegt niet genoeg. Over bovennatuurlijke godsdienst laat zich zooveel zeggen; desverkiezende zelfs oneindig meer dan in een paar forsche banden kan worden samengeperst! Die een onderzoek aankondigt naar de juistheid of onjuistheid eener zoogenaamde goddelijke openbaring, heeft daarmede van tevoren niets verklaard aangaande den weg dien hij betreden, de beginselen die hij toepassen en de slotsommen waartoe hij vermoedelijk komen zal. Verspreidt de Voorrede reeds eenig licht, de Inleiding spreekt duidelijk. In korte flinke trekken beschrijft de auteur het door hem ingenomen standpunt en het doel, dat hij zich voorstelt te bereiken. Hij wil waarheid, bepaald in zake godsdienst en christendom. Wij moeten weten, wat te antwoorden op de bekende vraag, of wij nog christenen zijn? Het gaat niet aan, wat in Engeland scheidung en inlag schijnt, voortdurend te coquetteeren met een kerkelijk christendom, dat men in waarheid sedert lang heeft losgelaten. Wat men na het wegvallen der oude leerstukken overhoudt, gelijkt in niets op een langs wondervollen weg medegedeelde godsdienst. Is het christendom een goddelijke openbaring van waarheden die buiten het natuurlijk bereik onzer rede liggen, dan neme men het aan, zonder aan de rede het recht te verleen, de onderscheiden leerstukken oordeelkundig te toetsen. Dezen staan of vallen met het antwoord op de vraag, of het christendom werkelijk een goddelijke openbaring is. Men moet hier kiezen of deelen, maar het christendom voor iets goddelijks houden en het te gelijktijd als iets menschelijks behandelen, is onlogisch en verkeerd.

Alles komt dus neer op de hoogstgewichtige vraag: is het

christendom al dan niet een bovennatuurlijke goddelijke openbaring? Haar onomwonden te beantwoorden, — ziedaar het doel, dat de schrijver zich voor oogen stelt, waartoe hij den tijd rijp en bijzonder geschikt acht, waarbij hij zich slechts door afdoende, overtuigende redenen wenscht te laten leiden, met ter zijde stelling van alle nevenbedoelingen en afwijzing van wat opvoeding en gewoonten, zonder gronden aan te voeren, hem in het oor mochten hebben gefluisterd.

Het onderzoek, waartoe hij nu overgaat, is gesplitst in drie deelen, waarvan het eerste is gewijd aan wat wij de wonderkwestie kunnen noemen, het tweede en derde aan het getuigenverhoor betreffende de herkomst 1°. der synoptici, 2°. van het vierde evangelie. De behandeling der wonderkwestie moest hem wel lang bezighouden omdat het christendom der overlevering zijne vermeende aanspraken op een goddelijke herkomst met andere godsdiensten gemeen heeft en zijn goed recht in dezen slechts kan staven door een volkomen geoorloofd beroep op wonderen, die zijn bovennatuurlijken oorsprong, m. a. w. zijn waarheid en goddelijkheid bewijzen. In zes achtereenvolgende hoofdstukken wordt onze aandacht gevestigd op het wonder in betrekking tot het christendom; het wonder in betrekking tot de natuurorde; de rede in betrekking tot de natuurorde; den tijd der wonderen; het voortdurend voorkomen van wonderen; en het wonder in betrekking tot onkunde en bijgeloof.

Wij vernemen o. a. hoe de bijbelschrijvers over wonderen denken; ze beurtelings aan God en den duivel toekennen en welk lastig dilemma daaruit voortvloeit; hoe de waarheid der leer van de waarheid van het wonder en de waarheid van het wonder van de waarheid der leer pleegt afhankelijk te worden geacht; waarna wij langzamerhand de overtuiging zien geboren worden, dat de wonderen niet in staat zijn, de hun opgedragen taak der bewijsvoering te volbrengen. Wat met name Engeland's pleitbezorgers van het wonder hebben gezegd en geschreven ten betooge, dat het wonder zeer goed past in de natuurlijke orde der dingen, ja zelfs daar in zekere omstandigheden wordt getuigt, blijkt, ernstig overwogen, slechts te leiden tot de stelling dat het wonder en het ongeloofelijke vrij wel woorden van dezelfde beteekenis zijn. Tot geen andere uitkomst voert een beschouwing der rede in verband met de natuurorde; geen enkele redeneering ten gunste van het wonder houdt steek;

door niets laat zich de meening wettigen, dat de natuurorde van tijd tot tijd kan worden, of werkelijk ooit is verbroken. Gewoonlijk, het is waar, hecht men slechts geloof aan wonderen, die binnen een betrekkelijk kort tijdsbestek zouden zijn geschied. De nieuwtestamentische zijn de meest geliefkoosde. Maar vraag eens naar de bevoegdheid der getuigen, die ze ter uwer kennis hebben gebracht. Geef eens acht op het schier ongelooflijk bijgeloovig karakter der Joden in Jezus' dagen. Raadpleeg de anecdote over den oorsprong der Grieksche vertaling van het oude testament, het boek Tobias, het boek Henoch, het geloof der Joden aangaande engelen, duivelen, tooverij, magie, duivelbanning en bovennatuurlijke voortekens. Plaats daar eens naast wat de zoogenaamde apostolische vaders en de oudste kerkvaders hebben geleerd over de samenstelling van het heelal, de gedaante der aarde en hare verhouding tot de overige hemellichamen. Het zal u daarbij niet gemakkelijk vallen, nog eenigen goeden dunk te behouden van de bevoegdheid der getuigen, die met name de evangelische wonderen hebben beschreven, of naar het heet, bijgewoond, zoodat gij oppervlakkig beschouwd, zoudt meenen, u te mogen verlaten op hun oor, hun oog, hun rede, hun ernst en nauwgezetheid in het waarnemen en onderzoeken. De schrijvers van het nieuwe testament deelden het volksbijgeloof der Joden. Zij spraken, zoo goed als dezen, in vollen ernst van bezetenen en van tooverij, die door kerk en staat om 't zeerst en onmeedoogendst werd vervolgd. De christenen deden in dit opzicht voor de heidenen niet onder. Beiden hadden zich steeds beroepen en gingen voort zich te verlaten op een breede reeks nimmer eindigende wonderen. Er is geen reden, waarom men aan die der kerk en der latere heiligen minder waarde zou hechten dan aan die van het nieuwe testament en door of aan Jezus verrichte. De wonderen b. v., die Augustinus mededeelt zijn oneindig beter gewaarborgd dan die wij in de evangeliën beschreven vinden. De laatsten dragen geen onderscheidelijk karakter. Het martelaarschap kan evenmin iets bewijzen, daar het in de meest verschillende tijden, onder allerlei volken en belijdenissen met en zonder wonderen, voorkomt en nooit iets meer aan het licht brengt dan de groote geloofskracht van den stervende. Men moet dus wel toestemmen: de evangelische wonderen lossen zich op in den stroom van dergelijke verhalen, die lang voor de geboorte van het christendom

schier allerwege vloeide, eeuwen daarna zijn bestaan ongeschonden wist te handhaven en eerst binnen bepaalde perken werd teruggedrongen, toen het licht der kennis meer algemeen door-drong en het bijgeloof noopte, zich te verschuilen in de achterhoeken der beschaafde wereld. De geschiedenis van het wonder oordeelt het wonder. Zij verwijst het onherroepelijk naar het rijk der verbeelding, der onkunde en van het bijgeloof.

Na het snijdend betoog, waarvan ik mij bewust ben slechts een gebrekkig overzicht te hebben geleverd, mocht men meenen: de schrijver heeft thans recht als slotsom vast te stellen: de grond, waarop het gebouw eener bovennatuurlijke openbaring zou moeten rusten, bestaat niet; het is derhalve vruchteloos, naar den tempel zelf te zoeken. Maar neen, hoe wel verdiend ook, zoo spoedig wil hij zich de zegepraal niet toekennen. „Complete”, wenscht hij, zal zijne „conclusion” zijn; en opdat zij het worde, voegt hij aan het volbrachte geschiedkundig en wijsgeerig onderzoek, breed opgezette historisch kritische nasporingen toe. Voor de mededeeling worden de grootste helft van het eerste en het geheele tweede deel van het werk in beslag genomen. Het moge zoo blijken of er al dan niet bijzondere redenen bestaan, waarom men de evangelische wonderen, in onderscheiding van alle anderen, niet van te voren ongelooflijk en veeleer onze buitengewone opmerkzaamheid waardig mag achten. Hebben wij hier duidelijke, rechtstreeksche verhalen, de stellige verklaringen van bekende ooggetuigen, die vrij van bijgeloof en, krachtens de noodige kennis, in staat waren, de bedoelde verschijnselen nauwkeurig te beoordeelen? Of dragen deze verhalen geen dier kenmerken? Een onderzoek naar de geboortejaren, de schrijvers en het karakter der vier evangeliën moet beslissen.

Al wat deze auteur daaromtrent in het midden heeft te brengen, knoopt zich, wat de synoptici betreft, vast: aan een nauwkeurig getuigenverhoor, of ontleding der zoogenaamde uitwendige bewijzen voor de echtheid der bedoelde geschriften. Ter inleiding nog een enkel woord over het groot aantal evangeliën, die oudtijds in de kerk aanwezig zullen geweest zijn en wier inhoud dikwerf zoozeer bijna letterlijk dezelfde was, dat wij gewoonlijk aan een andere bron, buiten de ons bekende, moeten denken indien wij in de niet kanonieke oud-christelijke letterkunde aanhalingen vinden, die ten deele, doch niet geheel, eensluitend zijn met wat wij in onze evangeliën lezen. In tien hoofdstukken

worden daarna de rechtstreeksche, zijdelingsche en vermeende getuigenissen gewikt en gewogen, die ten bate van het bestaan of de herkomst der synoptische boeken afgelegd heeten door 1° Clemens van Rome; den brief van Barnabas; den Herder van Hermas; 2° de brieven van Ignatius; den brief van Polycarpus; 3° Justinus Martyr; 4° Hegesippus; Papias van Hierapolis; 5° de Clementinen; den brief aan Diognetus; 6° Basilides; Valentinus; 7° Marcion; 8° Tatianus; Dionysius van Korinthe; 9° Melito van Sardes; Claudius Apollinaris; Athenagoras; den brief van Vienne aan Lyon; 10° Ptolemaeus en Heraclion; Celsus; den kanon van Muratori. Aan het eigenlijke verhoor gaat bij elken schrijver een meer of minder uitvoerige bespreking van zijne geloofsbrieven vooraf. Het verhoor zelf wordt met de meeste nauwgezetheid afgenomen en de slotsom in dezer voege opgemaakt: wij hebben geen enkel duidelijk waarneembaar spoor van een dier evangeliën aangetroffen gedurende de eerste anderhalve eeuw na den dood van Jezus. In al dien tijd viuden wij slechts een enkele overlevering aangaande de samenstelling van een evangelie door een onzer evangelisten. Wel verre van ten bate onzer synoptici te komen, getuigt deze overlevering ten nadeele der aanspraken van het eerste en het tweede evangelie. De verklaring van Papias nl., uit het midden der tweede eeuw, dat Mattheus de redenen des Heeren in het Hebreeuwsch verzamelde, ontnemt aan ons Grieksch evangelie alle aanspraken op een apostolischen oorsprong. Wat hij van Marcus zegt kan niet van toepassing zijn op ons tweede evangelie. Overigens in al dien tijd geen enkele verwijzing naar eenig geschrift van Mattheus of Marcus, en niet het minste bericht omtrent een werk van Lucas. Een zeker verband aan te nemen tusschen Marcion's en ons derde evangelie, pleit tegen dit geschrift, daar men het dan voor geïnterpoleerd en door Joodsche elementen bedorven moet houden. Iets ten gunste van het bestaan der synoptici af te leiden uit hunne onderstelde verwerping door de ketters en sekten, heeft deze nadeelige zijde, dat het getuigenis zelf voor hun bestaan, zou pleiten tegen hunne echtheid. Het blijkt intusschen niet, dat de ketters er gebruik van hebben gemaakt. Wij behoeven er nauwelijks bij te voegen, dat niet één reden ons noopt de getuigenissen dezer evangeliën voldoende te achten ter erkenning van de werkelijkheid der wonderen en eener rechtstreeksche goddelijke openbaring.

Zal wellicht een historisch-kritisch onderzoek naar den oorsprong

van het vierde evangelie tot een ander resultaat leiden? De auteur stelt zich voor, die vraag te beantwoorden in de derde of laatste afdeeling van zijn werk. Eerst houdt hij zich bezig met het verhooren der zoogenaamde uitwendige getuigen. Hunne verklaringen zijn voldoende tot ontkenning van den apostolischen oorsprong van het vierde evangelie. Maar ten overvloede wijdt de auteur nog een afzonderlijk hoofdstuk aan den schrijver en het karakter van dit bijbelboek, waarin op zooveel en velerlei de aandacht wordt gevestigd, dat de laatste woorden van het betoog zonder grootspraak mochten luiden: „Enough has been said to show that the testimony of the fourth Gospel is of no value towards establishing the truth of miracles and the reality of Divine Revelation.”

De tijd is nu gekomen tot het opmaken der eindrekening. Een laatste hoofdstuk biedt daartoe de gelegenheid aan. De verkregen resultaten worden geordend en samengevat met het oog op het onderwerp, waaraan de voorafgegane studiën dienstbaar waren gemaakt: het onderzoek naar de werkelijkheid eener goddelijke openbaring. De schrijver belooft, en hij blijft aan die belofte getrouw, zich zorgvuldig binnen zekere grenzen te houden, „in order that we may not too far anticipate the fuller observations which we shall have to make at the close of the second portion of this work, when we find the results at which we now arrive confirmed by more comprehensive examination of the subject.” Wij zijn dus, met de verschenen banden, nog niet aan het einde dezer omvangrijke studie, doch vernemen reeds als slotsom van het veelzijdig onderzoek, dat alles pleit tegen het aannemen eener bijzondere goddelijke openbaring; dat er geen bovennatuurlijke godsdienst bestaat; dat wij, tot deze overtuiging gekomen, niets wezenlijks hebben verloren, veeleer in meer dan één opzicht van een schoone winst mogen spreken.

Het medegedeelde omtrent den inhoud, hoe gebrekkig en onvolledig het ook zij, zal niettemin, naar het mij voorkomt, meer dan voldoende zijn om ieder, die met het oorspronkelijke werk nog geen kennis maakte, een diepen indruk te geven van het *taai* geduld en den onverpoosden ijver des auteurs. Het boek te doorbladeren, het aandachtig te lezen, — dat zijn slechts verschillende middelen om, willens of onwillens, in klimmende mate eerbied te gevoelen voor de volharding, de nauwgezetheid en den

strengen studiegeest van zijn maker. Geen onderzoek is hem te ingewikkeld, te omslachtig, als het een kleine bijdrage kan leveren tot juister beoordeeling van het aan de orde gestelde onderwerp. Jaren waren er noodig — hij behoeft het ons niet met zoovele woorden te vertellen in de Voorrede; het blijkt uit elke bladzijde van zijn werk — eer hij zich in staat mocht achten, tot de mededeeling der verkregen resultaten over te gaan. Dat hij dit deed, was niet het natuurlijk gevolg van het doel, dat hij zich van den aanvang af voor oogen had gesteld. Hij was deze studiën begonnen, om voor zich zelf zekerheid te krijgen in zake het godsdienstig geloof en een juiste waardeering van het christendom. Kan, mag men blijven staan bij het rechtzinnig kerkgeloof van het Engelsche protestantisme? Zoo ja, op welke gronden? Zoo neen, wat pleit daartegen? Ziedaar de vragen, wier ernstige beantwoording hij zocht. Opdat ook anderen tot een zelfstandige overtuiging mochten komen in dezelfde voor allen hoogst belangrijke aangelegenheden, besloot hij later de verkregen resultaten tot het gemeen goed aller leeslustigen te maken.

Die beknopte geboortegeschiedenis van *Supernatural Religion* verspreidt licht over den eigenaardigen gedachtengang van het werk. Het komt ons bij den eersten opslag vreemd voor, de wonderkwesitie en de evangeliënkritiek in één boek behandeld te zien en dan nog wel onder bovengenoemden titel. Maar onze verbazing wijkt, zoodra wij hooren wat den auteur heeft bewogen, zich eerst te verdiepen in de vraag naar de meer of mindere waarschijnlijkheid van het wonder in het algemeen, van de evangelische wonderen in het bijzonder, en naar aanleiding van het toen gevonden antwoord, met het oog op de evangeliën zelf te vragen: vanwaar en uit welken tijd zijt gij?

Over de beteekenis dezer uitgaaf voor den landgenoot, heeft het Engelsche publiek reeds uitspraak gedaan. De betoonde belangstelling was van stonde aan buitengewoon groot. Men verlieze vooral niet uit het oog, bij de beoordeeling van het verschijnsel der vier oplagen binnen weinige maanden, dat de in Part II en III behandelde stof ver van is wat men in den regel „amusaant” noemt. De schrijver doet zijn best, om zoo min mogelijk dor en vervelend te zijn; maar wie boeit een groot publiek met vergelijkende staten, waarin verschillende teksten naast elkander gedrukt zijn en die daarna schier woord voor woord worden besproken? Het onderwerp is blijkbaar gegrepen

uit het leven van den hedendaagschen Engelschman, die belang stelt in godsdienst en christendom. Hij is in den regel door opvoeding en gewoonte nog zoo diep geworteld in den ouden kerkelijken bodem en heeft daar nog zoo weinig vernomen van wat elders, als nieuwe richting of moderne theologie, onder ieders oogen werd gebracht, dat slechts diepgaande, inspanning vorderende studiën hem aangrijpen, maar dezen dan ook werkelijk hem kunnen boeien.

De kerkelijken in Engeland hebben niet verzuimd, tegenover de gunstige ontvangst van de zijde des publieks, hun scherp afkeurend oordeel te plaatsen. Hunne geestverwanten in Nederland zullen wel niet met meer lof van dezen arbeid gewagen, indien zij er kennis van nemen. Mochten zij dat laatste maar doen; het zou hun gewis niet schaden. Het werk is in de eerste plaats bestemd voor rechtzinnige protestanten, die denken willen en er niet voor terug deinzen, zich rekenschap te geven van hun geloof. Al werd het door een Engelschman, met het oog op Engelsche toestanden en Engelsche woordvoerders van den dag geschreven, de inhoud verdient ook ten onzent bij rechtzinnige christenen de meest ernstige overweging. Mutato nomine de te narratur fabula, mag men hun toevoegen, waar wij hooren van, aan zekere Engelsche namen verbonden pleidooien voor het wonder en zoogenaamde argumenten ten gunste eener bovennatuurlijke openbaring. De schrijver moge verklaren, dat hij bij het bespreken der wonderen slechts rekening houdt met „the arguments of English divines, for it may broadly be said, that they alone, at the present day, maintain the reality and supernatural character of such phenomena;” wij weten helaas al te goed hoezeer hij daarmede een te vleiend oordeel velt over het vasteland. „Divines” en „leeken” te over, ook in ons vaderland, meer en minder rechtzinnigen, weifelenden tusschen oud en nieuw, voor wie de auteur een uitstekende gids is bij hun zoeken naar zekerheid in zake ons geloof aan het bovennatuurlijke en met name het wonder.

Die overweging heeft mij zonder aarzelen doen besluiten, een Hollandsche bewerking — geen vertaling — te geven van Part I, dat met de Introduction en het laatste hoofdstuk van Part III een wel gesloten geheel vormt. Het werkje zal binnen kort, onder den titel *Bovennatuurlijke godsdienst*, verschijnen bij den heer G. Brouwer Jr. te Sneek. Dien wakkeren uitgever komt

de eer toe, den eersten stap te hebben gedaan tot bekendmaking van onze landgenooten met *Supernatural Religion*. Hij zond mij het werk om mijne gedachten over een vertaling of bewerking te vernemen, nog voordat de Redactie van het Theologisch Tijdschrift, die daarvan niet wist, doch later door mij ingelicht bij haar verzoek volhardde — het boek moest blijkbaar bij mij wezen — mij verzocht, het „with the authors compliments” ontvangen exemplaar te bespreken. Een vertaling van het geheel durfde ik niet aanraden, omdat het groote publiek ten onzent geen behagen zou vinden in de uitvoerige evangeliënkritiek; terwijl ik op zijne belangstelling meende te mogen rekenen voor een Hollandsche bewerking van de frische, onderhoudende, overleerrijke behandeling der wonderkwestie. De namen der Engelsche verdedigers van het bovennatuurlijke, door onzen auteur bestreden, de toespelingen op hunne hooge betrekkingen, de veelvuldige verwijzingen naar hunne geschriften, konden veilig wegvallen, evenals een deel hunner redeneeringen, die over de hooften onzer vaderlandsche vrienden van het supernaturalisme zouden heenglijden, zonder iemand te treffen. Naar dat programma heb ik de vrije bewerking van het origineel op mij genomen.

Van Part. II en III op gelijke wijs een zoogenaamd populair boek voor onze landgenooten maken, zou m. i. uiterst bezwaarlijk zijn; terwijl een letterlijke vertaling in te beperkten kring bijval zou vinden om de daaraan verbonden kosten te kunnen dekken. De inhoud toch is streng wetenschappelijk en wordt mitsdien door de mannen van het vak liefst in het oorspronkelijke genoten. In Engeland moge het werk in zija geheel, blijkens de ontvangst, die het te beurt viel, in raimen kring lezers vinden; ten onzent is Part I voor het groote publiek, Part II en III voor de theologen van professie.

Heeft het boek voor laatstgenoemden groote beteekenis? Ja en neen. Neen, in zoover wij hier een behandeling van de evangeliënkritiek ontvangen, die reeds tamelijk lang achter ons ligt. De zoogenaamde uitwendige getuigen spelen niet meer een hoofdrol, waar wij een onderzoek instellen naar den onderdom en de herkomst der evangeliën. Wij volgen sedert lang een andere methode. Het mag overbodig heeten, dit in de bijzonderheden aan te wijzen. Men zie, om niet meer te noemen, de bekende werken van den hoogleeraar Scholten: Het evangelie

naar Johannes; Het oudste Evangelie; Het Paulinisch Evangelie.

De Engelsche criticus verplaatst ons geheel in de dagen, toen Tischendorf zijn „Wann wurden unsere Evangelien verfasst?“ tot groote blijdschap van den hoogleeraar Hofstede de Groot, in het licht zond en de verpletterende tegenspraak van Volkmar, Scholten en en anderen uitlokte. Sedert zijn wij bijkans tien jaren ouder geworden en wij gevoelen weinig lust meer, andermaal denzelfden langen weg af te leggen om te zien of het getuigenverhoor ons inderdaad brengt, waar de orthodoxie — ik spreek niet van de wetenschap, maar van de zoogenaamd wetenschappelijke, inderdaad op de overlevering berustende, a priori vastgestelde overtuiging onzer behoudsmannen omtrent den oorsprong der evangeliën — wil wezen. Daarom schijnt een boek als *Supernatural Religion*, wat Part II en III betreft, ons bij het lezen „dor en taai“ toe, ondanks de helderheid van den stijl en de loffelijke pogingen van den auteur om zoo wel-luidend mogelijk te schrijven. Zonder iets te kort te doen aan 's mans geleerdheid en de degelijkheid van zijn omvangrijken arbeid, hij brengt ons te weinig nieuws, dan dat wij onverdeelde hooge ingenomenheid met zijn werk kunnen betuigen. Dat is geen beschuldiging aan het adres van hem, dien ik gaarne, afgezien van de vruchten door ons van zijne studiën te plukken, een hoogst verdienstelijk schrijver noem. Dat is eenvoudig een gevolg van de achterlijkheid der Engelsche theologie, een feit welks bestaan ik allerminst tegenover den auteur behoeft te bewijzen, aangezien hij zelf er eer te veel dan te weinig nadruk op legt.

Toch heb ik niet enkel ontkenkend, maar ook stellig bevestigend geantwoord op de vraag, of het Engelsche werk, met name Part II en III, voor Nederlandsche theologen een meer dan voorbijgaande waarde heeft? Immers als levensteeken van een echt wetenschappelijken, vrijen geest aan de andere zijde der Noordzee, moet het allen reeds bijzonder welkom zijn. Doch daar is meer. Al brengt deze studie ons voor het oogenblik in de evangeliënkritiek weinig verder, wat de vaststelling van hoofdresultaten betreft, omdat wij dat alles sedert lang wisten, althans konden weten; wij ontvangen hier in een betrekkelijk beknopt geheel vereenigd, wat wij voorheen van heinde en ver moesten samenzoeken, indien wij er gebruik van wilden maken. De schrijver heeft de nieuwere kritiek der oudchristelijke letter-

kunde, kanonieke, niet kanonieke en na-kanonieke, ijverig geraadpleegd; de verschillende gevoelens der voornaamste geleerden medegedeeld, overgenomen of te recht gewezen, steeds in samenhang met en onder aanhaling van de teksten, waarover de strijd van het oogenblik liep. Als ligger kan het boek den beoefenaar der patristiek en der evangeliënkritiek — die immers toch nooit geheel buiten de zoogenaamde uitwendige getuigen kan? — onschatbare diensten bewijzen. Een uitvoerig, voor zoover ik naging, nauwkeurig bewerkt register maakt het gebruik bijzonder gemakkelijk. Gij wenscht u even te herinneren wat Credner's oordeel over den tweeden en derden Johannesbrief is; wat Josephus over den hooge priester Cajaphas mededeelt; wat Justinus zegt of zwijgt aangaande dit of dat evangelie; wat Papias over Marcus; wat Lücke over de Ignatiaansche brieven; enz. enz.? Gij hebt slechts den index in voce op te slaan, de aangegeven bladzijde te raadplegen en gij hebt gevonden wat gij zoekt. Gij maakt een studie van Marcion, van Justinus Martyr, den kanon van Muratori, of een der andere schrijvers, wier werken onze auteur meer of minder uitvoerig, in verband met zijn onderwerp, heeft besproken; gij ontvangt hier een soms beknopte, soms zeer uitgebreide verhandeling over den held, dien gij van naderbij wenscht te leeren kennen, waardoor gij onmiddellijk eenigszins, vaak meer dan voldoende op de hoogte zijt gebracht. Op de hoogte nl. van wat anderen vóór u hebben ontdekt en door dezen auteur niet zelden op verrassende wijs met nieuwe vindingen, meer of minder gewaagde gissingen en juiste opmerkingen werd verrijkt.

Natuurlijk zal niemand, die denkt aan de uitgebreidheid der behandelde stof en den verbazenden omvang der literatuur, die daarop betrekking heeft, verwachten dat niet één op het vasteland verschenen werk of tijdschriftartikel van beteekenis over het hoofd werd gezien. Groot is des auteurs belezendheid, doch het zou weinig moeite kosten bij de talrijke bronnen, waarnaar hij ons voordurend verwijst, een reeks addenda te voegen. Soms, maar ik haast mij tevens te verklaren: niet dikwijls, zouden bij die gelegenheid namen worden genoemd, die wij noode missen en wel eens doen vragen, of de auteur wel steeds het allernieuwste nieuws onder de oogen heeft gehad. Wij behoeven niet verder te gaan dan Nederland en slechts te denken aan Scholten's werken over de synoptici, of Matthes' geschrift over

den ouderdom van het Johannes-Evangelie, indien wij in dit opzicht een leemte zullen aanwijzen. Onze taal schijnt toch den geleerden overbuur geen bezwaar te zijn, om van de vruchten der vaderlandsche pers een dankbaar gebruik te kunnen maken. Hij verwijst ten minste naar Kuenen's „Godsdienst van Israël” en Loman's „Bijdragen ter Inleid. op de Joh. Schr.”; hoewel de deskundige landgenoot van den Leidschen hoogleraar misschien hier en daar zal betwijfelen of zijn overzeesche bewonderaar wel immer goed verstond wat hij las. Er ontbreekt b. v. wel iets aan de gewenschte overeenstemming tusschen bl. 100, Deel I, van zijn werk en den inhoud der aldaar geroemde „admirable inquiry into the religion of the Jewish nation.” Van Scholten's blijkbaar met vrucht geraadpleegde „Oudste getuigenissen aangaande de Schriften des Nieuwen Testaments” en „Het Evangelie naar Johannes”, worden steeds de Deutsche vertalingen aangehaald.

Op deze wijs voortgaande, zou ik ongemerkt het pad betreden, dat, naar ik vernam, enkele van des schrijvers antipoden onder zijne recensenten in Engeland hebben bewandeld. Zij lieten de hoofdzaak rusten, voerden niets of niets wezenlijks aan tegen het klemmend betoog ter bestrijding van het geloof aan de wonderen, noch tegen den afdoenden berg argumenten waaronder de traditie aangaande den apostolischen oorsprong en de zoogenaamde echtheid der evangeliën was verpletterd; terwijl zij intusschen rechts en links knaagden aan den kolossalen arbeid en meenden het opgetrokken gebouw der door logica, wijsbegeerte en geschiedenis gesteunde kritiek te ondermijnen, indien het hun gelukte op een enkele voorbarige gevolgtrekking, een fout in een aanhaling, een leemte, een klein wetenschappelijk verzuim en dergelijke misslagen te kunnen wijzen. Tot mijn leedwezen ben ik niet in staat geweest, de bedoelde beoordeelingen in te zien. Het kost intusschen weinig moeite, zich van den inhoud een voorstelling te vormen en een aanschouwelijke proeve te leveren van de „vele gebreken” — een klein weinig overdrijving schaaft niet — „waaraan dit werk lijdt en die den bedachtzamen lezer ten dringendste tot omzichtigheid aanmanen.”

B.v. Deel I bl. 131 spreekt de schrijver van den engel „Hegrin”, als genoemd in den Herder van Hermas *Gen.* 4, Hoofdst. 2. In een aanteekening heet het: „Cotelerius, in the Greek version, gives the name, „*Αγγιον*.” De auteur weet blijkbaar niet

dat de Sinaiticus de Latijnsche vertaling, met haar onverstaanbaar „Hedrin” verdrongen, den oorspronkelijken tekst hersteld heeft en gebiedt te lezen: „Thegri”. Zie de door Dr. A. C. Duker en mij bezorgde uitgaaf van „De geschriften der Apostolische Vaders” (Amsterdam, C. L. Brinkman) Deel I bl. 351.

Op dezelfde bladzijde en elders wordt te hooge waarde toegekend aan het oordeel van Tischendorf over den ouderdom van den Codex Sinaiticus, als ware hij omnium consensus het oudste HS. van het N.T.

Clemens Romanus heeft „in an eloquent passage on the harmony of the universe” niet gesproken van „the unsearchable and indescribable abysses of the lower world”, Deel I bl. 137; maar van „de onnaspeurlijke en onbeschrijfelijke inrichting der afgronden en der onderwereld.” Zie ons zoo even genoemd werk, Dl. I bl. 176.

De Aartsbisschop van Dublin zou tegenwoordig „waarschijnlijk de eenige” zijn, die aan het bestaan van bezetenen geloof, Bl. 142. Welk een gebrek aan kennis van den tijd, waarin men leeft, verraaft een dergelijke opmerking!

Bl. 222 heet het ontwijfelbaar, dat de eerste brief van Clemens Romanus aan de Korinthiërs sterk geïnterpoleerd is. Ten eenenmale onjuist is die onbewezen, los daarheen geworpen stelling.

Het beroep op Donaldson, die den brief van Barnabas as het eerste vierdedeel, doch voor het einde der tweede eeuw geschreven acht, is onvoldoende voor de verklaring, dat „anderea, niet zonder reden” dit geschrift later plaatsen dan de regeering van Hadrianus, 119—138, Bl. 225.

Uit het weglaten der woorden *πᾶσι τῷ ἀριστοῦντι σε διδοῦ*, Barnabas 19, in den Sinaiticus „the oldest MS.”, volgt niet noodwendig, dat zij een invoegsel van een latere hand zijn, Bl. 149.

Bij het aanwijzen van interpolaties in den Barnabasbrief kan de auteur het verwijt niet ontgaan, dat hij minstens den schijn op zich laadt, zooveel mogelijk alle toespelingen op onze evangelien weg te goochelen.

Het lust mij niet, meer op- en aanmerkingen van dien aard hier mede te deelen. Niets natuurlijker dan dat een boek als het aangekondigde er ongezoekt de gelegenheid toe aanbiedt. Maar niets kleingeestiger ook dan naar dergelijke, bovendien veelal twijfelachtige terechtwijzingen, de waarde van een der-

gelijken arbeid in zijn geheel te beoordeelen. Liever dan mij schuldig te maken aan de nabootsing van een slecht voorbeeld, door enkelen van des auteurs landgenooten gegeven, besluit ik met een gelukwensch aan den onbekende, omdat hij zijn pleidooi gewonnen en intusschen meer dan een vluchtig strijdschrift heeft geleverd. *Supernatural religion* is een boek, dat voortaan ook in Nederland niemand ongestraft zal laten liggen, die voor het eerst of bij vernieuwing als theoloog het terrein der oud-christelijke letterkunde betreedt.

Winkel, Juli 1875.

W. C. VAN MANEN.

sleepte (en van een ander, reiner Christendom wist hij niets) als den waren godsdienst te prediken. Maar ik wil daarover niet verder uitweiden, evenmin als over de verzekering dat er onder de Suri-naamsche Boschnegers Mohammedanen gevonden worden (VII, nt 1), of over de loochening van Mohammeds vallende ziekte (p. 142 nt. 2), om liever nog een paar woorden te wijden aan de hoogstbelangrijke verhandeling waarmee het boek besluit, ik bedoel die over den Islâm in Indië.

Hier ontvangen wij een bijdrage tot de ethnologie en de ontwikkelingsgeschiedenis van den godsdienst tevens. Want wij leeren hier de veranderingen kennen die het Islamisme in Indië heeft ondergaan en die zich alleen uit het volkskarakter laten verklaren. Zijn de meeste Perzen Shiïten, die de Tassy met de Protestanten vergelijkt, de meeste Hindus zijn Sunnieten, volgens hem meer op de Katholieken gelijkend. Maar hun godsdienst is verre van streng. Het fanatische Wahabisme verbreidt zich wel, doch over 't geheel hebben de hervormers die tot de ware leer wilden terugbrengen in Indië weinig invloed gehad. Het Mohammedanisme is den echten Hindu te eenvoudig. Daarom heeft hij, ook als hij tot den Islâm bekeerd is, behoefte aan cerimonien die met den geest des Qorâns weinig overeenstemmen. Hij houdt bedevaarten naar de graven van heiligen die zelfs geen Muzelmannen waren, en viert half-heidensche feesten tot hun eer. Sommige dier feesten, die ook veel talrijker zijn dan bij de andere Mohammedanen, zijn geheel op de leest der hindusche geschoeid, en worden dan ook door brahmaansche Hindus meegevierd.

Niet minder opmerkelijk is, dat de twee groote partijen, de Shiïten en Sunnieten, hier niet vijandig tegenover elkander staan, 't geen kenmerkend is voor den arischen geest. Sommige Hindus behooren haast tot beide te gelijk, en verheerlijken althans Abubekr en Omar evenzeer als Ali en zijn zonen. Ook vereeren beide secten elkanders heiligen. Deze heiligen, Pir of Wali geheeten, zijn voor de hindusche Muzelmannen in de plaats getreden voor hun oude goden en geesten, en zelfs hebben velen hunner in den Dekhan hun oude afgodsbeelden behouden, wat zeker wel een der ergste ketterijen is waaraan een belijder van den Islâm zich kan schuldig maken.

Hetzelfde onderwerp wordt ter loops ook behandeld in een werkje van den Bev. John Robson, M. A. *late of Ajmer*, dat ten titel voert: *Hinduism in its relations to Christianity* (Edinb., Oliphant

& Co. 1874) en dat zeer verdient te worden gelezen. In een kort maar niet onbelangrijk Hoofdstuk, aan het indische Mohammedanisme gewijd, waarin de schrijver zich echter misschien nu en dan vergist, toont hij nochtans met groote juistheid aan, hoezeer de godsdienst van den Profet in Indië geheel van karakter veranderd en op de hindusche leest geschoeid is. Evenwel, zijn hoofd-doel is een ander. Hij beoogt een vergelijking tusschen het Hinduïsme en het Christendom, die natuurlijk ten ganste van het laatste uitloopt. Daartegen heb ik zeker niet het minste bezwaar, maar wel tegen de wijs waarop deze slotsom verkregen wordt.

Ik begin met een klacht over het gebrek aan historische kritiek waarvan Robson niet zelden blijkt geeft. Hoe het thans nog mogelijk is in de overleveringen waarop het Rāmāyana en Mahābhārata rusten iets meer dan een minimum van geschiedenis, een nauwelijks herkenbaren historischen achtergrond, en bijv. in den tocht van Rāma naar Ceylon, in den strijd tusschen de Kauravas en Pāndavas, geschiedkundige feiten, in Rāma, Kṛṣṇa en anderen werkelijke personen te zien, zooals de schrijver blz. 51—53 doet, is mij onverklaarbaar. Het door-en-door onhistorisch verhaaltje van Buddha's bekeering, waarin de wagenmenner den vorst moet leeren dat alle menschen aan onderdom, ziekte en dood blootstaan, wordt door B. eenvoudig als geschiedenis aangenomen en verhaald. Zoo mag ook zeer betwijfeld worden of de inlanders die door de Aryas uit hun oorspronkelijke zetels verdreven werden, werkelijk zooveel wilder waren als dezen, en niet veeleer tot hen eenigermate in dezelfde verhouding stonden als de oudste bewoners van Mesopotamië tot de Semieten, namelijk die van een minder begaafd maar in uitwendige beschaving meer gevorderd ras — iets waarvoor vele bewijzen zijn aan te voeren — en of het juist is, zooals op blz. 152 beweerd wordt, dat de incarnaties (*avatāras*) van Vishūu alle of meest alle zijn voortgesproten uit de zucht om de lagere vormen van godsvereering, o. a. den dierdienst, in het Hinduïsme op te nemen. Dat mag daartoe medegewerkt hebben, maar de grondoorzaak moet zeker gezocht worden in het theanthropisch karakter der arische godsdiensten, vereenigd met de behoefte om meer eenheid in het godenstelsel te brengen.

