



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

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

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

### **Usage guidelines**

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

We also ask that you:

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

### **About Google Book Search**

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

AH 6NAG 5



Period 1888



יהוה























**THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT.**





**THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT.**





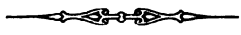
2. v. b. 53

# THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT,

ONDER REDACTIE VAN

F. W. B. VAN BELL, H. P. BERLAGE, A. BRUINING,  
S. HOEKSTRA BZ., A. KUENEN, A. D. LOMAN, W. C. VAN MANEN,  
H. OORT EN C. P. TIELE.

~~~~~  
VIJFENTWINTIGSTE JAARGANG.  
~~~~~



Leiden,  
S. C. VAN DOESBURGH.  
1891.



# I N H O U D.

## I. Verhandelingen.

	Bladz.
Dr. J. M. S. BALJON, Lukas 7:36—50 en 16:1—9. . . . .	478.
Dr. H. P. BERLAGE, De juiste verklaring van Gal. 6:2 . . . . .	47.
Dr. A. J. H. W. BRANDT, Priscillianus . . . . .	368.
— "ONOMA en de Doopsformule in het Nieuwe Testament . . . . .	565.
I. J. DE BUSSY, Het zedelijk oordeel . . . . .	148.
— Aanhangsel . . . . .	184.
Dr. J. HERDERSCHÉE, Het slotvers van 2 Sam. XII . . . . .	126.
Dr. A. KUENEN, Voor en na de vestiging van het Christendom. (Naar aanleiding van Toy, Judaism and Christianity, Hatch, The influence of Greck ideas caet.) . . . . .	487.
Dr. A. D. LOMAN, Het bericht van Flavius Josephus aangaande de oorzaak en het datum der executie van Johannes den Dooper, vergeleken met de verhalen der Synoptici. . . . .	293.
Dr. W. C. VAN MANEN, Een apologeet van Plinius . . . . .	136.
— Het Misverstand in het vierde Evangelie . . . . .	407.
Dr. H. U. MEYBOOM, Marcion en Paulus in de Clementijnen . . . . .	1.
— Aan de Galaten. (Naar aanleiding van geschriften van Baljon, Cramer en Völter) . . . . .	241.
Dr. H. OORT, Het vaderland van Amos . . . . .	121.
— Habakuk . . . . .	357.
— Kritische aantekeningen op Jesaja 40—66 . . . . .	461.
Dr. J. I. PRINS, Over de regeling van het kerkelijk beheer bij de Hervormden in Nederland. (Naar aanleiding van T. Cannegieter, <i>De bevoegdheid</i> , enz.) . . . . .	61.
— Nog eens: de regeling van het kerkelijk beheer bij de Hervormden in Nederland. (Naar aanleiding van T. Cannegieter, <i>Uitstel, geen afstel</i> ) . . . . .	611.

## II. Boekbeoordeelingen.

	Bladz.
E. C. Achelis, Christusreden, door Dr. J. I. PRINS . . . . .	433.
W. Brückner, Die chronologische Reihenfolge, in welcher die Briefe des N. T. verfasst sind, door Dr. W. C. VAN MANEN. . . . .	205.
S. R. Driver, Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel, with an introduction, caet., door Dr. W. KOSTERS . . . . .	191.
G. E. Frerichs, De godsdienst in het menschenhart en de menschenwereld, door Dr. J. HERM. DE RIDDER Jr. . . . .	326.
A. Gretillat, Exposé de Théologie systématique, Tome IV, door Dr. J. KNAPPERT . . . . .	229.
J. H. Gunning JHzn., Onze eeredienst, door Dr. J. I. PRINS . . . . .	436.
J. D. Bierens de Haan, De betceekenis van Shaftesbury in de Engelsche Ethiek, door Dr. F. W. B. VAN BELL . . . . .	544.
K. R. Hagenbach's Lehrbuch der Dogmengeschichte, 6 <sup>e</sup> Aufl. bearb. von Dr. K. Beurath, door Dr. J. A. BRUINS . . . . .	638.
O. Kuttner, Eine neue Religionsphilosophie (L. W. E. Rauwenhoff), door Dr. C. P. TIELE . . . . .	537.
H. H. Kuyper, De opleiding tot den dienst des Woords bij de Gereformeerden, door Dr. J. I. PRINS . . . . .	516.
G. H. Lamers, De wetenschap van den godsdienst, door Dr. C. P. TIELE . . . . .	533.
E. H. van Leeuwen, Prolegomena van Bijbelsche Godgeleerdheid, door Dr. J. HERDERSCHÉE . . . . .	316.
A. van der Linde, Michael Servet, een brandoffer der Gereformeerde Inquisitie, door Dr. J. M. J. HOOG . . . . .	521.
C. H. Ris Lambers, De Kerkhervorming op de Veluwe 1523—1578, door Dr. L. A. VAN LANGERAAD . . . . .	78.
Jo. de Vries, Een Bundel preeken, door E. SNELLEN . . . . .	324.
Jhr. B. H. C. K. van der Wijck, Nog eens: Oorsprang en Grenzen der kennis. Inwijdingsrede, door Dr. A. BRUINING . . . . .	622.

## III. Letterkundig Overzicht.

Van Dr. F. W. B. VAN BELL:

Bibliotheek van Moderne Theologie en Letterkunde, X : 3, 4. XI : 1—3	334.
--	------

Van Dr. H. P. BERLAGE:

Die biblischen Wundergeschichten . . . . .	351.
--	------

Van Dr. A. BRUINING:

Rudolf Eucken, Die Lebensanschauungen der grossen Denker . . . . .	649.
G. Heymans, Schets eener kritische geschiedenis van het Causaliteitsbegrip in de nieuwere wijsbegeerte . . . . .	94.
F. Max Müller, Physical Religion . . . . .	644.

Van Dr. A. KUENEN :

E. Albers, Die Quellenberichte in Jos. I—XII . . . . .	339.
Petri Bod, Historia Hungarorum ecclesiastica . . . . .	119.
K. Budde, Die Bücher Richter und Samuel . . . . .	339.
Delitzsch und von Hoffman, Theologische Briefe, herausgege- ven von W. Volck . . . . .	348.
A. Dillmann, Textritisches zum Buche Ijob . . . . .	342.
S. Euringer, Der Masoratest des Kohleth krit. unters. . . . .	343.
J. H. Gunning JHzn., De Chasidim . . . . .	347.
G. Hoffmann, Hiob . . . . .	340.
von Hoffman, zie Delitzsch.	
Jewish Quarterly Review, no. 9, 10 . . . . .	336.
Journal of Biblical Litterature, IX, 2 . . . . .	336.
A. Kuenen, De ebronologie van het Perzische tijdvak der joodsche geschiedenis . . . . .	350.
E. Renan, Histoire du peuple d'Israel, III. . . . .	345.
Jos. Schets, Prof. Kuenen's Pentateuchcritiek . . . . .	338.
J. Taylor, The Massoretic Text and the ancient versions of the Book of Micah . . . . .	339.
M. Vernes, Essais bibliques. . . . .	346.
Wildeboer, Het ontstaan van den Kanon des O. V. . . . .	337.
— Nog eens: de Pentateuchcritiek en het Mozaïsch strafrecht . . . . .	337.
Zeitschrift für ATsche Wissenschaft, X, 2 . . . . .	335.
O. Zöckler, Die Apokryphen des A. T. . . . .	344.

Van Dr. A. D. LOMAN :

Carl Hessedamm, Der Römerbrief beurtheilt und geviertheit. . . . .	658.
J. F. Maehliiss, Di unechtheit des galaterbrifes. . . . .	660.

Van Dr. W. C. VAN MANEN :

Bonnet, zie Lipsius.	
J. Cramer, Exegetica et critica I. . . . .	360.
Darwin's Biologische Meesterwerken, voor Nederlanders bewerkt. . . . .	117.
Handcommentar zum N. T. . . . .	455.
Holtzmann, Johannes Evangelium, Briefe und Offenbarung . . . . .	456.
G. Krüger, Die Apologien Justins . . . . .	454.
R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostel- legenden . . . . .	450.
— et M. Bonnet, Acta apostolorum apocrypha, I . . . . .	451.
R. Pfleiderer, Das Münster in Ulm . . . . .	117.
Der Protestantische Volkskalender . . . . .	116.
Studia biblica et ecclesiastica, II . . . . .	447.
Novum Testamentum Lat. sec. edit. S. Hieronymi . . . . .	454.
Theologischer Jahresbericht, IX . . . . .	115.
Joh. Werner, Der Paulinismus der Irenaeus . . . . .	109.



	Bladz.
Van Dr. H. OORT:	
F. Buhl, Kanon und Text des A. T. . . . .	97.
A. Dillmann, Der Prophet Jesaja . . . . .	102.
R. Travers Herford, The Prophecies of the Captivity . . . .	107.
E. Kautzsch, Die Heilige Schrift. . . . .	556.
Kautzsch und Socin, Die Genesis . . . . .	552.
E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter J. C. .	101.
Strack, Hebräische Grammatik, 3 <sup>e</sup> Ausg. . . . .	108.

---

#### IV. Varia.

P. Heering, De hoop der toekomst, door H. O. . . . .	239.
W. von Hillern Birch, Aan het kruis, door W. C. v. M. . . .	355.
Ibbeken, Die Bergpredigt, door J. H. d. R. . . . .	238.
Josephus, Antiq. 18, 5, 1, door A. D. L. . . . .	237.
J. W. Lief tinck, Voor iederen dag, door A. B. . . . .	239.
Ed. Reuss, Deutsche vertaling van het O. T., door A. K. . . .	663.
Review, The Classical, door C. P. T. . . . .	559.
J. Herm. de Ridder, Ernstige gedachten door H. O. . . . .	664.
Wettstein over den Jacobusbrief, door A. D. L. . . . .	237.
<b>INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN . . . . .</b>	<b>240, 355 en 561.</b>

## MARCION EN PAULUS IN DE CLEMENTIJNEN.

---

In mijn studie over Marcion liep ik al te vluchtig over de Clementijnen heen. Vernieuwde lectuur van *Homilieën* en *Recognitiones* overtuigde mij daarvan. Over de eerste zweeg ik ganschelijk en over de laatsten sprak ik slechts voor zoover een mededeeling van Hilgenfeld er mij aanleiding toe gaf.<sup>1)</sup> Zelfs wees ik een opzettelijke beantwoording van de vraag, „in hoever de Simon der legende een „Zerrbild” van Paulus, het Paulinisme of het Marcionitisme is,” en dat ondanks de vermelding van afwijkende gevoelens van prof. Loman, van de hand. Tot deze laatste beperking moge reden geweest zijn, in mijn hoofdstuk over „het Marcionitisme in de geschiedenis” ware eenige bespreking van wat in de Clementijnen betreffende het onderwerp voorkomt niet misplaatst geweest. Wes-halve ik nu de kolommen van het *Theologisch Tijdschrift* te baat neem, om deze leemte aan te vullen.