Datzelfde gebrek aan kritiek openbaart zich bij den schrijver als hij de groote vraagstukken der godsdienstwetenschap aanroert en de verschillende godsdiensten met elkander vergelijkt. Hij erkent dat voor een oorspronkelijk monotheïsme bij de Aryers geen histo-

risch bewijs kan worden gegeven, maar meent dat het bestaan van zoodanig geloof genoegzaam bewezen wordt door het gebruik van *deva* en *deus* als soortnamen voor de godheid bij de Hindus en de Romeinen. Men zou met evenveel recht kunnen aanvoeren, dat de oude Aryers in het bestaan van slechts één paard geloofden, omdat *ἄρα*, *ἄρα*, *ἕντρος* en *equus* niet van elkander verschillen. In de betrekkelijk zuivere godsdienstige voorstellingen van den Veda, vergeleken met de latere brahmaansche theologie, vindt hij een bewijs tegen de ontwikkelingstheorie. Immers hier is duidelijk achteruitgang, en de reden daarvan ligt volgens hem in de dwaling dat men God met zijn werken verwarde. Het is zeer de vraag, of de brahmaansche theologie, met haar veel hooger opvatting van het wezen der godheid dan die nog in den Veda gevonden wordt, wel in allen deele van achteruitgang getuigt, en of, voorzoover hier werkelijk verval bestaat, de oorzaak daarvan niet veel ingewikkelder is en niet vooral in de samensmelting van den arischen met inlandsche, te weten dravidische, godsdiensten moet gezocht worden. Doch zelfs al ware de teruggang zoo groot als de schrijver meent, dan zou de ontwikkelings-hypothese daardoor niet geschokt worden. Het is duidelijk dat de Hr. Robson haar strekking evenmin verstaat als de meeste harer bestrijders. Zij houdt niet in, dat overal en altijd geregelde ontwikkeling van het lagere tot het hoogere plaats heeft, iets wat slechts beweerd kan worden door iemand die van de geschiedenis zelfs geen oppervlakkige kennis bezit. Zij leert niet anders dan dat de godsdienst niet met het meer volkomene maar met het gebrekkige begonnen is, en dat hij daar waar de noodwendige voorwaarden van ontwikkeling aanwezig zijn, dus niet overal, naar vaste wetten zich ontwikkelt. Waar die voorwaarden niet aanwezig zijn, waar de gunstige omstandigheden uitblijven of ophouden, ontwikkelt hij zich niet of niet meer. Zonder een goede aarde, zonder regen en zonneschijn kan de zaadkorrel niet ontkiemen, noch de boom die reeds opwies in het leven blijven. *Cessante causa...* men kent den regel.

In 't vergelijken van godsdiensten en goden tast Mr. Robson ook nu en dan mis. Bijvoorbeeld als hij zegt dat, in onderscheiding van den vedischen Dyaus, Zeus en Jupiter de oorspronkelijke beteekenis van »hemel of uitspansel" reeds verloren hebben. Ieder weet dat de Griek en de Romein zich van die oude natuurlijke beteekenis dezer hoofdgoden volkomen bewust waren, waarvan de

menigvuldige bijnamen van Zeus die op den regen, den donder en bliksem, de wolken enz. betrekking hebben, en het *sub Iove* der Romeinen genoegzaam getuigen. De zaak is eenvoudig deze, dat de oude Indo-europeërs twee voornamste hemelgoden hadden, Varuna-Ouranos en Dyaus-Zeus, en dat bij de Hindus Varuna, bij de Grieken Zeus zich tot den almachtigen beheerscher der natuurlijke en zedelijke wereldorde heeft ontwikkeld, en omgekeerd Dyaus bij de Hindus, Uranos bij de Grieken hoofdzakelijk natuurgod is geworden. Als de schrijver het verschil tusschen de godsdienstige beschouwing der Semieten en der Aryers aldus bepaalt, dat de eersten God beschouwden als verborgen in het heiligdom van het menschelijk hart, de tweeden als verborgen achter den sluier der natuur, dan blijkt het dat hij van de semietische godsdiensten geen enkele heeft bestudeerd, en dan miskent hij de arische godsdiensten tevens. Alle semietische goden zijn zuiver transscendent. Indien ooit een Semiet de gedachte heeft uitgesproken dat de godheid woont in het menschelijk hart, dan heeft hij haar aan de Aryers ontleend. En de goden der hooger-ontwikkelde Aryers zijn waarlijk geen natuurgoden meer. Zoo heeft mij ook de vergelijking van het Hinduïsme en het Christendom, het hoofddoel van het werkje, onbevredigd gelaten. Aardig is het te zien, hoe de schrijver in verlegenheid wordt gebracht door zijn zucht om overal de voortreffelijkheid van den bijbelschen godsdienst boven den brahmaanschen te doen uitkomen. Men weet dat de denkbeelden der Brahmanen over de offers van die der Levieten niet wezenlijk verschillen, ofschoon zij somtijds verhevener zijn. Mr. Robson heeft er dit op gevonden: de brahmaansche offers zijn sacramenteel, de joodsche, door God ingesteld, zijn typisch (blz. 44). Beide, Hinduïsme en Christendom, stellen zich volgens den schrijver ten doel den mensch te behouden (*salvation*). Zij doen dat door een leer, en het Christendom onderscheidt zich door het kenmerkend dogma der *satisfactio vicaria*. Van dit standpunt uit tracht hij nu aan te toonen, dat het doel van beide door het Christendom veel beter dan door het Hinduïsme bereikt wordt. Geen wonder dat het oordeel over sommige nieuwere secten, zooals de Brahma-samāj, vooral gelijk die door Keshab Chander Sen werd hervormd, al zeer ongunstig uitvalt, daar zij van het Christendom wel den geest maar niet de dogmatiek willen overnemen.

Dit alles neemt niet weg, dat men het boek van Mr. Robson niet zonder vrucht zal lezen, omdat het ook veel schoons en goeds

bevat. Zeer juist wordt, meen ik, de verhouding van het Brâhmanisme en het Buddhisme geschetst. Het laatste is voor den schrijver noch uitsluitend voortgesproken uit Buddha's geest, noch een bloote wijziging der brahmaansche theologie. Het is veeleer de slotsom eener herziening van dat stelsel door een onafhankelijken geest van zuiver zedelijken aanleg, diepe menschelijke sympathieën en onbevreesde logika. De verwerping van het Casten-stelsel, schijnbaar zoozeer in strijd met de brahmaansche leer, was inderdaad een logische gevolgtrekking uit de leer der zielsverhuizing, gelijk ook het atheïsme volkomen logisch volgt uit de brahmaansche theologie (blz. 64—69). Ook is het jongere Brâhmanisme, dat is: het in den strijd tegen het Buddhisme ontstane hindusche stelsel, van dit laatste niet zoo verschillend als men meent. Het vervangt het atheïsme wel door pantheïsme en is aristokratisch, maar het neemt evenzeer als doel bevrijding van den mensch, als middel om daartoe te geraken meditatie, als grondleer de zielsverhuizing aan, en de onsterfelijkheid die het predikt is evenzeer vernietiging van individualiteit en zelfbewustzijn als het nirvâna (blz. 111 vg.) Het werk is over het geheel zeer goed geschreven. De schildering van het Hinduisme als een reactie (*conservation*), toen het het Buddhisme overwonnen had en het Mohammedanisme zegevierend weerstond, is misschien eenzijdig maar zeer aantrekkelijk, en de bladzijden aan de beschrijving en waardeering van Buddha's werkzaamheid gewijfd zijn waarlijk welsprekend.

Uitmuntend door stijl en inkleeding is ook het werkje van den man, dien men zeker sedert de Februari-feesten in Leiden niet licht vergeten zal, den Dublijnschen geleerde J. Pentland Mahaffy, getiteld: *Social life in Greece from Homer to Menander* (Londen, Macmillan & C°. 1874). Het geheel is voor hen die de godsdienstige ontwikkeling van een volk in het licht zijner algemeene ontwikkeling willen beschouwen, hoogst lezenswaardig, doch kan hier natuurlijk noch besproken, noch beoordeeld worden. Alleen wil ik de aandacht vestigen op het elfde Hoofdstuk dat over den godsdienst handelt. Hier wordt een levendige en belangwekkende schets gegeven van de godsdienstige beschouwing der Grieken, voornamelijk in de attische eeuw, waarmee onze tijd, met zijn scepticisme en bijgeloof, zeer gelukkig wordt vergeleken. Moge men zich niet aanstonds met al de denkbeelden hier door den geestigen schrijver ontwikkeld kunnen vereenigen, die denkbeelden onderscheiden zich door een

frischheid en oorspronkelijkheid, die boeien en aantrekken en zeker tot nieuw en dieper onderzoek aansporen. Op één punt echter kan ik mij niet met hem vereenigen. Hij is een beslist tegenstander der mythologische school van Max Müller, wier methode het volledigst en tot in de uiterste gevolgtrekkingen werd toegepast door Cox in zijn *Mythology of the Aryan nations*. Reeds in zijn vorig werk: *Prolegomena to ancient History*, had hij haar opzettelijk bestreden, en zeer krachtige redeneeringen tegen haar ingebracht. Daartegen heb ik natuurlijk geen bezwaar, al erken ik dat Cox hier en daar zeker het rechte getroffen heeft, en al zou ik Prof. Mahaffy niet toegeven dat men zulk een theorie het best door een *reductio ad absurdum* weerlegt, zooals zij, zeer geestig zonder twijfel, voor eenige jaren in het Dublijsche Tijdschrift *Kottabos* werd beproefd. Men kan zeer gemakkelijk van elke wetenschappelijke theorie zulk een *reductio ad absurdum* maken, zonder daarmee iets in het minste tegen haar juistheid te bewijzen. Dan, ik zal de methode van Max Müller en Cox niet verdedigen, en zou, met Mahaffy, veeleer de door Müller verworpene, zoogenaamde meteorologische theorie der Duitsche geleerden, met name van Kuhn, verkiezen. Doch wat hij in dit jongste geschrift tegen de *solar-myth-heresy* inbrengt, kan ik gansch niet beamen. Hij meent namelijk dat de onzedelijke mythen in het Grieksche Epos latere toevoegsels zijn tot het oude geloof, door de rhapsoden uitgevonden om den smaak van een weelderige en bedorven eeuw te vleien. Zelf weerspreekt hij dit beweren als in éenen adem, wanneer hij zegt dat die mythen veel talrijker zijn bij Hesiodos o. a. dan in het homerische Epos. Men zal toch den lang niet geestigen noch weelderigen Boëtiër niet voor een vleier van den smaak der aristokratische kringen uitmaken. Maar dit juist brengt ons op het spoor van den oorsprong dezer obscoene mythen, althans van de meeste daarvan. Met Hesiodos begint de Aziatische en Semietische invloed zich meer en meer te doen voelen. Mythen zooals die van den strijd tusschen Ouranos en Kronos en tusschen Kronos en Zeus, of van de geboorte van Aphrodite uit het schuim der zee, die men bij Homeros niet vindt, zijn, gelijk door alle nieuwere mythologen van verschillende scholen erkend wordt, uit het buitenland afkomstig. Overigens zijn onzedelijke verhalen omtrent de goden aan de Arische en andere niet-semietische mythologieën geenszins vreemd. In den Veda zelven worden omtrent Indra en zijn gade zeer walgelijke dingen verteld, die toch zeker natuurmythen en geen verzinsels der dichters zijn, uit haar weelderige verbeelding

gesproten. De scheiding van zon en maan wordt in de oud-pruisische mythologie (en eveneens bij de Australiërs en bij een volk-stam in den Himálaya), voorgesteld als het gevolg eener overspelige liefde van de maan, den echtgenoot, voor de schoone morgenster. De finsche held Lemminkäinen in de Kalevala, een voormalige godheid van het vloeibare element, is de losbandigste van alle bekende goden. De germaansche Freya is lang niet preutsch. Toch zal niemand in al deze mythen de natuurlijke beteekenis miskennen, of beweren dat de oude Pruisen, de oude Germanen en de oude Finnen en Lappen een weelderige aristokratische maatschappij uitmaakten. Andere grieksche mythen, ik bedoel de velerlei liefdes-geschiedenissen van Zeus, hebben weder een anderen oorsprong. Al die godinnen waaraan hij het hof maakte, zoodat de jaloeschheid van Hera nauwelijks perken kende, waren oorspronkelijk zijn wettige echtgenooten die op verschillende plaatsen als zoodanig nevens hem geëerd werden: Dione te Dodona, Leto (dezelfde als Leda, d. i. *lada* de vrouw) in Lykië, Europa de aardgodin, enz. Toen nu de onderscheiden grieksche stamgodsdiensten tot één panhelleensch stelsel werden samengesmolten, en Hera de eenig wettige gemalin van den Vader van goden en menschen was geworden, moesten al die vroegere echtgenooten zich met den rang van geliefden of bijzitten vergenoegen. Dat de dichters deze mythen bij voorkeur behandelden en uitwerkten, komt voor hun rekening, maar de stof vonden zij in de godsdienstleer des volks, en de mythologen hebben volle recht daarin oorspronkelijke natuurmythen te zoeken.

Van geheel anderen aard is een werk van den Leipziger Privaat-docent Dr. Friedrich Delitzsch, den zoon van den welbekenden Franz Delitzsch, getiteld: *Assyrische Studien. Heft I. Assyr. Thier-namen, mit vielen Excursen und einem assyr. und akkad. Glossar* (Leipzig, Hinrichs, 1874. Prijs f 5.10). Al is de nauwkeurige kennis der assyrische dierennamen voor hem die een bijzondere studie van de assyrische en oud-akkadische mythologie maakt niet zonder belang, omdat in elke mythologie, en vooral in de astrologie, de dieren zulk een groote rol spelen, toch zou ik hier dit speciale en zeer geleerde werk niet hebben aangekondigd, indien ik niet meende dat een nieuwe verklaring der namen van sommige assyrische waardigheidsbekleeders, in 2 Koningen 18, 17 (vergel. met Jes. 36, 2) genoemd, hier door Delitzsch gegeven, voor de exegeten des O. T. van belang is, en lichtelijk aan hun aandacht zou kunnen ontsnappen. Het is daarom dat ik haar kortelijk mededeel.

Zooals men weet hield men vroeger Tartan, Rabsaris en Rabsake voor eigennamen. Toen het bleek dat het titels van assyrische beambten waren, verklaarde men den eersten als Opperbevelhebber, den tweeden als den Overste van den Harem of van de gesnedenen, den derden als den Opperschenker. De eerste verklaring is zeker juist, en wordt ook door Delitzsch niet betwijfeld. De opschriften bewijzen dat de Tartan het onmiddellijk onder den koning staande legerhoofd was. Delitzsch meent nu echter ook de beteekenis van den naam te kunnen verklaren. *Tur-ta-nu* is volgens hem een assyrische wijziging van het akkadische of proto-babylonische *TUR-DAN*, d. i. zoon der macht, wat zeker voor den Opperbevelhebber een goeden zin geeft. Dat de Rabsake niet de opperschenker was, wees reeds Schrader (*Die Keilinschriften und das A. T. S.* 199) aan. Hij ziet in hem een ondergeschikte van den Tartan, den Generaalmajoor of zooals hij 't noemt den »Generalstabsofficier." Delitzsch is het daarmee eens en herinnert nog dat *SAK* (in *Rab-sake*) niet assyrisch maar ook weder akkadisch is en »hoofd" beteekent. *Rab* is natuurlijk semietisch. Over den Rabsaris evenwel zijn de beide geleerden het niet eens. Schrader (t. a. p.) zag daarin een synoniem van den titel *Rab-lub*, dien hij voor geheel assyrisch hield. *Lub* zou dan »het binnenste" »het inwendige" en hier dan den harem beduiden. Delitzsch voert daartegen aan, dat deze verklaring door geen enkele plaats wordt gestaafd, en ook dat *LUB* zeker akkadisch en niet semietisch is. Het beteekent »slaaf." *Rab-BI-LUB* zou dan (*BI* als een soort van artikel opgevat) »de heer der slaven" beteekenen, en wel de »Frohnvogt", de aanvoerder van de troepen uit niet-assyrische krijgsgevangenen samengesteld.

Ik vermeld deze verklaring zonder haar te beoordeelen, maar zij heeft, dunkt mij, veel dat haar aanbeveelt.

C. P. T.

Het 5de en laatste deel van Dr. Schenkel's *Bibel-Lexikon* is thans voltooid. In ruim 6 jaren is alzoo het geheele werk tot stand gekomen, en wel in vijf deelen, terwijl het oorspronkelijk op vier berekend was. De erfelijke geneigdheid der woordenboeken om langzaam te verschijnen en grooten omvang aan te nemen, heeft zich dus ook hier niet verloochend, maar is toch binnen zeer matige perken gebleven. Wij mogen den redacteur en zijne medearbeiders geluk wenschen met hun wel volbracht werk. Een *Lexikon* als het

1875. 37

door hen geleverde — zoo volledig, zoo betrekkelijk uitvoerig en tegelijk beknopt, zoo onafhankelijk — bestond er tot dusver niet. Bij de beoordeeling daarvan moet natuurlijk de bestemming niet uit het oog worden verloren. Het is geschreven »für Geistliche und Gemeindeglieder», en wel om hen te brengen op de hoogte van het tegenwoordig bijbelonderzoek. Ten aanzien van sommige onderwerpen, bepaaldelijk van die welke in korte artikelen worden behandeld, geeft het hun al wat daaromtrent kan geweten worden; ten aanzien van andere ontvangen zij een overzicht van den hedendaagschen stand der quaestie en de noodige aanwijzing van de geschriften, die zij verder kunnen raadplegen. Het ligt in den aard der zaak, dat de lezer, die over bijbelsche inleiding, geschiedenis, archaeologie enz., zijne eigene denkbeelden heeft, in menig artikel het een of ander mist, of ook wel iets vindt, dat hij niet voor juist kan houden. Doch het zou de onbillijkheid zelve zijn, daarvan den redacteur of zijnen medewerkers een verwijt te maken. Veeleer mogen de zoodanigen dankbaar zijn, dat in een boek als dit zoo veel voorkomt, dat ook voor hen leerzaam is. Ook dit deel bevat weder een aantal zeer belangrijke artikelen. Moge het in ruimen kring nut stichten! Komt het ooit tot eene nieuwe uitgave, dan moge de redacteur de behandeling van oud-testamentische personen, althans van sommigen hunner, aan andere handen toevertrouwen. De vroeger door mij gemaakte opmerking, dat de artikelen daarop betrekkelijk met weinig critiek bewerkt zijn, zou ook weder met het oog op dit deel kunnen worden herhaald. Wie b.v. (S. 687 f.) «Zadoq» leest, zal niet eens bemerken, dat de berichten over hem niet alle gesneden brood zijn.

Onder redactie van Prof. E. Riehm te Halle verschijnt reeds weder een nieuw bijbelsch lexicon, thans een *Handwörterbuch*, van geringer omvang dus dan dat van Schenkel en vermoedelijk in eenigszins meer conservatieven geest. Tot nog toe ontbrak mij de gelegenheid om daarmede kennis te maken.

In den vorigen jaargang (bl. 107) deelde ik mede, dat Dr. A. Brüll bezig was, den Samaritaanschen Targum van den Pentateuch opnieuw uit te geven. Die editie is thans compleet (Frankf. a/M., 2½ Thaler). Zij bevat, gelijk men zich zal herinneren, den blooten tekst, met gewone Hebreuwsche letters gedrukt. Doch van den aanvang af was de auteur voornemens méér te doen, varianten te verzamelen en de lezing critisch vast te stellen. Reeds heeft hij

dan ook een eerste aanhangsel tot zijne uitgave in het licht gezonden, onder den titel: *Kritische Studien über Oxforder Manuscript-Fragmente* (Frankf. a/M., ½ Thaler). Ze betreffen de ook door mij in den vorigen jaargang (bl. 684 v.) besproken uitgave van J. W. Nutt, waaruit Dr. Brüll de afwijkende lezingen mededeelt, terwijl hij over sommige daarvan en over marginale glossen in het Oxfordsche handschrift zijn gevoelen breder uiteenzet. In volgende aanhangsels wenscht hij op dezelfde wijze de door Dr. Petermann uit Palestina medegebrachte en de Petersburgsche fragmenten van den Samaritaanschen targum te excerpereen en aan de zuivering van den tekst dienstbaar te maken. De wijze, waarop Dr. Brüll zich van zijne taak kwijt, stelt zijne bevoegdheid duidelijk in het licht. Doch ik heb mij nog niet kunnen overtuigen, dat zijne methode practisch is. Waarom eerst de tekst der *Polyglotta Londinensia* herdrukt en daarna de critisch *Apparatus*, in afzonderlijke afleveringen, wereldkundig gemaakt? Waarom niet veeleer de varianten onder den tekst geplaatst en in eens eene gezuiverde editie gegeven? Het is zoo: de afwijkende lezingen komen nu eerst voor den dag. Maar het was toch bekend, dat de handschriften, waaraan ze zijn ontleend, bestonden, en de nieuwe tekstuitgave kon zonder eenig bezwaar nog een paar jaren zijn uitgebleven. Zij zal nu, vrees ik, in het gebruik zoo weinig gemak opleveren, dat de behoefte aan eene nieuwe editie zich weldra moet doen gevoelen.

Den heer Gustave d'Eichthal, wiens werk over de Evangelieën ook onder ons niet onbekend gebleven is, hebben wij te danken voor de toezending van zijn *Mémoire sur le texte primitif du 1er récit de la création* (Genèse, Ch. I—II, 4) *suiivi du texte du 2e récit* (Paris, 1875). Hij verdedigt daarin de hypothese, dat het eerste scheppingsverhaal eene omwerking en uitbreiding is van een meer oorspronkelijk stuk, dat bestond uit een Proloog (Gen. I: 1, 2, 6, 7b, 8a), de beschrijving van zes scheppingsacten, te weten:

1. de hemellichten (I: 14, 15, 16—18, 5b);
2. de zee en het vaste land (I: 9, 10, 8b);
3. kruiden en boomen (I: 11—13);
4. visschen en vogelen (I: 20, 21, 19);
5. viervoetige en kruipende dieren (I: 24, 25, 28);
6. de mensch (I: 26, 30b, 27, 28, 31)

en de wijding van den 7den dag tot rustdag (II: 1—4, met weglating van Jahveh uit vs. 4). Dit origineel is strophisch van

aanleg; elke strophe heeft twee coupletten. Later zijn daaraan toegevoegd: Gen. I: 3—5a (de schepping van het licht); 14b (de hemellichten met de feesten in verband gebracht), 22, 29, 30a (uitbreiding van den zegen over den mensch). De interpolator veroorloofde zich tevens verschillende omzettingen. Hij leefde na de ballingschap en beoogde de bestrijding van de Perzische cosmogonie, volgens welke het licht ongeschapen is. De opneming van vs. 3—5a, die andere wijzigingen met zich bracht, moest natuurlijk in de oeconomie van het geheele stuk groote verwarring aanrichten.

De heer d'Eichthal erkent zelf (p. VI sv.), dat hij geen Hebreewsch verstaat, maar meent tevens, dat dit geen schade doet aan de vastheid zijner resultaten; de verschijnselen, waarop ze berusten, zijn ook voor hen, die den grondtekst niet kunnen lezen, tastbaar genoeg. Geheel ongelijk heeft hij hierin niet; maar toch ook niet ten volle gelijk. Indien hij de nieuwere opvatting van Gen. I: 1—3 had gekend en op de hoogte geweest was om haar te beoordeelen, dan zou daardoor zijne hypothese aanmerkelijk gewijzigd zijn geworden. Evenzoo zou de kennis van het Hebreewsch hem hebben geleid tot splitsing van Gen. II: 4 in twee helften, waarvan de laatste niet meer tot het eerste, maar tot het tweede scheppingsverhaal behoort. Afgezien hiervan schijnt zijne geheele critiek mij veel te subjectief. Terecht wijst hij op de disharmonie tusschen het getal van de dagen en dat van de scheppingswerken. Deze en meer andere verschijnselen behoeven inderdaad verklaring. Doch het is hoogst gevaarlijk, zulk een document als Gen. I te toetsen aan onze begrippen van orde en regelmaat, en te onderstellen, dat het daaraan oorspronkelijk moet hebben beantwoord. Bijna zou ik vermoeden, dat de geschte schrijver, wanneer hij, behalve Knobel, ook Ewald's Verhandelingen over de *Urgeschichte* (in de *Jahrbücher der bibl. Wissenschaft*), de *Studien* van E. Schrader of de nieuwe bewerking van Knobel's commentaar door Dillmann, had geraadpleegd, een anderen weg zou hebben ingeslagen. Doch hierin heeft hij juist gezien dan deze zijne voorgangers en m. i. volkomen gelijk, dat Gen. I in zijn tegenwoordigen vorm geschreven is met het oog op de Perzische cosmogonie en dus na de ballingschap. Dit inzicht, waartoe hij geheel zelfstandig gekomen is, zal naar mijne overtuiging meer en meer algemeen worden.

Onder de Commentaren op het O. Testament, die ik ditmaal te vermelden heb, staat die van Prof. A. Dillmann te Berlijn op Genesis vooraan. Het is de 11^{de} aflevering van het *Kursgefasstes exeg. Handbuch zum A. Testament* (Leipzig, 1875, 7½ Mark of 2½ Thaler). Men herinnert zich, dat Knobel in dat handboek den geheelen Pentateuch met *Josua* heeft behandeld. Van zijne bearbeiding van Genesis is dan ook in den Commentaar van Dillmann een gedeelte overgenomen. Doch er was — na 1860, toen Knobel's 2^{de} uitgave verscheen — zooveel toe te voegen en te veranderen, en bovendien week Dillmann in de exegese zoo dikwerf van zijnen voorganger af, dat hij een zelfstandig werk meende te moeten leveren, in plaats van eene 3^{de} uitgave, waarin natuurlijk Knobel's eigene verklaring altijd de eerste plaats had moeten innemen. Wij kunnen niet anders dan goedkeuren, dat hij dezen weg heeft ingeslagen. Wij ontvangen nu één geheel, terwijl door de reproductie van het meest wetenswaardige uit Knobel's Genesis gezorgd is, dat zijn arbeid niet verloren ging.

Zonder te treden in eene beoordeeling van Dillmann's Commentaar — waaraan een menigvuldig gebruik zou moeten voorafgaan — wil ik de verhouding van zijn werk tot dat van Knobel wat nader toelichten. In de scheiding der oorkonden wijkt hij aanstonds eenigermate van hem af. Hij onderscheidt drie zelfstandige geschriften, die hij met de letters A, B, C aanduidt. A is de zgn. *Grundschrift*, Ewald's *Buch der Ursprunge*; B is, evenals A, elohistisch, in het rijk der tien stammen geschreven; C is eene jahvistische bewerking (niet van B, maar) van de sagen en berichten, die aan B ten grondslag liggen, in het rijk van Juda ontstaan. Deze drie oorkonden zijn door een Redactor (R) tot één geheel verbonden en verwerkt. Met genoegen mist men in deze opvatting de namen *Rechtsbuch* en *Kriegsbuch*, door Knobel ingevoerd, of liever: gebruikt, want het is hem niet gelukt, ze bij iemand ingang te doen vinden. Doch overigens sluit Dillmann zich, naar mijn oordeel, nog veel te nauw bij Knobel aan. De vraag, of A werkelijk de »Grundschrift» is, al aanstonds van Genesis, heeft hij zich blijkbaar niet in ernst gesteld. Neemt hij ook de verklaring van *Exodus-Josua* op zich, dan zal hij wel genoodzaakt zijn, deze hoogst gewichtige quaestie opzettelijk te behandelen.

Het verschil tusschen Knobel en Dillmann komt vooral sterk uit in de verklaring van *Gen. I—XI*. De laatstgenoemde heeft daaraan groote zorg besteed en, gelijk hij zelf erkent, meer plaats inge-

ruimd dan het plan van het *Handbuch* eigenlijk medebrenkt; de kleine helft van den commentaar wordt daardoor ingenomen. Doch dit hangt samen met het groote gewicht, dat Dillmann aan de »Urgeschichte» toekent, en met zijn streven om hare verhouding tot de cosmogonieën en mythen van andere volken vast te stellen. Zijne discussie van dat moeilijke probleem is altijd lezenswaardig, ook wanneer men meenen mocht van hem te moeten afwijken. Als proeve noem ik de uitvoerige behandeling van *Gen.* I: 1—II: 4^a (S. 1—45), die inderdaad meesterlijk heeten mag. Zie b. v. de verklaring van I: 1—3 en het betoog, dat II: 4^a nog tot het eerste scheppingsverhaal behoort.

Hoe overigens het oordeel over de bijzonderheden moge uitvallen, het boek in zijn geheel is ongetwijfeld eene groote aanwinst. Wij kunnen ons niet anders dan verblijden, dat de talrijke gebruikers van het *Handbuch* zich bij hunne studie van Genesis aan een zoo bevoegd en bedachtzaam gids als Dillmann zullen toevertrouwen.

Van den door Keil en Delitzsch bewerkten *Biblischer Commentar* op het geheele O. Testament moet ik de laatste aflevering aankondigen, het 4^{de} stuk van het 4^{de} Deel. Zij bevat de verklaring van het Hooglied en de Prediker door Prof. Delitzsch (Leipzig, 2²/₃ Thaler) en moet ook door hen, die zich met de denkbeelden van den auteur over de beide boeken niet kunnen vereenigen, als eene belangrijke bijdrage tot de exegese van het O. Testament worden aangemerkt. Wat het Hooglied aangaat, Delitzsch houdt vast aan den Salomonischen oorsprong, verwerpt bijgevolg de onderscheiding tusschen Sulammith's minnaar en Salomo, handhaaft daarentegen zijne bekende meening, dat »das Mysterium der Ehe das Mysterium des Hohenliedes» is, zoodat het gedicht — niet allegorisch, maar — typisch opgevat en op de verhouding tusschen Jahveh en Israël, Christus en de gemeente toegepast moet worden. Aan mijne critiek van dit alles (*Hist. krit. Onders.* III: 392 v.) heb ik thans niets wezenlijks toe te voegen. De exegese van Delitzsch, wanneer zij niet staat onder den invloed van deze onhoudbare onderstellingen, is verstandig en smaakvol. — Ten aanzien van de Prediker is hij, naar het mij toeschijnt, veel dichter bij de historische waarheid. Hij ontzegt het boek aan Salomo en plaatst het tegen het einde van de Perzische periode (± 350 v. Chr.). Zijn betoog ten gunste van deze tijdsbepaling is volledig en krachtig, vooral waar hij (S. 195 ff.) uit de taal, de gedachten en de historische zinspelingen

tegen den Salomonischen oorsprong argumenteert. Het maakt een verkwikkenden indruk, hem zoo beslist zijne overtuiging te hooren uitspreken en de welgeordende reeks zijner bewijzen te overzien. Och of zijne geestverwanten zich door hem lieten gezeggen! Maar zoolang de vereenzelviging van den auteur met Salomo nog door de dogmatiek schijnt te worden aanbevolen, zal zij ook wel hare voorstanders behouden en met grooten omhaal van quasi-geleerdheid verdedigd worden. Ook de Commentaar op dit boek bevat veel goeds, al mocht men wenschen, dat de schrijver zich nu en dan ten aanzien van den Masoretischen tekst wat meer vrijheid had veroorloofd.

De waarde van dit boekdeel wordt wederom verhoogd door bijdragen van J. G. Wetzstein (S. 162—177, 437—455), tot opheldering van de beelden, die zoowel in het Hooglied als in de Prediker aan de natuur ontleend worden; voorts door een *index* van de verklaarde woorden en synoniemen.

Van den *Speaker's Commentary* is een nieuw deel verschenen, het 5^{de}, bevattende de bewerking van Jezaja, Jeremia en de Klaagliederen. Het eerstgenoemde boek wordt verklaard door Dr. W. Kay, Rector van Great-Leghs; de beide geschriften van Jeremia zijn bearbeid door Dr. R. Payne Smith, Deken van Canterbury. Onder verwijzing naar mijne aankondiging van de vroegere deelen wensch ik hier kortelijk mede te deelen, hoe zij zich van hunne taak gekweten hebben.

Over Dr. Payne Smith slechts een enkel woord. Zijn commentaar op Jeremia heeft niets karakteristieks. Hij is een geleerd en orthodox man, die meestal de gebaande wegen bewandelt. De inleidende beschouwing van Jeremia's tijd, persoon en werk (p. 311—326) bevat al wat men daarin verwacht te zullen vinden, maar ook weinig meer. Slechts ten aanzien van een paar punten veroorlooft hij zich afwijkingen van de gangbare meeningen. Zoo betoont hij zich geneigd (p. 314 en elders) om den slag bij Circesium te plaatsen in het jaar 586 v. Chr., d. i. 18 jaren later dan gewoonlijk geschiedt, de verovering van Ninevé eerst in 583 v. Chr. en zoo vervolgens. Voor een en ander beroept hij zich herhaaldelijk op "the Babylonian cylinders." Deze geven evenwel, gelijk vanzelf spreekt, niets meer dan de chronologische verhouding der gebeurtenissen onderling; het jaar 586 v. Chr. berust dus op combinatie van hunne *data* met een of ander chronologisch systeem. Met welk?

Daarover laat Dr. Payne Smith zich niet duidelijk uit. Hij vermeldt (p. 313) een werk van Bozanquet en laat daarop volgen: »A more elaborate work is that of Schrader, *Die Keilinschriften u. d. A. T.* But as Neteler, *Theol. Quartalschrift*, Tübingen, 1874, has carefully examined his statements, I shall as a rule quote the latter work." Vreemde logica! Het kan, dunkt mij, voor Schrader niet aangenaam zijn zoo met den beoordeelaar van zijn geschrift te worden verward. Wat bepaaldelijk de chronologie van het Babylonische rijk aangaat, daaromtrent volgt Schrader het gewone gevoelen (a. a. O. S. 304—306). Ook is hij het geheel oneens met het ongunstige oordeel, dat Dr. Payne Smith, volgens Neteler naar het schijnt, over den Canon van Ptolemaeus veit (p. 314). Mij dunkt, het zou niet kwaad zijn geweest, indien deze nieuwe chronologie nog eens aan eene ernstige critiek ware onderworpen, of indien althans de grond, waarop zij rust, duidelijk ware aangewezen. — Eene tweede bijzonderheid, waarover Payne Smith zijne eigene meening heeft, is de Alexandrijnsche recensie van Jeremia's godspraken (p. 324 f.). Hij acht het waarschijnlijk, dat Baruch na den dood van Jeremia Egypte heeft verlaten, maar dat vooraf de door hem aangelegde verzameling van de profetieën zijns meesters door een der Israëlieten, die in Egypte achterbleven, is afgeschreven, en wel in groote haast. Om tijd te winnen, zal de afschrijver hebben weggelaten wat scheen gemist te kunnen worden. Zijne copie verkreeg in Egypte allengs eenig gezag en behield dat, toen later, in de 3^{de} eeuw v. Chr., de — rechtstreeks van Baruch's exemplaar afstammende — Palestijnsche recensie ook te Alexandrië bekend werd; niet deze, maar geene werd dan ook door den Grieksch-vertaler ten grondslag gelegd. Vandaar dat diens tekst zoo veel korter is dan de Masoretische. Bedrieg ik mij, of zou het vergeefsche moeite zijn, deze hypothese uitvoerig te beoordeelen? Wie de onderlinge verhouding van de twee recensieën kent, zal m. i. aanstonds toestemmen, dat zij al zeer slecht verklaard wordt door de — onderstelde — haast, waarmede het — onderstelde — Egyptische afschrift werd vervaardigd. Als een onzer weinig tijd had, zou hij zonder twijfel veel liever den Masoretischen tekst eenvoudig copieëren dan zóó verkorten. Hoe verklaart zich verder, volgens deze hypothese, de omzetting van de profetieën tegen de heidenen? en — maar dit bezwaar wordt door Dr. Payne Smith niet als geldig erkend — de opneming van de onechte profetie tegen Babel (*Jer. L, LI*)? Afgezien van dit laatste punt schijnt mij de ge-

heele gissing in zich zelve onaannemelijk: er wordt, ter verklaring van het verschijnsel in quaestie, dat bovendien volstrekt niet alleen staat, een toeval te hulp geroepen. Daarmede komt men natuurlijk een heel eind ver, want men kan zich dat toeval denken zooals men het noodig heeft. Bevredigend zijn evenwel die verklaringen niet, en het is dus ook wel niet toevallig, dat ze meer en meer in onbruik raken.

Laat mij hieraan alleen nog toevoegen, dat (p. 577 ff.) ook de Klaagliederen aan Jeremia worden toegeschreven, en wel met zeer zwakke argumenten. Het stond Dr. Payne Smith vrij te meenen, dat de overlevering — »so old (?), general and reasonable” — niet lichtvaardig mocht worden ter zijde gezet. Maar wanneer hij zich nu de moeite gaf om de bedenkingen te wederleggen, dan moest hij ze althans volledig vermelden en aan zijne lezers niet mededeelen, dat »er slechts één enkel voorbeeld van strijd tusschen Jeremia en de Klaagliederen wordt bijgebracht” — t. w. Jer. XXXI: 29, 30 verg. met Kl. V: 7. Hun aantal is veel grooter, en van hunne kracht geeft het medegedeelde »enkele voorbeeld” eene zeer onjuiste voorstelling.

Iets langer wensch ik mij op te houden bij Dr. Kay. De lezers van het *Theol. Tijdschrift* kennen hem reeds eenigszins (zie Jaargang V, bl. 366). Maar om zich een juiste voorstelling van hem te vormen, zouden zij toch dezen commentaar op Jezaja moeten bestudeeren. Dat hij al de 66 hoofdstukken aan één auteur toekent en ook de verzameling daarvan tot dien auteur terugbrengt — dit heeft hij gemeen met vele anderen; dáárin ligt dus niets kenmerkends. Hoogst eigenaardig is daarentegen de wijze, waarop hij deze meeningen voordraagt en verdedigt. Hij bedient zich van zeer krasse uitdrukkingen en spaart de tegenstanders volstrekt niet. Geen wonder, want hij is volkomen zeker van zijne zaak en wederlegt de *critici* eigenlijk meer »*pour acquit de conscience*” en om geene slechte vermoedens te wekken, dan omdat hij hen de eer waardig keurt en eenig gewicht hecht aan hunne zoogenaamde bewijzen. Maar nu gaat — on ziethier niet het minst opmerkelijke van het geval — nu gaat deze »Selbstgewissheit” gepaard met zeer subjectieve en phantastische opvattingen, waarmede hij dikwerf geheel alléén staat, of die althans buiten hem nauwelijks één voorstander tellen, maar die niettemin worden voorgedragen op zoo beslist toon, dat de argelooze lezer daardoor wel moet worden overbluft. Het zou, dunkt mij, niet gemakkelijk vallen, onder de orthodoxe

theologen van het vaste land één aan te wijzen, die zóó zijn eigen weg gaat en tevens zóó dogmatisch is als Dr. Kay. Er is, in één woord, in zijn persoon en in zijne manier van schrijven iets bepaalds »insulaires».

Al aanstonds op de eerste bladzijde van de Introduction stuiten wij op eene bewering, die even kalm neergeschreven werd, als zij verbazingwekkend is. »Daar Daniël niet rechtstreeks tot Israël profeteerde (zijne zending had eene veel wijdere strekking), is zijn boek in den Hebr. bijbel in de derde afdeeling geplaatst, die al de heilige geschriften bevat behalve »de Wet» en »de Profeten.» Niets dan eene machtspreuk, natuurlijk, waarbij wij ons te minder behoeven op te houden, omdat de onderstelling, waarop zij berust (als zonden »de Profeten», zonder onderscheid, zich uitaluitend tot Israël hebben gewend en, omgekeerd, de visioenen van Daniël niet óók voor Israël bestemd zijn), als het te pas komt, ook door Dr. Kay zal worden verloochend. Maar de naïeveteit, waarmede hier een probleem wordt uitgemaakt, dat ook de rechtzinnige geestverwanten moeilijk plegen te vinden, is inderdaad opmerkelijk.

Straks daarop (p. 2, 3) vernemen wij, dat Jezaja wel is waar zeer eigenaardig de eerste plaats onder de profeten inneemt, maar toch in verband met zijne voorgangers moet worden beschouwd. Inzonderheid in verband met het boek Jona, »waarschijnlijk het oudste van de verzameling». Van hoeveel belang het is op dat boek te letten, wordt daarop in een zestal punten aangewezen, die ik aldus in weinige woorden samenvat: 1. Het boek Jona leert, dat, wanneer Israël weerspannig was, God zich van de profeten, ook tegen hun wil, bedienen kon om zijn woord tot de heidemen te brengen. 2. De verootmoediging der Ninevieten was eene »pre-intimation» van de verkiezing der heidenen, in het geval dat Israël zich zijne voorrechten onwaardig betoonde. 3. Uit de intrekking van Gods strafbedreiging tegen eene heidensche bevolking konden de Israëlieten opmaken, dat zij althans gespaard zouden worden, wanneer zij zich bekeerden. 4. Daarentegen, wanneer zij geen berouw kregen, zouden dan niet de mannen van Nineve tegen hen opstaan in het gericht en hen veroordeelen? 5. De bekeering van de Ninevieten en hun koning maakte hen te meer geschikt om gebruikt te worden als »de roede van Gods toorn» in het bestraffen van Israël gedurende de twee of drie volgende geslachten. 6. Gods gerechtigheid in al deze beschikkingen werd openbaar, toen, aan de ééne zijde, Sanherib, »falling back into the old sin of

his ancestors, self-deifying pride", werd vernietigd en, aan den anderen kant, het berouw van Hizkia en zijn volk hun kwijtschelding van het gericht verwierf. — Is dit niet eene allerverkwaardigste proeve van phantaseerende orthodoxie? Inderdaad, zij deinst voor niets terug — noch voor de bezwaren tegen de geloofwaardigheid van Jona, noch voor de jongere taal van dat boek, noch voor het volstreckte stilzwijgen van al de profeten over de zending naar Nineve en de bekeering harer bewoners, noch — eindelijk — voor de absurde onderscheiding tusschen Sanherib en zijne voorgangers, waarmede hier N. B. Gods handelwijze wordt gerechtvaardigd.

Nog zijn wij niet van onze verbazing over de enorme beteekenis van het boek Jona bekomen, of reeds treft ons een nieuwe slag. »Indien" — schrijft Dr. Kay — »deze opvatting (van de profetie als goddelijke aankondiging van de toekomst) juist is — en zij is zonder twijfel de eenige, die met de Schrift zelve overeenstemt — dan is het klaar, dat iemand, die bevangen is in de ketenen der naturalistische bespiegeling, volstrekt onbevoegd is om de geschriften der profeten te verklaren". »Zoodanige personen zijn even weinig bevoegd om over bijbelsche exegese mede te spreken, als iemand, die de wet der zwaartekracht loochent, om collegie te geven over astronomie. Zij moeten zich eerst nog plaatsen op de basis zelve der theologische wetenschap, het geloof in God als Schepper en Onderhouder van het heelal" (p. 3). Derhalve en volstreckte vereenzelviging van supranaturalisme en theïsme, en wegcijfering, zonder genade, van al wat Dr. Kay's theologische tegenstanders voor de exegese van de profetische boeken hebben gedaan.

Thans volgt, in harmonie met deze inleidende opmerking, het bewijs, dat de »assumption" (!), waarvan de »naturalisten" uitgaan 1° geen axioma en 2° onbewijsbaar is. Deze *casus positio* is inderdaad curieus; de bewijsvoering zelve, die eene halve bladzijde inneemt, niet minder. Doch ik behoef mij daarbij niet op te houden: het inductieve bewijs, dat volgens Dr. Kay niet eens kan worden beproefd, heb ik juist onlangs geleverd (zie beneden bl. 576) zoodat ik thans de wederlegging daarvan mag afwachten. Op de »assumption" der »naturalisten" kom ik zoo aanstonds nog even terug.

Het was te verwachten, dat Dr. Kay de eenheid van het boek Jezaja opzettelijk zou handhaven. Hij wijdt daaraan een groot deel van de inleiding (p. 7—18, 22 f.). Maar, ach, welk eene doorlo-

pende miskenning van den stand der quaestie! Hoe vele groote woorden en hoe weinig diepte! De aanhef is reeds ontmoedigend: »To most of those who have entered appreciatively into the spirit of Isaiah's writings, the inquiry on which we now enter may seem superfluous. To them the authorship of chapters XL—LXVI is as little doubtful as the authorship of the »Phaedo'' was to the Platonist. »If Isaiah did not write me, there were two Isaiah's.''' Men zou meenen, dat de schrijver althans had moeten nagaan, door wie al zoo, in vroeger en later tijd, de eenheid van het boek ontkend is, en daarna zich van deze, inderdaad belachelijke, grootspraak zou hebben onthouden. De Engelsche orthodoxen zullen weldra met hunne verdediging der »authentie'' van *Jes.* XL—LXVI nagenoeg alleen staan. Doch, hoe overtollig dan ook, de verdediging wordt toch ondernomen. En wel op eene zeer eenvoudige wijze. De hoofdargumenten der zgn. bestrijders worden niet vermeld. Geen woord over de plaatsing van H. XL—LXVI na de historische hoofdstukken XXXVI—XXXIX, noch ook over den niet-Jezajaanschen oorsprong der laatstgenoemde. Geen woord — het is bijna ongeloofelijk, maar toch waar! — over de eenstemmige bewering van alle critici, dat in *Jes.* XL—LXVI de Babylonische ballingschap ondersteld en wel doorlopend ondersteld, alleen haar einde voorzegt wordt. Men weet, dat Delitzsch te dezen aanzien met ons instemt, en toch noemt Dr. Kay dit bezwaar niet eens! Ook van *Jer.* XXVI maakt hij geen gewag. Dit alles behoort zeker tot de »subordinate objections'' van sommigen, »much too arbitrary, to call for notice here.''' Maar welke tegenwerpingen verdienen dan wel te worden wederlegd? Ze zijn twee in getal: 1°. de bewering, dat geen profeet de verwijderde toekomst kan vooruitzien; 2°. het beweerde verschil in taal en stijl tusschen de echte en de onechte stukken. De eerste tegenwerping brengt de »bestrijders'' aanstonds in verdenking van »naturalisme'' en laat zich, in schijn, zegevierend wederleggen door verwijzing naar sommige echt-Jezajaansche godspraken, die, naar dan beweerd wordt, wèl vervuld zijn. Hierbij dan tevens het reeds zoo dikwerf vernomen beroep op den auteur zelve van *Jes.* XL—LXVI, als zou hij aanspraak maken op de gave der voorspelling van nog ver verwijderde gebeurtenissen (verg. mijn *Hist. Krit. Onderz.* II: 111 v. en weldra: *De profeten en de profetie in Israël* Deel II: 48—51). In één woord: de lezer van het antwoord op deze tegenwerping leert haar niet eens verstaan, en wel om de eenvoudige reden, dat Dr. Kay zelf

haar ook niet heeft doorgrond en niet meer geven kan dan hij zelf bezit. — Meer waarde heeft zijne wederlegging van het taal- en stijl-argument. Zij leert ons althans de feiten kennen, waarover de discussie loopt. Welnu, laat ieder die feiten overwegen — niet bij voorkeur de vergelijkende opmerkingen en de niets bewijzende parallelen, die Dr. Kay er aan toevoegt. Laat hij vooral eerst eenige stukken van den echten Jezaja en daarna H. XL verv. lezen. Op den duur zal ook dit argument — dat ik overigens in geen deele vooraan stel, zie *Hist. Krit. Onders.* II: 122 vv. — zich zelf wel handhaven.

Nog op ééne kleinigheid moet ik de aandacht vestigen. De ondergeschikte tegenwerpingen der »bestrijders" heeten »niet zelden onderling strijdig" (p. 9). Daarbij deze noot, die ik letterlijk vertaal:

»Twee voorbeelden hiervan mogen volstaan.

1°. De één maakt bezwaar tegen Deel II op grond »dat Jezaja geen persoonlijke Messias kan hebben vooruitgezien."

Een ander (Mr. Cheyne) beweert, dat Jezaja »in duidelijke termen de leer van een persoonlijke Messias gepredikt had" en oordeelt »het gemis van eenige zinspeling op den Messias-koning alles afdoende" tegen de onderstelling, dat Jezaja Deel II geschreven heeft."

— Hier houden wij even stand. Wie is die ongenoemde »One", die eerst sprekend wordt ingevoerd? Wie is dwaas genoeg om, ten bewijze dat Deel II niet van Jezaja is, de bewering te bezigen, dat »Jezaja geen persoonlijke Messias kan hebben vooruitgezien?" Indien ooit iemand dien onzin heeft neergeschreven — wat ik tot nader orde zoo vrij ben te ontkennen — dan moest toch Dr. Kay zich schamen om hem in deze discussie te mengen. Er zijn tegenstanders genoeg, die hunne vijf zinnen bij elkaar hebben; tot deze had hij zich — bij de keuze van twee voorbeelden uit wie weet hoe vele! — kunnen bepalen.

Het vervolg der noot luidt aldus:

»2°. De één zegt, dat »de schrijver van Deel II toont tot in kleinigheden toe bekend te zijn met de verhoudingen in het Oosten."

Een ander (Mr. Cheyne) vindt, niet zonder reden, »de weinig talrijke zinspelingen van den profeet op Babylon" bevreemdend en meent daarvan reden te moeten geven. Hij verklaart dat verschijnsel hieruit, dat »de profeet te zeer bezig was met den rampspoed van zijn eigen land om meer dan enkele malen, als in het voorbij-

gaan, van de gehate tooneelen zijner gevangenschap gewag te maken.””

— Ik aarzel niet, deze tegenstelling »unfair” te noemen. Tegen »ongeloofigen” zijn alle argumenten geoorloofd; in eene discussie met zijns gelijken zou Dr. Kay het ver beneden zich rekenen, zóó te werk te gaan als hij hier doet. De door hem aangehaalde woorden van Mr. Cheyne komen voor op p. 169 van zijn *Book of Isaiah* — waarom dit niet vermeld? — en worden onmiddellijk gevolgd door deze opmerking: »De weinige zinspelingen (op Babylon), die in Jez. XL verv. voorkomen — o. a. in Jez. XLVI, dat Mr. Cheyne bezig is toe te lichten — zijn daarom van bijzondere waarde; zij onderstellen eene mate van bekendheid met Babylon, die wij redelijker wijze aan Jezaja niet kunnen toeschrijven.” Hiermede komen andere aantekeningen van dezen commentator (p. 151 in fine, p. XXI f. enz.) geheel overeen: hij twijfelt niet aan den Babylonischen oorsprong van Jez. XL—XLVI. Maar gesteld nu dat het anders ware. Neem aan, dat Mr. Cheyne, met Geiger, Seinecke en anderen, die hoofdstukken, of sommige daarvan, in Palestina liet ontstaan, zou dat dan in strijd zijn met de stelling, die Dr. Kay in de eerste plaats vermeldt? De »One” is wederom een anonymus, en ik kan niet nagaan, wie de aangehaalde woorden geschreven heeft en hoe ze door het verband worden toegelicht. Maar dit durf ik verzekeren, dat ze niet strijden met de denkbeelden van Mr. Cheyne of van eenig ander critisch uitlegger. Het conflict, dat onze apologet hier meent op te merken, bestaat alleen in zijne bevooroordeelde phantasia.

Indien de ruimte het toeliet, dan zou ik gaarne nog even stilstaan bij de talrijke punten van aanraking tusschen Deel I en II van Jezaja, waarop Dr. Kay ons wijst (p. 15—18). Hier komt hij uit in al zijne kracht en oorspronkelijkheid. Door en door te huis in de Schrift in haar geheel en bijzonder in Jezaja, bedeed met eene goede dosis vernuft en »Combinationsgabe”, merkt hij overal harmonie en terugslag op, waar ze werkelijk voorhanden zijn en — waar ze niet zijn. Werden deze kennis en dit talent dienstbaar gemaakt aan een onpartijdig onderzoek, ze zouden inderdaad iets goeds aan het licht brengen. Nu richten zij niets dan verwarring aan. Zoo worden, om iets te noemen, sub 14 — er zijn in het geheel 24 punten van aanraking tusschen Deel I en II aangewezen — *Jez. VII: 14; IX: 6, 7 en Jez. LV: 3, 4* als parallel genoemd, terwijl, juist omgekeerd, de Messias-prophetie van Deel I

door den tweeden Jezaja in H. LV *implicite* weersproken en van karakter veranderd wordt (*De profeten* enz. I: 255 verv.)

Enkele wenken over de verklaring van de profetiën (p. 18—21) besluiten de inleiding. Hier wordt o. a. voor de symbolische opvatting van »Edom» en »Babel» eene lans gebroken. Over het algemeen spreekt Dr. Kay zich ook hier, evenals vroeger, met groot zelfvertrouwen uit. Dubbel zonderling schijnt het daarom, bij den eersten oogopslag, dat hij eindigt met een vraagteeken te plaatsen bij eene quaestie, die wij niet eens voor eene quaestie kunnen houden. Zie hier de aantekening, die mij voor oogen staat: »In de noten op Jezaja zal men niet beproeven te bepalen, of eene herstelling van Jeruzalem in den letterlijken zin moet worden te gemoet gezien. De Schrijver vindt in de Schrift geene genoegzame bouwstoffen tot vorming van een bepaald oordeel over dit punt. Dat het herboren Israël op eene in het oog vallende wijze het geestelijk welzijn der natiën zal bevorderen, »wanneer de tijden der verademing komen zullen van het aangezicht des Heeren» (*Hand.* III: 19; *Rom.* XI: 12, 15), mag met vertrouwen worden verwacht. Dat hun ook, als »gens praerogativa», eene of andere eereplaats zal worden toegekend — van dien aard evenwel, dat zij geen wereldschen hoogmoed in hen kan aankweken, terwijl zij toch de zelfverheffing van de christelijke natiën en kerken onderdrukt — dit schijnt eene niet onwaarschijnlijke gissing. Verder kunnen wij niet gaan» (p. 21 n. 9). — Niet het minst opmerkelijk is hier de tusschenzin aan het slot: de Israëlieten niet hoogmoedig en de Christenen voor zelfverheffing bewaard; inderdaad, het zal alles zeer ordelijk toegaan! Doch in vollen ernst: is het niet een merkwaardig feit, dat een zoo moedig man als Dr. Kay zoo juist van pas weet in te binden en vlak voor de grenslijn tusschen de Chiliasten en hunne tegenstanders zijne *docta ignorantia* belijdt? Het is alsof hij de »voetangels en klemmen» instinctmatig vooruitziet en rechtsomkeert maakt, vóórdat hij nog eenig gevaar loopt. Konden wij hem ook maar voor één oogenblik in onze plaats stellen, zoodat hij zijn eigen bedachtzaam halthouden uit hetzelfde oogpunt kon beschouwen, waaruit wij het zien! Hij zou dan althans geleerd hebben over degenen, die van hem verschillen, een ander oordeel te vellen. Maar, helaas! hij kan geen onderscheid maken tusschen de waarheid en zijne dogmatiek en blijft daarom ook opgesloten binnen den kring, dien deze laatste hem aanwijst.

De commentaar zelf, die van dezelfde innige vertrouwdheid met

Jezaïa's schriften de blijken draagt, waarvan reeds de inleiding getuigt, zal ook door dezulken, die van den Schrijver ver afstaan, soms met vrucht worden geraadpleegd.

Onder de geschriften over oud-testamentische theologie, die ik ditmaal in mijn overzicht moet vermelden, is er een van mij zelve: *De profeten en de profetie in Israël. Historisch-dogmatische studie*, Deel I (Leiden, P. Engels; f 2.90). Wat de schrijver zelf over zijn boek verneemt, — soms nog wel uit den mond of de pen van hen, aan wie hij een exemplaar had toegezonden — zou hem zeer zeker op een dwaalspoor brengen, wanneer hij daaruit rechtstreeks afleidde, hoe het publiek zijn werk beoordeelde. Doch bij benadering kan hij er wel uit opmaken, welken indruk het hier en daar gemaakt heeft of maken zal. Over het algemeen meen ik dan reden te hebben om tevreden te zijn. Velen in ons vaderland hadden aan een boek als dit geene behoefte en gevoelen zich dan ook door het eerste deel eenigermate teleurgesteld. Had ik aan hun wensch beantwoord, dan zou ik het onderzoek daár aangevangen hebben, waar mijne voorgangers het hadden laten steken; dan ware, met andere woorden, een goed deel van mijn boek in de pen gebleven en daarvoor in de plaats getreden de behandeling van de vraagstukken, welke oplossing geacht kan worden nu aan de orde te zijn. Uit een louter-wetenschappelijk oogpunt zou aan dat hypothetische geschrift de voorkeur moeten gegeven worden boven het thans door mij geleverde. Maar ik heb dan ook, blijkens de Voorrede, getracht in eene andere behoefte te voorzien. Ik wilde, ten gevalle van hen, die het onderwerp in zijn ganschen omvang nog niet machtig zijn, een leerboek geven, dat hen goed op de hoogte brengen kon. De vereischten, waaraan het zou moeten beantwoorden, waren hoofdzakelijk: volledigheid, duidelijkheid, en — vooral — methodische behandeling. Dienovereenkomstig ben ik steeds van het algemeen erkende uitgegaan, zeer kalm en langzaam opgeklimmen en er voortdurend op uit geweest om — niet alleen de reeds bekeerden te onderrichten, maar ook — den niet te zeer bevooroordeelden tegenstander te winnen. Of ik daarin eenigszins geslaagd ben, moeten anderen beslissen, evenwel eerst nadat zij het tweede deel, dat thans gedrukt wordt, zullen hebben gelezen. Het eerste kan hen niet geheel bevredigen, want 1^o. er blijft nog vrij wat te doen overig, o. a. voor de critiek van de voorstelling der profeten en der profetie in de historische boeken des O. Testaments,

en 2°. de slotsom moet nog worden opgemaakt. Hoofdstuk V—VII (over de onvervulde voorzeggingen) zijn wel is waar onmisbaar, maar toch vooral ter wederlegging van het — nog altijd zoo diep ingewortelde — supranaturalisme. Ze zijn dus te negatief en op zich zelve ongeschikt, om het profetisme te doen kennen en waardeeren. Door Hoofdstuk IX en XV, die op hun beurt het daaraan voorafgaande onderstellen, zullen ze worden aangevuld. Het tweede deel verschijnt nog in den loop van dit jaar.

Op mijne eigene bijdrage tot de theologie van het O. Testament moet ik een Italiaansch boek laten volgen: *Il Messia secondo gli Ebrei. Studio di David Castelli.* (De Messias volgens de Hebreë'n. Eene studie van D. C.", Florence, 1874). De auteur, een vrijzinnig Israëliet, schonk ons vroeger eene vertaling en verklaring van de Prediker (1866) en eene bloemlezing uit het Talmudische tractaat Berachôth (1869). Zijn doel met het tegenwoordige werk is: zijne landgenooten bekend te maken met de historische methode, toegepast op de studie van de oud-testamentische en latere joodsche verwachtingen betreffende den Messias. Hij ontveinst zich niet, dat het hem moeite kosten zal, voor zulk eene studie in zijn vaderland een belangstellend publiek te vinden. De geloovigen zien daarin licht een aanval op de hun dierbare waarheid, terwijl de vrijdenkers zich met deze quaestiën niet bemoeien. Toch geeft hij de hoop niet op, dat de historische behandeling van den godsdienst, in Italië bekend geworden, zich zelve ook daar aanbevelen zal. Wat nu de Messiaansche verwachtingen aangaat, in de uiteenzetting daarvan volgt hij dezen weg. De inleiding (p. 1—30) leert, wat men daaronder te verstaan heeft, en legt vooral nadruk op de veranderingelijkheid en voortgaande ontwikkeling van de denkbeelden aangaande de toekomst. Eene Messiaansche dogmatiek, of, meer in het algemeen: eene vastgestelde godsdienstleer bezit het Judaïsme niet. Wel hebben sommige Joodsche leeraars beproefd, de godsdienstige waarheid in den vorm van een systeem te brengen, doch gezag wordt hun door de Joden niet toegekend; terwijl zij bovendien, wat de Messiaansche verwachting aangaat, van elkander afwijken. Castelli splitst nu zijn onderzoek in twee deelen. Het eerste (p. 31—165) behandelt de Messiaansche ideeën in de boeken des O. Testaments. Het is jammer, dat hij zich in hare rangschikking door de traditie omtrent den ouderdom dier boeken laat leiden, waaraan hij toch zelf geen gezag toekent. Hij bespreekt nu

achtereenvolgens den Messias in den Pentateuch en in de historische boeken; in de Psalmen; in de geschriften der Profeten. Over deze laatste draagt hij eerst eenige algemeene opmerkingen voor. Daarna behandelt hij de profeten der Assyrische periode, Jeremia en zijne tijdgenooten, de profeten in en kort na de ballingschap, het boek Daniël en de Apocriefen — om met een kort overzicht te eindigen. De geheele afdeeling is met kennis van zaken geschreven. Castelli kent en gebruikt zijne voorgangers (b.v. Stähelin, Steeg) en de Duitsche exegeten. Nieuw licht ontsteekt hij niet, maar het karakter van zijn boek bracht ook mede, dat hij de hoofdzaken behandelde en zich in het onderzoek der bijzonderheden niet verdiepte. — De tweede afdeeling van zijn boek is gewijd aan de Messiaansche ideeën in de latere Joodsche geschriften (Talmud en Midrashim). Hier is de schrijver geheel op zijn terrein. In 13 §§ behandelt hij de punten, waaromtrent men verlangen kan, de denkbeelden der Joodsche leeraars te leeren kennen. Ze zijn: de verstrooiing van het Joodsche volk; de erfzonde; de voorwaarden en het tijdstip van de Messiaansche verlossing; de voor tekenen der komst van den Messias en zijne barensweeën; de voorlooper van den Messias; de persoon en de natuur van den Messias; de lijdende Messias; de Messias, zoon van Jozef; de Messiaansche oorlogen; de Messiaansche eeuw en de toestand van het Joodsche volk gedurende die eeuw; de eenheid van godsdienst en de afschaffing der Wet; de opstanding der dooden en het laatste oordeel (p. 167—291). Bij deze afdeeling behoort verder nog een aanhangsel, bevattende de vertaling van een aantal merkwaardige plaatsen uit den Talmud en de Midrashim, waaruit de Messiaansche ideeën kunnen worden opgemaakt (p. 295—355). — Ik kan den schrijver hier niet nauwkeurig genoeg controleeren. Maar voor zoover ik het kan nagaan, heeft hij zich op eene uitnemende wijze van zijne taak gekweten. Zonder veel redeneering worden de bewijsp plaatsen óf in haar geheel óf in uittreksel medegedeeld. De eenheid der ideeën wordt aangegeven, waar zij inderdaad voorhanden is, maar ook het onderling verschil der voorstellingen en verwachtingen wordt erkend. Waar de schrijver zich begeeft in het onderzoek naar den oorsprong der Messiaansche ideeën, gaat hij te werk met groote bedachtzaamheid. Bijzonder troffen mij zijne opmerkingen (p. 316 verv.) over den lijdenden Messias. Men herinnert zich wellicht het boek van Wünsche over dit onderwerp (*Theol. Tijdschrift*, 1870, bl. 315—332). Daartegen steekt de behandeling bij Castelli zeer gunstig af. Hij

stelt duidelijk in het licht, dat de voorstelling van een lijdenden Messias in het O. Testament niet voorkomt en ook nog ten tijde van Jezus onder de Joden niet bestond. Hij wil niet ontkennen, dat het Christendom invloed kan hebben gehad op haar ontstaan en hare ontwikkeling, maar acht het toch onwaarschijnlijk, dat de Joden haar eenvoudig van de Christenen hebben overgenomen. Zij moet in elk geval hebben beantwoord aan hunne behoeften en aan de ontwikkeling der religieuze ideeën in hun eigen midden. Daarvan zou men zich eene onvolledige en onjuiste voorstelling vormen, wanneer men die uitsluitend opmaakte uit de wetsinterpretatiën in Mishna en Gemara. Naast deze staat de Haggada, die ook ééne zijde van het religieuze leven der Joden vertegenwoordigt, en wel, gelijk Castelli het vroeger had uitgedrukt (p. 92, 93), „la mente e lo spirito” van het Judaïsme. Welnu, juist in die Haggada, welke verwantschap met het Christendom toch onmiskenbaar is, vinden wij den lijdenden Messias ¹⁾.

Het zou inderdaad een gunstig teeken des tijds zijn, indien het den schrijver gelukte zijnen landgenooten belangstelling voor deze wijze van behandeling in te boezemen. Op menig ander gebied neemt zijn vaderland reeds de plaats in, waarop het aanspraak kan maken. Moge het in de studie der oorkonden van den Israëlietischen en van den Christelijken godsdienst niet achterblijven!

J. Freudenthal, *Hellenistische Studien*, Heft I u. II. *Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste jüdischer und samaritanischer Geschichtswerke* (Breslau, 1875; 6 Mark of 2 Thaler). Deze hoogstbelangrijke bijdrage tot de kennis der Joodsch-Alexandrijnsche literatuur verdient aanstonds onder de aandacht der lezers van ons tijdschrift te worden gebracht. Daartoe wensch ik mij dan ook in deze aankondiging te bepalen. De geleerde schrijver spreekt meer dan ééne stelling uit, die mij vooralsnog niet geheel aannemelijk schijnt. Doch vóórdat ik als zijn beoordeelaar optrad, zou ik het door hem behandelde onderwerp van voren af aan moeten bestudeeren. Men verwachtte niets meer dan een verslag.

Eusebius van Caesarea heeft in zijne *Praeparatio Evangelica* uitgebreide excerpten opgenomen uit een geschrift van Alexander Polyhistor „over de Joden.” Het zijn fragmenten, in proza en in

¹⁾ De lezer vergelijkte hiermede, *si tanti est*, de boven aangehaalde critiek van Wünsche's geschrift, bl. 326 verv.

verzen, van Joodsche schrijvers, die Alexander in zijne compilatie heeft samengevoegd. Met terzijdestelling van de stukken in vermaat, behandelt Freudenthal in deze »Hellenistische Studien» de prozaische, tevens historische fragmenten, daaronder ook die, welke ons niet door Eusebius uit Alexander Polyhistor, maar door Clemens Alexandrinus in de *Stromata* en door Flavius Josephus (*Arch. Jud.* I: 15) zijn overgeleverd.

De gezuiverde tekst der fragmenten wordt afgedrukt p. 219—236. Ze volgen daar op elkander in deze orde: Demetrius, Anonymus (bij Eusebius l. c. IX: 17, 18), Eupolemus, Malchus-Kleodemus, Aristaeas, Pseudo-Artapanus. In dezelfde orde waren ze vooraf door den schrijver toegelicht (S. 95—174). Doch aan dit onderzoek naar hunne beteekenis en herkomst laat hij voorafgaan de noodige inleidende opmerkingen over Eusebius en de methode, door hem in het compileeren gevolgd (S. 1—16), alsmede over Polyhistor en zijn boek »over de Joden» (S. 16—35). En daarop volgt nog eene zeer belangrijke § met het opschrift »Echtheit und Bedeutung der Fragmente,» waarin de resultaten van het voorafgaande onderzoek geresumeerd en aan de waardeering van de geheele Hellenistische literatuur dienstbaar gemaakt worden (S. 174—198). In een 15-tal aantekeningen worden enkele bijzonderheden nader uitgewerkt (S. 199—218).

Ziethier nu, tot welke uitkomsten het onderzoek van Dr. Freudenthal heeft geleid.

Eusebius ging over het algemeen in het excerpeeren nauwkeurig te werk. Inzonderheid is hij zeer stipt in het vermelden van de namen der auteurs, van wie hij het een of ander overneemt. De waarschijnlijkheid pleit er voor, dat hij in de excerpten uit Alexander Polyhistor dezen op den voet volgt, ook in de rangschikking van de door hem geraadpleegde auteurs.

Van Alexander zelve weten wij weinig. Hij leefde ± 100—35 v. Chr. Zijne wetenschap was veelweterij. De talrijke geschriften van zijne hand, waarvan ons de titels en fragmenten zijn bewaard gebleven, waren niet veel meer dan compilatiën, zonder critiek en methode samengeflanst. Welke veranderingen hij zich veroorloofde in de door hem overgenomen teksten, is niet met zekerheid te bepalen. Zijn geschrift »over de Joden» zal waarschijnlijk geringen omvang hebben gehad.

Demetrius is de oudste der door Alexander geëxcerpeerde Joodsche geschiedschrijvers. Hij leefde waarschijnlijk onder Ptolemaeus

III Energetes, en wel te Alexandrië. Hij was een chronograaf, in de Grieksche vertaling van den Pentateuch — die dus toen bestond — goed te huis en in zijne berekeningen zeer nauwkeurig. De dwalingen en inconsequentien, die men hem ten laste legt, komen op rekening van de afschrijvers zijner geschriften. De overeenstemming tusschen zijne exegese en die der Palestijnsche Joden heeft niets bevreemdends; hij volgde de Palestijnsche overlevering en kan, op zijne beurt, door sommige latere Joodsche schrijvers zijn gebruikt.

De stukken, die Eusebius op naam van Eupolemus stelt, kunnen niet alle van ééne hand zijn. Één daarvan (*Praep. Evang.* IX: 17) is, evenals een ander fragment (ald. 18), het werk van een Samaritaansch Hellenist, die omstreeks het midden der 2de eeuw v. Chr. kan hebben geleefd. Zijn monotheïsme is niet van de strengste soort, maar het blijkt ook volstrekt niet, dat de toenmalige Samaritanen, vooral de Hellenisten, zoo dicht bij het Judaïsme stonden als de latere.

De werkelijke Eupolemus was vermoedelijk tijdgenoot van den daareven genoemden *anonymus* en inwoner van Palestina. Hij leverde eene vrije (haggadische) bewerking van de bijbelsche geschiedverhalen, waaronder hij bij voorkeur de jongere volgt. Waar hij zich van het O. Testament verder verwijdert, b. v. in de briefwisseling tusschen Salomo en de koningen van Egypte en van Tyrus (bij Eusebius l. c. 31-34), fingeert hij waarschijnlijk niet op eigen hand, maar volgt hij een romantisch voorganger. Er bestaan redenen om dezen te vereenzelvigen met den bekenden Pseudo-Aristeas, den auteur van de fabel over het ontstaan der LXX. Waarom zou deze niet ouder kunnen zijn dan Eupolemus? Ook Aristobulus, tijdgenoot van Ptolemaeus Philometor, had den Pseudo-Aristeas gelezen.

Malchus-Kleodemus en Aristeas behoorden waarschijnlijk tot denzelfden tijd; de eerste was Samaritaan, de tweede Jood. Doch de fragmenten, die wij van hen bezitten, zijn te onbeduidend om tot zekere gevolgtrekkingen te kunnen leiden.

Ten aanzien van Artapanus daarentegen komt men, bij nauwkeurige studie van de fragmenten, tot eene bepaalde slotsom. Hij doet zich voor als een Egyptisch priester, maar is een Alexandrijnsche Jood, die, met een apologetisch doel, deze rol op zich neemt. De vergelijking van zijn werk met den Pseudo-Aristeas verheft het boven redelijken twijfel, dat beide uit de handen van

denzelfden *falsarius* zijn voortgekomen, die nu eens in het ééne, dan weder in het andere karakter optrad, om door zijne *pseudepigrapha* het Joodsche volk en zijn godsdienst te verheerlijken. Waarschijnlijk moet ook de vervalsching der verzen van Homerus en Hesiodus, waarop Aristobulus zich beroept, — niet aan dezen Joodschen wijsgeer, maar — aan den Pseudo-Artapanus of Pseudo-Aristeas worden toegeschreven. De verzinselen van den Pseudo-Artapanus vielen in den smaak en werden niet alleen door Alexander Polyhistor, maar ook door Flavius Josephus als goede munt opgenomen.

Door de uitkomsten van het voorafgaande onderzoek is nu de quaestie, of het door Eusebius geëxcerpeerde boek „over de Joden” inderdaad door Alexander Polyhistor geschreven is, reeds bevestigd: aan de echtheid van dat boek valt niet te twijfelen. De bedenkingen daartegen — van Rauch, Havet en andere Fransche schrijvers — worden ten overvloede nog gewogen en te licht bevonden. Maar zijn de fragmenten echt, dan moet ook ons oordeel over de Joodsch-Alexandrijnsche literatuur daardoor worden bepaald en — vrij wat gunstiger uitvallen dan het gewoonlijk luidt. Geheel ten onrechte noemt men haar onbeduidend en stumperig, en klaagt men over haar pseudepigraphisch karakter. Indien wij hare producten in hun geheel bezaten, dan zou duidelijk blijken — wat de enkele fragmenten den onpartijdige nu reeds leeren — dat zij volstrekt niet lager staat dan de gelijktijdige Grieksche letterkunde. En wat de *pseudepigrapha* betreft, wel bezien komen ze nagenoeg alle op rekening van één man, den auteur van den brief, die op naam van Aristeas staat, en van het historische werk, dat van Artapanus heet te zijn. Deze ééne romanschrijver mag ons niet verleiden, om de geheele Joodsch-Alexandrijnsche literatuur ongunstig te beoordeelen en nog veel minder om de geaardheid van het Joodsche volk zwart te maken. Op het punt van literarische goede trouw stond het niet lager, veeleer hooger dan b.v. de Grieken.

— Is het Dr. Freudenthal inderdaad gelukt, de raadselen op te lossen, die de excerpten uit Alexander Polyhistor den lezer voorleggen en alsoo de bezwaren tegen hunne echtheid uit den weg te ruimen? Heeft hij terecht de fragmenten op naam van Eupolemus onder twee schrijvers verdeeld? Is Pseudo-Artapanus één met Pseudo-Aristeas? en deze laatste ouder dan Aristobulus? en wederom deze de werkelijke auteur van de fragmenten, die ons op zijn naam zijn overgeleverd? Hoe te oordeelen over Dr. Freudenthal's apologie

van de Hellenistische letterkunde? Zietdaar de vragen, waarop nog moet worden geantwoord. Doch hoe de beslissing daarvan ook moge uitvallen, de groote verdienste van Dr. Freudenthal's monographie is boven alle twijfel verheven.