Tusschen *Homilieën* en *Recognitiones* is een belangrijk verschil, wat aangaat de rol, die Simon Magus er in speelt. Ik loop ze beide door, ten einde de stof te verzamelen, waaraan de critiek hare krachten te beproeven heeft.

De eerste *Homilie* verhaalt, gelijk bekend is, de geschiedenis van Clemens, van diens geestelijke nooden en kennismaking met Petrus te Caesarea door bemiddeling van Barnabas. Zij eindigt met de mededeeling, dat de apostel den heilbegeerige het vooruitzicht opent op disputen, die hij te houden heeft met *οἱ ἀντικείμενοι*, te beginnen met den magiër. "Ἐστὶ δὲ μοι ἡ

---

1) Marcion en de Marcionieten bl. 253.



(ζήτησις) αὔριον πρὸς Σίμωνα μάγον. Daarmee verschijnt Simon op het tooneel, en wel als de eerste, met wien de schrijver, in dezen gerepresenteerd door Petrus, een lans te breken heeft. <sup>1)</sup> Nader wordt hij aangeduid als de voorlooper van Petrus — *ὁ ἐμοῦ προοδεύσας* — naar de wet der Syzygieën een mindere dan hij zelf, <sup>2)</sup> *ὁ τὰ μισούντων ποιῶν, ἐχθρός, θάνατος, πῦρ*, die slechts door misverstand geëerd wordt als vriend en leven of licht. <sup>3)</sup> Ten onrechte zien *οἱ ἐν θεοσεβείᾳ ἄνθρωποι* voorbij, dat deze Simon, *ὁ νῦν πάντας θραλλῶν, εὐαγγελιστής, πλάνης καὶ ἀπάτης ἐστὶ συνεργός* <sup>4)</sup>). De lezer, die zoover gevorderd is, weet daarenboven reeds, dat de volksverleider er niet toe komen kan, *τὸ δίκαιον εἶναι* Gode toe te kennen. <sup>5)</sup> Wenscht hij, als Clemens, meer te weten, dan luistere hij met dezen naar de pleegzonen van Justa, de Syro-phoenicische, Aquila en Nicetas.

Op verzoek van Petrus verhalen deze mannen, die met Simon opgroeiden en een tijd lang zijn leerlingen waren, tot voorlichting van Clemens het volgende. <sup>6)</sup>

Simon, de zoon van Antonius en Rachel, was een samariiaan, uit het vlek Gittha, zes schoinen van Samaria gelegen. Hij was de beste leerling van Johannes den dooper — *ἡμεροβαπτιστής* — en zou dien als hoofd der secte terstond na zijn dood hebben opgevolgd, ware het niet, dat Dositheüs zich van het primaat had meester gemaakt, terwijl hij zelf te Alexandrië toefde om zich te oefenen in de magie. Teruggekeerd schikte hij zich noode in zijn al te nederige plaats. Ondershands klaagde hij Dositheüs aan wegens vervalsching der leer, en toen hij deswege zich een tuchtiging berokkende, ging de roede, die hem kastijden moest, dwars door zijn lichaam heen, als ware het een damp. Het gevolg was, dat Dositheüs de eereplaats afstond aan zijn mededinger.

Dit wonder trouwens was slechts een uit vele. Beelden deed hij wandelen, straffeloos wentelde hij zich in het vuur, steenen veranderde hij in brood en zichzelf in goud; als een vogel vloog hij, de gedaante van een slang nam hij aan of van een geit, een dubbel aangezicht vertoonde hij; gesloten

1) 1: 22.

2) 2: 16—18.

3) 2: 18.

4) 2: 15.

5) 2: 14.

6) 2: 22—32.

poorten opende hij, ijzer verbrak hij; tijdens gastmalen deed hij allerlei gestalten zichtbaar worden en bij het huisbestier het gereedschap eigenmachtig zich bewegen. Ja, een homunculus wist hij te vormen, een *καινὸν ἄνθρωπον*, dien hij in het binnenste van zijn huis verborgen hield, naar het heette door condensatie van ether, maar inderdaad door zich met moord te bezoedelen, door onder verfoeilijke bezweringen een ziel te scheiden van het lichaam van een knaap.

Dit een en ander hing samen met zijn streven om geacht te worden *ἀνωγάτη τις εἶναι δύναμις καὶ αὐτοῦ τοῦ τὸν κόσμον κτίσαντος θεοῦ*, en den titel van *ἐστῶς* of *χριστός*, dien hij zich aanmatigde. Waarmee weer strookte, dat hij des doopers leerlinge Helena, die hij met zich omvoerde, voorstelde als een uit den hemel nedergedaalde, die in den beginne was bij God, als *καμμήτορα οὐσίαν καὶ σοφίαν*, waarom grieken en barbaren reeds kampten als om de waarheid in eigen persoon, gelijk hij ook groote dingen beloofde aan zijne jongeren: dat tempels en beelden ter hunner eere zouden worden opgericht, dat zij als goden geacht en door de schare aanbeden zouden worden en verheerlijkt en openbare eer waardig gekeurd door koningen, en dat onmetelijke schatten hen wachtten.

Zoo misleidde Simon het volk. *Ἀναστατεῖ τοὺς δαχλους*. Tot op het oogenblik, waarop Petrus sprekende werd ingevoerd. *Μέχρι τοῦ δεῦρο*. Waarbij hij een eigenaardige leer verkondigde. *Ἐστῶτα* noemde hij zich, zooals gezegd, in de onderstelling, dat hij onvergankelijk was, *ὡς δὴ στησόμενος αἰεὶ, κίτιαν φθορᾶς οὐκ ἔχων*. Voorts: *οὔτε Θεὸν τὸν κτίσαντα τὸν κόσμον ἀνώτατον εἶναι λέγει, οὔτε νεκροὺς ἐγερθήσεται πιστεύει*. En dan: *τὴν Ἱερουσαλήμ ἀρνεῖται, τὸ Γαριζὶν ὄρος ἀντεσφέρει*. *Ἀντὶ τοῦ ὄντως χριστοῦ ἡμῶν ἑαυτὸν ἀναγορεύει. Τὰ τοῦ νόμου ἰδίᾳ προλήψει ἀλληγορεῖ*. En: *κρίσιν ἔσεσθαι μὲν λέγει, οὐ προσδοκᾷ δέ*. Dit laatste blijkt het feit, dat hij tot zoo roekelooze dingen jegens God zich verstoutte. Een schijngericht derhalve en daartegenover een zaligheid in schijn, door welke beide zich de goedgeloo-vige schare van het spoor liet brengen.

Zoo ongeveer Nicetas en Aquila.

Deze Simon zal met Petrus disputeeren. *Αὔριον*, was gezegd. Evenwel laat op den daarvoor bepaalden dag de tegenstander uitstel vragen. Een etmaal slechts. *Ἡ γὰρ σήμερον τὸ δι' ἑνδεκα*

ἡμερῶν αὐτοῦ τυγχάνει σάββατον.<sup>1)</sup> Welk uitstel dan Petrus te baat neemt om Clemens voor te lichten.

„Simon wil”, zegt de apostel, „de pericopen, die tegen God in de Schrift voorkomen ter beproeving, naar ik vernam, in 't midden brengen als hij komt, opdat hij zooveel mogelijk rampzaligen van de liefde tot God kunne doen afvallig worden”.<sup>2)</sup> Dit voornemen brengt hem min of meer in verlegenheid. Bedoelde pericopen toch acht Petrus van den duivel afkomstig en dienstig om de geloovige en de ongeloovige bijbellezers van elkaar te onderkennen<sup>3)</sup>. Maar hij durft dit zoo niet zeggen. De schare mocht zich eens ergeren of met het badwater het kind wegwerpen<sup>4)</sup>. Hij zal dus bij het openbaar debat op politieke wijze moeten te werk gaan. Maar voor Clemens heeft hij geen geheimen. Πᾶν λεχθὲν ἢ γραφὲν κατὰ τοῦ θεοῦ ψεῦδος ἐστίν, verzekert hij hem. Οἱ ἄσεβεῖς, τὰ πλήθη τῶν ὑπὲρ Θεοῦ εἰρημένων ἐν ταῖς γραφαῖς παραλιπόντες, τὰ κατ' αὐτοῦ εἰρημένα περιβλεπομένοι χαίροντες φέρουσι, beklagt hij zich<sup>5)</sup>. Εὐσεβεῖς doen natuurlijk juist omgekeerd. „Daarom zij het verre te gelooven”, zoo vervolgt hij<sup>6)</sup>, „dat de Heer des Heelals, die den hemel schiep en de aarde en al wat daarin is, met anderen samenheerscht, of dat hij liegt, of dat hij een onderzoek instelt als iets niet wetende, of dat hij onbevredigd is of berouw heeft, dat hij najverig is, dat hij harten verhardt, dat hij blind en doof maakt, dat hij tot roof aanspoort, dat hij schertst, dat hij iets niet vermag, dat hij onrecht pleegt, dat hij slechte dingen schept of kwaad doet. Of, indien hij het land van overvloed begeert, wien behooren dan alle dingen? indien hij liegt, wie spreekt dan waarheid? indien hij in een tent woont, wie is dan niet te omvatten? indien hij walm en slachtoffers en reukoffers en plengoffers begeert, wie is dan zonder behoeften, wie heilig, wie rein, wie volmaakt? indien hij in lampen en luchters zich verheugt, wie ordende dan de lichten aan den hemel? indien hij in duisternis en donkerheid en mist en rook verkeert, wie verlicht dan, licht zijnde, de eindelooze eeuwigheid? indien hij met bazuinen en geroep en speren en bogen komt, waar is

1) 2: 39.

4) 2: 40.

2) 38 cf. 3: 5; 18: 19, 20.

5) 2: 43, 44.