Ten slotte wil ik nog even wijzen op een paar werken, die later, wanneer ze volledig zijn verschenen, meer uitvoerig zullen kunnen worden behandeld. Het eerste, niet uitsluitend voor theologen, maar voor beschaafde lezers bestemd, is het: *Handbuch der biblischen Geschichte und Literatur. Nach den Ergebnissen der heutigen Wissenschaft bearbeitet* von Eduard Langhans. Het wordt uitgegeven in vier afleveringen, waarvan ik pas de eerste (S. 1—160) in handen heb en met groote sympathie heb doorgelezen. Ten aanzien van de groote quaestie, die onze geheele opvatting van Israël's ontwikkeling beheerscht, den oorsprong van den Pentateuch, staat Langhans met mij aan dezelfde zijde. Hij schrijft duidelijk en onderhoudend. De wijze, waarop hij de geschiedenis van Israël en zijn godsdienst met die van de literatuur in verband brengt, schijnt mij hoogen lof te verdienen.

De *Geschichte der Juden* van Dr. H. Graetz nadert nu met rasse schreden hare geheele voltooiing. Het tweede — tegelijk het eenige nog ontbrekende — deel zou in tien afleveringen verschijnen. Doch bij de bewerking bleek, dat de omvang grooter moest worden dan schrijver en uitgever zich hadden voorgesteld. Vandaar de splitsing van dat deel in twee helften, van welke de ééne (8 afleveringen) reeds voltooid is, terwijl van de 7 afleveringen der tweede ook reeds drie verschenen zijn. De lezer, die zich mijne critiek van Deel I mocht herinneren (*Theol. Tijdschrift*, 1874, bl. 268—300), zal zonder bevreemding vernemen, dat er ook tegen dit nieuwe deel bij mij zeer gewichtige bedenkingen bestaan. Inzonderheid heb ik bezwaar tegen de — thans nader ontwikkelde — denkbeelden van Dr. Graetz over den Pentateuch. Doch hij heeft zijn laatste woord daarover nog niet gesproken, zoodat het raadzaam schijnt, de mededeeling en de beoordeeling van zijn gevoelen en van den inhoud des geheelen werks uit te stellen tot de verschijning van de laatste aflevering.

Augustus 1875.

A. K.

V A R I A.

De *Revue de théologie et de philosophie et Comptes-Rendus des principales publications scientifiques* levert bij voortduur belangrijke oorspronkelijke artikelen en overzichten van wijsgeerige en theologische werken, die buiten Zwitserland verschenen zijn. In de drie afleveringen van den jaargang 1875 vindt men verhandelingen van C. O. Viguet, over den invloed van de Duitse theologie op de Fransche hervormde kerken; van H. Brocher over de empirische moraal en over het recht; van J. F. Astié, over de theologie van de Evangelische Alliantie op hare vergaderingen te New-York in 1873; van Ch. Martin, over de nieuwere apologetiek. Dr. F. C. J. van Goens levert een overzicht van Scholten's werk over den vrijen wil. Ook op Italië en op Spanje zijn de oogen der redacteuren gevestigd. In een Bulletin, dat telkens de aflevering besluit, worden de onlangs verschenen boeken kort aangekondigd.

MATTHEW ARNOLD'S ANTWOORD OP DE BEDENKINGEN TEGEN ZIJN „LITERATURE AND DOGMA”.

Men zou Matthew Arnold willen tegenspreken om hem aan het spreken te brengen. Zoo aangenaam is het, hem te hooren met die welluidende taal, die levendigheid van voorstelling, die ondeugende ironie, dien rijkdom van kennis, maar vooral met dat accent van overtuiging, waarmede hij zijne zaak bepleit. Al wordt men niet door hem gewonnen, men gaat niet van hem zonder een diepen indruk mede te nemen van een machtige en edele persoonlijkheid.

Dat heb ik weder gevoeld onder het lezen van de artikelen in de „Contemporary Review”, waarin hij geantwoord heeft op de talrijke beoordeelingen van zijn „Literature and Dogma”¹⁾. De lezers van ons Tijdschrift zullen zich herinneren, dat ik in den jaargang 1873 bl. 287—347 een uitvoerig overzicht van dat werk heb gegeven, en de aandacht die daarna aan des schrijvers denkbeelden bij ons is gewijd, doet mij vermoeden, dat er ook wel belangstelling zal zijn voor hetgeen hij nu tot toelichting en verdediging van zijne denkwijze heeft gezegd. Te meer is dat te verwachten, omdat zijne geestverwanten onder ons, de zogenoemde ethische moderneren, nog weder onlangs tot vernieuwde discussie in onze theologische kringen aanleiding hebben gegeven.

Hoe algemeen en ernstig de bestrijding moge geweest zijn, die Matthew Arnold heeft ondervonden, hij is daardoor niet ontmoet-

¹⁾ Men vindt die artikelen in de „Contemporary Review” van (I) October 1874, (II) November 1874, (III) Januari 1875, (IV) Maart 1875, (V) Mei 1875, (VI) Juli 1875, (VII) Augustus 1875. Van „Literature and Dogma” is in April 1874 een vierde, bijna niet veranderde uitgave verschenen.

digd. Toen, zoo vangt zijn antwoord aan, toen, volgens de bekende overlevering, Polycarpus in het amphitheater te Smyrna stond, gereed om zijn doodvonnis te ondergaan en uit de heidensche menigte rondom een luid geschreeuw opging tegen hem als den prediker van het atheïsme, had de proconsul medelijden met zijn hoogen leeftijd en smeekte hem zijn leven te redden door te roepen: weg met de atheïsten! Maar Polycarpus, rondziende over de heidensche menigte, wees met zijne hand op hen en riep zoo, met de oogen ten hemel geslagen: weg met de atheïsten! Daarop werd hij verbrand. Toch heeft dat zoo genaamd atheïsme van Polycarpus zoozeer de overhand verkregen, dat het ons bijna verbaast, hoe het door de volksgodsdienst van die dagen, door de vereerders van Jupiter en Cybele, van Rome en van Caesars fortuin, voor atheïsme heeft kunnen uitgekreten worden. Daarentegen schijnt ons niets meer natuurlijk, dan dat Polycarpus dien naam op hen terugwierp. En zoo zal het zonder twijfel gaan met de populaire godsdienst van onzen tijd. Vertrouwende op hare overleveringen en inbeeldingen schreeuwt zij nu tegen hen, die deze voor ijdel verklaren: weg met de atheïsten! juist zooals de heidensche bevolking van Azië tegen Polycarpus. Met een zucht en de oogen ten hemel heffende, zou nu de criticus, die verwenscht wordt door de populaire godsdienst en hare belijders, wel evenals Polycarpus op zijne verwenschers kunnen wijzen en antwoorden. Zoo door en door verdorven is het geheel der overleveringen en inbeeldingen, waaruit deze godsdienst bestaat, zulk een grove verminking en caricatuur van de ware godsdienst, dat volgende tijden nauwlijks zullen begrijpen hoe zij den moed heeft gehad om hen die haar afzwoeren atheïsten te noemen, terwijl het niemand zal verwonderen, dat zij zelve gebrandmerkt werd met dezen harden naam.

Men ziet, onze auteur is niet van zin, het hoofd voor zijne bestrijders te buigen. Maar evenmin ligt in zijn plan zulk een hevigheid van polemiek als deze aanhef zou kunnen doen verwachten. Er volgt daarop een verzekering, dat hij zich matigen wil en met geen harde woorden wil vergelden de harde woorden die hem zijn toegevoegd. Hij erkent ook, dat over het algemeen de critiek van zijn werk meer gematigd is geweest dan hij had verwacht. Van sommige beoordeelingen, met name van die van Mr. Llewellyn Davies in de *Contemporary Review*, van Albert Réville in de *Academy*, van Charles Secrétan in de *Revue Suisse*

en van de mijne in het Theologisch Tijdschrift, spreekt hij op een wijze, waarvoor de auteurs hem niet anders dan dankbaar kunnen zijn. Maar hij verontschuldigt zich voor de taak om al de tegen hem ingebrachte bedenkingen te weerleggen. Zijn doel is alleen rekenschap te geven van het resultaat, waartoe een ernstige overweging van die bedenkingen hem heeft geleid. Daarbij stelt hij zich voor, niet tot zijne recensenten te spreken, maar tot die lezers van zijn werk, die, in zijn opwekking om terug te keeren tot de godsdiens van den bijbel, een weg meenen gevonden te hebben om tot een nieuwe waardeering van de godsdiens te komen, en die nu mogelijk zijn ontmoedigd en afgeschrikt door al hetgeen tegen „Literature and Dogma” is gezegd. Hen wil hij overtuigen, dat het groote denkbeeld van zijn boek ongeschokt blijft staan, en dat al wat daartegen is aangevoerd moet zwichten voor beter en vooral voor meer onpartijdig onderzoek.

Deze wijze van handelen is zeker door den schrijver met de beste bedoeling gekozen en er is ook veel dat haar aanbeveelt. Over het algemeen kan men zeggen, dat het publiek weinig wordt gebaat door de zelfverdediging van schrijvers, die hunne recensenten beantwoorden. De literarische strijd zou zeker aan gehalte en aan waardigheid winnen, wanneer de schrijvers zich meer doordrongen betoonden van het besef, dat het publiek alleen belang heeft bij de zaken die zij behandelen. Maar ter andere zijde mist toch ook critiek of discussie geheel haar doel, wanneer hij, die een stelling verdedigt en daarbij tegenspraak ontmoet, niet althans die argumenten der tegenpartij weerlegt, van wier juistheid of onjuistheid de waarheid zijner stelling afhangt. Beperkt hij zich bij zijne wederlegging tot een keus uit hetgeen tegen hem is aangevoerd, en wordt hij bij die keus meer geleid door zijn eigen wenschen dan door een zuivere onderscheiding van hoofdzaken en bijzaken, dan stelt hij zich bloot aan het gevaar van, hoeveel goeds hij overigens ook zeggen moge, juist diegenen niet te overtuigen, op wier instemming met zijne denkwijze hij den meesten prijs moest stellen.

Dit gevaar schijnt mij den auteur van „Literature and Dogma” te bedreigen. Met volle waardeering van al wat hij in deze artikelen gezegd heeft, meen ik toch, dat hij veel meer, of ten minste veel anders had moeten doen, om de bezwaren tegen zijne denkwijze als weggeruimd te mogen beschouwen. Hij heeft

sommige punten zeer uitvoerig en met het hem eigen talent behandeld, maar andere en daaronder de gewichtigste zijn door hem nauwlijks aangeroerd. Daarover kan hij zich niet verontschuldigen met de bewering (I 801) dat zijn boek niet geschreven is en ook deze weerlegging niet bestemd is voor hen die voor het tegenwoordige den bijbel aannemen op gronden ontleend aan de populaire of metaphysische theologie, maar voor zulken, die uit onvoldaanheid met zulke bewijzen voor den bijbel, geneigd zijn den bijbel ter zijde te leggen. Want, al is het, dat deze laatsten geboeid worden door de uitnemende wijze waarop Matthew Arnold het zedelijk karakter van Israels godsdienst en van het Christendom heeft geteekend, van hen, die zich zoo critisch hadden gesteld tegenover het gewone kerkgeloof, is het juist te wachten, dat zij meer zullen verlangen dan dien weldadigen indruk, dien Arnold's vroomheid en talent op hen zal hebben gemaakt, dat zij ook voor hun denken bevrediging zullen vragen en zich dan eerst gewonnen zullen geven, wanneer de bezwaren tegen deze nieuwe leer wezenlijk zijn opgelost.

Is dat nu het geval?

Mij komt het voor, dat er nog veel aan ontbreekt. Om slechts één punt van belang te noemen: niet het minste antwoord is er gegeven op de bedenking, waarvan wij ook van onze ethische moderneren altijd te vergeefs een voldoende oplossing hebben gevraagd, dat er in dit stelsel een geheele miskenning heerscht van het absolute *ineinander* van het natuurlijke en het geestelijke, dat wij in de werkelijkheid waarnemen. Dat werd reeds bij het begin der discussie over dit onderwerp in 1870 door Dr. Slotemaker aan Dr. Hooykaas voorgehouden, daarop zijn de bestrijders telkens teruggekomen, dat heb ik weder in mijne critiek van „Literature and Dogma” (Theol. Tijds. 1873 bl. 342) in het licht gesteld, maar zooals onze ethische moderneren ons daarop alleen geantwoord hebben met de exceptie, dat dit *ineinander* buiten de grenzen van hunne godsdienstige levensbeschouwing ligt, zoo gaat ook nu weder Matthew Arnold dit bezwaar met stilzwijgen voorbij. Het is toch, dunkt mij, evident, dat, zolang dit bezwaar niet is opgeheven, het stelsel aan die zijde open ligt voor een gevaarlijke critiek. Wanneer er niets anders werd beweerd dan dat de mensch niet kan nalaten zich idealen te scheppen en naar hunne verwezenlijking te streven, maar hem het recht werd ontzegd om iets te verzekeren aangaande een

werkelijkheid die daaraan zou beantwoorden, een objectieve macht van het goede of een duurzamen invloed van het zedelijk beginsel op den loop der dingen in de wereld, — dan zou men recht hebben ons op die bedenking te antwoorden: ik kan u die verhouding van het natuurlijke en het zedelijke niet verklaren, maar ik bekommer mij daarover niet, want het eenige wat ik stel, dat er voor mij een subjectieve noodwendigheid bestaat om het leven idealistisch op te vatten, is daarvan geheel onafhankelijk. Maar, als het zwaartepunt van het stelsel juist ligt in de objectiviteit van de zedelijke macht; als alles aankomt op de erkenning van „the enduring Power, not ourselves, which makes for righteousness; als men met Dr. Hooykaas belijdt: wij hebben Hem lief, omdat Hij ons eerst heeft liefgehad; als men met Matthew Arnold den gang der wereldgeschiedenis uit de macht van den zedelijken factor tracht te verklaren, — hoe kan men dan die bedenking eenvoudig stilzwijgend voorbijgaan? Had Dr. Slotemaker niet volkomen gelijk, toen hij Dr. Hooykaas toevoegde: Uw God kan niet bij u komen. Als Erlkönig het kind bedreigt, wat kan uw vader meer dan het kind sussen, en als hij het in wilde vaart aan den Booze tracht te ontvoeren, dan vindt hij het in zijne armen — dood. Laat die „Eternal Power, not ourselves, which makes for righteousness” afdalen van zijne aetherische hoogte en concreet worden in de werkelijke wereld, op hetzelfde oogenblik is hij in het natuurlijke ingewikkeld en vermag hij niets, wanneer dat natuurlijke hem niet ten dienste staat. Een zedelijke wereldorde die niet één is met de natuurlijke orde der dingen, is een loutere abstractie en als zoodanig onvatbaar voor die proef, waarop volgens Matthew Arnold alles aankomt, van zich te laten verifiëren door de levenservaring. Dit nu is geene metaphysiek, waarvoor onze schrijver verklaart geen orgaan te hebben. Het is gewone, alledaagsche werkelijkheid, waarmede iemand rekenen moet om ons te overtuigen en wier miskenning ons verhindert zoowel aan den auteur van „Literature and Dogma” als aan onze ethische modernnen onze instemming met hun stelsel te geven.

Evenals deze bedenking zijn ook andere bij Matthew Arnold onbeantwoord gebleven. Bijv. het bezwaar tegen zijne methode om op den bijbel *en bloc* over te brengen wat slechts van een betrekkelijk klein gedeelte der bijbelsche geschriften geldt, en zoo als een terugkeer tot den bijbel voor te stellen, wat eigen-

lijk is een nieuwe bezieling te zoeken bij de zuivere vroomheid van Israëls beste psalmisten en profeten. Dan de vraag, of het verschil van volksaard niet veel meer beteekent dan hij schijnt te erkennen: of onze Germaansche aanleg niet ook op het gebied der godsdienst een eigenaardige ontwikkeling in eigen vrije vormen zal vereischen, die het ons onmogelijk zal maken Israëls godsdienst eenvoudig over te nemen? Er zijn meer dergelijke punten, waarover wij een nadere verklaring van den schrijver hadden gewenscht en waarover deze artikelen in de „Contemporary Review” ons zoo goed als niets geven. Ik vermeld dat hier in de hoop, dat hij later nog eens de gelegenheid zal vinden, om op deze onderwerpen terug te komen.

Van hetgeen hij in deze artikelen gaf is het onmogelijk en ook onnoodig alle bijzonderheden te vermelden. Ook hier weder, evenals vroeger bij het bespreken van „Literature and Dogma”, gaat het mij aan het hart dat ik den schrijver niet meer zelf kan laten spreken, om de lezers onder den indruk te brengen van al het schoone en geestige van zijne manier van schrijven. Te meer spijt mij dit nu, omdat de „Contemporary Review” in ons vaderland nog lang niet de algemeene bekendheid heeft verkregen, waarop dit tijdschrift aanspraak kan maken, en dus waarschijnlijk slechts weinigen in de gelegenheid zullen zijn het oorspronkelijke te lezen.

Het is duidelijk dat de schrijver nog al indruk ontvangen heeft van den buitengewonen opgang dien het ten vorigen jare verschenen en nu reeds voor de zesde maal uitgegeven werk „Supernatural Religion” in Engeland heeft gemaakt. Bij alle hulde, die hij aan de bekwaamheid van den auteur brengt, keurt hij toch diens methode, evenals die van Dr. Colenso in de behandeling van het O. T., zeer bepaald af. Het is een manier, zegt hij, van met den bijbel om te gaan, die alleen ten gevolge kan hebben, dat de lezer, na de studie van zulk een critisch onderzoek, den bijbel voor zich ziet staan als een boom met afgestroopte bladeren en afgehouden takken, in plaats van als een levensboom voor alle volken. Als men zoo te werk gaat, bereikt men niet anders dan dat de bijbel in discredit geraakt. En wat krijgt men dan in plaats daarvan? De schrijver van „Supernatural religion” beweert, dat, als men vrij is geworden van al die Joodsche mythologie, men zich verheft tot de veel reiner opvatting van een oneindig wijs en weldadig wezen en dat zoo plaats

wordt gemaakt voor het waar en edel geloof, dat het kind is der Rede. Ach! antwoordt Matthew Arnold, ik zou veeleer zeggen: voor de arme oude doode paarden van de zoogenaamde natuurlijke godgeleerdheid met hunne galvanische bewegingen. Wij zouden hem gaarne gelijk geven, wanneer hij niet anders bedoelde, dan dat hij de echte godsdienst, die in sommige gedeelten van den bijbel haar schoonste uitdrukking heeft gevonden, niet in ruil wil geven voor de dogmatische trias van het rationalisme. Maar hij meent meer. Het is in het algemeen bij hem een diepe afkeer van de toepassing der critische methode op de bijbelsche geschriften. Hij kan het recht dier methode in het algemeen niet betwisten, maar zij, die haar, zonder voorbehoud, toepassen, zijn bij hem verdacht om het gevaar, waarmede zij zijn dierbaren bijbel bedreigen. Dit komt vooral uit in het zeer uitvoerig gedeelte dat hij gewijd heeft aan het onderzoek naar den oorsprong van het 4^{de} evangelie. Hij heeft zich daarvoor veel moeite gegeven. Zelf heeft hij de oudste getuigenissen in de bronnen nagegaan en evenzeer als Tischendorf heeft hij ook Baur en Scholten en Volkmar daarbij geraadpleegd. Het is zijn wensch om het 4^{de} evangelie te kunnen blijven gebruiken als bron voor de kennis van Jezus' persoon en prediking, maar hij laat zich daardoor niet verleiden om de traditie ten koste der historie te handhaven. Het eenige waarin het voorbeeld van Tischendorf hem noodlottig is geworden is de overschatting der beteekenis van de zoogenaamde getuigenissen der oudste Gnostieken. Had hij het werk van Dr. J. C. Matthes „De ouderdom van het Johannesevangelie volgens de uitwendige getuigenissen“ kunnen raadplegen, waarschijnlijk zou hij ook op dit punt het onjuiste van Tischendorf's voorstelling hebben erkend. Maar terwijl hij nu zelf dezen critischen arbeid met de grootste nauwgezetheid verricht, zoekt hij daarbij telkens de gelegenheid voor allerlei bittere uitvallen tegen die critici in wier voetstappen hij wandelt. Vooral, wanneer zulk een criticus het ongeluk heeft een Duitsch professor te zijn, een van dat „corps van specialisten die voor hun levenstaak nemen een soort van onderzoekingen, gelijk deze vraag over den canon der Evangelien. Zij lezen eeuwig literatuur over dat onderwerp, theorieën van hunne collega's daarover. Hun persoonlijke reputatie maken zij door over dat uitgeputte onderwerp een theorie van hun eigen vinding in het licht te zenden. Het gebrek aan afwisseling en aan even-

wicht in hun leven en bezigheden verstoort ook het evenwicht van hun oordeel in het algemeen. Hun speciaal onderwerp brengt hun het hoofd op hol, het theorieën-maken sleept hen mede; zij geven de stelligste verzekeringen van datgeen waarvan men geen zekerheid kan hebben, kortom, zij toonen volstrekt geen goede en veilige rechters van de evidentie in het voorliggend geval te zijn" (IV 505) Het zijn vooral de Duitschers over wie dat oordeel wordt geveld, maar onze geleerden ontgaan het ook niet geheel. De Tubingsche critiek had het geheim van het 4^{de} Evangelie gevonden. De Hollanders willen bij deze soort van critiek de vlag niet voor de Duitschers strijken. Bij de Duitschers is de artistieke universalist, die het 4^{de} evangelie samenstelde, nog altijd de man die zelf wil doorgaan voor den zuilapostel Johannes. Voor Dr. Scholten is dit onvoldoende. Voor hem is de discipel dien Jezus liefhad een ideale figuur, voorstellende het vrije christelijke bewustzijn van latere tijden, overeenkomende met geen der oorspronkelijke, bekrompen Joodsche discipelen, maar in opzettelijk contrast met hen" (V 965) Het is niet te ontkennen, dat de schrijver soms zeer aardig enkele misgrepen en overdrijvingen der nieuwere critici in het licht stelt, en hij heeft onze volle sympathie wanneer hij zijne verontwaardiging uitspreekt over zulke grofheden, als bijv. Tischendorf en Volkmar elkander hebben toegevoegd. Maar overigens maakt dit geheele gedeelte over den critischen arbeid van Baur, Strauss, Schwegler, Volkmar, Scholten en anderen een weinig bevredigenden indruk. Wat wil Matthew Arnold daarmee? Hij is geen conservatief, die, ter wille van de heilige traditie, alle onafhankelijke critiek veroordeelt. Hij staat met zijne eigene resultaten niet zoo ver van die der Tubingsche school. Al neemt hij aan, op grond van het bewuste getuigenis aangaande Basilides, dat het 4^{de} Evangelie, mogelijk nog niet eens in zijn tegenwoordigen vorm, reeds in 125 moet hebben bestaan, hij erkent toch dat het nergens vroeger dan in den canon Muratorii en bij Theophilus als het canonische Johannesevangelie wordt geciteerd. Gaaf geeft hij aan den auteur van „Supernatural Religion" toe, dat er van een canon van onze vier evangeliën geen bewijs is te vinden vóór het laatste vierdedeel der tweede eeuw (IV 523, 525). Reeds uit „Literature and Dogma" was het bekend, dat hij ook in de critiek der overige N. Tische geschriften geheel vrij van de kerkelijke overlevering te werk ging. Er zou dus mogelijk voor

hem aanleiding hebben kunnen bestaan om in bijzondere punten de resultaten van de genoemde geleerden te bestrijden, maar wat kon hem bewegen om over hun werk in het algemeen zoo ongunstig te oordeelen en hen zelfs eenigermate voor het Engelsche publiek aan de kaak te stellen? Gevoelde hij dan niet, hoeveel hij zelf ook aan die nieuwere critiek en aan hare groote meesters verschuldigd is? Of vanwaar zou hij de vrijmoedigheid ontleend hebben om zoo vrij met den Bijbel te handelen als hij doet, zoo weinig zich te bekommeren over al het onhistorische in de bijbelsche geschriften, zoo den persoon van Jezus los te maken van de voorstelling der evangelisten, indien hij daartoe het recht niet ontleende aan al den zwaren, critischen arbeid, die van de dagen van Semler aan het onderzoek naar den oorsprong der bijbelboeken is besteed?

De verklaring en tevens tot op zekere hoogte de verontschuldiging van deze bevreemdende handelwijze moet, naar het mij voorkomt, gezocht worden in de persoonlijkheid van den schrijver. Matthew Arnold is een geniaal man, bij wien, evenals bij alle wezenlijk geniale persoonlijkheden, het hart altijd een ruim aandeel heeft aan de werkzaamheid van het hoofd. Is in zijn geest zulk een breede en rijke idee opgekomen als die hij in in zijn „Literature and Dogma“ heeft bepleit, dan wordt zij aanstands voor hem het voorwerp van een liefde, die hem dringt om alles met haar licht te beschijnen. Dat geeft hem een aesthetisch en zedelijk genot, waarvan hij met zeker ongeduldig verlangen ook anderen deelgenoot wenscht te maken, en waarvan hij uit den rijkdom van eigen ervaring getuigt met die bezieling waarvoor alleen groote en edele zielen vatbaar zijn. Maar wat is natuurlijker dan dat hij dan tevens met die idee, om zoo te zeggen, door dik en dun heengaat, en dat het hem prikkelt en zelfs wrevelig maakt wanneer hij daarbij stuit op de bedenkingen, de aarzelingen, in zijn oog de bekrompenheden van die kalmer geesten, die bedachtzaam het voor en tegen wikkelen, die vragen naar wetenschappelijken vorm en wetenschappelijk bewijs, die eerst rust vinden in een afgerond en welsamenhangend stelsel, en zoolang zij hiermede niet klaar zijn gekomen hun oordeel opschorten. Matthew Arnold heeft in Jezus, geheim en methode, saamgebonden door zijn *epiikeia*, gevonden wat eigenlijk het ware Christendom is, en de oudste oorkonden aangaande Jezus in het licht van die opvatting stellende heeft

hij gemeend den echten Jezus te zien doorschemeren door de theologie van het 4^{de} Evangelie. Er moet dus, meent hij, een historische achtergrond ook onder de voorstelling van dat Evangelie schuilen. Maar, terwijl hij die opvatting tracht te bepleiten, treden hem de mannen van de historisch-critische school op onaangename wijze in den weg. Hunne methode is een geheel andere dan de zijne, het gemis aan talent van vorm bij de meesten hunner stoot hem, den beschaafden literator, af, hun uitpluizen van kleinigheden maakt op hem den indruk van kleingeestigheid, en, al kan hij hun bekwaamheid en zelfs het groot belang van hun arbeid niet ontkennen, er is toch iets in hen dat hem ongunstig, onvriendelijk, onbillijk jegens hen stemt. Dit alles is zeer natuurlijk, maar het rechtvaardigt dat ongunstig oordeel over de mannen der critiek niet. Zij kunnen fouten begaan, herhaaldelijk in hunne resultaten mistasten, maar als het te doen is om den ouderdom en het outstaan van eenig literarisch product te verklaren, is er toch geen andere weg om tot een degelijk resultaat te komen, dan nauwkeurige studie van den inhoud, onpartijdig getuigenverhoor, en hypothese op beide gebouwd. Als iemand daarmee aan het werk is, maakt hij wel een eenigszins schoolsche figuur in vergelijking met den man van geniale intuïtie, die, onbekommerd over al die kleine bijzonderheden, het geheel met divinatorisch talent overziet, — zelfs zal het wel gebeuren, dat deze laatste een ontdekking uitspreekt waarvoor de eerste daarna dankbaar de bewijzen zal komen aandragen, — maar de eerste is het die blijvende uitkomsten aan de wetenschap aflevert. Laat hem den tijd en hij zal uit al de met moeite bijeengebrachte kleinigheden een geheel opbouwen, dat niet alleen door degelijkheid maar ook door architectonische waarde de algemeene hulde wekt en verdient. Matthew Arnold heeft Baur's „Kritische Untersuchungen" ter hand genomen, het is te betreuren, dat hij ook niet studie gemaakt heeft van de „Drei ersten Jahrhunderte." Daarin had hij kunnen zien, waartoe zulk een Duitsch professor het met zijne eigenaardige wijze van werken brengen kan. Taal en stijl zouden onzen literator zeker nog veel rechtmatige ergernis gegeven hebben, maar hij zou gevoeld hebben welk een uitnemend samenhangend geheel daar uit al den voorafgaanden critischen arbeid geboren is. Ja, ik durf vermoeden, dat hij zijn getuigenis van Basilides vrij onbeduidend zou hebben gevonden tegenover het feit, dat, wanneer het 4^o Evangelie, zooals het

eerst door Baur is geschied, in het historisch verband van de tweede helft der tweede eeuw wordt geplaatst, dat Evangelie eerst wezenlijk door dien tijd wordt verklaard. Dat is toch de proef op de som. Over allerlei bijzonderheden kan men lang pro en contra disputeeren bij gebrek aan afdoende data. Maar is de critische werkzaamheid goed geweest, dan moet het resultaat daarin zijn aanbeveling vinden, dat het blijkt juist te voegen in den historischen samenhang waarin het wordt geplaatst. Ik zou Matthew Arnold wel durven vragen, zelf dien maatstaf in de hand te nemen en daarnaar de waarde van zijn hypothese over het 4^e Evangelie in vergelijking met die van Baur te bepalen. Althans zou de nadere kennismaking met het werk van den grooten criticus kunnen dienen om zijn oordeel over geleerden van dien stempel te wijzigen, en eenige meerdere waardeering van zulke mannen zou in ons oog de waarde van Matthew Arnold's werk niet weinig verhoogen.

Matthew Arnold's eigen hypothese over het 4^e Evangelie vindt men uitvoerig beschreven en bepleit in het 6^e en 7^e der genoemde artikelen, in de Juli- en September-afleveringen van de *Contemporary Review* van dit jaar. Zij komt in haar gronddenkbeeld overeen met een opvatting, die voor een aantal jaren ook bij ons door enkelen is voorgedragen, maar sinds geheel is verlaten, dat namelijk de grondstof van het Evangelie zou geleverd zijn door eenige authentieke *logia* van Jezus, door den Apostel Johannes bijeengebracht en daarna door den redacteur van het Evangelie gebruikt, als de *themata* voor zijne mystisch speculatieve beschouwingen. Hierdoor zou verklaard worden, dat zoo menigmaal een bepaald misverstand van de aan Jezus toegeschreven woorden voorkomt. De schrijver moet uitspraken van Jezus tot zijne beschikking gehad hebben, wier ware zin in menig geval boven zijn begrip ging en die hij dan, met een hem eigen procédé van bijeenvoegen, herhalen, uitbreiden en uitwerken, verwerkte tot die redenen, die wij in zijn Evangelie lezen. Hierbij geeft hij wel bewijs van een zeker literarisch talent, zooals men dit van een Grieksch auteur, in onderscheiding van eenvoudige Galileërs, kan verwachten, maar er is toch niet de minste reden om hem den naam van een geniaal kunstenaar te geven en hem aan te zien voor iemand, die, in vrije oorspronkelijke opvatting, het Christusbeeld van het 4^e Evangelie zou geschapen hebben.

Op zich zelve is natuurlijk deze onderstelling niet ongerijmd.

De zaak kan zich zoo hebben toegedragen. Maar is het waar-schijnlijk? Pleit er voor deze verklaring meer dan voor eenige andere en zijn er tegen haar geen overwegende bezwaren? Dat zal grootendeels afhangen van den inhoud der vermeende *logia* van Jezus. Indien het gelukt een eenigszins vasten regel aan te wijzen, waarnaar die oorspronkelijke *logia* in de beschouwingen van het 4^e Evangelie kunnen onderscheiden worden, (iets, waarin naar het mij voorkomt, de methode van Matthew Arnold nog al wat te wenschen overlaat), dan zal daarna moeten blijken, dat die *logia*, wat inhoud en strekking aangaat, overeenstemmen met de historisch zekere uitspraken van Jezus bij de Synoptici. Dat het, ook volgens Matthew Arnold, vooral hierop aankomt, blijkt uit het feit, dat hij als eerste serie van zulke *logia* bijeengebracht heeft een zeker aantal uitspraken, die het meest in den toon der Synoptici vallen, bijv. een profeet is niet geëerd in zijn vaderland; mijn koninkrijk is niet van deze wereld; in het huismijns Vaders zijn vele woningen; de goede herder stelt zijn leven voor de schapen; anderen hebben gearbeid en gij zijt tot hun arbeid ingegaan; de armen hebt gij altijd bij u, maar mij hebt gij niet altijd bij u; de dienstknecht blijft niet altijd in het huis, maar de zoon blijft altijd; eene vrouw als zij baart heeft droefheid omdat hare ure gekomen is, maar als het kind geboren is gedenkt zij hare droefheid niet meêr, uit vreugde dat er een mensch geboren is. Laat het toegestemd zijn, dat deze woorden minder dan vele andere het coloriet van het 4^e Evangelie dragen, er zijn er toch onder, die men niet zonder verwondering in een der drie eerste evangeliën zou ontmoeten. Maar zijn dit nu de eigenlijke stamspreuken van den 4^{en} evangelist? Zijn de meeste niet veel meer bijkomstige opmerkingen, die desnoods uit het verband der rede zouden kunnen worden uitgelicht? Matthew Arnold bepaalt zich dan ook niet bij deze eerste serie, maar stelt dat de redacteur van het evangelie, nadat hij dezen eersten oogst uit Johannes had bijeengegaard nog een tweeden heeft weten in te zamelen, en wel van zulke *logia* van Jezus, die diepzinniger dan de eerste meer over de hoofden der discipelen waren heengegaan en hun daarom minder belang hadden ingeboezemd Tot dien tweeden oogst behooren woorden als de volgende: ik ben van den Vader uitgegaan; de Vader heeft mij gezonden; mijne leer is de mijne niet, maar desgenen die mij gezonden heeft; de Vader is meer dan ik; ik kan van mij zel-

ven niets doen; de zoon kan van zich zelve niets doen, maar alleen wat hij den Vader ziet doen; hij die mij haat, haat ook mijnen Vader; ik en de Vader zijn één; hij die in mij geloofd heeft eeuwig leven; indien iemand mijn woord bewaart, hij zal den dood niet zien; ik ben de opstanding en het leven. Evenzoo zijn stellig van Jezus afkomstig de beelden van het brood des levens, de ware wijnstok, de goede herder, het licht der wereld. Wat er van theologische bespiegeling op deze oorspronkelijke woorden in het Evangelie is opgebouwd, is niet van Jezus, maar van den redacteur. Laat dat zijn, wij hebben dan toch in deze zoogenaamde authentieke *logia* reeds stof genoeg om den schrijver een ernstig bezwaar voor te leggen. Zoodra hij *logia* noemt, die eenigzins meer kenmerkend voor het 4^e Evangelie kunnen geacht worden, vindt men daarin die grondbeschouwing, waarin men dadelijk het 4^e Evangelie van de drie eerste onderscheidt. Wat toch is in al die woorden het hoofdenkbeeld? Is het, evenals in de Synoptici, het koninkrijk Gods, waarvan Jezus de prediker is? Of is het niet geheel en voortdurend de Zoon Gods, het vleeschgeworden Woord, in wiens gemeenschap de wereld het eeuwig leven deelachtig worden kan? Dat Jezus sprak van een brood des levens, een goeden wijnstok, een goeden herder, een licht der wereld, zou zeker niet vreemd kunnen heeten, maar dat de Jezus der Synoptici zich zelve het brood des levens, den waren wijnstok, den goeden herder, het licht der wereld noemde, dat hij niet God maar zich zelve tot voorwerp van het geloof stelde, dat hij als eenig middel om het eeuwig leven te verkrijgen eischte dat men zijn vleesch zou eten en zijn bloed zou drinken, dit is zoo ondenkbaar voor iemand, die niet in eenig theologisch vooroordeel is bevangen, dat men het niet zonder verbazing kan hooren bepleiten door een literator, die nog wel met zekeren ophef zich beroept van het oordeel van duitsche professoren in de theologie op dat van zulke duitschers als Lessing, Herder en Goethe. Waarnaar zouden dan zulke niet-theologische en daarom onbevooroordeelde critici het eerst vragen, als zij moesten uitmaken of twee verschillende uitspraken van denzelfden persoon afkomstig konden zijn? Immers hiernaar, of beide uitspraken uit hetzelfde bewustzijn gesproken zijn. Verschil van omstandigheden, toehoorders, bedoeling kan denzelfden mensch de eene maal geheel anders dan de andere doen optreden, maar het moet dezelfde mensch blijven. Een Rabbi uit Nazareth kan

verschillend spreken voor het eenvoudig volk van Galilea en voor de groote heeren van Jeruzalem, maar waar ook en hoe ook, hij moet de Rabbi uit Nazareth blijven, en als hij zich uitgaf voor datgeen wat de 4^e Evangelist van hem maakt, dan zou men, om zijn zedelijk karakter onaangetast te laten, moeten gelooven dat hij aan zeer bedenkelijke hallucinatiën leed. Aangezien nu evenmin twijfel bestaat aan de gezondheid van Jezus' oordeel als aan de reinheid van zijne bedoeling, zoo vergunt niets ons aan te nemen, dat hij het eene oogenblik uit het bewustzijn van den Rabbi uit Nazareth, het andere uit dat van het vleeschgeworden Woord zou hebben gesproken, en ligt de gevolgtrekking voor de hand, dat de aan Jezus in het 4^e Evangelie toegekende uitspraken onmogelijk van hem afkomstig kunnen zijn. Wat beteekent tegen dit bezwaar Matthew Arnold's beroep op de bekende woorden bij Mattheus en Lukas: "alle dingen zijn mij overgegeven van den Vader en niemand kent den Zoon dan de Vader en niemand kent den Vader dan de Zoon en wien de Zoon het wil openbaren", als zou daarmede bewezen worden, dat Jezus ook bij de Synoptici in den geest van het 4^e Evangelie spreekt? Of zou men ter wille van zulk een bij de Synoptische traditie verdwaalde uitspraak de doorgaande voorstelling van de drie eerste Evangeliën moeten prijsgeven? Welke logica is dit, dat men de onvereinbare woorden van de drie eerste Evangeliën en van het vierde tot één moet maken, omdat er in de eerste Evangeliën ook een woord voorkomt, dat met de doorgaande voorstelling van die Evangeliën niet te vereenigen is? Of als wij verder van den schrijver hooren, dat Jezus op geene betere wijze de Messiasverwachting kon vergeestelijken dan door over zich zelven te spreken op de wijze, waarop in het 4^e Evangelie de Christus van zich zelven getuigt, hebben wij dan niet recht om te vragen dat ons daarvoor eenige analogie bij de Synoptici worde aangewezen, en, bij het ontbreken daarvan, de voorstelling van het 4^e Evangelie voor onhistorisch te verklaren? Ik kan niet anders oordeelen, dan dat al het talent, waarmede de schrijver zijne hypothese over het 4^e Evangelie verdedigd heeft, aan eene hopeloze zaak is besteed en dat het hem, evenmin als tot nog toe iemand anders, zal gelukken op dit punt de resultaten der nieuwere critiek omver te werpen.

De groote uitvoerigheid, waarmede Matthew Arnold in zijne artikelen de vraag aangaande het 4^e Evangelie behandeld heeft,

heeft er mij ook toe geleid langer bij dit onderwerp stil te staan. Toch is dit onderwerp niet van overwegende beteekenis voor de stelling die in „Literature and Dogma” werd voorgedragen. Die stelling staat of valt onafhankelijk van de vraag, of wij in het 4^e Evangelie echte woorden van Jezus hebben. Het zou zelfs jammer zijn, indien door deze bijkomende discussie de aandacht van de hoofdzak in des schrijvers denkwijze, zijne opvatting van het wezen der godsdienst, werd afgeleid. Laat ons daarom nog nagaan, wat hij tot toelichting van deze hoofdzak in de genoemde artikelen heeft aangevoerd.

Van verschillende zijden is hem tegengeworpen, dat hij geen persoonlijk God erkent. Hij antwoordt, dat het zijn doel was, om, bij al de verschillende beteekenissen, die aan het woord: *God* gehecht worden, alleen die beteekenis te handhaven, waarbij de werkelijkheid van hetgeen men zich als God denkt geverifieerd kan worden; dat dit niet het geval is van „een persoonlijke eerste oorzaak, die denkt en liefheeft, de zedelijke en redelijke bestuurder van het heelal” maar wel van „The Eternal power, not ourselves, that makes for righteousness.” Als hij van een persoonlijk God hoort spreken, dan vraagt hij: hoe bedoelt gij dat? literarisch of dogmatisch? Literarisch, d. w. z. poëtisch, dan is het wel, maar alleen blijft er dan het bezwaar, dat uwe poëzie slecht is, terwijl die van Israël goed was. Maar meent gij het dogmatisch, bewijs dan dat er zulk een God is, stel ons in de gelegenheid om de werkelijkheid van zijn bestaan te verifiëren. Als gij dat beproeft, moet gij altijd weder uw toevlucht nemen tot het bewijs uit de wonderen of tot de metaphysische demonstratie.

Dit leidt den schrijver tot een vernieuwde behandeling van die twee bewijsvoeringen. Wat de wonderen betreft, bepaalt hij zich tot enkele opmerkingen over de onmogelijkheid om voor het geloof een vasten grond te vinden in de bijbelsche wonderverhalen. Daarentegen wordt aan het metaphysisch bewijs een uitvoerig onderzoek gewijd. Als punt van uitgang noemt hij daarvoor het „*cogito ergo sum*” van Cartesius. Daarop is de geheele nieuwere filosofie gebouwd, voor zoover daarin de grond is aangewezen, waarop al onze wetenschap van het bovenzinnelijke rusten moet. Is dat een vaste grond? Wat wil dan die beroemde stelling zeggen? *Cogito* is duidelijk. Ieder weet, wat daarmede bedoeld wordt. Maar wat is *sum*? Dat gebruikt ieder, alsof het

een begrip was, dat men zonder de minste moeite met nauwkeurigheid kon omschrijven, maar wie weet daarvan een juiste bepaling te geven? Cartesius zelf heeft het waarschijnlijk alleen in dezen zin genomen: ik denk, derhalve voel ik dat ik leef. Dat is evenwel veel minder, ten minste geheel iets anders dan onze metaphysici daarmede bedoelen. Om te weten, wat het wezenlijk beteekent, is het geraden de etymologie van het woord na te gaan.

Dan vindt men, dat de stamwoorden, waarvan *zijn* of *bestaan* afkomen, beteekenen: *ademen, groeien, voor den dag komen*. Daarmede wordt een concreet verschijnsel aangeduid, dat men aan plant en dier waarneemt. Maar in plaats van nu zulk *zijn* alleen toe te kennen aan datgeen, waarop ook deze inhoud van het begrip *zijn* kan worden toegepast, vormt men abstracties en brengt dan daarop dat begrip: *zijn* over, maar ontdaan van alles wat volgens de etymologie daarvan den inhoud uitmaakt. Wat is dan dat *zijn*, dat alle kenmerken mist, waaraan men het *zijn* der werkelijke, concrete dingen herkent? Natuurlijk niets. Zoo valt dan ook het geheele betoog voor het bestaan van een volmaakt wezen, waarvan men de idee in zich draagt, in het water. Evenmin als het wonderbewijs, kan het metaphysisch bewijs ons brengen tot een Hoogste Oorzaak, een zedelijk en redelijk wereldbestuurder.

Uit een zuiver literarisch oogpunt beschouwd is dit gedeelte van Matthew Arnold's antwoord uitnemend geslaagd. Het is zoo boeiend en ondeugend geschreven, dat men, onder het lezen, bijna zou vergeten, dat men met een betoog over de grondslagen van alle bespiegelende wijsbegeerte te doen heeft. Maar, als men vraagt, wat onder dien bekoorlijken vorm is verborgen, kan dan het oordeel nog wel gunstig zijn? Of welke waarde kan men toekennen aan die methode om de beteekenis van eenig woord door de etymologie te bepalen? Onze taalkundigen waarschuwen telkens tegen dat misbruik om uit de afleiding den zin te bepalen, waarin eenig woord gebezigd kan worden. Geldt dat reeds van ieder woord, dat dient om eenig waarneembaar verschijnsel te beschrijven, hoeveel meer nog van het gebruik dat men van woorden moet maken tot aanduiding van abstracte begrippen. Elke naam aan eenige abstractie gegeven is natuurlijk een ongerijmdheid, zoodra men dien opvat in den zin, waarin hij oorspronkelijk gebruikt wordt van het voorwerp, aan welks eigenaardig-

heid hij is ontleend. Worden wij onder de tucht der etymologie bij het spraakgebruik voor wijsgeerige onderwerpen gesteld, dan zijn wij verlamd en moeten wij er van afzien eenig afgetrokken begrip onder woorden te brengen. Naar de meening van Matthew Arnold zou, naar het schijnt, daarmede niet veel verloren zijn. De wijze, waarop hij over de onhoudbaarheid en onvruchtbaarheid van alle metaphysische bespiegeling spreekt, geeft recht tot het vermoeden, dat hij met zijn denken in de school van Roscellinus tehuis behoort. Zijn bezwaar tegen de speculatieve filosofen is niet, dat zij verkeerd filosofeeren, maar dat zij zich op het gebied der abstractie wagen en daarop zekerheid trachten te verkrijgen. En toch, wat doet deze nominalist zelf, als hij zijne gemoedservaring omzet in een Eternal Power? Is dat geen abstractie, is dat geen bespiegeling? Hij ontkent het, maar met welk recht?

Onder de bedenkingen, die door den schrijver eenigszins uitvoerig worden wederlegd, behoort ook die van een recensent in de Westminster Review (door hem, zooals later bleek, ten onrechte gehouden voor den auteur van *Supernatural Religion*), dat zijn „Eternal“ niet is de God van den bijbel, ten minste niet de God van Israël en van het Oude Testament. Daarop antwoordt hij, dat hij het zich niet zoo voorstelt, alsof Israël met bewustheid de natuurwet der gerechtigheid heeft gepersonificeerd en die toen als Jahve is gaan vereeren, — iets, wat ook volgens hem ondenkbaar is, — maar dat het de volksgeest van Israël is geweest, die aan het voorwerp van vereering dat uitsluitend zedelijk karakter heeft gegeven, dat hij in de formule: „The Eternal Power, not ourselves, which makes for righteousness“ heeft getracht te beschrijven. Om dat duidelijk te maken geeft de schrijver nu een prachtige vergelijking tusschen de godsdienstige ontwikkeling van het Grieksche volk en die van Israël. Bij de Grieken in den cultus van Delphi, evenals bij Israël, een overgang van natuurdienst in zedelijken godsdienst, maar daar houdt het geen stand en het eindigt daarmede, dat in Eleusis zelf, den ouden zetel der mysteriën, als een godsdienstige ceremonie wordt gevierd, dat Phryne, de hetaere, de zee ingaat en voor een ontelbare menigte het schouwspel vertoont van Venus, oprijzende uit de baren. Israël daarentegen begint ook met natuurdienst, maar verheft zich daaruit en klimt altijd hooger, onder den invloed van dezen éénen regel, waarin de volksgeest

zich uitspreekt: *cogitavi vias meas*. Zoo komt het van Mozes tot Samuel, van Samuel tot David, van David tot de groote profeten van de achtste eeuw en tot de ballingschap en na den terugkeer, door de periode van het binnendringen der Grieksche beschaving, door de Maccabeën, door de Romeinsche verovering, door Johannes den Dooper tot aan de voltooiing van geheel deze wondervolle geschiedenis in Jezus Christus. Die onweerstaanbare drang waaraan het volk in geheel dezen ontwikkelingsgang gehoorzaamde, dat was Israëls intuïtie van den Eeuwige, dat was voor hen de openbaring van den dienst van den Eeuwige. Dat zijn treffend schoone bladzijden, die ieder met instemming zal lezen, voor zoover zij dienen om uit Israëls volksgeest het kenmerkend zedelijk karakter van Israëls godsdienst te verklaren. Maar is daarmee de vraag beantwoord: of de Eeuwige voor Israël niet nog iets anders was dan de hoogste zedelijke macht, en of men, door dat andere niet in rekening te brengen, niet een voorstelling geeft, die de Israëliet nooit voor de zijne zou hebben erkend? Tegenover de voorstanders eener bovennatuurlijke openbaring als bron voor Israëls godsdienst, schijnt mij Arnold's verklaring volkomen in haar recht, maar het bezwaar, dat het hier betrof, is, dunkt mij, door het aangevoerde niet uit den weg geruimd.

Ik zou nog een aantal opmerkingen kunnen vermelden, door Matthew Arnold tegen de bezwaren zijner recensenten in het midden gebracht, maar het voornaamste heb ik toch genoemd. Uit hetgeen ik aan mijn referaat toevoegde, bleek reeds, dat, naar mijn oordeel, de bedenkingen tegen „Literature and Dogma” niet voldoende zijn uit den weg geruimd. Om de volle waarheid te zeggen moet ik erkennen, dat de schrijver mij toeschijnt aan zijn werk door deze artikelen geen dienst te hebben bewezen. „Literature and Dogma” liet een aantal vragen onbeantwoord en een aantal bezwaren onopgelost. Maar met dat al vormde het boek één groot en machtig geheel, door de ééne alles beheerschende gedachte die het bepleitte. Men kon meenen, dat er in de uitwerking van die gedachte veel eenzijdig, veel zelfs onjuist was voorgesteld, maar niemand kon dat boek lezen zonder een diepen indruk te ontvangen van de waarheid, dat de echte godsdienst van den bijbel, de godsdienst van de profeten en van Jezus, geheel iets anders is dan de leerstellige begrippen, waar-

mede de kerk de zielen der geloovigen voedt. Alle tegenspraak tegen het boek kon dien indruk niet wegnemen, en zoo was en bleef het een macht in de openbare meening, wat ook daartegen gezegd mocht worden. De paradoxen, waaraan het zoo rijk is, konden slechts dienen om de aandacht te prikkelen en tot nadenken te dwingen, en het kon niet anders, of er zou van dat werk een weldadige invloed in en buiten de kerkelijke kringen in Engeland zijn uitgegaan. Dat zal zeker nog gebeuren. Maar daaraan, vrees ik, zal geen goed gedaan worden door de theologische polemiek waarin de schrijver zich en zijn werk nu verwickeld heeft. In zijne plaats zou ik liever aan de recensenten gezegd hebben: ik dank u voor uwe belangstelling, maar ik kan niet inzien dat ik in de hoofdgedachte van mijn werk gedwaald heb; op die hoofdgedachte komt bij mij alles aan en ik wil haar niet verzwakken door haar vast te binden aan allerlei critische vraagstukken, die voor haar slechts een ondergeschikte beteekenis hebben; laat daarom mijn boek staan zooals het daar staat; laat het, voor zoover het dat kan, zijn werk doen; de tijd zal uitspraak doen, welke waarde het heeft en behouden kan; ik zelf althans wil het geen belemmering in den weg leggen door een discussie, die naar alle waarschijnlijkheid de aandacht van de hoofdzaak zou afleiden. Zou dit niet verstandiger zijn geweest? Blijkt het niet nu reeds, dat de aandacht van de hoofdzaak is afgeleid door de discussie over den oorsprong van het 4^{de} Evangelie? Zou men, als men de laatste artikelen in de Contemporary Review las, zonder het werk zelf te kennen, niet meenen, dat de Johanneische oorsprong van dat Evangelie een der belangrijkste gedeelten van het werk uitmaakte? Daarmede kan „Literature and Dogma” slechts verliezen. Deze auteur is opgetreden als profeet. Hij moet profeet blijven en zich niet laten verleiden om de rol van critisch theologant te gaan vervullen.

Matthew Arnold is door zijne bestrijders niet overtuigd. Evenmin is het hem gelukt hen voor zijne overtuiging te winnen. Hetzelfde wat wij ervaren hebben in onzen strijd met onze zogenoemde ethische moderneren. Geen persoonlijke bezwaren stonden de goede verstandhouding in den weg. Niet alleen behoorden zij met ons tot dezelfde partijgroep, maar zij die van weerszijden het meest deel hebben genomen aan dien strijd, waren aan elkander verbonden door betrekkingen van hoogachting en vriend-

schap, die den wensch moesten verlevendigen en de mogelijkheid-
verhoogen om elkander te verstaan en nader tot elkaar te komen.
Toch staan wij nu, na een discussie van een aantal jaren, in
onze denkwijze nog bijna even ver van elkander als bij den aan-
vang. Er blijft ons niet anders over, dan in die teleurstelling
te berusten en met eerbiediging van elkanders overtuiging samen
te blijven werken voor het groote doel dat wij, bij alle ver-
schil van denkbeelden, met elkander gemeen hebben en houden.
Blijven wij van elkander gescheiden in onze opvatting van de
betrekking tusschen natuurlijke en zedelijke wereldorde, dat ver-
schil behoeft en mag ons niet gescheiden houden waar het er op
aankomt het recht der idealistische levensbeschouwing te hand-
haven. Tegenover het ongeloof aan het ideaal, het practisch
materialisme, staan wij in hetzelfde gelid en voeren wij denzelfden
strijd. Ons is het aangenaam dit te bedenken, als wij bij deze
discussie tegenover ons zien staan mannen als Matthew Arnold
en de woordvoerders onzer ethische partij, en wij vleien ons met
de hoop, dat tusschen hen en ons de waardeering nooit schade
zal lijden door den strijd.

L. W. E. RAUWENHOFF.

P.S. Toen dit artikel reeds voltooid was, vernam ik, uit de
„Academy” van 25 Sept., dat Matthew Arnold weldra, bij
Smith, Elder and Co. een overzicht van de bedenkingen
tegen „Literature and Dogma” zal uitgeven, onder den
titel: „God and the Bible”. Waarschijnlijk zal dit een af-
zonderlijke uitgave zijn van de artikelen in de „Contem-
porary Review”.

DE GODSDIENST ALS EEN LEVENSRICHTING, DIE DE
GEHEELE PERSOONLIJKHEID VAN DEN MENSCH
AANGAAT.

Niet zonder bijzondere reden wordt het oogpunt, waaruit ik de godsdienst ga bespreken, zóó als in het opschrift geschiedt en niet anders omschreven. Ik ontleende dat opschrift aan hetgeen in de verhandeling van Hooykaas Herderschee: „Schakeersels van Modernen”, in het eerste stuk van ons Tijdschrift voor het tegenwoordige jaar, op bl. 77, voorkomt: „Godsdienst of wel religie, is eene levensrichting. Zoo wordt het meest ondubbelzinnig, ook mijns inziens, in overeenstemming met van Hamel en Kuenen, uitgedrukt het gevoelen, dat godsdienst een zaak is die de geheele persoonlijkheid van den mensch aangaat, en dat alzoo niet in de eerste plaats de vraag moet wezen naar 's menschen denken en gelooven, maar: hoe hij *is* metterdaad, welke richting hij geeft aan zijn leven, naar verstand, hart en alle krachten.” Met het overnemen van deze omschrijving geef ik te kennen, dat *de overeenstemming*, die er is tusschen ons Modernen in de opvatting van het wezen der godsdienst, voor mij het uitgangspunt is van de bijdrage, die ik in het belangrijk debat, waarmede wij thans bezig zijn, wil leveren. Want ik houd mij overtuigd, dat de overeenstemming, waarvan Herderschee spreekt, niet maar alleen tusschen hen drieën maar tusschen alle Modernen bestaat en altijd heeft bestaan. Wel werd de godsdienst menigvuldiger een gemoedsgesteldheid dan een *levensrichting* genoemd; maar tusschen beide uitdrukkingen werd nooit een wezenlijk verschil aangenomen, daar zij die van een gemoedsgesteldheid spraken altijd met het bijdenkbeeld toonden te spreken, dat „uit het hart de uitgangen des levens zijn”.

Doch heb ik daar niet te veel gezegd? Was er inderdaad en

is er nog overeenstemming in de opvatting van het wezen der godsdienst tusschen alle modernen? Wat ons, zoogenoemde intellectualistische" of „Middelende" Modernen betreft, meen ik, dat wij Hugenholtz als een welsprekenden tolk van ons gevoelen kunnen aanhalen, wanneer hij zegt: ¹⁾ „Godsdienst — dit zij volmondig erkend — godsdienst, hoe nauw ook in menig opzicht met metaphysiek verwant, is nochtans zelf geen filosofie, maar van deze wel en zeer uitdrukkelijk te onderscheiden. Godsdienst is niet in de eerste plaats een zaak des verstands maar des harten, d. w. z. niet van het gevoel alleen, maar ook en vooral van de gezindheid. Godsdienst is gemoedsgesteldheid, levensrichting, die uit den aard der zaak zich onmiddellijk afdrukt in een dien overeenkomstige levens- en wereldbeschouwing, en dan ook weer door deze geschraagd wordt, doch alzoo, dat nooit het zuiver theoretische maar het practisch-waardeerende hier het overwicht heeft. Godsdienst is vroomheid en vroomheid is eerbied en vertrouwen; en, nog eens, niet in de eerste plaats in de klaarheid en juistheid der hiermee verbonden voorstellingen, maar in de intensiteit van den eerbied en het vertrouwen ligt de kern en het kenmerk der vroomheid". En deze onze opvatting van de godsdienst, als volgens haar eigenlijk wezen een gemoedsgesteldheid of levensrichting, zoodat niet wat iemand denkt, maar wat hij metterdaad als voelend en willend wezen *is*, moet uitwijzen of hij een godsdienstig mensch mag heeten, schrijven wij ook aan de zoogenoemde ethische Modernen toe. Doch nu zijn er ethische Modernen, die bij ons „intellectualistische", de opvatting van de godsdienst als een gemoedsgesteldheid of levensrichting niet opmerken of onderstellen. Zoo heeft Hooykaas ²⁾ waarschijnlijk op Modernen het oog, als hij vermeldt hoe voormalige voorstanders van den „verstandsgodsdienst" zich voor zijne beginselen verklaarden. En van Hamel ³⁾ schrijft: „Prof Kuenen's opvatting van den godsdienst is intellectualistisch; *wat de religie maakt*, is voor hem GELOOF; niet het geloof dat Jezus beschrijft, als de kracht die bergen verzet, niet een overtuiging in den zin van Hebr. XI: 1, een vertrouwen op de absolute waarde onzer heiligste idealen, maar „DE ERKENNING VAN HET BESTAAN eene hoogere MACHT, een

¹⁾ Theol. Tijdschr. 1874, bl. 423.

²⁾ Theol. Tijdschr. 1875, bl. 194.

³⁾ Theol. Tijdschr. 1875, bl. 249, vgl. 252.

daad van verstand of verbeelding, een voorstelling. Zonder die ERKENNING geen GODSDIENST”.

Wat zal ik zeggen tegenover dergelijke verklaringen, die hierop neerkomen, dat er onder de Modernen zijn, die de godsdienst opvatten als allereerst of hoofdzakelijk *een zaak van het verstand*, en daarom „intellectualisten” moeten genoemd worden? Ook tegenover deze en dergelijke andere kenschetsing van een fractie onder de Modernen, blijf ik toch de stelling handhaven, dat er onder hen, die tot de aanhangers der Moderne richting mogen gerekend worden, algemeene overeenstemming is in de opvatting van het wezen der godsdienst als een gemoedsgesteldheid of levensrichting. Het is wel mogelijk, ja het is waarschijnlijk, dat er onder de aanhangers van de moderne richting worden gevonden, die zich voelen en gedragen *als of* de godsdienst hoofdzakelijk een zaak van het verstand ware; maar ik ontken, dat er onder ons „voorstanders van den verstandsgodsdienst” zijn. Ik ontken, dat er Modernen zijn, die omtrent het wezen der godsdienst een theorie huldigen, welke hen, in een wetenschappelijk leerboek, hetzij ten behoeve van meergevorderde, hetzij ten behoeve van mindergevorderde lezers, zou doen schrijven: *godsdienst is een zaak (of hoofdzakelijk een zaak) van het verstand*.

Ik behoef niet te zeggen, dat die stelling omtrent de overeenstemming van alle Modernen in de opvatting van het wezen der godsdienst, niet altijd in mij geweest is een onaangevochten overtuiging. De benaming van „intellectualisten”, ter aanduiding van een fractie van Modernen, is gegeven en wordt gehandhaafd door medestanders in de bestrijding der bijbelsche wereldbeschouwing en der daarop gebouwde kerkelijke leer. Door geestverwanten, even uitnemend in persoonlijke gezindheid als in wetenschappelijke ontwikkeling. Wel was het dus plicht, om het recht van de met die benaming ingebrachte beschuldiging nauwkeurig te onderzoeken. Den naam van een beschuldiging geef ik daar aan de kenschetsing van sommige Modernen als intellectualisten, dat is: als voorstanders van een theorie omtrent het wezen der godsdienst, volgens welke zij een zaak van het verstand zou zijn. Ik doe dat, dewijl een dergelijke intellectualist met zijn theorie zou toonen, dat hij óf Schleiermacher niet kent, óf ongevoelig is gebleven voor hetgeen algemeen als de kostelijkste en de blijvende vrucht van Schleiermacher's leven en werken wordt aangemerkt. Wat toch is het, waarom Schleiermacher,

met algemeene stemmen mag men wel zeggen, geëerd wordt als de Vader van de theologie der 19^{de} eeuw? Is het niet omdat sedert hem, zoowel door de orthodoxe, als door de vrijzinnige theologen van noemenswaardige beteekenis, de godsdienst niet anders meer beschouwd wordt dan als allereerst en hoofdzakelijk een gemoedsgesteldheid, als een zaak van 's menschen hart en leven, en niet als allereerst en hoofdzakelijk een leer? ¹⁾

Die beschuldiging dan, dat er onder ons Modernen zouden zijn voor wie Schleiermacher te vergeefs geschreven heeft, wijs ik af. En er blijft dus voor mij niets anders over, dan dat ik aantoon, hoe het beweerde intellectualisme van sommige Modernen, dat niet aanwezig is, uit misverstand wordt geacht aanwezig te zijn. Ik meen dit te doen en daarbij tevens een en ander in het licht te kunnen stellen, waaruit, mijns inziens, het bestaande verschil onder ons Modernen moet verklaard worden, wanneer ik ontleed en in zijn beteekenis laat gelden wat er vervat is in de stelling, die zoowel door de mannen der ethische richting als door ons verdedigd wordt, dat *de godsdienst is een levensrichting, die de geheele persoonlijkheid van den mensch aangaat.*

Zal de godsdienst de geheele persoonlijkheid van den mensch aangaan, ja, de heerlijke kroon, de schoone bloem, de veerkrachtige zenuw van zijn persoonlijk leven wezen, dan moet zij tot het *bewuste*, ZICH ZELF BEWUSTE leven behooren. Niet alleen bewust leven, als tegenstelling van het leven gedurende den gezonden slaap of tijdens ziekelijke bewusteloosheid, maar ook bewust leven, als een leven waarvan men weet dat men het leeft. Doch wat is het bewustzijn anders dan de onafgebroken aanwezigheid van voorstellingen, enkele en saamverbondene, in het zieleleven? Ik gebruik hier „voorstellingen” in den uitgebreiden zin, waarin

¹⁾ Wanneer wetenschappelijk gevormde orthodoxen de aanwezigheid en de waarde van christelijk geloof in iemand volstrekt afhankelijk rekenen, b. v. van zijn belijdenis van den Christus naar de Schriften, dan doen zij zoo, omdat zij stellen, dat de mensch, die de zedelijke waarheid omtrent zich zeiven en zijne betrekking tot God in zijn gemoed of geweten gaat ervaren, derhalve de werkelijk tot de waarheid leidende gemoedsgesteldheid gaat bezitten, *noodzakelijk* tot overtuigingen komt, die uitsluitend haar weerklank vinden in de waarheid, welke door den Christus naar de Schriften is geopenbaard, en behoeften gaat gevoelen, die uitsluitend door het werk van dien Christus bevredigd kunnen worden. Vgl., bij voorbeeld, het door den Heer J. H. Gunning Jr. ter beantwoording van Dr. Berlage geschrevene in dit Theol. Tijdschr. 1876, p. 335 en de door hem aangehaalde verklaring van Rothe, bl. 341.

de empirische psychologie deze uitdrukking bezigt, en bedoel er dus zoowel voorstellingen van zinnelijk waarneembare dingen als denkbeelden mede. Alleen wanneer er en zoolang als er voorstellingen en denkbeelden, beide wel eens saangevat in de uitdrukking „intellectuele gestalten”, in iemands geest aanwezig zijn, is er leven waarvan men zich bewust is. Vandaar de juiste stelling, waaruit het scepticisme voorbarig zijn onjuiste gevolgtrekkingen maakt, dat wij met onmiddellijke zekerheid slechts dit weten, dat wij ons een buitenwereld en een eigen ik als het subject, dat die buitenwereld waarneemt en in haar leeft, *voorstellen*. Vergelijken wij nu met deze, ik meen onweerlegbare uitspraak van de empirische psychologie, dat het bewustzijn staat en valt met de aanwezigheid en afwezigheid van voorstellingen en denkbeelden in den geest, hetgeen Hooykaas zegt ¹⁾: „God is voor mij niet eenvoudig de inhoud van een begrip of voorstelling, zooals de oorzaak aller dingen en het absolute wezen philosophische begrippen, de Schepper en de Voorzienigheid populaire voorstellingen zijn; evenmin is zijn bestaan voor mij eene onderstelling, zoodat mijn geloof aan God een min of meer hypothetisch karakter zou dragen; Hij is mij het volmaakt Goede, of de Heilige Geest, of het Zedelijk Ideaal, waarmede ik in rechtstreeksche aanraking verkeer.”

Ik vraag hier: *hoe* is Hooykaas zich dat in „rechtstreeksche aanraking met het Volmaakt Goede verkeer” bewust? En ik antwoord: onmogelijk anders dan door middel van een *voorstelling* of een *denkbeeld*, waardoor hij *zich bewust* is, dat de hem beheerschende Macht, waarvan hij in zijn zedelijk leven de ervaring heeft, niet is een louter subjectieve aandrang van zijn eigen natuur, maar een van hem zelven te onderscheiden, boven hem bestaande en werkende Macht. Wanneer Hooykaas zegt: „Hij is mij het Volmaakt Goede, of de Heilige Geest, of het Zedelijk Ideaal”, wat is er dan in zijn bewust zieleleven aanwezig, hetwelk hij met die uitdrukkingen „het Volmaakt Goede” enz. beschrijft? Immers een voorstelling of een denkbeeld omtrent dat „Volmaakt Goede”, waarmede het bijdenkbeeld verbonden is, dat het eene buiten en boven hem bestaande *werkelijkheid* is, waarvan hij zich in den vorm van een voorstelling of een denkbeeld bewust is. Ja, zegt hij waarschijnlijk, dit weet ik ook wel, dat de over-

¹⁾ Theol. Tijdschr. 1875, p. 208.

tuiging van de objectiviteit van dat mij beheerschend zedelijk Ideaal niet tot den inhoud van mijn bewustzijn, van mijn bewust leven, kan behooren, dan in den vorm van een voorstelling of een denkbeeld, met het door mijn zedelijke ervaring gedragen en bezielde bijdenkbeeld, dat een objectieve werkelijkheid aan die bezielde voorstelling beantwoordt: want het wezen van het menschelijk bewustzijn is gelegen in de aanwezigheid van voorstellingen en denkbeelden in het zieleleven; maar dit is het wat ik bedoel, dat mij „het Volmaakt Goede” *niet eenvoudig de inhoud is van een begrip of voorstelling. Niet eenvoudig.* Wat kan hier de bedoeling van Hooykaas zijn, indien hij mij op psychologisch gebied toegeeft, dat *bewust leven is* leven met voorstellingen en denkbeelden in het zieleleven? Hij kan het oog hebben op menschen, die, zonder overtuigd te zijn omtrent het objectief bestaan van God, zich een begrip van een God, zooals hij wezen moest als hij bestond, vormen; of hij kan denken aan zulken, die het objectief bestaan van God wel erkennen, maar voor wie die erkenning een loutere verstandsovertuiging en niet een gemoedelijke, de gansche persoonlijkheid bezielende en de praktijk des levens besturende overtuiging is. Hooykaas zal wel aan de laatste soort denken. En wien rangschikt hij dan onder hen? Niemand anders dan Kuenen! Immers hij schrijft: ¹⁾ „Het heeft mij dus wondervreemd aangedaan in de verhandeling „De godsdienst, de wetenschap en het leven” niet de werkelijke vereering van den objectieven God, maar de formeele erkenning van iets of iemand, dien men God noemt, of ook wel het subjectief godsbegrip te hooren voorstellen als het wezenlijke in den godsdienst. Of bedrieg ik mij en wordt daar niet telkens met erkenning van het goddelijke het noemen van dien naam „God” bedoeld? Ik heb gezocht in de gansche verhandeling, of ergens van God zelve, niet louter van den naam of het begrip sprake was. Ik vond werkelijk op eene plaats (bl. 638) gesproken van „het objectieve element in den godsdienst”, maar ach! er werd enkel gedoeld op de macht, aan welke de mensch de heerschappij over de natuur *toekent*”; elders (bl. 642) van „de erkenning der aanbiddelijke Macht boven ons”, zoo algemeen mogelijk. En terwijl hier zoo goed als overal de subjectieve God, het erkennen of liever benoemen van God, het godsbegrip, nergens of bijna nergens de werkelijke God

¹⁾ Theol. Tijdschr. 1875, bl. 213.

ter sprake komt, moet deze verhandeling dienen om het geloof aan God te handhaven tegen die andere „godsdiens zonder metaphysica”, waarin ik gedurig over den werkelijken God, het Zedelijk Ideaal dat ons aantrekt, medesleept, overmeestert, kortom, over die zedelijke macht, die al datgene werkt, wat voor ons allen feitelijk als het goddelijke geldt, gesproken vond! — Ik dacht: „is het om den naam van God te doen of om Hemzelve?” Bij een dergelijk misverstand als waarin Hooykaas hier ten aanzien van Kuenen vervalst, staat een lezer als ik ben bedroefd stil, en mijmert zoo wat voort over de redenen, waarom menschen zoo dikwerf hun medemenschen misverstaan. Waarom toch, indien men in een opstel of een gedeelte daarvan iets leest, waardoor men „wondervreemd wordt aangedaan”, waarschijnlijk omdat men het van den schrijver niet had verwacht, niet liever den context geraadpleegd voordat men aanneemt dat bedoeld is wat men meent te lezen? De context is hier Kuenen's persoonlijkheid, zooals die in zijn leven en geschriften duidelijk genoeg voorwaar is uitgedrukt. Kuenen wilde betoogen, dat er, om van religie in iemand te kunnen spreken, in hem aanwezig moet zijn „de erkenning van het bestaan eener hoogere *macht*, waarvan de mensch zich afhankelijk gevoelt, die hem helpt of tegenwerkt, beloont of straft”. Als een goed schrijver, die bij zijn onderwerp blijft, moest hij dus wel voornamelijk handelen over de voorstelling, het denkbeeld of het begrip omtrent de Godheid, zooals dat volgens hem moet behooren tot het bewust godsdienstig-zedelijk leven. Maar wordt er door Kuenen niet over God zelve gesproken, als hij spreekt over de hoogere buiten den mensch objectief bestaande Macht, waarvan de mensch zich afhankelijk gevoelt? Het zou een fonkelnieuwe bijdrage tot de empirische psychologie zijn, wanneer iemand ons aantoonde, hoe men anders over God zelve kan spreken dan zóó, dat men *woorden* bezigt, die de uitdrukking zijn van een voorstelling, een denkbeeld, een begrip omtrent de Godheid, hetwelk door hem die spreekt in het bewust zieleven wordt omgedragen, vereenigd met de bezielde diep gevoelde overtuiging dat er een objectieve werkelijkheid is waarvan die voorstelling, dat denkbeeld of dat begrip de naam of het intellectueele teeken is. Maar laat ons Hooykaas zelve raadplegen. Ongetwijfeld wil Hooykaas geacht worden te doen wat hij bij Kuenen niet opmerkte, hij wil „den werkelijken God” ter sprake brengen (bl. 213). En

hoe doet hij dat? Hij zegt (bl. 208): „God is voor mij niet eenvoudig de inhoud van een begrip of voorstelling Hij is mij het Volmaakt Goede, of de Heilige Geest, of het Zedelijk Ideaal, waarmede ik in rechtstreeksche aanraking verkeer”.

Welke zijn dan de middelen, waarvan Hooykaas zich bedient om „den werkelijken God” ter sprake te brengen? Twee van de drie uitdrukkingen, die hij bezigt, zijn ongetwijfeld *abstracties*, *afgetrokken begrippen*. De uitdrukking het „Volmaakt Goede” wordt opgehelderd door hetgeen wij bij Hooykaas lezen (bl. 209): „wanneer gij zegt: God, godsdienst, geloof, 't is eensluidend met de belijdenis: goed te zijn is beter, altijd en volstrekt beter, dan slecht te zijn”. Goed en slecht zijn adjectiva, en als wij naar het concrete vragen, dat in deze vervat is, dan verkrijgen wij als den eisch der godsdienst, dat men als echtgenoot, vader, opvoeder, bekleeder van een ambt, lid van de maatschappij, enz. alles wat tot die bepaalde levensbetrekkingen behoort zóó moet beleven en verrichten, dat al die bijzondere toestanden en handelingen het praedicaat van *goed* verdienen. En zoo men nu met het abstraheerend verstand, in ieder van die toestanden en handelingen, van het individueele of bijzondere afscheidt het daarin uitgedrukte zedelijke: de trouw der plichtsbetrachting, den standvastigen ernst in de oefening van deugden, de zelfbeheersching, de zelfverloochening, de liefde, zoowel dienende als toewijdende liefde, enz. enz., dan kan men al die geabstraheerde elementen en uitingen van zedelijk leven samenvatten in de uitdrukking *het goede*. En heeft men het oog op de geheel volmaakte verwezenlijking van dat zedelijke, dan heeft men het ideaal van het zedelijk leven of het Zedelijk Ideaal. Het Volmaakt Goede, het Zedelijk Ideaal zijn dús door abstraheeren verkregen denkbeelden of begrippen. En wanneer Hooykaas zich bewust is van met die uitdrukkingen den werkelijken God, het Zedelijk Ideaal of de Macht, die ons aantrekt, meesleept, overmeestert, ter sprake te brengen, dit geschiedt dan door dit psychisch verschijnsel, dat, vereenigd met die denkbeelden of begrippen, in hem de bezielde voorstelling is omtrent zich zelve als een, in wien de zedelijke ervaring leeft van de objectieve werkelijkheid van datgene wat in zijn bewustzijn den naam draagt van het Volmaakt Goede, het Zedelijk Ideaal.