3) 2: 39 cf. 18: 19, 20

6) 2: 50.

dan de te verwachten „Meeresstille” des Heelals? indien hij zelf oorlogen mint, wie wil dan vrede? indien hij zelf het kwade schept, wie is dan de bouwmeester van het goede? indien hij zelf liefdeloos is, wie heeft dan hart voor de menschen? indien hij zelf niet betrouwbaar is in wat hij belooft, op wien kan men dan staat maken? indien hij zelf boosdoeners en overspelers en moordenaars liefheeft, wie zal dan een rechtvaardig rechter zijn? indien hij zelf berouw heeft, wie is dan onwrikbaar? indien hij zelf boozen uitverkiest, wie laat dan de goeden toe?” Tot versterking van den nog aarzelenden Clemens betoogt hij dan nog bij wijze van voorbeeld, dat een God, die zelf den profeten hun voorzeggingen inspireerde, aangaande niets onkundig wezen kan, om te concludereen: *ἀνάγκη πᾶσα, τὰς λέγουσας αὐτὸν γραφὰς ἀγνοεῖν, ψεύδεσθαι, τὰς δὲ γινώσκειν αὐτὸν λέγουσας ἀληθεύειν* <sup>1)</sup>. Ja, zelfs verhalen *κατὰ τῶν ἐν τῷ νόμῳ ἀναγραφέντων δικαίων* kan hij niet als geloofwaardig aannemen. Zijns inziens was Adam geen overtreders en Noach geen dronkaard, kan Abraham niet met drie vrouwen geleefd hebben, veel minder Jacob met vier, en heeft Mozes geen moord begaan <sup>2)</sup>. Zoo heeft de vrome uit de Schrift als van onzuivere afkomst ter zijde te stellen wat hem niet past. Zeide de meester niet: *γίνεσθε τραπεζίται δόκιμοι*? Een iegelijk beproeve dan de zuivere munt te schiften van de valsche!

Door deze instructie geharnast tegen de slagen van Simons dialectiek, gaat Clemens met Petrus in goed vertrouwen het dispuut met den magiër tegemoet.

Dat dispuut zal loopen over den oppergod. Spionnen nl. hebben bericht: „Simon is heden, naar hij afsprak, bereid, in 't openbaar optredende, uit de Schriften te bewijzen, dat niet hij de hoogste God is die den hemel schiep en de aarde en al wat daarin is, maar een andere, onbekende en hoogste, de God der goden, die als in het onuitsprekelijke is; dewelke twee goden zond, een, die de wereld schiep, en een, die de wet gaf.” <sup>3)</sup> Dit plan maakte Petrus' ergernis gaande en ontlokte hem breedsprakige ontboezemingen. Of deze leer van Simon beter of erger was, dan het heidendom, dat hij er mede-

1) 2: 50.

2) 2: 52.

3) 3: 2 cf. 10.



bestreed, wist hij te nauwernood <sup>1)</sup>. Wel, dat hij er geboren heidenen gemakkelijker voor vangen zou, dan geboren Israëlieten <sup>2)</sup>. En dan voor zoodanige leer zich te beroepen op de Schriften van profeten, die hij, primo, niet gelooft, <sup>3)</sup> en waarin, ten andere, *ἡ πάντων βουλή εὑρίσκεται*, of, zooals wij zeggen, waarin iedere ketter zijn letter vindt! <sup>4)</sup> Petrus kan dien gruwel niet dulden. <sup>5)</sup> Vergiffenis voor zoo iemand acht hij niet mogelijk. Zelfs misleiding door onechte geschriften brengt geen verontschuldiging. *Οὐκ οἶμαι αὐτὸν συγγνώμης τυγχάνειν, κἂν ὑπὸ νόθου γραφῆς κατὰ τοῦ πάντων πατρὸς δεινὰ νοεῖν ἀπατηθεῖη* <sup>6)</sup>. Dit *νόθου γραφῆς* is karakteristiek. Het verwijst naar het vroeger betoogde in zake daemonische bestanddeelen in de Schriften en hangt samen met de stelling — een *μυστήριον* <sup>7)</sup> — dat de „profeet der waarheid”, zooals wij hem kennen uit het Nieuwe Testament — het is alsof hier de evangelische richting aan het woord is! — ons het middel aan de hand doet ter onderscheiding van het blijvende en het verkankelijke, het bruikbare en het verwerpelijke in het Oude <sup>8)</sup>. Petrus weidt daar breedvoerig over uit <sup>9)</sup> en laat er een *μυστικὸν λόγον* <sup>10)</sup> op volgen over Adam en Eva, als beelden van de toekomstige en de tegenwoordige wereld, of van de mannelijke en de vrouwelijke profetie, met de weinig verholten bedoeling, om Simon met zijn partijgenooten aan dat betere tegenover het mindere een aandeel te ontzeggen <sup>11)</sup>.

Alles doet mitsdien het naderen van een veldslag vermoeden. Reeds wacht een talrijke menigte in den voorhof en staat als een legerhoofd Simon in hun midden. Petrus krijgt daarvan bericht en gaat oogenblikkelijk naar buiten, om zonder verwijl zijn tegenstander op het lijf te vallen met een lofrede op den Schepper <sup>12)</sup>, waarvan de peroratie luidt: „Daarom, bedenkt vóór alle dingen, dat niemand de heerschappij met hem deelt, niemand met hem den naam Gods gemeen heeft. Want hij alleen heet en is God. Een ander mag men zoo niet noemen, noch aanspreken. Indien iemand het waagde, eeuwige straf zou zijn ziel wachten”.

1) 3: 8, 8.

2) 3: 4.

3) 3: 4.

4) 3: 9, 10.

5) 3: 7.

6) 3: 17.

7) 3: 28.

8) 1: 19; 2: 5—11.

9) 3: 11—16.

10) 3: 29.

11) 3: 18—28.

12) 3: 29—37.

Men zou zeggen, dat door zooveel uitweidingen Simon bij voorbaat reeds geslagen is. Toch stelt hij zich nog luidruchtig te weer. „Nu wil ik u”, zegt hij, „in aller tegenwoordigheid uit de Schrift aan den dag brengen, dat men het bestaan van goden erkennen moet. Allereerst betreffende dengene, dien gij God noemt, bewijzende, dat hij niet de hoogste en almachtige is, naardien hij geen voorwetenschap heeft, onvolkomen is, behoeften kent, niet goed is en aan ontelbare lastige kwalen onderhevig is. Weshalve, als dit bewezen is uit de Schrift, zooals ik zeg, er een andere buiten de Schrift moet ondersteld worden, die voorwetenschap heeft, volkomen, zonder behoeften, goed en vrij van alle kwalen is. Dien gij demiurg noemt, lijdt aan innerlijke tegenspraak.”<sup>1)</sup> Hij voegt de daad bij het woord en somt de voorbeelden op. Adam, het schepsel van den God des Ouden Testaments, kent goed noch kwaad en wordt als overtreder uit het paradijs gebannen. Zijn God is jegens hem afgunstig. Persoonlijke inspectie moet dien God van Sodoms ongerechtigheid overtuigen. Soms doet hij dingen, die hem rouwen. De walm van brandend vleesch is hem ten liefelijken reuk. Abraham stelt hij, als van den uitslag onkundig, op de proef. Evenzoo wat betreft τὸν Θεὸν παντὶ πάθει ὑποκείμενον. Tal van voorbeelden uit de Schrift, die evenwel niet worden meegedeeld. 't Geheel vult één enkel hoofdstuk.<sup>2)</sup> Daarmee blijkt Simon zijn beste kruit te hebben verschoten, want weldra verloopt het dispuut in een gekibbel over de betrouwbaarheid der Schrift, waarbij Petrus grootendeels het woord voert, citeerende wat Simons beweringen weerleggen kan, en aantoonende, dat men het Oude Testament moet beschouwen in het licht van het Nieuwe; een dispuut, dat gezegd wordt drie dagen in beslag te nemen,<sup>3)</sup> en waarvan de beschrijving zeventien capita vult, maar waarvan de lectuur niettemin in weinige oogenblikken kan worden ten einde gebracht.<sup>4)</sup> De rol, die Simon er speelt, bepaalt zich tot het doen van vragen en het maken van opmerkingen, waardoor de geleidelijke voortzetting van het betoog wordt mogelijk gemaakt. Petrus behaalt een gemakkelijke overwinning. Want Simon, bespeurende dat zijn tegenstander hem dwingt ταῖς

1) 3: 38.

2) 3: 39.

3) 3: 58.

4) 3: 40—57.

γραφαῖς χρῆσθαι, ὡς Ἰησοῦς ἐδίδαξεν, ziet van verder onderzoek af en verdwijnt des nachts naar Tyrus in Phoenicië. <sup>1)</sup> Wel waagt hij het nog dáár Petrus te belasteren, maar op het naderen van den Apostel, die hem nareist, ontwijkt hij naar Sidon, <sup>2)</sup> en zoo vervolgens, naar Berytus, <sup>3)</sup> naar Tripolis <sup>4)</sup> en naar Syrië. <sup>5)</sup> Daarmee verdwijnt hij aanvankelijk uit het gezichtsveld.

Ofschoon Simon in zijn feitelijk optreden een vrij onbeduidende figuur schijnt te zijn, verzuimt de schrijver niet bij herhaling hem te kenmerken als een geducht tegenstander der waarheid en zijn leer als het kort begrip van alle goddeloosheid. Niet onwaarschijnlijk doelt het op de overredende kracht van zijn betoogen, wanneer sprake is van τέχνηαι λόγων, σοφισμάτων ἐπίνοιαι, συλλογισμοί, μηχαναί, waarmede de leer van den profeet der waarheid te worstelen heeft. <sup>6)</sup> Zeer te duchten heet hij, zoodat slechts een Petrus, de meest beproefde leerling van den meester, bij machte is hem te weerstaan. <sup>7)</sup> Deze alleen kan herstellen, wat gene bedierf, gezond maken, die krank werden door den ander <sup>8)</sup>. *Εἰ δέ μοι πιστεύετε, αὐτός ἐστι μάγος, αὐτός διάβολος, αὐτός κακίας ὑπηρετής κατὰ τῶν ἀγνοοῦντων τὸ ἀληθές*, zegt Petrus, die zich zelve het tegendeel van dat alles verklaart te zijn. <sup>9)</sup> Zijn κακία is ποικίλη. <sup>10)</sup> Goddeloosheid heet het te sterven in de leer, dat er een andere God is, behalve den werkelijk bestaanden, <sup>11)</sup> goddeloosheid en strafwaardig. <sup>12)</sup> Simon nochtans verstout zich daartoe. Terwijl Petrus geroepen is den heidenen allerwege te verkondigen, *ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ Θεός, ὃς οὐρανὸν ἐκτίσεν καὶ γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα*, is Simon in des Boozen hand het middel om dat tegen te werken, opdat, als op de aarde hun het veelgodendom ontvalt, ze ἐν οὐρανῷ πολλοὺς θεοὺς overhouden. <sup>13)</sup> Natuurlijk, omdat ἡ μοναρχία, ὁμονοίας παρεκτική, zooveel begerlijker is dan ἡ πολυαρχία, πολέμων ἐξεργαστική. <sup>14)</sup> Tegen zoodanige dwaalleeraar dan kan niet genoeg gewaarschuwd worden, weshalve straks Petrus in een verband, waar de magiër in de verte niet voorkomt, <sup>15)</sup> plechtig oreert: „Ge-

1) 3: 58.

2) 4: 6.

3) 7: 5.

4) 7: 12.

5) 8: 3.

6) 1: 21.

7) 4: 5.

8) 7: 1.

9) 7: 11.

10) 3: 1.

11) 3: 7.

12) 3: 37.

13) 3: 59.

14) 9: 2.

15) 11: 35.

denkt vóór alle dingen een apostel of leermeester of profeet te ontvlieden, die niet eerst zijn κήρυγμα toetst aan Jacobus, genaamd de broeder mijns Heeren te Jerusalem, belast met het beheer van de gemeente der Hebreëñ, noch met getuigen tot u komt; opdat niet de Booze, die den Heer veertig dagen verzocht, zonder iets te vermogen, en later als een bliksem uit den hemel viel, tegen u een bode uitzende, gelijk hij ons Simon deed toekomen, die in den naam van onzen Heer schijnbaar waarheid predikte, maar inderdaad dwaling verbreidde; om wiens wil hij die ons uitzond sprak: Velen zullen komen in schaapskleederen, maar van binnen zijn zij roofgierige wolven. Aan hunne vruchten zult gij ze kennen."

Als leerlingen van dien Simon worden genoemd Appion, Annubius en Athenodorus. Bij zijn vlucht naar Sidon laat hij deze mannen te Tyrus achter. <sup>1)</sup> Appion schijnt een volbloed heiden, tegenover wien Clemens in lange disputen het bedenkelijke der heidensche mythologie en der — met het heidendom immers ten nauwste verbonden — μοιχεία betoogt. <sup>2)</sup> Annubius heet een Egyptenaar, ἀστρολόγων ἄριστος. <sup>3)</sup> Beiden worden te eenigen tijde waardig gekeurd te debatteeren *περὶ γενέσεως*. <sup>4)</sup> Athenodorus is een Epicureër, die slechts een ondergeschikte rol speelt. Over de beteekenis van de figuur van Simon werpt uit den aard der zaak het optreden van deze mannen, nevens hem of in zijn gevolg, eenig licht.

Simon zelf intusschen blijft de hoofdpersoon, die straks, nadat Clemens te Tyrus geruimen tijd aan het woord geweest is, <sup>5)</sup> Petrus te Tripolis tal van onderwerpen behandeld heeft, <sup>6)</sup> en te Aradus en te Laodicea de ἀναγνωρισμοὶ van Clemens' verwanten en de daaruit voortvloeiende disputen hebben plaats gevonden <sup>7)</sup>, weer op den voorgrond treedt, en wel als vertegenwoordiger van dezelfde leeringen, waarvoor hij ook in den aanvang van het boek een lans kwam breken. Opmerking verdient daarbij, dat het thema: ὅτι αὐτὸν μόνον δεῖ λέγειν Θεόν, ἐτέρους δὲ μήτε λέγειν μήτε νομίζειν door Petrus tor behande-

1) 4: 6.

2) 4—6. Uhlhorn, Die Homilien und Recognitionen, Göttingen 1854, S. 300.

3) 14: 11. Uhlhorn, S. 302.

4) 20: 11.

5) 4—6.

6) 8. 9.

7) 12—15.

ling aan de orde gesteld wordt, op verzoek van Faustus, Clemens' vader, zonderdat er van Simon sprake is,<sup>1)</sup> maar dat deze laatste als een deus ex machina te voorschijn komt, zoodra de voordracht beginnen zal. Blijkbaar behoorden teggenspraak tegen genoemde stelling en het beeld van den magiër in de gedachte van den schrijver bijeen.

Op den morgen, waarop Petrus met het verder onderricht van Faustus in openbare bijeenkomst beginnen zal, ontvangt hij bericht, dat 's avonds te voren Simon van Antiochië aangekomen is, bereid het door den apostel *ὑπὲρ μοναρχίας*, wanneer dan ook, gesprokene te weerleggen en ook nu strijdvaardig. Een Faustus, *ιδιώτης ὦν τῶν παρὰ Ἰουδαίους δημοσίᾳ πεπιστευμένων βιβλίων*, zal, meent hij, gemakkelijk te overreden zijn, maar als Petrus iets durft, dan levere hij zijn betoog in Simons tegenwoordigheid, *ἐφ' ἡμῶν αὐτῶν τὰς γραφὰς εἰδόντων*<sup>2)</sup>. Deze inleiding wijst er op, dat het schriftbetoog aanvankelijk hoofdzakelijk wezen zal. Het dispuut neemt een aanvang. Petrus stelt, dat er één God is, die hemel en aarde en al wat daarin is gemaakt heeft. Simon beweert, dat dit onschriftuurlijk is.<sup>3)</sup> „Laat ons menschen maken,” „geworden als onzer een,” „gij zult goden zijn,” „de goden zult gij niet vloeken,” „goden, die den hemel en de aarde niet gemaakt hebben, zullen vergaan,” „buiten mij is er geen god,” deze en dergelijke teksten komen in debat.<sup>4)</sup> Uit de onderlinge teggenspraak concludeert weer Simon, dat de Schriften misleiden, en Petrus, dat 's menschen gezindheid er door openbaar wordt.<sup>5)</sup> Ook de zin, waarin de woorden *God* en *goden* in den Bijbel voorkomen, wordt behandeld en de vraag, of de Zoon dien naam mag dragen.<sup>6)</sup> Voorts 's menschen gelijkvormigheid aan God.<sup>7)</sup> God is de oneindige, leeraart Petrus, en deze definitie doet al wat naar polytheïsme zweemt te niet<sup>8)</sup>. Als vertegenwoordiger van dit laatste is daarom de magiër hem een gruwel. „Zie,” roept hij uit, „aan hoedanig een God gij ons wilt overreden ondankbaar te zijn, Simon! Nog draagt u de aarde. Misschien omdat zij zien wil, wie het zal wagen met u eenstemmig te zijn. Want gij alleen hebt het eerst gewaagd, wat niemand durfde,

1) 15: 11.

2) 16: 2.

3) 16: 5

4) 16: 6—8, 12.

5) 16: 9, 10.

6) 16: 13—16.

7) 16: 19.

8) 16: 17

als de eerste verkondigd, wat wij nooit gehoord hadden. Wij het eerst en alleen zijn getuige geweest van de onmetelijke grootmoedigheid Gods ter gelegenheid van uwe zoo groote goddeloosheid; van den God, die de wereld schiep, tegen wien gij u verheven hebt, en van anders geen. De aarde is niet gespleten, vuur van den hemel is niet nedergedaald om menschen te verbranden, de regen werd niet teruggehouden, en uit de bosschen zijn geen verscheurende dieren gezonden, over ons allen brak wegens de zonde van éénen, die overspel pleegde naar den geest, bedenkelijker dan naar het vleesch, de verdervende toorn Gods niet los. Is niet die eertijds de misdaden wreekte, de God, die hemel en aarde schiep? Zoo zou hij ook nu, op het hoogst belasterd, het strengst kunnen straffen. Nochtans is hij lankmoedig en roept hij tot bekeering, schoon hij in zijn schatkamers wapenen in voorraad heeft, om een einde te maken aan de goddeloozen, wapenen, die hij als levend gedierte loslaat, wanneer hij zitting houdt om recht te doen over de zijnen. Laat ons daarom den rechtvaardigen God vreezen, wiens beeld te dragen naar het lichaam den mensch tot een eer verstrekt!"<sup>1)</sup>

Noch door deze peroratie, noch door het geleverd betoog is Simon uit het veld geslagen. Tegen den volgenden dag belooft hij uit diens eigen woorden te zullen aantoonen, hoe Petrus' leermeester uitging van de onderstelling, τὸν δημιουργὸν μὴ ἀνώτατον εἶναι θεόν<sup>2)</sup>. Maar daarbij blijft het niet. Zaccheüs toch, verslag doende van wat Simon in eigen kring verkondigt, deelt mee, dat hij, vooreerst Petrus van magie beschuldigt, omdat hij in het debat niet tegen hem opgewassen bleek, maar vooral diens prediking van een rechtvaardig en persoonlijk God en diens waardeering van persoonlijken omgang met Jezus bedenkelijk acht; waarbij dan tevens vermeld wordt, hoe Jezus' woorden: „Eén is de goede" en „Niemand kent den Vader dan de Zoon" en andere, daarmee strijdende, die van een gehenna des vuurs en van vergelding spreken, in zijn bewijsvoering plegen dienst te doen.<sup>3)</sup> Zoo komen dus ook andere onderwerpen aan de orde. Betreffende de rechtvaardigheid

1) 16: 20 of. 18: 22b.

2) 16: 21.