De eenvoudige aanwijzing voldoet mij echter niet, dat Hooykaas even volstrekt onderworpen is aan de wetten van het menschelijk bewust zieleleven als Kuenen en wij overigen allen, en hij zich dus op geen andere wijze bewust kan zijn van met de Godheid in rechtstreeksche aanraking te verkeeren, en op geen andere wijze over die objectief werkelijke Godheid spreken kan, dan door middel der aanwezigheid in zijn bewustzijn van die intellectuele gestalten, welke wij voorstellingen, denkbeelden, begrippen noemen. Er moet in onze ethische Modernen nog een achtbare reden zijn, waaruit die strijd tegen voorstellingen, denkbeelden, begrippen, die strijd tegen het zoogenoemde intellectualisme, kan verklaard worden, en waardoor het begrijpelijk wordt hoe Hooykaas die tegenstelling kon maken, dat Kuenen bijna uitsluitend over den naam of het begrip van God en Van Hamel gedurig, in onderscheiding van Kuenen, over den werkelijken God, niet over den naam van God, maar over Hemzelve zou spreken. Zou ik mij vergissen, als ik die reden vind in het voorbijzien van de enge grenzen, binnen welke de schriftelijke of mondelinge openbaring van het eigenlijk religieuse in de religie, van het eigenlijk godsdienstig-zedelijke in het persoonlijk leven, voor ons mogelijk is? Indien het waar is, dat godsdienstig zijn is het genieten en het uitdrukken van onze persoonlijke aandoenlijkheid voor de onmiddellijke aanraking met den alomtegenwoordigen God, in wien wij leven, ons bewegen en zijn; dat godsdienstig zijn dien ten gevolge is, het met bezieling en geestdrift koesteren van de overtuiging, dat onze zedelijke idealen in de objectieve werkelijkheid gegrond en daarom voor verwezenlijking vatbaar zijn: wanneer zoo de godsdienst is *geest* en *leven*: welke zijn dan de middelen die ons ten dienste staan om onze godsdienstigheid of vroomheid aan anderen te openbaren? Terecht schreef Herderscheé ¹⁾: „Hoe nuttig 't ook zij, godsdienstige zaken uit te drukken in zoo juist mogelijke begrippen en woorden, ja, hoe bepaaldelijk het streven naar die juistheid tot de plichten des godsdienstigen levens behoore, nooit mag worden vergeten, dat het godsdienstig leven onmogelijk met volkomen juistheid onder woorden is te brengen. Waar voelt men dieper de beteekenis van Schillers gezegde: „Wenn die Seele spricht, spricht schon die Seele nicht mehr“? De woorden waarmede wij voor anderen over godsdienst en over

¹⁾ Theol. Tijdschr. 1876, bl. 77.

onze godsdienst schrijven, zijn voor verre weg het grootste deel teekenen van algemeene begrippen, en zij moeten — hetzij door nadere aanwijzingen, hetzij door verzwegen bijdenkbeelden, waarmede wij ons bewust zijn van de stemmingen en gewaarwordingen, de bewegingen en het voelen en streven in ons gemoed — gemaakt worden tot uitdrukkingen voor het persoonlijke intieme godsdienstig leven, dat ons eigen is. Het godsdienstig leven zelf, de Godheid zelve ter sprake brengen, in den zin als Hooykaas waarschijnlijk bedoelde, geschiedt nog het beste door het *levende* woord. Ja, aan de heerschappij voerenden over woord en taal is het gegeven, om, hetzij in proza, hetzij in poëzy, in aangrijpende bewoording uit te drukken en te doen gevoelen de diepte en den gloed van hun overtuiging, den ernst van hun streven, de warmte en de kracht van hun zedelijk leven, de waarheid en de veerkracht van hun Idealisme — maar virtuosos in de moeilijke kunst van goed schrijven kunnen het hun, met een begoochelenden schijn dat zij ook een eigen gemoedelijk leven ontboezemen, nadoen. Wij moeten onze bekendheid met den persoon des schrijvers te hulp roepen om, met meer zekerheid dan het goed, en in den regel te koesteren, vertrouwen der liefde geeft, in de vrome woorden de uitboezemingen van den vromen mensch te kunnen lezen. En dit is eigenlijk altijd noodig. Al is het levende, gesproken woord, omdat in het stemgeluid mede het gevoel of de gezindheid des harten kan hoorbaar worden, nog het beste middel om het werkelijke zieleleven van anderen te verstaan en het zieleleven van zich zelve te doen verstaan, ook hier wordt behoedzaamheid vereischt, dat men niet uit de afwezigheid van gevoelvol stemgeluid tot de afwezigheid van diep gevoel en krachtig bezielde godsdienstig leven besluite. Hier hangt zeer veel af van de individueele persoonlijkheid, wier uitingen, wat toon, vorm en wijze betreft, ook met lichamelijke toestanden samenhangen.

Ik heb met deze laatste opmerkingen aan een tweeden eisch herinnerd, die behartigd moet worden, zoo wij de godsdienst omschrijven als „een levensrichting, die de geheele persoonlijkheid van den mensch aangaat”. Wij moeten dan namelijk de godsdienst niet alleen rangschikken onder de verschijnselen van *het bewuste leven*, maar ook onder de verschijnsels van *individueel persoonlijk leven*. Bij overeenstemming in de opvatting van het wezen der godsdienst, mogen wij aan alle Modernen zonder onderscheid ook

toeschrijven de overtuiging, dat niemand een mensch in 't algemeen, een mensch überhaupt, maar dat ieder een individueele persoonlijkheid is, een mensch in wien de algemeene grondtrekken van de menschelijke natuur zich voordoen in een meer of minder sterk sprekende individueele eigenaardigheid. Er is onder de menschen een groote verscheidenheid in de maat van hunne ontwikkeling tot een individueele persoonlijkheid. Wij houden die menschen voor de best slagenden in de volbrenging van hun levenstaak, welke, overeenkomstig hun aanleg voor het waarlijk menschelijke leven, zich ontwikkelen tot zelfbewuste persoonlijkheden; ieder met de individueele eigenaardigheid, die gegrond is in de bepaalde wijze, waarop in hem de bijzondere lichamelijke-geestelijke levensverschijnsels, wat hun kracht, hun toon, hun omvang en hun onderlinge verhouding betreft, zich voordoen. En bepaaldelijk in dat individueele in ons heeft ons zedelijk-godsdienschtig leven zijn grondslag, zijn bestand en zijn levenskracht. „Het zedelijke leven hangt met het echt humane leven ten nauwste samen. Misschien onderscheidt men zoo het beste, dat beide eigenlijk één zijn, maar dat, wanneer de waardeering en behartiging van hetgeen alle menschen, als aanleg en bestemming, als rechten en plichten, met elkander gemeen hebben op den voorgrond moet treden, het humane leven wordt geleid, en het zedelijk leven, wanneer 't er vooral op aankomt, om het algemeen menschelijke uit te drukken met de eigenaardige stempels van schoone door het persoonlijke ethische leven geheiligde individualiteit.”¹⁾

Maar nu vraag ik, of die erkenning en waardeering van het individueele, die aanwezig moeten zijn, zal de godsdienst als een levensrichting worden opgevat, die de geheele persoonlijkheid van den mensch aangaat, wel genoegzaam doorstralen in den strijd van de „ethische” Modernen tegen de „intellectualistische”? Ik geloof, dat Herderschee met instemming van zijn „ethische” medestanders de volgende woorden schreef:²⁾ „Zeer verheug ik mij in de betere tijden, die op het gebied der modern-theologische gedachtenwisseling zijn gekomen. Welk een andere staat van zaken reeds dan in die dagen, toen de *scholastieke moderneren* met hun determinatiesche vereering van het *Universum* een

¹⁾ Woorden uit mijn redevoering over „De Wetenschap van het zedelijke leven.” Groningen, 1873, bl. 29.

²⁾ Theol. Tijdschr. 1875, bl. 76.

einde aan alle tegenspreking meenden gemaakt te hebben, en in hun anti-supranaturalisme de bloesems van 't gemoedsleven lieten verflensen'. Bij deze onvriendelijke karakteristiek van den wetenschappelijken arbeid van sommige medeburgers uit de republiek der geleerden zal ik mij niet ophouden. Zooals de woorden daar staan, gelijken zij meer op eene beschrijving van de uitkomsten, waartoe Strauss kwam in „Der alte und der neue Glaube”, dan op een beschrijving van de denkbeelden van Nederlandsche Modernen. Ik vraag alleen: wie stonden Herderschee voor den geest als „scholastieke modernen met hun”, enz.? Misschien de „intellectualisten” in het algemeen, voordat zij, naar het gevoelen van Herderschee, „middelende modernen” zijn geworden; maar hoogst waarschijnlijk in de eerste plaats onze Scholten. En dan moet ik het opnemen voor den eenen vriend tegen den anderen vriend. Wie zich in de hoofdzaken van het ethische determinisme, zooals Scholten dat in zijn voortreffelijk, door den diepsten zedelijken ernst bezielde boek over „De vrije wil” ontvouwd heeft, niet kan vinden, hij zoek of handhave een andere zienswijze. Doch ik verheel mijn overtuiging niet, dat wie meenen, dat Scholten, hetzij met zijn determinisme, hetzij met zijn anti-supranaturalisme, „de bloesems van 't gemoedsleven liet verflensen”, derhalve: een zienswijze voordroeg, bij wier ontstaan en rijp worden in zijn geest persoonlijk gemoedsleven geen invloed had, en bij wier ontvouwing de behartiging van het gemoedsleven der lezers niet met allen ernst werd bedoeld: zij hebben Scholten's geschriften niet gelezen met de opmerkzaamheid van waardeerende onpartijdigheid. En zij lazen zoo oppervlakkig, omdat zij missen, ten minste met betrekking tot een van de uitnemendste en belangwekkendste geleerden onder onze landgenooten, de gave om krachtig en warm godsdienstig-zedelijk leven te onderscheiden, zooals het zich vertoont in een karaktervolle individueele persoonlijkheid, wanneer deze persoonlijkheid een andere „leer”, een andere wereldbeschouwing heeft, dan zij. Uit de juiste stelling dat „godsdienst of wel religie is eene levensrichting”, maakt Herderschee deze juiste gevolgtrekking: „hiermede wordt verworpen de meening dat de godsdienstigheid des menschen afhankelijk is van de leer”. Wat is echter de zin van deze gevolgtrekking? Toch niet, dat A tegen B zegt: ook zonder uw leer, waarde B, kan ik werke-

1) Theol. Tijdschr. 1875, bl. 76.

lijke godsdienstigheid bezitten, maar gij kunt werkelijke godsdienstigheid niet bezitten zonder mijn leer, de leer van uw vriend A? In menschen van zedelijken ernst hangen de begrippen en woorden, het minder of meer samenhangend geheel van de intellectueele gestalten of vormen, door middel waarvan zij zich bewust zijn welke hun levensrichting of gemoedsgesteldheid is, ten nauwste met hun geheele individueele persoonlijkheid samen. Zoo kan het geschieden, dat A een theorie ter verklaring van de wereld en het menschelijk leven voorstaat, die voor hem zelve mede uit een ernstig en veelzijdig godsdienstig-zedelijk leven voortvloeiende, en nu op haar beurt dat leven onderhoudt en versterkt, terwijl die zelfde leer of hare consequenties in de schatting van B schadelijk zijn voor hetgeen B, in overeenstemming met zijn individueele persoonlijkheid, tot een levensrichting rekent, die den naam van godsdienstig-zedelijk werkelijk verdient te dragen. Het is mogelijk, dat B gelijk heeft, en dat A, door een van die gelukkige inconsequenties, waaraan 's menschen denkend leven zoo rijk is, aan den, logisch gesproken, noodwendig schadelijken invloed van zijne theorie ontkomt. Dit moet dan door het voortgezet wetenschappelijk onderzoek worden uitgemaakt. Maar wanneer B, uit den indruk en den invloed, dien hij, met zijn individueele persoonlijkheid, van „de leer” van A ondervindt, een rechtstreeksche gevolgtrekking maakt tot hetgeen die leer voor de individueele persoonlijkheid van A moet zijn, dan ziet hij de beteekenis en den invloed voorbij, die bij de godsdienst aan het individueele moet worden toegekend, zal zij een levensrichting zijn, die de geheele persoonlijkheid van den mensch aangaat.

Mijne opmerking dat onze „ethische” Modernen het in menig opzicht noodwendig individueele, en daarom incommensurabele, hetwelk aan het bewust religieus en zedelijk leven van godsdienstige persoonlijkheden eigen is, mij toeschijnen niet genoegzaam in 't oog te houden in hun strijd tegen de „intellectualisten”, schijnt een zwaarder beschuldiging in te houden dan het geval is. Een zware beschuldiging, omdat, mede door den invloed van Schleiermacher, de erkenning en waardeering van de beteekenis en het recht der individualiteit in het menschelijk leven een van de algemeen aangenomen grondstellingen der moderne richting is. Maar, een theorie, en de tot haar behoorende praktijk zijn twee. Ik houd het daarom niet voor een bijzonder zware beschuldiging, omdat wij allen zonder onderscheid, „ethische” en

„intellectualistische” modernen te zamen, gedurig zondigen tegen deze onze grondstelling. En waarom gedurig zondigen? Omdat het werkelijk erkennen en waardeeren van de beteekenis en het recht der individualiteit in het leven onzer medemenschen, niet alleen wanneer wij optreden als schrijvers, wikkende en wegende wat wij zeggen, maar ook — en daarin is de toetssteen of wij als schrijvers oprecht zijn — wanneer wij in het dagelijksche leven onze medemenschen beoordeelen en met hen omgaan, een groote mate van persoonlijke ontwikkeling vereischt.

Deze tot een hebbelijkheid der ziel geworden hooge ontwikkeling van geest en gemoed, deze echte humaniteit is zóó veelbeteekenend en zóó moeielijk te bereiken, dat zij veeleer tot onze zedelijke Idealen dan tot ons reeds verworven zedelijk eigendom moet gerekend worden. Wanneer er van hen, die zich bewust zijn dat zij niet zonder individueele eigenaardigheid onder hunne medemenschen verkeerden, deze en gene zijn, die ons eens, in vertrouwelijk gesprek, een bladzijde voorleggen uit het nooit gepubliceerde boek van hun geheel persoonlijke levensherinneringen, wij worden dan gewoonlijk ingewijd in een geschiedenis van ondervonden teleurstelling, miskennis en tegenkantsing, die voor een goed deel ook daardoor ontstond, dat er onder hen, die in theorie handhavers zijn van de beteekenis en het recht der individualiteit, nog zoo weinig standvastige practici voorkomen. Dat wij dan, Modernen van alle „schakeersels”, met elkander wedijveren in het streven naar „de gave der waardeering”!

Er ligt in de opvatting van de godsdienst als een levensrichting, die de geheele persoonlijkheid van den mensch aangaat nog iets, dat aan de aandacht van de „ethische” Modernen moet aanbevolen worden. De *geheele* persoonlijkheid van den mensch, dus geen dualisme in den mensch tusschen verstand en hart. „Welke richting hij geeft aan zijn leven, naar verstand, hart en alle krachten” — moet, volgens Herderschee, in de eerste plaats de vraag zijn. Maar zien wij nu wat Hooykaas zegt: ¹⁾ „Het is m. i. niet de taak van den godsdienst, eene verklaring van den oorsprong van het heelal te leveren, of den samenhang aller dingen te ontwaarschelen, of den mensch de zinnenwereld te doen begrijpen — al heeft men dit vaak geëischt — maar den mensch zich zelve

¹⁾ Theol. Tijdschr. 1875, bl. 228.

als geestelijk wezen te doen kennen, hem boven die zinnenwereld te verheffen, hem in aanraking te brengen met het zedelijk Ideaal, hem het waardig voorwerp te doen vinden voor zijn eerbied, dank en vertrouwen, hem te sterken tot den strijd en de taak van zijn leven, hem vrede met zichzelf en zijn lot te verwerwen, hem troost te schenken in de jammeren van ons aanzijn. Het overige, de beantwoording zijner vragen naar die wereld om hem heen, de bevrediging zijner weetgierigheid, de vervulling der behoefte van zijn denkenden geest, blijve der wijsbegeerte opgedragen. Zij vorme zijne wereldbeschouwing; de godsdienst is er waarlijk niet toe in staat". Indien wij hier niet een scheiding hebben tusschen den mensch *als* godsdienstig mensch en den mensch *als* wijsgeerig mensch, dan heeft het er allen schijn van. Hetgeen Hooykaas zegt zou een goeden zin kunnen hebben als „de godsdienst" hier beteekent „de godsdienstige mensch", en dan wel een onontwikkelde en eenvoudige, wien de noodige gave en studie ontbreken om zich met wijsgeerig onderzoek in te laten. Ook voor zoo iemand moet de godsdienst met al de volheid van haar zegeningen verkrijgbaar en genietbaar geacht worden. Wie zal niet instemmen met Herderschee (bl. 81): „de godsdienst is een zaak van ongeleerden, evenzeer als van geleerden". Maar Hooykaas bedoelt „de godsdienst", in hem zelve, dus in een geleerde. En indien ik nu van de zijde onzer „ethische" Modernen zeker geen tegenspraak heb te duchten, als ik de opmerking van Herderschee omkeer en zeg: „de godsdienst is een zaak van geleerden evenzeer als van ongeleerden", de godsdienst, die 's menschen *geheele* persoonlijkheid, zijn levensrichting naar verstand, hart en alle krachten, aangaat, hoe kan ik dan, hetgeen Hooykaas schijnt te willen, in een en dezelfde persoonlijkheid den mensch die wijsgeerig onderzoekt en den godsdienstige mensch van elkander afscheiden?

Het werkelijk wijsgeerig nadenken en doordenken moet in ons evenzeer den invloed van ons persoonlijk godsdienstig-zedelijk leven ondergaan als alle andere uitingen van ons menscheijk leven, zoowel de uitingen, die op ons denkend en voelend leven, als die op ons willend en handelend leven betrekking hebben. Dan eerst is de godsdienst in ons een levensrichting, die onze geheele persoonlijkheid aangaat. Maar, werpt iemand tegen, is uw wijsgeerig onderzoek dan wel van den echten stempel, onbevooroordeeld, voor elke uitkomst toegankelijk, door onbepaalde

liefde voor de waarheid alleen beziel en gedreven? Het kan schijnen, dat het niet zoo is. Want al rekenen wij geen bepaalde dogmata of wijsgeerige theorieën en historische overtuigingen tot het wezen van de godsdienst, zij staat of valt toch voor ons met de zekerheid omtrent sommige waarheden: de volstreckte waarde van het zedelijk goede, de aanleg en bestemming der menschelijke natuur, de objectieve werkelijkheid van de ondoorgrondelijke Macht, waarvan wij ons afhankelijk gevoelen, en die wij den naam van God geven, enz. Deze schijnbaar juiste tegenwerping wordt opgelost, indien wij bedenken, dat er geen bepaalde vorming van het zieleleven, geen ontwikkeling van het een of ander hetwelk als kiem in 'smenschen natuur ligt, plaats grijpt, zonder de werkzaamheid en den wederzijdschen invloed van de overige vermogens, die wij in het zieleleven kunnen onderscheiden. Iemand komt niet tot bewust godsdienstig zedelijk gemoedsbestaan, voordat hij nog iets deed om met zijn verstand inzicht te verkrijgen in de beteekenis, den oorsprong en den samenhang van hetgeen zich in de wereld die hij waarneemt en in het leven dat hij bij ondervinding leert kennen aan hem voordoet. Alles hangt hier van de individueele persoonlijkheid af. Ben ik nu een mensch in wien zich, bij aandoenlijkheid voor de waarde van godsdienstige en zedelijke stemmingen, overleggingen en handelingen, de behoefte laat gelden, om de wereld- en levensverschijnsels zoo veel mogelijk te doorgronden, om den samenhang van al die verschijnsels natespeuren, en uit dien algemeenen samenhang en alles omvattende orde tot een overtuiging omtrent de eenheid der wereld te komen, dan heeft zich mijn godsdienst ontwikkeld tot bewust leven te gelijker tijd met en onder den invloed van dien drang mijns geestes om tot intellectueele klaarheid en waarheid te geraken, en wederkeerig werd de gehoorzaamheid aan dien drang des geestes door mijne gemoedsgesteldheid gedragen en bestuurd. Zoo komen wij tot hetgeen de oudere Fichte zal verklaard hebben: zeg mij hoedanig een mensch iemand is en ik zal u zeggen welke filosofie hij voorstaat. Onbevooroordeeld onpartijdig, door zuivere liefde voor de waarheid bestuurd wijsgeerig onderzoek is: een door werkelijken zedelijken ernst bestuurd, wijsgeerig onderzoek. Een onbevooroordeeld en onpartijdig wijsgeerig onderzoek in dezen zin, dat men volstrekt onverischillig is voor de uitkomst, en even vrij is b. v. om hetzij dealist, hetzij materialist te worden, als de wil in het stelsel

van den indeterminist vrij is om hetzij een engelachtige hetzij een duivelsche daad te doen, dergelijk onderzoek is voor een mensch, die altijd, als hij genoeg ontwikkeld is om te gaan filosofeeren, reeds een mensch met individueele persoonlijkheid is, volstrekt onmogelijk.

Deze nadere bepaling van den zin, waarin wij van onbevooroordeeld en onpartijdig wijsgeerig onderzoek kunnen spreken, zal bij Modernen, zij mogen tot de „intellectualistische” of tot de „ethische” gerekend worden, geen bedenking wekken. Maar zij stelt in het licht hoe een afscheiden van den godsdienstigen en den wijsgeerigen mensch in dezelfde persoonlijkheid met een empirische psychologie, die werkelijk het zieleleven zelf zoekt te bespieden en te beschrijven, in openbaren strijd is. Desniettenstaande is het een feit, hetwelk wij moeten verklaren, dat „ethische” Modernen als Hooykaas de wijsgeerige probleemen zeer gemakkelijk aan den „wijsgeer”, als aan een iemand, die onafhankelijk van de godsdienstig-zedelijke levensrichting zijn arbeid verricht, kunnen opdragen. En waaruit anders is die kalme vrijgevigheid, waarmede van den arbeid aan de oplossing der wijsgeerige probleemen wordt afstand gedaan, te verklaren, dan uit de kleine kracht van dien boven beschreven drang des geestes in niet weinigen van de uitstekendste menschen. Wat is nu echter een eisch van een opvatting van de godsdienst als een levensrichting, die de geheele persoonlijkheid van den mensch aangaat? Dat wij hen in wie deze drang des geestes krachtiger werkt, en die daarbij tegelijkertijd met verstand, hart en alle krachten instemmen met dezen levensregel, dat „goed zijn altijd en in alles het beste en van allesovertreffende waardij is”¹⁾, veeleer aanmoedigen dan laken moeten, zoo zij, woekerende met het toevertrouwde talent, *goede* mede-arbeiders op den akker der filosofie pogen te zijn.

Misschien zijn er onder de „ethischen”, die met mij een dualistische afscheiding in dezelfde persoonlijkheid van den nadenkenden en doordenkenden mensch en den zedelijk gewaarwordenden en handelenden mensch als onzedelijk en dus ook ongodsdienstig afkeuren. Zij houden het ook voor ongehoorzaamheid aan de eischen van het zedelijk ideaal van den waren mensch, wanneer

¹⁾ „Wanneer gij zegt: God, godsdienst, geloof, 't is eensluidend met de belijdenis: Goed te zijn is beter, altijd en volstrekt beter, dan slecht te zijn”. Hooykaas bl. 209.

op grondig en veelomvattend denken aangelegde persoonlijkheden toegeven aan „traagheid in het denken”. Zij zeggen: meent niet dat wij u daarom den naam van „intellectualisten” geven, omdat gij u zedelijk verplicht rekent tot onvermoeide gehoorzaamheid zoowel aan de intellectuele als aan de ethische behoeften van uw persoonlijk geestesleven. Wij filosofeeren ook. Hoe zouden wij zonder dat de in Oud en Nieuw Testament uitgedrukte en doorstralende wereldschouwing en levensbeschouwing aan den toets der kritiek hebben kunnen onderwerpen? Hoe zouden wij anders over den aard en de waarde van de uitkomsten van een mechanische verklaring van de natuur en haar werkingen, in verband met hetgeen wij tot de stelligste uitspraken onzer zedelijke ervaring rekenen, zoo kunnen oordeelen als wij plegen te doen? Maar hierin vertoont zich uw intellectualistisch karakter, dat gij *onze methode* niet volgt om te komen tot die denkbeelden en beschouwingen, welke daarom de juiste zijn voor het echt godsdienstig-zedelijke leven, omdat zij de zuivere zedelijke ervaring werkelijk juist verklaren. En daarom ook is uw godsdienst eigenlijk een „verstandsgodsdienst”, al verklaart gij ook dat het niet zoo is. — Ook Hooykaas heeft het verschil tusschen ons „intellectualistische” en de „ethische” Modernen teruggebracht tot *de methode, die gevolgd wordt* als de spil waarom dat verschil zich beweegt. Doch hiermede is ons verschil neergelegd op het gebied van *het denken*, het ware gebied van de filosofie. De methode is het probleem, dat hier de godsdienst niet kan overlaten aan de wijsbegeerte. Het ligt nu niet op mijn weg om die vraag van de werkelijk juiste methode aan een grondige behandeling te onderwerpen. In verband met mijn ontleding en verklaring van de stelling, dat „de godsdienst een levensrichting is die de geheele persoonlijkheid van den mensch aangaat”, heb ik thans slechts nog het volgende in overweging te geven. Wij kunnen, om tot inzicht in den aard en de eischen van een levensrichting te komen, die onze *geheele* persoonlijkheid moet omvatten, niet volstaan met alleen maar onze ervaring in een bepaald opzicht te raadplegen. Wij moeten onze ervaring in alle opzichten, en niet alleen en uitsluitend onze ervaring als zedelijke wezens, ten grondslag leggen van ons empirisch-speculatief onderzoek. De ervaring omtrent onze *geheele* persoonlijkheid moet ons punt van uitgang zijn. En dan die ervaring niet zóó als wij haar onmiddellijk hebben. Ook de niet waarneembare grondslagen van het-

geen wij in ons zelfbewustzijn waarnemen moeten in aanmerking komen. Daartoe behoort de standvastige samenhang in onze persoonlijkheid van „natuur” en „geest”. En het is, volgens mijn overtuiging, het *πρῶτον ψεῦδος* van de „ethische” Modernen onder ons, dat zij dien zekeren en standvastigen samenhang niet erkennen. De physiologische samenhang van „lichaam en ziel”, en de physische samenhang van ons lichaam met de ons omringende natuur is het vaste punt, vanwaar eene houdbare psychologie, en dus de interpretatie van onze zedelijke ervaring, als een van hare onderdeelen, moet uitgaan. Voor onze „ethische” moderneren is dat vaste punt, mijns inziens, de klip, waarop hun eigenaardige zienswijze omtrent „de natuur” en haar betrekking tot ons innigst wezen en tot de Godheid onvermijdelijk schipbreuk lijdt.

Groningen, Sept. 1875.

F. W. B. VAN BELL.

BOEKBEOORDEELINGEN.

Schets van de geschiedenis der Nieuw-Testamentische letterkunde, door
Dr. M. A. N. Rovers.

Van bovenstaand geschrift zijn tot heden twee stukken verschenen. Op het eerste, de brieven van Paulus bevattend (1874), is onlangs het tweede gevolgd, dat handelt over de brieven uit den na-apostolischen tijd, terwijl in het derde of laatste stuk, in den loop van het volgende jaar te wachten, de Evangelieën, de Handelingen en de Openbaring onderzocht zullen worden.

De voorrede bericht ons dat dit werk geschreven is voor meer ontwikkelde leerlingen der gewone en vooral der lidmaten-catechisatiën. De auteur had ook het oog op allen, die belang stellen in de oud-christelijke letterkunde, ons in het N. T. bewaard, en op studenten in de theologie, nog aan den ingang hunner studiën geplaatst, voor wie zijn boekje misschien eene geschikte handleiding kon zijn.

De methode door Dr. Rovers gevolgd is de analytische. Na eene korte inleiding over het leven van Paulus worden in het eerste hoofdstuk de brieven van dezen apostel besproken naar de tijdsorde, waarin zij geschreven zijn: A. brief aan de Thessalonicensen; B. brief aan de Galaten; C. eerste en D. tweede brief aan de Corinthen; E. brief aan de Romeinen; F. brief aan de Philippensen; G. brief aan Philémon. Deze paragrafen zijn telkens weder in onderafdeelingen gesplitst: a. lezers van den brief; b. tijd, waarin de brief werd geschreven; c. inhoud van den brief. Hierop volgt in § A., F. en G. nog d. eene wederlegging van de voornaamste bedenkingen tegen de echtheid van den aldaar behandelde brief. In een aanhangsel worden de gronden

medegedeeld, waarop, naar het oordeel van den schrijver, *a.* 2 Cor. 6: 14—7: 1; *b.* 2 Cor. 12: 11b, 12 en *c.* Rom. 15 en 16 als geïnterpoleerd moeten beschouwd worden.

In de inleiding tot het tweede hoofdstuk wordt de maatstaf opgegeven, waarnaar de echtheid der verdere brieven moet beoordeeld worden en voorts op beknopte wijze uiteengezet wat aanleiding heeft gegeven tot het ontstaan der pseudonieme literatuur van het N. T. Achtereenvolgens worden dan de overige 14 brieven besproken, „gerangschikt naar de tijdsorde, die, met volkomen juistheid niet te bepalen, den auteur de meest waarschijnlijke voorkomt.” In de elf §§ aan deze brieven gewijd wordt, thans zonder aanwijzing met *a.* en *b.* van deze onderafdeelingen — vanwaar deze ongelijkvormigheid? — eerst rekenschap gedaan van de redenen, waarom hunne echtheid moet betwijfeld worden en dan wederom een overzicht van den inhoud gegeven.

Deze inrichting van het geschrift doet mij de vraag herhalen, door den heer Maronier gedaan in de *Bibliothek van moderne Theologie* 1875, I: 3, bl. 334, of namelijk de titel van het boekje wel juist is, en of die eigenlijk niet moest luiden: populaire inleiding tot de schriften van het N. T. Wat Dr. R. daarop antwoordt in de voorrede voor het tweede stuk heeft, dunkt mij, die bedenking geenszins weerlegd. „Ik meende,” zoo schrijft hij, „dat de naam Inleiding ietwat verouderd is geworden. Men spreekt thans liever van Geschiedenis der letterkunde.” Alsof het hier alleen gold de keus tusschen een ietwat verouderden en een anderen thans meer geliefkoosden naam ter aanduiding van dezelfde zaak! Maar dit is immers niet het geval. Die twee verschillende namen doelen op twee wijd uiteenlopende methoden. Dr. R. oordeelt daarover wel anders. Immers hij vervolgt: „Het is bekend, wat daaronder (t. w. onder Geschiedenis der letterkunde) verstaan wordt. Zoo zegt o. a. Reuss: „De geschiedenis der literatuur van het N. T. handelt over den oorsprong, het doel, het plan en de echtheid van ieder boek en geeft inlichting omtrent de schrijvers en eerste lezers der geschriften.”” Nu ja, zoo schrijft deze geleerde in zijne *Geschichte der Heiligen Schriften Neuen Testaments* § 8 (4^{te} Ausgabe). Maar hij spreekt daar van het eerste gedeelte der bedoelde geschiedenis, door hem gekenschetst als *die eigentliche Geschichte der Literatur im engeren Sinne* (ibid). Deze behandelt hij in zijn eerste boek en qualificeert

haar in het opschrift terecht als *Geschichte der Entstehung der neutestamentlichen h. Schriften*. Wat hij onder *Geschiedenis van de Schriften des N. T. in haar ganschen omvang* verstaat verklaart hij § 2 op de volgende wijze: „Die *Geschichte dieser Schriften ist die Darstellung derjenigen Thatsachen welche sich beziehn auf die Entstehung derselben, auf die Sammlungen welche davon veranstaltet worden sind, auf die Veränderungen welche diese im Ganzen oder in ihren Elementen erfahren haben, auf ihre Verhältnisse zur christlichen Gemeinde, und auf den Gebrauch der davon in den theologischen Schulen gemacht worden ist.*” Dienovereenkomstig laat hij dan ook op het zoo even genoemde eerste boek van zijn werk nog vier andere volgen, waarin het verder genoemde wordt besproken. Ter rechtvaardiging van zijn titel: *Schets van de geschiedenis der Nieuw-Testamentische letterkunde* kan derhalve de heer R. zich moeielijk op Reuss beroepen. Die titel belooft meer dan het boek geeft.

Dit blijft waar, ook al staan wij den auteur toe hem op te vatten in den meer beperkten zin, die alleen de geschiedenis van het ontstaan, niet die van de verdere lotgevallen der N. T. literatuur bedoelt. Met het samenstellen van zijn geschrift heeft Dr. R. gansch iets anders op het oog gehad dan de schets van zulk eene geschiedenis. Had hij deze willen geven, hij ware geheel anders te werk gegaan. Hij had dan b. v. niet moeten beginnen met op zoodanige wijze iets van Paulus' leven te verhalen, als ware alles wat aan diens optreden is voorafgegaan en hem heeft gemaakt tot hetgeen hij geweest is, reeds eene bekende zaak. Zeker, de oudste schriften des N. T. zijn van Paulus afkomstig en 't was goed gezien van Dr. R. met deze aan te vangen en zich zoo te werpen *in medias res*. Maar optredend als geschiedschrijver had hij nu de gebeurde zaken moeten ophalen van haar begin, van Paulus teruggaan in de geschiedenis zoover als volstrekt noodig is om dezen Paulus, die immers niet uit de lucht is komen vallen, te kunnen begrijpen. Dat heeft Dr. R. niet gedaan. Van Paulus sprekend gewaagt hij nog met geen woord van Jezus, van diens werk en lot, van den eersten ontwikkelingsgang des Christendoms, als had dit alles niets te maken met de geschiedenis der Paulinische literatuur. Zoo schrijft men geen geschiedenis. De auteur heeft dit ook niet willen doen. Had hij dit beoogd, hij ware de synthetische methode

gevolgd. Hij had een aaneengeschakeld verhaal geleverd, waarin het trapsgewijs ontstaan van de respectieve schriften des N. T. ware geschetst en in het juiste licht gesteld. Ik zeg niet dat hij dit had behooren te doen, ofschoon zoo zijn boek voor dat deel zijner lezers, dat de catechisatiën niet meer bezoekt, waarop hij mede het oog had, zeker meer aantrekkelijkheid zou hebben verkregen. Maar voor de leerlingen der gewone en lidmaten-catechisatiën, voor wie Dr. R. schreef in de eerste plaats, is de analytische wijze van bewerking, door hem gekozen, ook naar mijn oordeel, meer geschikt. Dezen hebben niet zoozeer een leesboek, als eene handleiding noodig ter voorbereiding voor het mondeling onderricht, dat hun verder gegeven wordt. Wij ontzeggen dus geenszins aan den S. het recht om den weg te gaan, dien hij bewandeld heeft; maar wij moeten hem het recht betwisten om aan zijn boek een naam te schenken, die met den inhoud niet strookt en iets anders belooft, dan men ontvangt.

Dit zegt natuurlijk niet dat de lezer in dit geschrift niet veel ontvangen kan, waarvoor hij den auteur te danken heeft. Van Dr. R. verwachten wij geene andere dan rijpe vruchten eener grondige studie. Inderdaad zal deze schets voor het onderwijs aan meer ontwikkelde leerlingen te geven tot eene geschikte handleiding kunnen dienen, en door hen zelve ter voorbereiding en repetitie met vrucht kunnen gebruikt worden. Zij worden door de twee reeds uitgegeven stukken van dit werkje geleid op de baan van het historisch-critisch onderzoek der brieven in het N. T. vervat, voor zoover die ook door hen kan en, naar den eisch des tijds en van hunne godsdienstige behoeften, ook moet betreden worden. Zij ontvangen hier niet weinig mededeelingen en aanwijzingen, die hun behulpzaam kunnen zijn tot eene juiste beoordeeling en het recht verstaan van dit gedeelte der N. T. literatuur. Naar het ons voorkomt is de S. zeer gelukkig geslaagd in de nauwkeurige en bevattelijke opgave van de gronden, waarop de echtheid van zoovele brieven moet worden in twijfel getrokken. Wat evenwel de handhaving der echtheid van den eersten brief aan de Thessalonikers, van den brief aan de Philippensen en van dien aan Philémon betreft, die wij niet op ons zouden durven nemen, wij hadden haar wel wat krachtiger gewenscht. Wel beantwoordt de S. de voornaamste bedenkingen tegen die echtheid ingebracht op zijne wijze. Maar *positieve* gronden, die er vóór pleiten, worden niet aangevoerd. Zoo is de handhaving

onvolledig. Het overzicht dat R. van den inhoud der brieven heeft gegeven, dikwerf met belangrijke opmerkingen er tusschen, heeft, naar mijn oordeel, groote waarde. Toeh had ik wel gewenscht dat het in een anderen vorm ware gegoten. 't Daalt zoo in de bijzonderheden af dat het eigenlijk eene *reproductie* van den geheelen inhoud kan heeten. Deze was niet alleen niet noodig, maar zal lichtelijk hen die het werkje gebruiken er toe brengen om de geschriften zelve, waarover behandeld wordt, maar te laten liggen. Dit kan evenwel de bedoeling niet zijn. Een zoodanig overzicht moet de lezing dier schriften gemakkelijker en vruchtbaarder, geenszins haar overbodig maken. Daartoe ware voldoende en doelmatiger geweest een beknopte schets van het beloop van elken brief, waarbij het karakteristieke, het eigenaardig doel en belang van het geschrift op den voorgrond trad.