3) 17: 2—5 cf. Rec. 2: 32—34.



en de persoonlijkheid Gods blijft het bij eenige merkwaardige vertoogen van Petrus, behelzende de leer, dat vrees voor rechtvaardigheid, in stede van bedenkelijk te zijn, juist de begeerte naar het kwade wegneemt, terwijl daarenboven, wie er toe in staat is, ook uit liefde het goede mag doen,<sup>1)</sup> en dat God als een geestelijke zoon in het oneindige naar alle richtingen — het mysterie van de *hebdomas* — zijn leven uitstraalt.<sup>2)</sup> Simon begrijpt, dat dit alles op hem gemunt is, maar laat het passeeren, om te nadrukkelijker de meening te bestrijden, dat het persoonlijk verkeer van Petrus met Jezus den apostel eenig voorrecht geven zou. Een mensch blijft een mensch, zegt hij, en kan feilbaar zijn, maar rechtstreeksche godsopenbaringen geven onmiddellijke zekerheid. Petrus van zijn kant beweert, dat openbaringen ook aan goddeloozen ten deel vielen, zooals aan Abimelech, Pharao, Nebucadnesar, en van daemonen afkomstig kunnen zijn, of van een vertoornd God, waartegenover hij dan stelt de niet-visionaire wijze, waarop hem persoonlijk het licht opging, toen hij zeide: „Gij zijt de Christus, de Zoon des levenden Gods” en deswege zalig geprezen werd. Het dispuut over dit onderwerp<sup>3)</sup> eindigt dan met de volgende merkwaardige woorden, door Petrus gericht tot Simon: „Indien dan ook aan u onze Jezus, door een gezicht verschenen, bekend werd en hij u toesprak, dan heeft hij als vertoornd op een tegenstander juist daarom door gezichten en droomen of ook uitwendige openbaringen tot u gesproken. Of kan iemand door een gezicht wijs worden tot leering? Indien gij zegt, dat dit mogelijk is, waarom heeft dan de leermeester het gansche jaar door tot wakenden gesproken? Hoe zullen wij zelfs gelooven, dat hij u verschenen is? Hoe kan hij u verschenen zijn, daar uwe gevoelens in strijd zijn met zijne leer? Indien hij ook maar een enkel uur aan u verscheen en u onderrichtte en gij daarom apostel geworden zijt, verkondig zijne uitspraken, vertolk wat hij gezegd heeft, heb zijne apostelen lief, bestrijd niet mij, die met hem omgegaan heb. Want als een tegenstander hebt gij mij woerstaan, die een vaste rots ben, het fundament der kerk. Indien gij geen weerstrever waart, zoudt gij niet, mij afbreuk doende, mijne prediking belasteren,

1) 17: 11b, 12.

2) 17: 7—11a.

3) 17: 13—19, cf. 18: 9.

opdat ik niet geloofd zal worden in mijn verkondigen van wat ik zelf bij persoonlijke tegenwoordigheid van hem gehoord heb, alsof ik verwijt verdiende in plaats van lof. Als gij zegt, dat ik te berispen ben — *κατεγνωσμένον* —, dan klaagt gij God aan, die mij den Christus openbaarde, en beleedigt gij hem, die om deze openbaring mij zalig prees. Maar zoo gij werkelijk de waarheid bevorderen wilt, leer dan eerst van ons, wat wij van hem geleerd hebben, en wees als leerling der waarheid onze medewerker.”<sup>1)</sup>

Nog altijd wachten wij dus Simons betoog, dat Jezus zelf een hooger God erkende, dan den demiurg. In de 18<sup>de</sup> homilie wordt dit geleverd. Daarbij komt evenwel in het debat zekere levendigheid, die aan den geregelden gang der gedachten niet bevorderlijk is. 't Gevecht schijnt soms een spiegelgevecht. De oprechtheid der strijdenden en de eischen der strategiek spelen beurtelings elkander parten.<sup>2)</sup> Dit maakt het moeilijk een conclusie saam te stellen. Ook dekken de door Simon verkondigde leeringen en de door Petrus bestreden stellingen elkaar niet volkomen. De eerste poneert: *οὐκ ἔστιν ὁ τὸν κόσμον δημιουργήσας ἀνώτατος θεός, ἀλλ' ἕτερος, ὃς καὶ μόνος ἀγαθὸς ὢν καὶ μέχρι τοῦ δεῦρο ἄγνωστος ἔστιν.*<sup>3)</sup> Gelijk hij het elders uitdrukt: *Φημί τινα δύναμιν ἐν ἀπορρήτοις εἶναι ἄγνωστον πᾶσι, καὶ αὐτῷ τῷ δημιουργῷ, ὡς καὶ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς εἶρηκεν, οὐκ ἐπιστάμενος ὁ ἐφθέξατο.*<sup>4)</sup> Nader omschrijft hij dien oppergod als de soevereine macht, die, gelijk hij de zeventig volken der aarde aan de zorg hunner respectieve goden toevertrouwde, zoo Israël aan die van den Zoon, den Heer, den demiurg, den God der goden, den Vader van Jezus, dien Petrus en de zijnen Christus noemen. Aan zijn tegenpartij verwijt hij, dat zij de qualiteiten van den oppergod op diens zoon, den God van Israël, overdragen en zoo verwarring stichten.<sup>5)</sup> Petrus van zijn kant verklaart: *Ἡμεῖς, ὧ Σίμων, ἐκ τῆς μεγάλης δυνάμεως, ἔτι τε καὶ τῆς κυρίας λεγομένης, οὐ λέγομεν δύο ἀπεστάλθαι ἀγγέλους, τὸν μὲν ἐπὶ τῷ κτίσαι κόσμον, τὸν δὲ ἐπὶ τῷ θέσθαι τὸν νόμον· οὐδ' ὅτι αὐτῶν ἕκαστος ἐλθὼν, ἐφ' οἷς ἐποίησεν, ὡς αὐτὸς ὢν αὐθέντης, αὐτὸν ἡγγεῖλεν· οὐδ' ὁ ἐστὼς στησὸ-*

1) 17: 19.

1) 4) 18: 11.

2) Vergl e. 5, 11, 12, 21.

3) 18: 4.

3) 18: 1.

*μενος ἀντικειμενος*. Bijzonder duidelijk zijn deze laatste woorden niet. <sup>1)</sup> Ook had Simon zelf den demiurg en den wetgever niet altijd merkbaar gescheiden. <sup>2)</sup> Omgekeerd beroept Simon zich ergens op wat Petrus in de Homilieën niet gezegd heeft, tenzij dan in gansch andere bewoordingen en buiten zijne tegenwoordigheid. <sup>3)</sup> Als dit een en ander niet in betrekking staat met de *historia litteraria* van ons boek, waarop wij terugkomen, dan bewijst het, dat de schrijver minder de helden, die hij ten tooneele voert, in het oog houdt, dan wel de niet altijd scherp omschreven leeringen, waarvan zij de vertegenwoordigers zijn. Maar wat nu het hoofdpunt in quaestie betreft, Jezus' verhouding tot den hoogsten God, loopt het debat over teksten als: „Niemand kent den Vader dan de Zoon en dien het de Zoon wil openbaren,” „Dat gij deze dingen voor wijzen en verstandigen verborgen hebt en hebt ze den kinderkens geopenbaard,” „Israël heeft mij niet gekend en het volk heeft mij niet begrepen.” Deze teksten zijn wapenen in Simons hand. Maar Petrus weet ze onschadelijk te maken. Beiden leveren merkwaardige proeven van exegetisch talent, zeer leerzaam voor den historicus. <sup>4)</sup> Waarbij dan ook weer de bestaanbaarheid van rechtvaardigheid met goedheid ter sprake komt <sup>5)</sup>, en andermaal de waarde van tegenspraak in de Schrift <sup>6)</sup> en het bedenkelijke van ontrouw aan den Schepper, <sup>7)</sup> en vooral de vraag behandeld wordt, in hoever, wat slechts den Zoon gegeven werd te openbaren, door een Simon, als ware hij de *ἑστῶς υἱός*, kon worden aan het licht gebracht. <sup>8)</sup>

Ten slotte zal aan Petrus nog gelegenheid gegeven worden om te redevoeren over het verband tusschen godsbestuur en zonde en leed. Vragen en replieken van Simon moeten daartoe leiden. Aan de zijde des apostels geldt nu eenmaal de bewering, *τὸν δημιουργὸν αὐτὸν μόνον ἄμεμπτον εἶναι θεόν*. Ten einde die stelling te handhaven, waagt hij het zelf *ἐνίας τῶν γραφῶν περικοπὰς σαφῶς καταλεγούσας αὐτοῦ ψευδεῖς λέγειν*. Als vertegenwoordiger van tegenovergestelde gevoelens komt

1) 1S: 12 Over den zin der laatste woorden zie Uhlhorn S. 233.

2) 1S: 1, verg. 3: 2, 10.

3) 1S: 21, verg. 2: 43a.

4) 1S: 4, 11, 13—18.

5) 1S: 1—3, verg. 17: 2—5.

6) 1S: 19—21, verg. 2: 38; 3: 5.

7) 1S: 22, verg. 16: 20.

8) 1S: 6—10.

Simon nu met de vraag, of er een Booze is, en zoo ja, waaraan hij zijn ontstaan dankt. In geval aan den Schepper, dan kan deze immers niet de goede zijn? Petrus beantwoordt deze bedenking met eigenaardige bespiegelingen over den oorsprong van het bestaande en de betrekkelijke waarde van het kwaad, die men vinden kan in de 19<sup>de</sup> Homilie. De evangeliën dwingen hem in het bestaan van den duivel te gelooven, maar over zijn oorsprong laten zij zich niet uit. De vraag zou dus kunnen rijzen, of een mensch mag trachten dien op het spoor te komen, <sup>1)</sup> en, zoo hij al aangaande het verborgene eenige wetenschap heeft, of hij niet, naar het woord van Jezus: τὰ μυστήρια ἐμοὶ καὶ τοῖς υἱοῖς τοῦ οἴκου μου φυλάξατε, die geheimenissen voor zich te houden heeft. Toch geeft Petrus voor het publiek zijn meeningen ten beste, om niet den schijn op zich te laden, als zwichtte hij voor Simon. <sup>2)</sup> Deze laatste blijft onbekeerlijk. Vragende bracht hij slechts zijn tegenstander van het eene onderwerp op het ander, opdat al's apostels onwetendheid aan den dag zou komen. Aan het slot verzekert hij: ἐλθὼν δεῖξω σε μὴδὲν εἰδότες. Evenwel wordt hij door Clemens' vader overwonnen verklaard en door de schare verlaten. <sup>3)</sup> Tandenknaarsend gaat hij heen. Waarna Petrus nog eenigen tijd voortgaat met naar aanleiding van tot hem gerichte vragen het gesprokene nader toe te lichten en aan te vullen. <sup>4)</sup> Als debater heeft daarmede Simon in de Homilieën afgedaan.