Er ligt mij nog eene aanmerking op het hart, die ik niet kan terughouden. Den man van wetenschap is het, waar hij als chrijver optreedt, zeer zeker te doen om wat hij te zeggen heeft. Maar hoe hij dat te zeggen heeft, dit mag hem te minder onverschillig zijn naarmate zijn onderwerp gewichtiger is te achten. Bij de lezing evenwel van Dr. R.'s geschrift krijgt men den indruk als ware de degelijkheid voor hem niet slechts hoofdzaak, maar het een en het al, de vorm van geheel ondergeschikte waarde. 't Schijnt of de zorg aan den *Inhalt* besteed hem die voor de *Gestalt* te veel heeft doen vergeten. Had hij met het oog op deze laatste zijn arbeid, alvorens dien ter perse te zenden, aan eene nauwgezette revisie onderworpen, in netheid van stijl en duidelijkheid van uitdrukking zou het boek dan zeker hebben gewonnen.

Dan zou b. v. veel wat thans midden in een zin tusschen haakjes geplaatst, of eigenlijk misplaatst is, anders zijn gerangschikt. Tot proeve wijzen wij op bl. 48 van het tweede stuk: „Zegt de Schrift: (Spr. 3: 34; een andere plaats, die ook uit de Schrift wordt aangehaald: „de geest Gods, die in ons woont, is ijverzuchtig om in ons te heerschen” is nergens in de Schrift te vinden.) God wederstaat hoogmoedigen” enz. Welk een afstand tusschen het opvoeren van de Schrift als iets zeggend en het Schriftwoord zelf, dat zal aangehaald worden! Men was waarlijk reeds bijna vergeten dat dit volgen zou. Waarom wat hier tusschengevoegd is niet in eene noot aan den voet der bladzijde gesteld, waar het eigenlijk t'huis behoorde? Andere proef, slechts eenige

regels later: „De wraak van den Heer Zebaoth (deze naam komt in het N. T. nergens anders voor; Rom. 4: 29 is een citaat uit Jesaja I: 9) zouden zij niet ontgaan.”

Zelfs vinden wij volzinnen als deze: „Waarschijnlijk heeft de schrijver der Handelingen,” volgt tusschenzin: „wiens streven om Paulus, in strijd met de geschiedenis, zoo nauw mogelijk met de Moedergemeente in betrekking te stellen, duidelijk uitkomt,” volgt nieuw tusschenvoegsel niet alleen, maar tusschenzin in de tweede macht: „(zoo vermeldt hij vijf reizen van den apostel naar Jeruzalem, terwijl deze zelf slechts van drie melding maakt)”; volgt eindelijk en ten langen leste wat de schrijver der Handelingen waarschijnlijk heeft gedaan: „hem opzettelijk te Jeruzalem zijn opvoeding laten ontvangen.”

Zeer onnauwkeurig is ook het gebruik dat de heer R. pleegt te maken van het persoonlijk voornaamwoord, dat hij telkens laat terugslaan op een te verwijderd subject. B. v. Eerste stuk bl. 24. (wij spatiëeren.)

„c. Inhoud van den brief.”

„Met opschrift, adres, apostolischen groet vangt de brief aan.”

„De groet: genade en vrede van God den Vader en van J. C. onzen Heer, is in al zijn brieven dezelfde. Opmerkelijk is het hoe hij hier nadrukkelijk zijn roeping tot het apostelschap doet uitkomen. Niet van menschelijken oorsprong is zijn apostelschap: door J. C. en door God den Vader, die hem uit de dooden heeft opgewekt, is hij geroepen. Al aanstonds wil hij voor zijn persoon handhaven, wat hem door sommigen in de gemeente betwist werd. Gelijk elders, worden ook hier zijn medearbeiders vermeld, evenwel niet bij name, gelijk in andere brieven. Het adres is zeer kort: aan de gemeenten van Galatië; geen enkel vriendelijk of hartelijk woord is er bijgevoegd. Lofspraken, gelijk andere lezers, ontvangen de Galaten niet. De tijdingen omtrent hen ontvangen, hadden hem minder aangenaam gestemd. In zulk een stemming schreef hij dezen brief.”

En zoo gaat het door het geheele werkje heen.

Waarlijk de heer R. heeft wat haastig geschreven en laten drukken, wat vluchtig gecorrigeerd, anders had hij geene uitdrukkingen laten staan als deze: „Dat was de eisch dien God in Christus Jezus tot hen deed (I bl. 18); „een gemeente, als die te Jeruzalem, die zeker geen grieksch gewoon was te spreken, (II bl. 20); geen volzinnen als deze: „ons komt het

waarschijnlijk voor dat de brief gericht is aan de gemeente te Rome, waarheen ook de groet aan het slot (H. 13: 24) ons verwijst, die voornamelijk uit Joodsch-Christenen bestond, waar het gevaar voor afval het grootst was en de paulinische oorsprong van den brief het langst is ontkend" (II bl. 21); — „de willekeur der allegorische verklaring, die een schrijver laat zeggen, waaraan hij nooit heeft gedacht" (II bl. 24); en, om niet meer te noemen, in netter en duidelijker vorm ware ons dan aan geboden wat wij nu lezen II bl. 23: „Met vele beschouwingen van den schrijver zullen wij ons moeilijk kunnen vereenigen. Om den gang zijner redeneering te kunnen volgen, zal heel wat inspanning van ons gevorderd worden. Maar, wanneer het ons gelukt den loop zijner gedachten te volgen, dan zullen wij waarschijnlijk instemmen met de getuigenis van een beroemd geleerde van onzen tijd: „uit dezen brief spreekt een man van hoogen ernst en diepe wijsheid."” Dat de schrijver in de eerste volzinnen zich zelf en zijne lezers samenvat onder het meervoudig voornaamwoord van den eersten persoon, dit gaat goed; maar dat hij daarmede voortgaat ook in den laatsten volzin, dit doet hem iets anders zeggen dan hij eigenlijk bedoelt en op kluchtige wijze, mede uit naam zijner lezers, de verwachting uitspreken, waarvoor zij op het oogenblik nog geen den minsten grond hebben en die, alleen door den auteur zelf gekoesterd, in den vorm eener belofte aan zijne lezers had behooren gekleed te worden.

Is het een overdreven purisme dat mij deze aanmerkingen doet maken? Waarlijk niet. Fraaie, maar zinledige phrases, eene bevallige Gestalt zonder degelijken Inhalt, zij vervullen mij met weerzin en ieder beklag ik, die een flink boek, als dat van den heer R., dat hem veel kan leeren, aanstonds ter zijde legt zoodra hij bemerkt dat de vorm te wenschen overlaat. Maar tusschen ziekelijke aanbidding en minachtende verwaarloozing van den vorm ligt eene zeer breede kloof. Wie iets goeds te zeggen heeft hij zegge het ook goed. Aan den deugdelijken Inhalt beantwoorde de deugdzaamheid der Gestalt. *Noblesse oblige*, dit geldt ook voor den wetenschappelijken schrijver. En vooral wie de wetenschap wil *populariseeren*, hij gehoorzame aan een der eerste eischen hem gesteld: duidelijkheid en netheid van uitdrukking.

In de door hem gegeven overzichten van den inhoud der N. T. brieven betoont zich Dr. R. een grondig en nauwkeurig

oxegeet. Veelal kunnen wij ons met zijne resultaten volkomen vereenigen. Dat wij ook hier en daar een vraagteeken zouden willen stellen, hoe kan het anders waar men op een zoo ruim veld zich beweegt? Meestal betreft dit verschil afzonderlijke plaatsen, waarover het van minder belang is bij deze beoordeeling in discussie te treden. Één punt is er evenwel dat ik niet nalaten kan aan R. zelf en aan hen, die zijn boekje als handleiding op hun catechisatiën gebruiken zullen, ter nadere overweging aan te bevelen. R. vindt tusschen den schrijver aan de Hebreëen en Paulus ook dit verschil dat bij den eerste God, bij den laatste Christus is het voorwerp des geloofs (II bl. 38). Zoo is ook, volgens hem, het geloof waaruit, naar de leer van Paulus, de mensch gerechtvaardigd wordt, het geloof in Jezus Christus (I bl. 28, 96). Indien ik mij niet ganschelijk bedrieg, dan komt bij deze opvatting het Paulinisch systeem geenszins tot zijn volle recht. Ook bij dezen Apostel is God het hoogste object van het geloof en komt men door het geloof in Christus tot dat geloof in God, dat in tegenstelling met de wettelijke vroomheid, als het ware beginsel van het Godgewijde leven, door God tot rechtvaardigheid wordt gerekend, en dat den mensch, in de gemeenschap met Christus, vormt tot een zoon van God. Niet door het geloof in Christus, maar in Christus wordt de mensch gerechtvaardigd door het geloof in God, dat in hem leeft ten gevolge zijner geloofsvereeniging met Christus. Men zie b. v. Gal. 2: 16 en 17, 19 en 20; 3: 26 (*πάντες γὰρ υἱοὶ Θεοῦ ἐστέ διὰ τῆς πίστεως* — niet *εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν*, maar *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, door het geloof [in God] in de gemeenschap met C. J. en, om niet meer te noemen, Rom. 4: 5, waar het geloof, dat God tot rechtvaardigheid reket, zeer duidelijk wordt beschreven als *πιστ. ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ*, d. i. in God.

Van hoe grooter invloed dit verschil van opvatting uit den aard der zaak moet zijn op de geheele ontwikkeling van het Paulinisch systeem, met des te meer nadruk meenden wij er de aandacht op te moeten vestigen.

Ondanks hetgeen wij er anders in hadden gewenscht verheugen wij ons zeer over de verschijning van dit boek. Worde het den geachten schrijver gegeven het op zijnen tijd gelukkig te voltooien. En stichte het veel nut in uitgebreiden kring!

H. P. BERLAGE.

Die Phariseer und die Sadducäer. Eine Untersuchung zur inneren jüdischen Geschichte von J. Wellhausen, Prof. der Theol. in Greifswald. (Greifswald, 1874.)

„Es ist in der Ordnung, dasz, wer eine Monographie schreibt, die Sache besser versteht als alle andere; wer dagegen allgemeine Geschichte, der hat von vielen zu lernen und kann fast von allen corrigirt werden.“ De geschiedenis van Israël's godsdienstige ontwikkeling kan nauwelijks algemeene geschiedenis worden genoemd. Maar indien nu eenmaal het kleine met het groote mag worden vergeleken, dan kan ik toch deze woorden van Hase ook op mij zelven toepassen en mij daarmee troosten, zoo dikwerf de studiën van anderen over één enkel onderdeel van Israël's geestelijk leven mij verplichten om mijne eigene voorstelling in meerdere of mindere mate te wijzigen.

Zeer zelden doet zich die verplichting voor in een aangename vorm dan waarin zij mij door de monographie van Wellhausen wordt opgelegd. Zijn onderzoek heeft hem in het algemeen tot dezelfde uitkomst geleid, waartoe ook ik gekomen was, maar tegelijk ten aanzien van de hoofdzaak zelve en van enkele bijzonderheden resultaten opgeleverd, die juist zijn dan de mijne, maar die ik mij zonder moeite of zelfverloochening kan toeëigenen, daar ik — om nog eens met Hase te spreken — „nicht in Gefahr bin durch die Nothwendigkeit zurückzunehmender Behauptungen gegen den Grundgedanken seiner Geschichtsanschauung verhärtet zu sein.“ Dit zal vanzelf blijken uit het overzicht van den inhoud zijner verhandeling, dat, naar ik hoop, velen onzer lezers tot de kennismaking daarmee zal opwekken. De gelegenheid om in het licht te stellen, wáár ik van Wellhausen meen te moeten verschillen, zal ik daarbij niet ongebruikt laten.

De gang van zijn onderzoek is hoogst eenvoudig. Hij wil ons de Phariseën en de Sadduceën ook in hunne onderlinge verhouding doen kennen, maar begrijpt terecht, dat eerst het karakter van de twee partijen afzonderlijk moet worden vastgesteld. Hij begint met de studie van de Phariseën (S. 8—26) en vestigt aanstonds op hun samenhang met de Schriftgeleerden de aandacht. Daarvan getuigt niet alleen het spraakgebruik van het N. Testament (inzonderheid de formule „Schriftgeleerden en Phariseën“), maar ook zoowel Josephus (die van „Phariseën“

spreekt waar blijkbaar Schriftgeleerden bedoeld en elders ook genoemd worden) als de Talmud (waar de leeraars of „wijzen” door hunne tegenstanders met den naam „Phariseën” worden aangeduid). Nu wordt eigenlijk aan die nauwe verbintenis van Schriftgeleerden en Phariseën door niemand getwijfeld, maar men houdt haar toch, volgens Wellhausen, niet streng genoeg vast. Gewoonlijk ziet men daarin „nur einen Beitrag unter anderen zur Charakteristik der Phariseer, in Wahrheit aber liefert sie den Subjects-begriff, die constituirende Bestimmung für das Wesen derselben. Die Phariseer waren die Partei der Schriftgelehrten, und sie waren von Haus aus weiter nichts als das” (S. 11). Zeer natuurlijk volgt dus nu (S. 11 ff.) eene schets van de opkomst en de werkzaamheid der Sophertm. Hoe zij zich toewijdden aan de studie van de wet en daarmede geheel vereenzelvigden, wordt helder en treffend aangewezen. Maar hoe vormt zich nu uit dit streven der Schriftgeleerden eene partij? Het was immers op het geheele volk gericht en werd door allen, wien het met den godsdienst ernst was, als rechtmatig en lofwaardig erkend? Ongetwijfeld, doch niet allen gaven zich geheel en onverdeeld aan de leiding der Schriftgeleerden over en maakten van het leven volgens de Wet hunne levenstaak. De betrekkelijk weinigen, die dat deden, zijn de Phariseën. Zij willen en zoeken hetzelfde als de overige Joden, maar — met hun geheele hart en met een ijver, die voor niets terugdeinst. Zoo vormen zij „innerhalb der Theokratie die theokratische Partei”; zij zijn „gegenüber den lehrenden *νομμοί* gleichsam die wandelnden *νομμοί*, die Virtuosen der Religion.” Dat zij op grond hiervan door het volk bewonderd werden, ligt in den aard der zaak. Maar men moet hen daarom nog geene volksmannen, geene democraten noemen. Want zij vergolden het gepeupel den eerbied, dien het hun toedroeg, met diepe verachting; zij stelden de massa met de heidenen gelijk en beschouwden zich zelve alleen als het ware Israël. „Der jüdische Bildungshochmuth hat in dieser Kaste seine hervorragenden Vertreter.” Het is hun dan ook niet te doen om verbetering van den toestand des volks. Zij hebben maar één ideaal, de Wet; ééne hoop, de verwezenlijking van het Godsrijk door God zelve. De Zeloten, die zelve de handen aan het werk sloegen, zijn wel uit de Phariseën voortgekomen, maar van hen wèl te onderscheiden. De Phariseën namen eene afwachtende houding aan en lieten zich daar-

van niet afbrengen. Dat zij met Pheroras tegen Herodes zullen hebben samengespannen (verg. Josephus A. J. XVII: 2 § 4), acht Wellhausen dan ook zeer onwaarschijnlijk: zij koesterden Messiaansche verwachtingen en verkondigden ook de verschijning van een persoonlijken Messias; dit zal door Herodes zelven met de woelingen van Pheroras in verband zijn gebracht en wordt daarom door den geschiedschrijver als een staatkundige intrige voorgesteld ¹⁾).

In eene volgende afdeeling (S. 36—43) wordt nu deze opvatting, die ik natuurlijk alleen in de hoofdtrekken heb teruggegeven, afgerond en nader gestaafd door een opzettelijk onderzoek naar den aard van de heerschappij, die de Phariseën, en wel allereerst hunne leidlieden, de Schriftgeleerden, over het Joodsche volk oefenden. Geeft de eerste afdeeling mij aanleiding om hier en daar in mijn *Godsdienst van Israël* de uitdrukking te wijzigen en alzoo mogelijk misverstand af te weren, deze tweede afdeeling is van het begin tot het einde met mijne eigene beschouwing conform. Inzonderheid verklaart Wellhausen zich geheel te vereenigen met mijne studie „*Over de samenstelling van het Sanhedrin*”, die hij al te welwillend beoordeelt. Wij zijn het dus daarover eens, dat de Schriftgeleerden als zoodanig den Joodschen Staat niet bestuurden en dat eerst allengs eenigen hunner zitting erlangden in het Jeruzalemsche Synedrium, waarvan de Hoogepriester de wettige voorzitter was en waartoe met hem de aristocratie — bestaande uit de Overpriesters en de Oudsten — behoorde. Zoo leeren ons het N. Testament en Flavius Josephus. In de Talmudische geschriften vinden wij eene geheel andere voorstelling: hun Sanhedrin is eene vergadering van Schriftgeleerden, gepresideerd door de welbekende „*paren*” van leeraars en, na Hillel en Shammai, door de afstammelingen van den eerstgenoemde. Ten onrechte heeft men, vroeger en later, deze voorstelling boven die van de hellenistische berichtgevers verkozen of daarmede, op de eene of andere manier, trachten te versmelten. De twee opvattingen sluiten elkander uit; die van het N. Testament en Josephus is historisch, de Talmudische niet, maar veeleer: ante-dateering van den toe-

¹⁾ Verg. hiermede mijn *Godsdienst van Israël* II: 465 v., waar het bezwaar, dat sich hier voordoet, op eene andere, maar minder aannemelijke wijze wordt weggeruimd.

stand, die na den ondergang van den Joodschen staat in het leven trad. Toen, in de Joodsche gemeente, waren inderdaad de Schriftgeleerden de overheden van het volk of liever van hunne geloofsgenooten. Maar vroeger, en te meer naarmate wij hooger opklimmen, was hunne positie veeleer te vergelijken met die van de profeten in den voor-exilischen tijd, hun invloed dus louter-zedelijk.

Het is een waar genot, dat alles duidelijk uiteengezet en met ten deele nieuwe bewijzen aangedrongen te zien. Overtollig was en is dit gedeelte van het onderzoek zeker niet. Hausrath in zijne *Neutestamentliche Zeitgeschichte* beschouwt het Synedrium nog altijd als „de hoogste van de scholen der Rabbijnen” ¹⁾. Dezer dagen verdedigde Wieseler nog eenmaal zijne bekende meening omtrent de beteekenis van *ὁ ἀρχιερεύς* in het N. Testament ²⁾, waartegen zich de juiste opvatting van het karakter en de samenstelling des Sanhedrins zoo bepaald verzet. Nadat deze eerst door Schürer en nu opnieuw en opzettelijk door Wellhausen aan het Duitsche theologische publiek is aanbevolen, schijnt de verwachting niet gewaagd, dat zij haren weg vinden en de nevelachtige voorstellingen, waarbij men zich tot dusver heeft nedergelegd, verdringen zal.

Thans zijn, in de monographie van Wellhausen, de Sadduceën aan de orde van behandeling (§. 48 ff.). Het behoeft, na het voorafgaande, nauwelijks te worden gezegd, dat hij hen, op het voetspoor van Geiger, met de aristocratie, den grootendeels priesterlijken adel, vereenzelvigt. Daarvoor worden de bekende getuigenissen, uit Flavius Josephus en het N. Testament, aangevoerd — welke bewijskracht wel is waar nog onlangs door Wieseler is geloofchend ³⁾, maar niettemin elken onbevooroordeelden lezer duidelijk in het oog springt. Hoe ondubbeltzinnig is b. v. *Hand. V: 17* en hoe zwak en vergezocht zijn daarentegen de tegenwerpingen, waarmede men zich aankant tegen de gevolgtrekkingen, welke rechtstreeks uit deze plaats — en uit de mededeelingen van Josephus — voortvloeien! Doch vanwaar dan de naam Sadduceën? Wellhausen aarzelt niet, zich, ook wat dit punt aangaat, bij Geiger te voegen, d. i. den Zadok, naar

¹⁾ Theil I: 68 (2e Aufl. 1873).

²⁾ *Stud. und Krit.* für 1875, III: 554 ff.

³⁾ a. a. O. S. 552—554.

wien de Sadduceën genoemd worden, te vereenzelvigen met den bekenden priester van dien naam, die onder David naast Abjathar stond en door Salomo tot eersten en voornaamsten priester van den Jeruzalemschen tempel werd verheven (1 *Kon.* II: 27, 35). De lezers van dit Tijdschrift kennen mijn afwijkend gevoelen omtrent dit punt ¹⁾ en zullen gaarne vernemen, hoe Wellhausen het zijne verdedigt (S. 45—50).

Nadat eerst is vastgesteld, dat „Zaddôki,” gelijk de *singularis* in den Talmud regelmatig luidt, niet anders zijn kan dan een *patronymicum* van Zadok, wordt de vraag geopperd wie deze Zadok zijn mag? De traditie zwijgt daaromtrent, want het bericht in het — zeer jonge — tractaat *Abôth de R. Nathan*, volgens hetwelk Zadok en Baithus (= Boëthus) leerlingen waren van Antigonus uit Socho (± 180 v. Chr.) ²⁾, verdient den naam van overlevering niet en is blijkbaar geheel onhistorisch. Doch waarom ook niet aangenomen, dat de stamvader der Jeruzalemsche priesters wordt bedoeld? Het is zoo, wij kunnen niet aantoonen, dat de dienaren van den tweeden tempel „zonen van Zadok” of „Zadokieten” werden genoemd. Doch mag men ook wel vergen, dat wij dit bewijs leveren? De bronnen voor de geschiedenis van den na-exilischen tijd zijn uiterst schaarsch. Bovendien ontbreekt het niet aan berichten, die deze leemte eenigszins aanvullen. Op 1 *Kon.* II: 27, 35 — de authentieke en juiste verklaring van 1 *Sam.* II: 27 verv. — werd reeds gewezen. Uit die plaatsen blijkt, dat Zadok's nakomelingen tot de Babylonische ballingschap toe als priesters te Jeruzalem dienst deden. Ezechiël wil hen-alleen in den herstelden tempel toelaten (H. XLIV: 6 verv. en ll. pp.) Aan zijnen wensch werd niet geheel voldaan. Ook andere priesters, niet afstammende van het Jeruzalemsche tempelpersoneel, werden erkend. Zij heeten in de boeken der Kronieken „zonen van Ithamar.” Doch de auteur van die boeken laat geene gelegenheid ongebruikt om te doen uitkomen, dat zij indringers en dat alleen „de zonen van Zadok” de wettige priesters zijn. Hij veroorlooft zich de oude overlevering omtrent de verwerping van de wettige priesterfamilie, waaruit Eli gesproten is, en de vervanging van die familie door Zadok en zijn geslacht (1 *Sam.* II: 27 verv.) geheel te

¹⁾ Jaargang III: 487—509.

²⁾ Verg. *De godsdienst van Israël* II: 453, 342; *Theol. Tijdschr.* III: 496v.

wijzigen, ja, de verhouding om te keeren. Bij hem stamt Zadok af van den ouderen zoon van Aäron, van Eleazar, en behoort Eli tot de jongere linie Ithamar. Hoe zal men van deze doortastende omwerking der traditie rekenschap geven, tenzij door de onderstelling, dat ten tijde des schrijvers, in de 3^{de} eeuw v. Chr., de zonen van Zadok als de echte, als de volbloed priesters werden aangemerkt? Hun voorzaat zou wel niet in dat nieuwe daglicht zijn geplaatst, indien niet bij voortduur op de afstamming van hem hoogen prijs werd gesteld. Het blijkt dus zijdelings, dat de toenmalige priesters zich bewust bleven van hun oorsprong uit Zadok, maar mag dan ook wel als zeer waarschijnlijk worden aangenomen, dat zij zich naar hem noemden. Hetzelfde vloeit voort uit de veranderingen, die men in den tekst van 2 *Sam.* VIII: 17; XV: 24 verv. heeft aangebracht, en waarop door Wellhausen reeds vroeger ¹⁾ de aandacht was gevestigd. In de eerstgenoemde plaats is, naar hij meent, de ware lezing („En Abjathar ben Ahimelech ben Ahitub en Zadok waren priesters”) met opzet zóó veranderd als zij nu luidt, dat wil zeggen: Abjathar als priester verdrongen en aan Zadok in den persoon van Ahitub een vader gegeven, van wien hij de priesterlijke waardigheid wettig erven kon. In 2 *Sam.* XV heeft men, in denzelfden geest, Abjathar geheel pogen uit te wisschen. Een en ander getuigt van een voortdurend Zadokietiesch partijbelang en dus, zijdelings, van het voortbestaan der „Zadokieten”. Men behoeft dus niet te schromen, dezen naam in „Sadduceën” terug te vinden. Waarom zouden wij niet aannemen — aldus heldert Wellhausen later (S. 94) ²⁾ zijne meening op — dat men de aristocraten in den Hasmoneeschen tijd alzoo heeft genoemd, om aan te duiden dat zij niet beter waren dan hunne voorgangers van denzelfden naam, die zich vooral onder Antiochus Epiphanes, door hunne overhelling tot Grieksche denkbeelden en zeden, hadden geschandvlekt?

Met de meeste onpartijdigheid heb ik dit betoog een en ander maal overwogen. Gaarne had ik mij daardoor laten overtuigen, want — gelijk ik vroeger heb erkend ³⁾ — de vereenzelviging van „Zadokieten” en „Sadduceën” is zeer aantrekkelijk. Doch

¹⁾ *Der Text der Bücher Samuelis* S. 176 f., 197 f.

²⁾ Zie zijne eigene woorden beneden bl. 644.

³⁾ *Theol. Tijdschr.* III. 495 v.

de bezwaren blijven mij te machtig. Eén voorname hinderpaal is door Wellhausen weggeruimd. Naar waarheid merkt hij op (S. 50); dat Geiger de aanneming van zijne hypothese zeer moeilijk heeft gemaakt door de wijze, waarop h. j. haar heeft voorgesteld en aanbevolen ¹⁾. Ik voeg er bij: door de ver gezochte en stellig valsche argumenten, die hij te haren gunste heeft aangevoerd. Het zijn juist deze argumenten geweest, die bij mij wantrouwen en weezin hebben gewekt en mij tegen de geheele hypothese hebben ingenomen. Welnu, Wellhausen laat ze geheel rusten en grondt zijne instemming met Geiger's hoofdgedachte alleen op de overwegingen, die ik hierboven heb medegedeeld. Dit kan niet anders dan een gunstigen indruk maken. Het blijft nu evenwel de vraag, of de bewijzen, die hij, na terzijdestelling van Geiger's schijngronden, overhoudt, krachtig genoeg zijn. En dát is het juist waarvan ik mij niet kan overtuigen. Het is ontwijfelbaar, dat de Kroniekschrijver de oude overlevering omtrent Eli's huis en Zadok geheel heeft omgewerkt en gewijzigd. Daarover bestaat tusschen ons geen verschil. Maar wèl over het motief, dat hem daartoe bracht. Het komt mij voor, dat zijne methode hare volledige verklaring vindt in de denkbeelden omtrent de afstamming der priesters van Aäron, die door de priesterlijke wetgeving waren ingevoerd. Daarmede was de traditie, dat Eli's huis verworpen en door eene andere familie vervangen was, geheel onvereinigbaar. De Kroniekschrijver kon haar niet aanhouden. Hij moest Zadok en zijne afstammelingen van Aäron afleiden, indien hij niet de legitimiteit van de priesterschap zijner dagen wilde prijsgeven. Nu brengt hij, het is zoo, Zadok tot de oudere linie Eleazar en stelt hem daardoor hooger dan Abjathar, den nakomeling van Ithamar. Maar kon dit wel anders? Zadok was in het bezit gebleven, Abjathar en zijn geslacht waren verdrongen of althans ondergeschikt geworden. Werden deze feiten in genealogischen vorm gebracht, dan moest dit wel zoo geschieden als wij het bij den Kroniekschrijver vinden. Wij hebben dus tot verklaring van zijne berichten niets méér noodig en behoeven de toevlucht niet te nemen tot de onderstelling, dat het gezag van zijne tijdgenooten moest worden gehandhaafd. Bovendien zou hij, indien het hem daarom te doen geweest ware, anders zijn te werk gegaan.

¹⁾ Zie t. a. p. bl. 494 v.

Want inderdaad — ik heb het vroeger opzettelijk aangetoond ¹⁾ — in zijne berichten treedt Zadok al zeer weinig op den voorgrond, veel minder dan het geval zou zijn geweest, indien het partijbelang de handhaving van zijne aanspraken had geëischt. Het valt in het oog en behoeft geen afzonderlijk bewijs, dat de wijzigingen in den tekst van 2 Sam. VIII en XV tot geene andere conclusie kunnen leiden.

Het is om deze redenen, dat ik ook nu nog den naam „Sadduceën” liever van een anderen, jongeren Zadok afleid dan van den stamvader der Jeruzalemsche priesters. Is die naam — gelijk ook Wellhausen aanneemt — hun door de tegenpartij gegeven, dan is het toch ook inderdaad veel waarschijnlijker, dat de oudere, beroemde Zadok niet werd bedoeld. Van hem af te stammen, zal toch wel, in het algemeen, eene eer zijn gerekend. De ongunstige bijgedachte, die W. in den naam vindt, moet er bepaaldelijk worden bijgedacht en ligt in elk geval zóó diep, dat de tegenstanders van den priesteradel zich daarmede wel niet konden tevreden stellen. Daarentegen kan de Zadok, aan wien zij dachten, in de dagen waarin de naam opkwam, algemeen en ongunstig bekend en dus de beteekenis van „Sadduceën” toen voor allen doorzichtig zijn geweest.

Laat ons evenwel bij de vraag naar den oorsprong van den partijnaam niet langer stilstaan en aan het verschil daarover niet te groote beteekenis hechten. Van veel meer gewicht is de juiste opvatting van het karakter der partij, waarover Wellhausen, nog in deze zelfde afdeeling, goede opmerkingen voordraagt (S. 51—56). Groote nadruk wordt door hem gelegd op het feit, dat de Sadduceën op politiek gebied tehuis behooren. De meesten hunner waren priesters, maar niet als zoodanig vormden zij de Sadduceesche partij, en veelmin omvatte deze partij alle, ook de lagere priesters. Zij zijn, in één woord, de regeerende aristocratie en vertoonen daarvan al de kenmerken. Men kan hunne verhouding tot de Schriftgeleerden vergelijken met die der koningen van Israël en van Juda tot de profeten; evenals deze laten zij zich leiden door politieke overwegingen en kunnen zij zich onmogelijk vinden in het — huns erachtens — eenzijdige en verderfelijke religieus-kerkelijke streven van de Sopherim. Te vergeefs beproeft men dan ook den strijd tusschen Sadduceën

¹⁾ T. a. p. bl. 491—494.

en Phariseën te verklaren uit de onbeduidende juridische en theologische verschilpunten, die in de Joodsche bronnen worden vermeld: „es ist der Gegensatz einer vorwiegend politischen gegen eine vorwiegend religiöse Partei in einem mehr geistlichen als weltlichen Gemeinwesen.“

Indien dit waar is, dan moet kunnen worden aangetoond, eensdeels, dat die „juridische en theologische verschilpunten“ geenszins het gewicht hebben, dat daaraan dikwerf wordt toegekend, en

ten andere, dat het beloop der Joodsche geschiedenis voldoende rekenschap geeft van het ontstaan en de onderlinge verhouding van de twee partijen.

Dat tweevoudige betoog tracht Wellhausen dan ook te leveren (S. 56—75 en S. 76—112). Men moet de bladzijden, die hij daaraan wijdt, in haar geheel lezen, om de kracht van zijn bewijs ten volle te waardeeren. Geen overzicht kan daaraan alleszins recht laten weervaren. Ik zal dan ook niet beproeven hem op den voet te volgen, maar trachten de hoofdzaken, waarop het aankomt, in het licht te plaatsen.

Ten aanzien van de eerste, negatieve helft van het betoog veroorloof ik mij aanstonds de opmerking, dat zij hier en daar het doel schijnt voorbij te streven. In de hoofdzaak moet ik Wellhausen gelijk geven: de verschilpunten tusschen Sadduceën en Phariseën, die de Talmud ons doet kennen, zijn van ondergeschikt belang. Ook hierin heeft hij recht, dat de Joodsche geleerden van den jongsten tijd — Geiger, Graetz, ook Derenbourg — aan de verklaring van de Talmudische berichten al te groote scherpzinnigheid hebben ten koste gelegd en er dikwerf veel meer in hebben gevonden dan er in kan liggen. Zijne scherpe critiek van hunne „Deutungen“ heeft mij veel geleerd en dwingt mij om bij meer dan ééne mededeeling uit de Joodsche bronnen, die ik in mijn *Godsdienst van Israël* heb opgenomen ¹⁾, een vraagteken te plaatsen. Doch ik heb geene vrijmoedigheid, om wat daar voorkomt zoo_weg te_cijferen of voor geheel onbeteekenend te houden, als Wellhausen doet. Doch laat ons wat meer tot de bijzonderheden afdalen!

Eerst vestigt Wellhausen op de lijst van feest- en gedenkdagen, die onder den naam *Megillath Taänith* bekend zijn, onze aan-

¹⁾ Deel II: 456—461.

dacht. Het is, gelijk men weet, een Arameesch stuk van zeer geringen omvang en welks korte aanwijzingen maar al te zeer de verklaring noodig hebben, die daaraan in een jongeren hebreeuwischen commentaar wordt toegevoegd. ¹⁾ Het is deze commentaar, die sommige gedenkdagen met den strijd tusschen Sadduceën en Phariseën en de overwinningen, door deze laatsten behaald, in verband brengt. Dat dit altijd terecht geschiedt, zal niemand beweren; dat de commentator zich vaak vergist en zijne onkunde aanvult door meer dan gewaagde gissingen, was b. v. door Derenbourg reeds opgemerkt. Doch Wellhausen gaat verder en ontzegt aan zijne mededeelingen eigenlijk alle waarde; ze zijn niets meer dan willekeurige combinatiën en mogen dus zonder bedenking op zijde worden gezet. Gaarne doe ik hulde aan de gestrengheid, waarmede dit oordeel wordt gerechtvaardigd. Doch ik vraag mij zelve af: wie — d. i. welke Joodsche berichtgever — kan in zulk een gericht bestaan? Het is nu eenmaal niet anders: de Talmudische en, *a fortiori*, de nog jongere Joodsche mededeelingen van historischen aard vloeien over van anachronismen en allerlei misverstand. Natuurlijk verhindert dit ons, ze aan te nemen zooals zij daar liggen. Maar zou het ons óók recht geven, om ze geheel te verwerpen? Mij dunkt, dan zouden wij te ver gaan. De commentator moge herhaaldelijk gedwaald en keer op keer de verhoudingen zijner dagen in den voortijd overgebracht hebben, er moet toch reden hebben bestaan, waarom hij den strijd tusschen de Phariseën en de Sadduceën telkens te hulp riep, om de gedenkdagen te verklaren. Hij moge zeer veel „einfach aus den Worten des Textes gesogen haben” (S. 61), zijn verklaringeprincipe kon hij daaraan niet ontleenen en moet hij wel hebben overgenomen uit de hem bekende werkelijkheid.

Veel hooger dan de berichten van dezen commentator staan intusschen, ook volgens Wellhausen (S. 63 ff.), de mededeelingen van de Mishna en de Gemara's. Deze worden dan ook als werkelijke traditiën erkend. De polemieek van Wellhausen richt zich hier veel meer tegen Geiger's over-scherpzinnige verklaringen dan tegen de *data* der bronnen. Dikwerf is zij „schlagend”

¹⁾ Den tekst vindt men o. a. bij Derenbourg, *Hist de la Palestine* etc. p. 442 svr.; tekst en commentaar beide zijn uitgegeven o. a. door Joh. Meijer, Amst. 1724.

en kan ik niets daar tegenover stellen. Ik moet dus ook erkennen, dat het thans zéér twijfelachtig is gemaakt, of de Schriftgeleerden er inderdaad op uit geweest zijn om de voorrechten van de priesters te bestrijden en den afstand tusschen hen en de leeken te verkleinen. Wellhausen merkt daartegen op, dat de proeven van dit streven lang niet duidelijk en ondubbelzinnig zijn en dat bovendien de oppositie der Phariseën niet de priesters gold, maar de politieke machthebbers, zoodat zij er ook geen belang bij hadden om de eerstgenoemden van hun aanzien te berooven. Ook de politieke zinspelingen, die Geiger en Derenbourg hier en daar in de discussien tusschen de twee partijen meenen te ontdekken, zijn mij door Wellhausen's bedenkingen minder waarschijnlijk geworden. En hierin heeft hij volkomen gelijk, dat de verschilpunten, waarover gestreden wordt, niet het *prius* zijn, maar het *posterius*: eerst ontstond, op politiek gebied, de scheuring en daarna, op het terrein van wetsverklaring en-toepassing, deze en gene controverse, niet omgekeerd. Eindelijk verzet hij zich ook nog terecht tegen de de vroeger gangbare meening, dat de Sadduceën de gansche overlevering of zelfs bovendien nog een deel van het O. Testament zouden hebben verworpen. Daartegen protesteeren, ook volgens hem ¹⁾, de Talmudische discussiën luide.

Maar indien dan de vragen, waarover Sadduceën en Phariseën in den Talmud redetwisten, bijkomstig blijken te zijn, hoe zijn dan de twee partijen werkelijk ontstaan en in hoedanige verhouding stonden zij tot elkander? Tot de beantwoording van deze vraag gaat Wellhausen thans over (S. 76—112). Moest ik volstrekt aanwijzen, welke der afdeelingen van zijn boek boven de andere uitmuntte, mijne keus zou zich vestigen op deze. Niemand heeft vóór hem den werkelijken gang der feiten zóó scherp opgevat en helder uiteengezet. Hij begint met de bestrijding van Geiger's gevoelen, die den strijd antedateert, of, wat op hetzelfde neerkomt, de na-exilische Hoogepriesters en de eerste Schriftgeleerden ten onrechte juist zoo tegenover elkander stelt als later de Sadduceën tegenover de Phariseën stonden. Misschien wordt in deze proleumiek te zeer voorbijgezien, dat er toch in de beide verhoudingen ook analogie valt op te merken. Maar in de hoofdzaak heeft Wellhausen gelijk,

¹⁾ Verg. mijn *Godsdienst van Israël* II: 367 v.

en niet minder in de verwerping van Geiger's zoogenaamde exegetische argumenten voor de vijandschap tusschen de Zadokieten en de vromen. Doch hoe moet dan nu het ontstaan van den strijd wèl worden opgevat? De eerste beginselen daarvan zijn te vinden in het gedrag der „Hasidim" tegenover den hooge-priester Alcimus in het jaar 162 v. Chr. (1 *Makk.* VII: 12—14). De Jeruzalemsche tempel was gereinigd, de godsdienst niet langer in gevaar, derhalve het doel, waarmede de „Hasidim" aan den opstand hadden deel genomen, bereikt. Zij maakten dan ook geen bezwaar, zich te onderwerpen aan den hooge-priester uit Aäron's geslacht, dien de Syriërs hun toevoerden. Geheel anders was het met Judas Makkabi en zijn aanhang. Hun was het, ja, ook om den godsdienst te doen, maar evenzeer om de politieke vrijheid. Zij wilden niets weten van aansluiting bij het kreatuur hunner onderdrukkers, de Syriërs, en volhardden in hun tegenstand. Er staan hier dus twee beginselen tegenover elkander: het exclusief-religieuze en het politiek-nationale beginsel. Maar zietdaar tevens, gelijk wij hierboven reeds zagen, den „Gegensatz" tusschen Phariseïsme en Sadduceïsme. De „Hasidim" — wel te verstaan zij, die ons 1 *Makk.* VII: 12—14 naar waarheid geteekend worden — zijn de onmiddellijke voorgangers van de Phariseëën; de aanvoeders der andere partij verschillen niet van hen, die kort daarop Sadduceëën worden genoemd ¹⁾.

Een tijd lang kon dit verschil van opvatting louter theoretisch blijven, gelijk werkelijk onder Jonathan en Simon het geval schijnt te zijn geweest. Maar vroeger of later moest het zich ook in de praktijk openbaren, gelijk inderdaad geschiedde onder de regeering van Johannes Hyrcanus. Het bekende bericht van Josephus daarover (A. J. XIII: 10 § 5) wordt door Wellhausen zeer nauwkeurig ontleed en beoordeeld (S. 89 ff.) Den eigenlijken grond van het misnoegen der Schriftgeleerden vindt hij in het, wereldsche karakter van de heerschappij der Hasmoneërs. Zij behielden de hooge-priesterlijke waardigheid en kweten zich van de daaraan verbonden plichten, maar hun hart was elders: in den krijg, in de raadzaal, bij de onderhandelingen met de naburige vorsten. Dat was een gruwel in de oogen der vromen. Zij hadden er niet tegen, dat hun vaderland vrij en machtig was, maar de Wet moest de eereplaats blijven innemen, het

¹⁾ Zie t. a. p. bl. 340 v.

priesterschap niet worden beschouwd als een trap, leidende tot den troon. Vandaar in het verhaal bij Josephus hun eisch: „indien gij rechtvaardig wilt zijn, leg dan het hooge priesterschap neer!” Het spreekt immers vanzelf, dat zij, zoo gezind, onmogelijk op den duur vrede konden houden met de Hasmoneeërs en hunne naaste omgeving? De tweespalt moest uitbreken: van toen af stonden de vromen als partij, als Phariseënen, tegenover de regeerende vorsten en aristocraten; toen moet ook aan deze laatsten de naam „Sadduceënen” zijn toegekend. „Wie der Gegensatz gegen die nationalen Fürsten die Asidäer zu Pharisäern macht, so macht der Gegensatz zu den Pharisäern jene sammt ihrem Anhang zu Sadducäern. Der letztere Name ist wol ein Schimpfname. Es sollte damit gesagt werden, die jetzigen Herrscher, die vielleicht gar nicht zum Geschlechte Zadoks gehörten, seien nicht besser als ihre dem Heidentum zugeneigten Vorgänger, auf die sich der ganze Hass und die Verachtung des Volks gesammelt hatte. Sie selbst nannten sich Hasmonäer, von Hasmon, dem Grossvater des Mattathias” (S. 94)¹⁾.

Hieruit blijkt nu tevens, in welken zeer beperkten en betrekkelijken zin de Phariseënen de nationale partij kunnen worden genoemd. Laat mij nog eenmaal Wellhausen's eigene woorden mogen citeeren: „Es stehen sich also eine kirchliche und eine politische Partei gegenüber. Nicht kirchlich gegen kirchlich, nicht politisch gegen politisch, sondern kirchlich gegen politisch — natürlich a potiori, worauf es hier aber auch allein ankommt. Die Sadducäer sind die Vertreter des neuen Staats, der aus der Makkabäischen Erhebung hervorwuchs, die Pharisäer die der Gemeinde, deren Grundlage und deren Zweck die Thora war. Will man von einer nationalen Partei reden, so sind es die Sadducäer. Die Pharisäer nur in dem Falle, wenn man national ungefähr in dem Sinne von international anwendet. Das sie das Volk, wenn auch wahrscheinlich noch nicht unter Johannes Hyrkanns, so doch unter Alexander Jannäus auf ihrer Seite hatten, das macht sie doch nicht zu Verfechtern der „nationalen Idee.” Seit dem Exil waren die Juden kaum eine Nation mehr, eher eine über die ganze Welt verbreitete Sekte, die hauptsächlich durch die Religion zusammengehalten wurde, und erst in zweiter Linie durch das Blut, welches obendrein als Bindsmit-

¹⁾ Mijne bedenkingen hiertegen zijn reeds bl. 687 medegedeeld.

tel nie genfigt hätte, hätte es nicht zugleich religiösen Werth gehabt. Als die Hasmonäer aus der palästinischen Gemeinde... eine Nation zu bilden versuchten, da handelden sie der „Idee“ des Judenthums zuwider. Denn diese Idee war nicht das irdische Vaterland sondern Gott und das Gesetz. Dafür kämpften die Phariseer, und weil sie die Consequenz der zweiten Theokratie auf ihrer Seite hatten, wurden sie am Ende die Vorfechter des ganzen Volks, welches anfangs offenbar durch die nationale Bewegung sich hatte fortreissen lassen. Die Phariseer haben das Verdienst, den Staat der Hasmonäer zertrümmert und das Judenthum gerettet zu haben“ (S. 94 f.).

Wij behoeven het vervolg der historische uiteenzetting niet in alle bijzonderheden terug te geven. Het meest trof mij daarin het licht, dat er valt op eene eigenlijk zeer eenvoudige waarheid, maar die toch tot heden toe niet in hare volle beteekenis was erkend. Indien de Sadduceën eene politieke partij waren, dan moesten ook de afwisselende politieke omstandigheden belangrijke invloed oefenen op hunne positie in den staat, terwijl de Phariseën steeds hetzelfde doel najaagden en zich zelven veel meer gelijk bleven. Dienovereenkomstig onderscheidt nu Wellhansen ook in den strijd tusschen de twee partijen meer dan één stadium. Het eerste loopt van het begin der tweespalt tot de tusschenkomst der Romeinen in de aangelegenheden van Palestina, 63 v. Chr. Men herinnert zich de bijzonderheden van den heftigen kamp, die toen gestreden werd, den burgeroorlog onder Alexander Jannaeus, de zegepraal der Phariseën onder Salome, den strijd tusschen Aristobulus en Hyrcanus en de neutrale houding, — of, zoo men wil, de omtrent beide mededingers vijandige houding — toen door de Phariseën aangenomen. Met de onafhankelijkheid van den Joodschen staat was het van 63 v. Chr. af gedaan. Derhalve verminderde van toen af ook de macht der Sadduceën. De Phariseën vergeven het natuurlijk den Romeinen niet, dat zij den tempel hebben ontwijfd, maar kunnen zich overigens veel beter dan hunne tegenstanders in den nieuwen toestand vinden: het wereldsche hooge priesterschap, eene van hunne hoofdergernissen, was vernederd, en in de vrije uitoefening van hun godsdienst werden zij niet belemmerd. In overeenstemming hiermede vormen — niet de Phariseën, maar — de Sadduceërs de kern van het verzet tegen de opkomende macht van Antipater en later van Herodes. Dit blijkt uit al de

berichten van Flavius Josephus ten duidelijkste. Sameas, een van de hoofden der Schriftgeleerden, geeft den verdedigers van Jeruzalem den raad, de poorten voor Herodes te openen. Nadat deze den troon beklommen heeft, woedt hij — niet tegen de Phariseën, die hij integendeel aan zich poogt te verbinden, maar — tegen de aanzienlijken, die door zijne proscriptiën gedecimeerd werden en dus in zijne verheffing een nieuwen en zwaren slag kregen. Met de regeering van Herodes begint dan ook het derde en laatste stadium van den strijd of, gelijk Wellhausen zich liever uitdrukt (S. 106), van de geschiedenis der partijen. De Idumeër fnuikt de macht van den Jeruzalemachen adel nog verder door zijne kreaturen op de aanzienlijkste posten te brengen. De Phariseën tracht hij aanvankelijk tevreden te stellen. Later kwam hij ook met hen in conflict, omdat hij niets meer spaarde. Doch zijne voornaamste tegenstanders waren zij niet. Zij weigerden hem den eed, niet omdat hij Herodes was, maar omdat zij aan niemand dan aan God onderdanig wilden zijn. Het is dan ook in strijd met hunne beginselen en wenschen, dat zich de partij der Zeloten eerst vormt, daarna bevestigt en uitbreidt. Doch ik behoef hierover niet verder uit te weiden. Met blijdschap mag ik constateeren, dat Wellhausen's opvatting van de verhouding dezer partij tot de Phariseërs met de mijne ¹⁾ ten volle overeenstemt, waarin ligt opgesloten, dat ook onze voorstelling van het ontstaan en het verloop des Joodschen oorlogs ééne en dezelfde is.

De val van Jeruzalem maakte aan het leven van de Sadduceesche partij een einde. Wij zijn dus nu ook gekomen tot het slot van Wellhausen's monographie. Zij bevat evenwel nog eene en andere toegift, waarop ik de aandacht moet vestigen.

Vooreerst een résumé van de verkregen uitkomsten, voorgedragen in den vorm eener analyse van den inhoud der 18 apocriefe *Psalmen van Salomo*. Wellhausen ziet daarin liederen, ten dienste en in naam der Joodsche gemeente vervaardigd, de uitdrukking van de stemming der Phariseërs onder de gebeurtenissen van de jaren 80 tot 40 v. Chr. en tegenover hunne tegenstanders, de priesterlijke arisiocaten. De trekken, waarmede deze laatsten worden geteekend, en het beeld der vromen zelve, in deze gedichten uitgedrukt, komen ten volle overeen

¹⁾ *Godsdienst van Israël* II: 474 verv.

met de twee partijen, zooals ze in het voorafgaande onderzoek worden beschreven. Tot aanvulling van die beschrijving dient de Messiaansche verwachting, waarvan zij getuigenis afleggen. „Der Gegensatz der Parteien, wie er hier — in het Psalterium Salomonis — erscheint ist genau der, wie er sich uns aus der Untersuchung über den Gang der jüdischen Geschichte seit der Maccabaërzeit ergeben hat. Es ist der Gegensatz der kirchliohen Partei, der genuinen Vertreter der Gemeinde des zweiten Tempels gegenüber der weltlich-politischen, welche durch die Freiheitskriege gross geworden war, der Gegensatz der Anhänger Gottes gegen die Anhänger des Königs, des wahren Israels gegen die Usurpatoren, welche das Volk in eine ganz andere Richtung zu drängen drohten.“ Daarentegen beantwoorden de partijen in de *Psalmen van Salomo* niet aan de schets van Geiger, voorzover deze van die bij Wellhausen verschilt. „Die Pharisäer sind keine Patrioten und Demokraten und die Sadducaër, wenn auch Priester, so doch nichts weniger als eiferstüchtig auf die Heiligkeit ihrer Person und der Tempels . . . Um dogmatische Differenzen dreht sich die Feindschaft nicht; sie lässt sich nicht auf einen bestimmten lehrhaften Ausdruck bringen und charakteristisch kategorisieren; es ist der Gegensatz zweier Lebensrichtungen, der auf der Verschiedenheit der Lebensstellungen beruht“ (S. 120).

Ten andere handelt Wellhausen, in zijne slotbeschouwing, over de onderlinge verhouding en de waarde der bronnen voor zijn onderzoek (S 120—131). Daarover vooraf te handelen, scheen hem doelloos. Maar nadat nu gebleken is, waar de historische werkelijkheid is te vinden, acht hij het gepast over de bronnen zijn eindoordeel op te maken en de dwaalbegrippen, daaroftrent in omloop, te weerspreken. Inzonderheid richt hij zich hier — evenals elders in zijne monographie — tegen Hausrath, die, naar zijn oordeel, veel te veel aan Geiger's leiband loopt, de Talmudische berichten overschat en de waarde der Hellenistische auteurs — N. Testament en Flavius Josephus — te laag aanslaat. „Wie verzerrt in Betreff mancher Dinge das Bild sei, das wir von den neutestamentlichen Verhältnissen gewonnen haben, indem wir uns ausschlieslich an die hellenistische Literatur hielten, das lässt sich schlagend nachweisen durch Vergleichung der im ganzen ziemlich sicheren Resultate rabbinischer Forschung über die jüdischen Sekten jener Tage mit den Typen, die unsere

durch Josephus und die Synoptiker allein berathene christliche Historie uns vererbt hat." Zoo schreef Hausrath in 1866, en in dienzelfden geest bewerkte hij later zijne *Neutestamentliche Zeitgeschichte*. Daartegen komt nu Wellhausen met kracht op. De verdienste van Geiger ligt volgens hem hierin — niet dat hij de berichten van de Joodsche leeraars of bekend gemaakt, of in herinnering gebracht heeft, maar — dat hij het tendentieuze en anachronistische karakter der Talmudische voorstellingen heeft in het licht gesteld. Hij verstaat, in hooge mate, de kunst om tusschen de regels te lezen en ontleent, met behulp daarvan, aan den Talmud wat niemand vóór hem daarin had gevonden — somwijlen ook wat er niet in te vinden is. Doch hierbij laat hij zich leiden juist door de mededeelingen der Hellenisten, die Hausrath zoo ver beneden die van de Joodsche leeraars stelt. Met andere woorden: wanneer wij door de eerstgenoemden op de hoogte zijn gebracht, dan kunnen wij somwijlen van de laatste leeren wat wij nog niet wisten. Maar van die voorlichting verstoken, zouden wij ons door hen zeer stellig op een dwaalspoor laten brengen. De waardeering van de twee klassen onzer documenten moet dus geheel anders uitvallen dan bij Geiger en Hausrath het geval is. Men overwege slechts onpartijdig de Talmudische plaatsen, die door Derenbourg in zijn *Essai sur l'histoire de la Palestine* worden gebruikt. Moet niet ieder het dezen geleerde toestemmen, dat ze wel zoo veel licht behoeven als geven en dat ze vaak geheel onverstaanbaar zouden blijven, wanneer wij niet van elders in staat gesteld waren om ze te plaatsen waar ze behooren en om ze te zuiveren van de talloze fouten, die ze ontsieren?

Er wordt in deze afdeeling van Wellhausen's verhandeling ontegenzeggelijk veel waars gezegd. Ook behoef ik het niet uit te spreken, dat ik geheel instem met zijn gevoelen, dat de Talmudische *data* dikwerf onbruikbaar zijn en dit ook zouden blijven, wanneer wij geene andere gidsen hadden. In mijne studie over *De samenstelling van het Sanhedrin* heb ik zelf aangetoond, dat de historische werkelijkheid zich soms alleen voor hen ontsluit, die den moed hebben om geheel te breken met de Talmudische voorstellingen. En toch . . . toch kan ik mij niet overtuigen, dat het eindoordeel van Wellhausen volkomen billijk is. Het komt mij voor, dat hij, op zijne beurt — hoezeer in veel mindere mate dan Geiger c. s. — zich niet geheel weet

vrij te houden van zekere eenzijdigheid. Waarom niet de slot-som aldus opgemaakt, dat wij geen der ons bewaard gebleven documenten missen kunnen en telkens het ééne uit het andere moeten corrigeeren? Oók — want dit is het, wat Wellhausen gevaar loopt voorbij te zien of althans niet genoeg in het oog te houden — ook Flavius Josephus en het N. Testament uit den Talmud. Of is deze het niet, die ons verlost van den waan dat de Sadduceën Epicureïsche wijsgeeren zijn geweest? die ons leert inzien, dat in de synoptische Evangelien slechts ééne, en wel de minst aantrekkelijke zijde van de Schriftgeleerdheid en het Phariseïsme wordt geteekend? Ik weet wel, dat en Josephus en de Evangelien ons de middelen aan de hand doen, om het door hen ontworpen beeld meer met de werkelijkheid conform te maken. Maar — zouden wij die wenken opmerken, indien ze niet van elders bevestiging erlangden? Leert niet de onder-vinding zeer duidelijk, dat wie zich door Josephus en de Evan-geliën — en nog meer zij, die zich door één van beiden — laten leiden en den Talmud veronachtzamen, een goed deel der werkelijkheid miskennen? De monographie zelve van Wellhausen zou, in meer dan ééne bijzonderheid, maar vooral in haar ge-heel niet zijn wat zij is, indien hij niet ook de Talmudische *data* en den arbeid der Joodsche geleerden van onze dagen in zich opgenomen en verwerkt had.

Eindelijk nog een enkel woord over de bijlage tot Wellhausen's verhandeling: eene nieuwe vertaling van het boven reeds vermelde *Psalterium Salomonis*, met voorafgaande inleiding en korte, meest historische aantekeningen (S. 131—164). Waartoe zij dienen moet, is den lezer reeds gebleken. Dat zij de bewijzen levert van zeer grondige studie der Psalmen, zal hij gaarne willen aannemen. W. is, met zijne meeste voorgangers en tegen Hilgenfeld, overtuigd, dat de Psalmen oorspronkelijk in het hebreuwsch geschreven zijn. Dit inzicht — aan welks juistheid ik geen oogenblik twijfel ¹⁾ — beheerscht natuurlijk de door hem gevolgde exegetische methode. Maar tegelijk wordt

¹⁾ Zou niet de uitdrukking *εἰς τὸν αἰῶνα καὶ ἔτι* (Ps. IX: 20; XI: 8, 9; XVII: 1, 51) onder de bewijzen voor de vertaling der liederen uit het hebreuwsch eene eerste plaats verdienen in te nemen? Mij dunkt, zij moet wel worden opgevat als misverstand van *עַד לְעוֹלָם*, en kan onmogelijk door een Hellenistisch dichter zijn geschreven.

daardoor het oordeel over de hier geleverde vertaling zeer moeilijk, omdat men daarbij eigenlijk zou dienen te weten, hoe de grieksche tekst in het hebreuwsch is oververtaald — hetgeen de auteur, bij gebrek aan hebreuwsche typen, in de aantekeningen niet kon mededeelen, maar later wenscht bloot te leggen. In dezen stand van zaken onthoud ik mij van critiek der vertaling — evenwel niet dan na haar den lof te hebben toegekend, waarop zij alle aanspraak heeft, van groote duidelijkheid. Te liever getroost ik mij die onthouding, omdat mij voor het oogenblik de tijd ontbreekt om. van het *Psalterium Salomonis* eene vernieuwde studie te maken.

Met groote erkentelijkheid neem ik van „*Die Pharisäer und die Sadducäer*” afscheid, tevens met den wensch, dat wij Wellhausen nog dikwerf op het terrein der geschiedenis van Israël en zijn godsdienst mogen ontmoeten.

October, 1875.

A. KUENEN.

V A R I A.

Aan het programma van het Haagsche Genootschap tot verdediging van den christelijken godsdienst voor 1875 (Najaarsvergadering) otleenen wij de volgende bijzonderheden.

Ter beantwoording van de prijsvraag over *de anthropologische en theologische gronden, waarop de erkenning van 's menschen recht op gewetensvrijheid berust*, waren, vóór 15 December 1874, zes verhandelingen ingekomen. Geene van deze is door de Bestuurders der bekroning waardig gekeurd.

Op de vraag over *den invloed van het Christendom op den toestand en het lot der vrouw en over haar plaats en werkring in de hedendaagsche maatschappij* ontving het Genootschap, insgelijks vóór 15 December 1874, vijf antwoorden, drie in de Hoogduitsche en twee in de Nederlandsche taal. Aan vier van deze stukken kon de prijs niet worden toegewezen, doch het vijfde, met de zinspreuk: *Dienen lerne das Weib bei Zeiten u. s. w. „getuigde van uitgebreide kennis, van onpartijdigheid en tevens van hartelijke ingenomenheid met het Christendom. Bedenkingen tegen een deel der dispositie en tegen deze en gene bijzonderheid brachten in het oordeel over het geheel geene wezenlijke wijziging. De Bestuurders zouden dan ook tot onvoorwaardelijke bekroning zijn overgegaan, indien niet de omvang der verhandeling daartegen bezwaar had opgeleverd. Zij waren namelijk ernstig bezorgd, dat deze de verspreiding en de kennisneming van den arbeid des verdienstelijken Schrijvers in*

den weg staan en alzoo zijn doel en dat des Genootschaps zou verijdelen. Aan den anderen kant hielden zij zich verzekerd, dat het den auteur mogelijk zijn zou, dit hun hoofdbezwaar en de overige bedenkingen van ondergeschikt belang uit den weg te ruimen. Zij besloten daarom hem den uitgeloofden eereprijs toe te kennen en zijne verhandeling in de Werken van het Genootschap op te nemen, indien hij zich bereid toonde om aan deze voorwaarde te voldoen."

Na de uitgave van het programma heeft zich als Schrijver van deze verhandeling doen kennen de Heer W. J. Manssen, Evangelisch-Luthersch Predikant te Zaandam.

In de voorjaarsvergadering was reeds besloten tot de herhaalde uitschrijving van de prijsvraag:

I. *In welke verhouding tot godsdienst en zedelijkheid staan de nieuwere theorieën, van Darwin en anderen, omtrent de afstamming des menschen?*

Daaraan werden thans de twee volgende nieuwe prijsvragen toegevoegd:

II. *Het Genootschap verlangt Eene geschiedenis en critiek van het kerkelijk leerstuk aangaande den staat der rechtvaardigheid en den val.*

III. *Welke is, blijkens de geschiedenis, de verhouding tusschen het godsdienstig geloof der volken en de behandeling hunner dooden?*

De antwoorden worden ingewacht vóór 15 December 1876. Wat na dien tijd inkomt wordt onbeoordeeld ter zijde gelegd.

Nadere bijzonderheden zijn te vinden in het Programma zelf, waarvan, op franco aanvraag, exemplaren verkrijgbaar zijn bij den Secretaris van het Genootschap, Prof. A. Kuenen te Leiden.

Gaarne maken wij van de hier overblijvende ruimte gebruik, om de aandacht onzer lezers te vestigen op de ons ter beoordeeling toegezonden „Rede,” waarmede de Heer M. Noordtzy, den 16den September l.l., het leeraarsambt aan de Theologische school te Kampen heeft aanvaard. Haar titel luidt: *De beoef-*

ning der exegetische theologie, inzonderheid van de tekstkritiek, de geschiedenis des Bijbels en de exegese. (Kampen, 1875). Vooraf was de Heer Noordtzy in zijn ambt bevestigd door Ds. J. H. Donner van Leiden. Ook diens rede is in het licht gegeven en handelt over: *De hooge belangrijkheid der theologisch-exegetische wetenschap* (Amsterdam 1875).

Het is, meen ik, in de doctorale dissertatie van onzen medearbeider Dr. H. U. Meyboom, dat, met betrekking tot de synoptische quaestie, eene opmerking wordt gemaakt, die mij aanstonds trof en nu opnieuw voor den geest komt. Indien — zoo ongeveer luidt de bedoelde opmerking — indien de vraag naar de samenstelling en de onderlinge verhouding der synoptische Evangelien nogmaals van voren of aan in behandeling kon worden genomen — hetzij na de vernietiging van de geheele literatuur over dat onderwerp, hetzij door iemand, die daarvan volstrekt geene kennis droeg — dan zouden dezelfde hypothesen, die nu van Semler af zijn voorgedragen, nog eens en wel in dezelfde orde op het tapijt worden gebracht, totdat eindelijk weer het punt was bereikt, waarop wij thans zijn aangekomen. Met andere woorden: de opeenvolging van die hypothesen was niet toevallig of willekeurig, maar natuurlijk en noodwendig; het lag in den aard der zaak, dat al de verschillende fasen, de ééne voor, de andere na, werden doorloopen; geene daarvan kon of achterwege blijven of worden verplaatst.

Hetzelfde geldt van de historische ontwikkeling der Protestantische theologie in haar geheel. Ook daar eene regelmatige en natuurlijke opeenvolging, die zich daarom ook telkens opnieuw zal voordoen, zoo dikwerf ergens een nieuw begin gemaakt en van zulk een aanvangspunt uit het onderzoek — niet van buiten af gestuit, maar — voortgezet wordt.

Het zou gewaagd zijn, uit de twee hierboven vermelde redevoeringen aanstonds algemeene gevolgtrekkingen af te leiden, of, met andere woorden, de bijzondere omstandigheden, waaronder ze werden uitgesproken, geheel buiten aanmerking te laten. Er moest worden voorzien in ééne bepaalde vacature, en het was niet meer dan natuurlijk, dat, ter vervulling daarvan, een man werd gekozen, van wien men wist, dat hij zich met de openstaande vakken bij voorkeur had bemoeid. Het lag in den aard der zaak, dat hij aan die vakken het onderwerp zijner rede ontleende en dat ook zijn bevestiger op hun groot gewicht

de aandacht vestigde. Indien de nieuwe leeraar een anderen leerstoel had moeten beklimmen, er zou licht en door hem en door den bevestiger een andere toon zijn aangeslagen. Doch men behoeft de beide stukken toch slechts te lezen om zich te overtuigen, dat de omstandigheden niet toereikende zijn tot verklaring van hunnen inhoud. Beide getuigen ze van ongeveinsde en warme ingenomenheid met „de exegetische theologie” of „de theologisch-exegetische wetenschap,” van het bewustzijn dat de theologische school te Kampen daaraan een goed deel van hare krachten moet wijden, en van het vertrouwen, dat zij, zoo doende, de theologie in haar geheel een eind verder brengen zal. Zou hieruit niet mogen worden afgeleid, dat Curateren en Leeraars van die inrichting thans — als ik mij zoo mag uitdrukken — de exegetische phase van de theologische ontwikkeling zijn ingetreden, of, anders gezegd, van Bijbelstudie en bijbelsche godgeleerdheid het heil van theologie en kerk verwachten? Wij kennen die phase uit de geschiedenis. Wij herinneren ons den „*theologus germanus, Sacrarum Literarum interpres.*” Wij weten ook, dat zijn standpunt gebleken is, niet op den duur houdbaar te zijn, en kunnen niet anders verwachten, dan dit nu te Kampen, gelijk overal elders, opnieuw blijken zal. Met andere woorden: de periode, waarin men daar thans verkeert, kan door ons niet anders worden opgevat dan als een overgangstijdperk — tot de allengs vrijere en eindelijk ook van de Schrift geheel onafhankelijke theologie.

Het ligt in den aard der zaak, dat de beide sprekers op 16 Sept. l.l. dit zoo niet inzien. Integendeel, zij beschouwen hun tegenwoordig standpunt als definitief en zijn allerminst geneigd om toe te geven, dat zij zich bevinden op den weg, die hen brengen zal waar wij nu zijn. Inzonderheid openbaart de Heer Noordtzy zijn *dissensus* van de nieuwere theologie. Hij verweert zich tegen haar met alle macht. Van sommigen harer voorstanders, inzonderheid van twee der redacteuren van dit Tijdschrift, van Bell en Kuenen, worden de eigene woorden geciteerd, ten bewijze dat zij, onder de macht hunner wijsgeerige premissen, den Bijbel niet zuiver opvatten en verklaren kunnen, maar zich gedwongen zien om dien hoogst gewelddadig te behandelen. Tegenover hunne methode wordt die geplaatst, welke de Spreker voor de ware houdt en aan zijne toekomstige leerlingen aanbeveelt. M. a. w. de exegetische richting plaatst zich te

Kampen in bewusten „Gegensatz” tegen de uitkomsten van het hedendaagsche onderzoek, die deze zelfde richting, toen zij vroeger optrad, niet kende, noch zelfs vooruitzag en dus ook niet kon voorkomen. Dat maakt natuurlijk een groot onderscheid. „Forewarned, forearmed,” zegt het Engelsche spreekwoord. De Kampensche reproductie van de voormalige exegetische richting zal niet als van zelve, maar eerst na langen tweestrijd tot de uitkomsten geraken, waartoe zij onfeilbaar komen moet. Doch aan den anderen kant behoeft zij die uitkomsten niet meer voort te brengen; zij vindt die gereed liggen en kan ze grijpen, zoodra zij haren tegenwoordigen afkeer daarvan overwonnen heeft. Het zou dus wel kunnen zijn, dat het proces een spoediger verloop had dan men, de thans heerschende antipathie tegen de moderne richting in aanmerking nemende, zou verwachten.

Men bemerkt, dat ik het niet noodig acht, de onafhankelijke theologie te verdedigen tegen de beschuldiging van apriorisme, die de Heer Noordtzy tegen haar inbrengt. Het is wellicht niet onnatuurlijk, dat deze en gene uitspraak van sommigen onder hare voorstanders op hem den indruk hebben gemaakt, dien hij in deze aanklacht teruggeeft. Men weegt zijne woorden niet altijd op eene goudschaal en vertrouwt soms te zeer op de geneigdheid der lezers om te verstaan wat hun wordt gezegd. De hoofdzaak evenwel is niet, wat A of B hier of daar zegt of schijnt te zeggen; zelfs niet, welke uitkomsten A en B verkregen hebben; maar of de ernstige en gestrenge beoefening van „de theologisch-exegetische wetenschap” den Heer Noordtzy en zijne leerlingen zal veroorlooven te blijven staan op hun rechtzinnig standpunt. Dat wachten wij af met belangstelling en met vertrouwen. En al mocht die verwachting voorshands niet worden verwezenlijkt, inmiddels kunnen wij ons toch verheugen, dat het Theologisch Tijdschrift te Kampen wordt gelezen, en zullen wij gaarne kennis nemen van de bijdragen tot den opbouw der wetenschap, die daar zullen worden geleverd.

A. K.

Dr. A. Réville heeft eens in een keurige schets geteekend, hoe hij onzen ouden professor van Hengel, in dat te Leiden welbekende costuum, zag zitten op zijn studeerkamer, daar in dat

hoekhuis op de Oude Vest, waaraan de Leidsche theologanten van de laatste halve eeuw nooit zonder piëteit zullen denken. Had hij een pendant voor dat tafereel gezocht, hij had dien kunnen vinden, als hij in de Pieterskerkstraat het lage poortje van het Michiels-Hofje was ingegaan. Hij zou gekomen zijn op een kleine binnenplaats, omzet door eenige woningen, in het midden beplant met bloemen, een tooneel van rust, om een Trappist te doen watertanden. Volg het smalle straatje rechts, klop aan bij de laatste deur, klim, als men u opendoet, een paar trappen op, ontsluit de deur waarvoor gij staat, en daar hebt gij voor u een ander geleerd stilleven, dat een waardige tegenhanger zou vormen van van Hengels studeerkamer. Een klein vertrek, wat laag van verdieping, met houten vloer en geen ander ameublement dan eenige eenvoudige boekenkasten rondom, een tafel met het officieele groene kleed en enkele stoelen. Dat is al. In die omgeving, — de eenig passende lijst voor dit beeld, — vindt gij een man, klein van gestalte, een tachtigjarige, maar wiens oog verraadt, dat in het zwakke lichaam nog altijd een heldere, krachtige geest woont. Het is Dr. J. T. Bergman, een der oudste en stellig een der meest bekende inwoners van Leiden. Althans in de geleerde wereld van Leiden is er niemand die hem niet kent. Onafscheidelijk is zijn naam verbonden aan de Academische Bibliotheek, aan welke hij verreweg het grootste gedeelte van zijn leven heeft gewijd. Wie heeft zooveel boeken onder de oogen gehad en ze zoo met het oog van een kenner bezien, als hij? Maar zal de groote Academische Bibliotheek de herinnering aan zijn rusteloozen arbeid bewaren, nog veel meer zal dat het geval zijn bij de kleine verzameling, waarin wij hem hier bespieden, de Bibliothèque Wallonne, die in het Michiels-Hofje en ook, voor een gedeelte, in het Pesijns-Hofje te Leiden is bijeengebracht. Is hij niet de eenig overgeblevene van de Commissie, die sinds 1852 met de zorg voor dezen literarischen schat werd belast? Heeft hij niet de boekdeelen, die deze kasten vullen, stuk voor stuk verzameld, geordend, beschreven in den catalogus en de drie supplementen, die achtereenvolgens in 1854, 1860, 1865 en 1870 zijn verschenen? En zijn het niet altemaal werken, wier inhoud in het nauwste verband staat met zijne eerste liefde, die de liefde van zijn gansche leven bleef, de Walsche Kerk in Nederland? Nu zijne jaren zoo hoog zijn geklommen, heeft hij het werk, waaraan hij zoo veel zorg had be-

steed, nog willen voltooien eer hij het aan andere handen moest overlaten, en heeft hij de rust, die hem zijn emeritaat aan de Academische Bibliotheek vergunde, gebruikt om van geheel de verzameling een nieuwen volledige catalogus te vervaardigen. Ook die taak heeft hij mogen voltooien. De „*Catalogue de la Bibliothèque Wallonne, déposée à Leide*, publié par ordre de la réunion des Eglises Wallonnes des Pays-Bas, rédigé par le Dr. J. T. Bergman,” is bij de Gebr. van der Hoek te Leiden uitgegeven. Het is mij een genoegen, dat werk van den achtenswaardigen grijsaard te mogen aankondigen. Uit eigen ervaring kan ik getuigen, met welk een vriendelijke hulpvaardigheid hij de aan zijne zorg toevertrouwde schatten ter beschikking van anderen stelt. Toen ik, voor een paar jaar, bezig was met een studie over Bayle en Jurieu, vond ik in die Walsche Bibliotheek een rijke verzameling van de daartoe behoorende literatuur, die, vereenigd met hetgeen de Academische Bibliotheek daarover bezit uit het legaat Marchand, zeker de volledige collectie uitmaakt die voor dat onderwerp in ons land bestaat. Het was mij een bijzonder genot de meeste van die geschriften in handen te krijgen in de oorspronkelijke eerste uitgave, waarin formaat, papier en druk zoo levendig den indruk geven van den tijd, waarin zij zijn ontstaan, wat geheel verloren gaat in de latere zoogenaamde volledige uitgaven. Zooals ik voor dit onderwerp met goed gevolg de Walsche Bibliotheek raadpleegde, zoo zal het zijn met ieder die iets zoekt wat in verband staat met de geschiedenis der Walsche gemeenten in ons vaderland. Op bevel der Walsche Reunie zijn naar Leiden gebracht al de documenten, die op de vroegere en latere Walsche gemeenten in Nederland betrekking hebben, voor zoo ver die door de eigenaren voor dit doel zouden worden afgestaan. Jammer, dat dit besluit niet honderd jaar vroeger is genomen en uitgevoerd, dan had er nog veel bewaard kunnen blijven, wat nu onherstelbaar verloren is gegaan. Maar wat er overgebleven is maakt nog altijd een kostbare verzameling uit, en het is veel waard, dat nu, door de uitgave van dezen catalogus, ieder in de gelegenheid is gesteld te weten, wat en waar dit te vinden is. Behalve die documenten verdient ook vooral aandacht de rijke verzameling van Sermonaires, die men hier aantreft. Voor de geschiedenis der Protestantsche prediking zou men daarin de kostbaarste bouwstoffen vinden.

De inrichting van den catalogus is zeer doelmatig. De boeken

zijn onder algemeene rubrieken met onderafdeelingen gerangschikt en een alphabetische index maakt het gemakkelijk namen en onderwerpen na te slaan. De nauwkeurigheid der bewerking is boven mijn lof verheven.

Wij wenschen den auteur geluk, dat hij ook weder dit werk, na zoo menigen anderen bibliographischen arbeid, op zulk een voortreffelijke wijze heeft mogen voltooien.

L. W. E. R.



1

1

1

1

1

1

1

1

1

1

1

1



AUG 18 1938