Het verdere verloop der geschiedenis is, dat Simon, ten einde zelf aan vervolgingen van wege den keizer te ontkomen, Faustus zijn gelaat aantoovert, op het oogenblik, dat deze zich bij hem vervoegt om zijn leerlingen Appion en Annubius uit te noodigen tot een gesprek over de wording aller dingen, volgens de leer der astrologen. Deze magie geeft tot vermakelijke verwickelingen aanleiding, waarbij de superioriteit van Petrus duidelijk uitkomt. Gelijk hij eens te Berytus Simons aantijging, dat hij van een aardbeving de schuld zou zijn, te diens eigenen koste zich liet aanleunen, <sup>5)</sup> zoo laat hij ook nu den vermomden Faustus, als ware hij zelf de magiër, te Antiochië diens leer openlijk herroepen. Simon is intusschen naar

1) 19: 8.

2) 19: 20, verg. 20: 8, 10.

3) 19: 24.

4) 20: 1—10.

5) 7: 9—12.

Judea gevlucht.<sup>1)</sup> Het herstel van Faustus en het beloofde gesprek over de „wording” blijven binnen het bestek onzer tegenwoordige Homilieën achterwege.

Volledigheidshalve voeg ik hier nog bij, dat in den brief aan Jacobus, die aan het geheel voorafgaat, Petrus zich beklagt, dat sommigen uit de heidenen zijn νόμιμον κήρυγμα verworpen hebben en er τοῦ ἰχθροῦ ἀνθρώπου ἄνομόν τινα καὶ φλυαρώδη διδασκαλίαν voor hebben in de plaats gesteld, met verdraaiing van zijne woorden hunne eigene leeringen uitgevende voor de zijne, reden waarom hij Jacobus bezweert de petrinische geschriften slechts in betrouwbare handen te geven en de traditioneele verklaring daarvan zorgvuldig te bewaren<sup>2)</sup>.

Na de Homilieën zijn de *Recognitiones* aan de beurt.

De *Recognitiones* beginnen met hetzelfde verslag van Clemens' lotgevallen als de Homilieën,<sup>3)</sup> behalve dat de τρις van Hom. 1: 7 er vereenzelvigd wordt met den Barnabas van Hom. 1: 9, waardoor het verblijf te Alexandrië vervalt, en dat de eerste rede van Petrus na zijn kennismaking met Clemens<sup>4)</sup> achterwege blijft en die ter gelegenheid van het door Simon gevraagde uitstel van debat<sup>5)</sup> vervangen wordt door een ander.<sup>6)</sup> Van de te houden disputen wordt een uitvoerig programma ingelascht.<sup>7)</sup>

Genoemd uitstel wordt hier gevraagd, niet ter wille van den zevenden dag, maar gedurende zeven dagen, „in undecimam mensis praesentis quae est post septem dies”,<sup>8)</sup> een verlenging van termijn, die, indien zij niet op misverstand berust, in verband kan staan met den rijkdom van stof, die Petrus vóór de openbare samenkomst met Simon te behandelen heeft. Niet minder dan de geschiedenis der wereld, van de schepping af tot op de aankomst van Clemens bij den apostel moet doorloopen worden. In dat verhaal komt dan ook Simon ter sprake. Toen met de verschijning van Christus de offerdienst op het

1) 20: 11—23.

4) Hom. 2: 1—34.

7) Rec. 1: 20b.

2) C. 2. 3.

5) Hom. 2: 35—3: 28.

8) Rec. 1: 20, verg. Hom. 2: 35, boven bl. 3. vg.

3) Rec. 1: 1—20.

6) Rec. 1: 21b—74.

punt stond van door den doop vervangen te worden, zoo vernemen wij, bracht de „inimicus,” blijkbaar Satan, schismata te weeg. Sadducaeën, die de opstanding loochenden, onder leiding eerst van Dositheüs, daarna van Simon; Samaritanen, die daarenboven Gerizim in de plaats stelden van Jerusalem en door Dositheüs zich lieten verlokken om een anderen Christus te verwachten dan Jezus; Phariseeën en Schriftgeleerden, en Johannesjongeren, die hunnen meester voor den Christus uitgaven, traden dien ten gevolge op. <sup>1)</sup> Later hooren wij, dat ter gelegenheid van een dispuut tusschen joden en christenen in den tempel „homo quidam inimicus” — blijkbaar Paulus — de orde kwam verstoren door oproer te verwekken en pogde brand te stichten, ja, eigenhandig den apostel Jacobus van de tempeltrappen wierp, en dat hij later van den Hoogepriester Cajaphas de opdracht ontving, om te Damascus het Christendom uit te roeien. Ook, dat inmiddels Petrus door Jacobus naar Caesarea gezonden werd, ingevolge het bericht van Zachaeus, „Simonem quendam Samaraeum magum plurimos nostrorum subvertere, adseremten se esse Stantem, hoc est alio nomine Christum, et virtutem summam excelsi Dei, qui sit supra conditorem mundi,” en met den last, dien magiër te bestrijden en jaarlijks van den uitslag zijner bemoeiingen rapport te doen. <sup>2)</sup> Met dit een en ander is Clemens voldoende op de hoogte gebracht. Het verhaal eindigt met de mededeeling, dat Simon, van Petrus' aankomst vernomen hebbende, al spoedig het voorstel deed: „Audiente populo die crastino disputemus.” De beschrijving van dat dispuut zal dan het 2<sup>de</sup> en 3<sup>de</sup> boek der Recognitiones vullen.

In den vroegen morgen van den voor het twistgesprek bepaalden dag wekt Petrus zijn vrienden, waaronder ook Niceta en Aquila, „qui fuerant prius discipuli Simonis.” <sup>3)</sup> Door deze mannen wenscht hij nader aangaande Simon, hun voormaligen leermeester, te worden ingelicht, „quibus sit moribus et quibus actibus,” en dit, opdat hij zijn parelen niet voor zwijnen werpe, en van zins om, zoo Simon aan algemeen erkende zedelijke eischen voldoet, „si sobrius, si misericors, si justus, si mitis et humanus est,” hem ook verder toe te voegen, „quod

1) Rec. 1: 54.

2) 1: 70—72.

3) 2: 1.

deest fidei et scientiae," en anders hem met een kluitje in het riet te sturen. Beide mannen beginnen met zekere ongerustheid te toonen over Petrus' succes, aangezien zijn tegenstander, volgens Niceta, is: „vehementissimus orator, in arte dialectica et syllogismorum tendiculis enutritus et in arte magica valde exercitatus," en, volgens Aquila, „vehemens magus ad omnia quae voluerit et supra modum scelestus." <sup>1)</sup> Het verhaal, dat zij daarna ten beste geven, is wel geschikt, om het vraagstuk der litterarische verhouding tusschen Homilieën en Recognitiones te doen kennen als ingewikkeld bij uitnemendheid.

Parallel loopen hier Hom. 2: 22—32 en Rec. 2: 7—19, behoudens velerlei afwijkingen, die ik, met verwaarloozing van kleinere verschillen, op de volgende wijze aanschouwelijk tracht voor te stellen.

*Homilieën.**Recognitiones.*

- |  |  |
|--|--|
| <p>2: 22<sup>a</sup>. Simons afkomst en zelfverheffing.</p> <p>22<sup>b</sup>. Opsomming van Simons leerlingen.</p> <p>23. Simon en Helena, volgelingen van Johannes den dooper.</p> <p>24<sup>a</sup>. Simon in Egypte, daarna in schijn onderdaan van Johannes' opvolger Dositheüs.</p> <p>(verg. 27<sup>b</sup>.)</p> | <p>= 2: 7. (met toevoeging van „gloriae et jactantiae supra omne genus hominum cupidus.")</p> <p>8. . . . van Dositheüs.</p> <p>9. Simons roemzuchtige plannen met Helena. Hij belooft zijn jongeren loon voor hulp. Hij kan zich onzichtbaar maken, door rot-</p> |
|--|--|

1) 2: 5, 6. verg. Hom. 1: 21, boven bl. 8.



(verg. 32.

- 24b. Concurrentie tusschen = 11.  
 Dositheüs en Simon na  
 Johannes' gevangenne-  
 ming. Het wonder met  
 de roede.
25. Simons omgang met He- = 12<sup>a</sup>.  
 lena.

26<sup>a</sup>. Simon scheidt een ziel  
 van een lichaam en geeft  
 haar een gestalte.  
 (verg. 29—31.)

sen zich een weg banen,  
 ongedeerd in afgronden  
 springen, uit ketens en  
 kerkers zich verlossen,  
 beelden bezielen, boo-  
 men en twijgen te voor-  
 schijn roepen, zich in 't  
 vuur werpen, zijn aan-  
 gezicht veranderen en  
 verdubbelen, diergestalt-  
 ten aannemen, kinde-  
 ren baarden aanbrengen,  
 vliegen, goud verme-  
 nigvuldigen, koningen  
 aanstellen en onttronen.  
 Als een god zal hij in beel-  
 den verheerlijkt worden.  
 Als knaap liet hij een  
 zeis voor zich maaien.

10. Verbazing der leerlin-  
 gen daarover.

12<sup>b</sup>. Helena kijkt uit alle  
 vensters van een toren  
 te gelijk.

13<sup>b</sup>. Wat zulk een geschei-  
 den ziel vermag en te  
 duchten heeft. Niceta  
 vraagt met een beroep  
 op het gebeurde aan Si-

mon: „Quomodo nobis persuades quod neque iudicium erit, ut nonnulli Judaeorum fatentur, neque animae immortales sunt, quod videtur pluribus?”

14. Simon zwetst van zijn maagdelijke geboorte en docetisch bestaan.
- 26b. Simon verklaart het wonder van den homunculus. = 15.
27. Wat Simon zijn jongeren belooft. (verg. 9a.)
28. De jongeren waarschuwen Simon.
29. Simon belacht onsterfelijkheidsgeloof en oordeel. De jongeren herinneren aan 't gebeurde met de ziel van den knaap. (verg. 13b.)
30. Simon betoogt, dat niet de ziel, maar zekere daemon hem van dienst was.
31. Bezwaren der leerlingen tegen die voorstelling.
32. Zij sommen Clemens op diens verzoek Simons wonderen op. (verg. 9b.)
- 16, 17. Petrus verwondert zich over Gods lankmoedigheid jegens Simon, van wien hij zegt: „studet inimicus homo affectionem (liefde tot God) in hominibus per-

vertere et inimicos eos  
efficere atque ingratos  
conditori suo" en: „ma-  
lignus corda penetravit  
et affectum, quem eis  
conditor inseruerat ut  
erga se haberent, in se-  
met ipsum deflexit."

(verg. Hom. 18 : 22).

18. Petrus betoogt, dat zijn  
Schepper verzaken ge-  
lijk staat met ontrouw  
aan ouders.

19a. Niceta verhaalt, hoe hij  
van Simon tot Zacchaeus  
kwam.

3 : 29b, 30a.

19b. Zacchaeus bericht Si-  
mons tegenwoordigheid.

Uit deze parallel blijkt voldoende, wat de Recognitiones  
meer of anders dan de Homilieën aangaande Simon te vertel-  
len weten.

Van nu af gaan beide schrijvers onafhankelijk van elkaar  
hunnen weg. Die van Recognitiones laat een breedvoerig debat  
volgen, dat drie dagen in beslag neemt en in de beschrijving  
twee boeken bijna vult en, wat den inhoud betreft, doet  
denken aan disputen der Homilieën, met name der 16<sup>de</sup> en  
18<sup>de</sup> Homilie, ofschoon het daarmee slechts in zeer verwij-  
derde betrekking staat.

Petrus begint met een „pax vobis omnibus”, wat het ge-  
sprek brengt op Matth. 10 : 34 en 5 : 9 en doet vragen, of  
een meester, die zich zelve tegenspreekt, betrouwbaar is.  
Niet weinig capita worden op die wijze gevuld. <sup>1)</sup> 't Merk-  
waardige daarin is, dat Petrus aan de practijk de voorkeur  
geeft boven bespiegeling. Het wezen Gods, zegt hij, is uit de  
schepping voldoende bekend en derhalve, „cum de deo dubitatio  
esse non debeat, de sola nunc ejus justitia requiramus et regno”. <sup>2)</sup>

Niettemin poneert hij, door Simon getart, de stelling: „Unus

1) 2 : 20—36, verg. Hom. 17 : 5,

2) 2 : 21.

est deus, idemque conditor mundi: justus iudex et unicuique pro actibus suis quandoque restituens".<sup>1)</sup> Simon vermoedt, dat geen heidensch wijsgeer, noch een joodsch wetgeleerde, daarmee zal instemmen, en stelt er tegenover: „Ego dico multos esse deos, unum tamen esse incomprehensibilem atque omnibus incognitum, horumque omnium deorum deum.”<sup>2)</sup> Beide stellingen worden met teksten bewezen, naardien, zooals Simon zegt, de wet omnium concensu het hoogste gezag heeft, maar helaas verschillend wordt opgevat.<sup>3)</sup> Zelf meent hij de wet goed te kennen en met haar in overeenstemming te zijn, als hij zegt, „multos esse deos, quorum unus est eminentior et incomprehensibilis, ipse qui est deus deorum.”<sup>4)</sup> Maar ook Petrus heeft zijn gronden voor de bewering: „Unus est deus hic ipse Judaeorum, qui est solus deus, coeli creator et terrae”. In drieërlei zin, zegt hij, spreekt de schrift van goden en hij haalt de teksten aan.<sup>5)</sup>

Merkwaardig is in dit verband, hoe de bewering, dat de hoogste God aan de zeventig volken der aarde gelijk aan de Israëlieten hun respectieve goddelijke beheerschers gaf, hier uit Petrus' mond komt, gelijk in de Homilieën uit dien van Simon. 't Verschil is slechts, dat laatstgenoemde van *θεοί* en een *θεός θεῶν*, als dienaren van een *ὑψιστος* spreekt, terwijl bij den eerste aan den *deus excelsus principes angeli* en een *in archangelis maximus* onderworpen zijn.<sup>6)</sup> In de keus der teksten overigens, waarmede de tegenstrijdige stellingen bewezen worden, komen beide schrijvers grootendeels overeen.<sup>7)</sup> Dat de slang in het paradijs het eerst de appellatio deorum in de wereld bracht, is mede een voorstelling van zaken, die aan de Homilieën doet denken.<sup>8)</sup> Zoo ook de verzekering, dat wonderen geen bewijskracht hebben.<sup>9)</sup> De onderstelling, dat de Schrift door Satan vervalscht werd tot beproeving van de menschen, komt in de Recognitiones niet voor, maar op merkwaardige wijze herinnert daaraan, wat Petrus tot Simon zegt: „Tu autem etiam si vere propheta esses et signa faceres ac

1) 2: 36.

2) 2: 38, verg. Hom. 16: 2.

3) 2: 89.

4) 2: 39 of. 37.

5) 2: 42, 43, verg. Hom. 16: 18—16.

6) 2: 42, verg.

Hom. 18: 4.

7) 2: 39, 43, 44, verg. Hom. 16: 5—8, 13—16.

8) 2: 45, verg. Hom. 11: 5 en elders.

9) 2: 46, verg. Hom. 17: 18.

prodigia, sicut promittis, et alios annunciaris deos praeter eum, qui verus est, manifestum esset te ad tentationem populo dei suscitatum." 1) Ofschoon de bewering, dat Simon ter verzoeking kwam, ook in de Homilieën gevonden wordt, 2) rijst hier toch het vermoeden, dat in de Recognitiones het daemonische element uit de Schrift verplaatst werd naar de „intelligentia legis". 3)

Zoo zijn wij reeds gevorderd tot 2:46. De vraag komt nu aan de orde, in hoever het bestaan van een Oppergod bewijsbaar is. Jezus predikte „deum incomprehensibilem et incognitum", verzekert Simon, naar Matth. 11:27. 4) Dienovereenkomstig maakt hij melding van een „virtus immensae et infabilis lucis", aan den demiurg, Mozes en Jezus gelijkelijk onbekend. 5) Daar de god der wet „infirmus et imperfectus" is, wijst, meent hij, de Schrift zelf op het bestaan van een meerdere. 6) Deze Oppergod zou de zielen geschapen hebben, die tijdelijk in de materie besloten zijn. 7) Ook van den demiurg, die zich in zijne plaats drong. 8) Lux, substantia, mens, bonitas, vita, zijn even zoovele namen ter aanduiding van zijn wezen. 9) Deze stellingen wekken bij Petrus voortdurend tegenspraak. 't Langdradig debat doet, wat den inhoud aangaat, gedurig aan bladzijden uit de Homilieën, hier en daar ook aan Tertullianus denken, ofschoon letterlijke overeenkomst ontbreekt. 10) Merkwaardig is, dat het geheel besloten wordt met een bespiegeling over een zesde zintuig, een „mentem extendere in regiones porro positas," zooals Simon het noemt, 11) volgens hem vereischt om in die vroeger onbekende wereld door te dringen, maar door Petrus als onbruikbaar verworpen; een bespiegeling, die blijkbaar parallel loopt met wat in de Homilieën gezegd wordt over het wezen en de onmisbaarheid der openbaring. 12) Het eind der discussie is, dat Simon met een aanhang van duizend man of een derde gedeelte van het

1) 2:46, verg. Hom. 18:21.

2) Hom. 16:20; 18:22.

3) 2:39.

4) 2:47, verg. Hom. 18:4.

5) 2:49.

6) 2:53, 54.

7) 2:57.

8) 2:57.

9) 2:56.

10) C. 47, verg. Hom. 16:21; 18:1, 4. C. 48—50, 52, verg. Hom. 18:6—10. C. 49, verg. Hom. 16:13—16. C. 56, 58, verg. Hom. 16:20; 18:22. C. 53, verg. Hom. 3:33. C. 55, verg. Hom. 3:29—37.

11) 2:61.

12) 2:61—69, verg. Hom. 17:13—19.

gansche publiek aan den avond uit het strijdperk treedt, van zins den volgende dag „ex lege” over „immensae lucis aeternitas” te ooreeren. <sup>1)</sup>

Als die tweede dag aanbreekt, zijn de partijen reeds vroeg slagvaardig. <sup>2)</sup> Men verwacht nu over de „immensitas lucis aeternae” te zullen hooren. Simon herinnert ook uitdrukkelijk aan dat onderwerp. <sup>3)</sup> Maar hij voegt er aan toe: „duo coeli” en „unus pater”, en al redekavelende over de te volgen methode vraagt men achtereenvolgens: „Unde est malum? Quid est sui arbitrii? Quomodo bonus bona dissolvit aliquando? Si qui mundi sunt corde deum visuri sunt?” en behandelt terloops even zoovele onderwerpen. <sup>4)</sup> Zoo wordt de avond bereikt. De onsterfelijkheid der ziel blijft bewaard voor den volgenden dag. Simon vertrekt, door „perpauci” van zijn makkers, en dan nog noode, gevolgd. <sup>5)</sup>

Nieuwe teleurstelling waacht ons dien derden dag. Het blijkt, dat de door Simon telkens voor nader dispunt bewaarde punten geen momenten zijn van den gedachtengang, maar tot het decoratief behooren. Het beramen van plannen dient hoogstens om scheiding te maken tusschen den eenen dag en den anderen. Zoo komt dan ook nu niet de „immortalitas animae” aan de orde, maar de verhouding van de menschen tot de waarheid, <sup>6)</sup> het belang van practische quaesties boven theoretische, <sup>7)</sup> het verband tusschen de goedheid en de rechtvaardigheid Gods, <sup>8)</sup> idem tusschen onsterfelijkheidsgeloof en rechtvaardigheidsleer. <sup>9)</sup> In den loop van het gesprek verklaart Petrus: „Sciemus autem conditorem mundi justum et bonum deum, si eum semitis justitiae requiramus. Nam si hoc tantum sciamus de eo, quod bonus est, hujusmodi scientia non sufficit ad salutem”, <sup>10)</sup> en Simon: „Simul enim ut mortui fuerint, etiam anima pariter extinguetur.” <sup>11)</sup> Het eind is, dat Petrus een beroep doet op het geheimzinnig maaksel, „pueri violenter necati effigiem purpura coöpertam”, 't welk Simon

1) 2:70.

2) 3:1, 12. De ontvouwing der triniteit. 3:2—11, behoort tot de jongste bestanddeelen der Recognitiones, verg. *Uhlhorn*, S. 40 ff.

3) 3:14.

4) 3:15—29.

5) 3:30.

6) 3:85.

7) 3:87, verg. 3:20, 21.

8) 3:88, verg. Hom. 13:1, 2.

9) 3:40.

10) 3:87.

11) 3:41.

in zijn huis heeft, <sup>1)</sup> en dat deze, in 't nauw gedreven, poecht: „Ego sum prima virtus, qui semper et sine initio sum. Ingressus autem uterum Rachel natus sum ut homo ex ea, quo abominibus videri possem; ego per aërem volavi, igni commixtus unum corpus effectus sum, statuas moveri feci, animavi examina, lapides panes feci, de monte in montem volavi, transmeavi, manibus angelorum sustentatus ad terras descendi. Haec non solum feci, sed et nunc facere possum, ut rebus ipsis probem omnibus, quia ego sum filius Dei, stans in aeternum, et credentes mihi similiter stare in perpetuum faciam. Tua autem verba vana sunt omnia, nec ullum potes opus ostendere veritatis, sicut et ille qui misit te magus, qui nec se ipsum potuit liberare de crucis poena”. <sup>2)</sup> 't Verontwaardigd volk jaagt daarna Simon weg. Slechts een enkele volgeling blijft hem trouw. <sup>3)</sup> Des anderen daags trekt Petrus, die overigens met groote verschooning over Simon als „maligni minister” spreekt, <sup>4)</sup> in een particulier gesprek met Niceta en Aquila een parallel tusschen den strijd met Simon en dien van de Egyptische toovenaars tegen Mozes, <sup>5)</sup> en betoogt hij, in den trant van de syzygieënleer der Homilieën, dat „qui primus ex paribus venit” van ongunstiger conditie is, dan „qui secundus,” en zoo ook Simon voor Petrus zwichten moest. <sup>6)</sup> Tijdens de uitweiding over deze onderwerpen komt de ééne volgeling van den magiër berichten, dat Simon naar Rome vertrokken is, met verlies van zijn „secreta”, die hij — de volgeling — in stede van ze hem na te dragen, eigenhandig in de zee geworpen heeft; een mededeeling, die aan de zijde van Petrus het besluit ten gevolge heeft, om derwaarts hem na te reizen. <sup>7)</sup> Evenwel vernemen wij verder van Rome niets. Wel bericht een brief, dat Simon van stad tot stad Petrus belastert en vooral te Tripolis verblijf houdt, <sup>8)</sup> een voorstelling van zaken, waarmede de schrijver weer aansluit aan het einde der zevende en verder de achste homilie, ook wat betreft Simons verder vertrek naar Syrië; <sup>9)</sup> gelijk zijn verhaal van de maatregelen, die Petrus neemt alvorens naar Rome op te breken, sterk deed denken aan wat

1) 3: 44, verg. Hom. 2: 29.

2) 3: 47.

3) 3: 49.

4) 3: 49, 50.

5) 3: 61—60.

6) 3: 59, 61, verg. Hom. 2: 15—18, 33, 34; 3: 16—59.

7) 3: 68—73.

8) 3: 73.

9) 4: 3, verg. Hom. 3: 3.

in 't eind der derde homilie gezegd wordt van soortgelijke overleggingen met het oog op reizen naar Tyrus, Simon achterna. <sup>1)</sup>

Met dit ééne merkbare optreden is de rol, die Simon in de Recognitiones speelt, zoo goed als afgelopen. De vier volgende boeken behelzen vrij wat stof, die in dezelfde volgorde te vinden is in de Homilieën. <sup>2)</sup> Toespelingen op Simon komen daarin niet voor. Tenzij men als zoodanig mocht willen aanmerken Petrus' beweren, dat Satan „pseudoprophetas et pseudapostolos falsosque doctores” zond, <sup>3)</sup> of dat zijn doop bezoedelt, wie afwijkt „a patre et conditore omnium deo, alium recipiens doctorem praeter Christum.” <sup>4)</sup> Slechts ter loops komt in het zevende boek, het begin der eigenlijke „recognitiones,” als Niceta aan zijne moeder zijn levensgeschiedenis vertelt, een vermelding voor van de plaats, die Simon daarin bekleedde. <sup>5)</sup> Ook de beide boeken 8 en 9, die onafhankelijk van de Homilieën vervolgen, laten Simon rusten. Het is, of daar de vader van Clemens als vertegenwoordiger der oppositie treedt in Simons plaats. Verzekeringen als: „Unus est enim omnia tenens, qui et mundum fecit, justus deus,” <sup>6)</sup> of: „Hunc igitur nos conditorem mundi dicimus deum” <sup>7)</sup> hebben dan ook in dit verband voor ons onderwerp geen bijzonder belang. Daarentegen eindigt het tiende boek niet slechts met een volkomen parallel van de toovergeschiedenis te Laodicea, <sup>8)</sup> maar vult het deze ook aan. <sup>9)</sup> Simon zelf voorkomt er Petrus in 't herstellen van 't betooverd aangezicht. Maar bij het volk heeft hij zijn crediet verloren, zoodat hij verdreven wordt. Een toespraak van Petrus te Antiochieë en doop van Clemens' vader besluiten het geheel.

Ik zou mijn lezers verschooning willen vragen voor de breedvoerigheid van dit overzicht, ware ik niet overtuigd, dat betrekkelijke volledigheid voor de kennis en waardeering van het onderwerp in quaestie onmisbaar is. Zelfs zal het blijken, dat ik de stof nog niet heb uitgeput. Behalve dat ik vaak

---

1) 3: 65—72, verg. Hom. 3: 58—73.      2) Rec. 4—7, verg. Hom. 8—13.  
 3) 4: 34.      4) 4: 36, verg. 5: 29.      5) 7: 33, verg. Hom. 13: 8.  
 6) 8: 6.      7) 8: 14.      8) 10: 52—65, 68b, verg. Hom. 20: 11—23.  
 9) 10: 66—68a, 69—72.



maar even aanstipte, waar ik grooten lust had nader uit te werken, bepaalde ik mij tot de figuur van Simon magus alleen, als zijnde in de Clementijnen van Marcion en Paulus de vertegenwoordiger bij uitnemendheid. Maar ook in de hoofdstukken, die er overblijven, vertellende allerlei geschiedenissen en handelende over allerlei onderwerpen, komt nog wel het een en ander voor, dat op ons vraagstuk betrekking heeft. Te zijnen tijde zullen wij dat ontmoeten. Eerst pogen wij uit het meegeedeelde het programma af te leiden voor ons verder onderzoek.

Korthedshalve onderstel ik het Marcionitisme bij mijne lezers als bekend. Zij zullen dan opgemerkt hebben, dat Simon magus in de Homilieën bijna geheel, en meer nog dan in de Recognitiones, de drager is van Marcionietische leeringen.

Bijna zonder uitzondering zijn in de Homilieën de onderwerpen, waarover tusschen Simon en Petrus, of naar aanleiding van des eersten optreden door den laatste met anderen, geredeneerd wordt, dezelfden, waarover ook de anti-marcionietische betoogen der kerkvaders handelen. Dat de hoogste God niet de schepper wezen kan, noch de vergelder, of omgekeerd de deming niet de Oppergod; dat het Oude Testament kinderlijke godsvoorstellingen huldigt; dat nieuw-testamentische geschriften wapenen aan de hand doen ter bestrijding van het Judaeo-catholicisme, dit alles spreekt voor Marcionieten van zelf. Ook dat de openbaring in Christus een geheel nieuwe geweest is, uitvloeisel van een aan Israël nog niet bekend geworden God. Bij het pleiten vóór en tegen deze stellingen kwamen allerwege aan de orde de punten, die wij in ons overzicht ontmoetten: de zin, die te hechten is aan het woord God; de persoonlijkheid Gods in verband met zijn oneindigheid, en dan weer de mensch in 't algemeen als beeldrager Gods en Jezus in 't bijzonder als Zoon Gods; de bestaanbaarheid van goedheid met rechtvaardigheid, of van vrees met liefde; de oorsprong van 't kwade, 't paradijsverhaal, 't bedenkelijke van den Schepper voor een meerdere te vergeten, en wat dies meer zij. De Simon der Homilieën herinnert ons trek voor trek aan den Marcion der patres. Aan beiden valt ook dezelfde waardeering ten deel. Een te duchten tegenstander, een handig debater, een ervaren schriftgeleerde is de een zoowel als de ander. In de Homi-

lieën is geen mindere dan Petrus bij machte Simon weerstand te bieden. Wat hij zegt, heeft den schijn van waarheid voor zich. Voor heidenen vooral wordt het geacht verleidelijk te zijn. Ja zijn tegenstander zelf blijkt reeds half door hem overwonnen. Ik bedoel, dat het standpunt, 't welk de schrijver bij monde van Petrus inneemt, sterken invloed van het Marcionitisme ondervond. Blijkt dit niet uit een vraag als deze: „Indien hij zelf het kwade schept, wie is dan de bouwmeester van het goede?” dan toch zeker uit de leer, dat al wat in de Schrift van Marcions gading is, een onecht toevoegsel en ingeving des duivels is. En anders uit de bespiegeling over de godheid, die, schoon een gestalte hebbende, toch, gelijk het licht der zon de wereld, zoo, als een geestelijk licht, het universum bezielt. 1) De schrijver, hoezeer dan ook jood van origine en ebioniet in merg en been, is toch op zijne wijze filosoof en een cosmopoliet, die de enge grenzen van het volk der belofte zeer verre overschreed. Ja zelfs, indien er sprake is van een sabbat, die Simon verhindert een openbaar dispuut te houden, dan is ook daarvoor nog wel een aanknoopingspunt te vinden in de geschiedenis van het Marcionitisme, 2) zoo goed als voor de onderscheiding tusschen den demiurg en den wetgever, als twee verschillende goddelijke machten in dienst van den Oppergod. 3)

Evenwel naderen wij hier de grenzen. Het beeld van Simon beantwoordt voor het grootste gedeelte aan wat diens bestrijders verstaan onder „Marcion,” als type van door het Catholicisme gevaarlijk geachte leeringen. Maar niet geheel. Aan twee zijden wijkt het er van af. In de persoonsbeschrijving

1) Hom. 17: 7—11.

2) Marcion en de Marcionieten, bl. 285. Evenwel vergelijkte men Hom. 2: 35, ἀνατίθεται Σίμων τὴν ζήτησιν εἰς τὴν αὐρίον ἡμέραν· ἡ γὰρ σήμερον τὸ δι' ἕνδεκα ἡμερῶν αὐτοῦ τυγχάνει σάββατον met Rec 1: 20, *Differt Simon certaminis die in undecimam mensis praesentis, quae est post septem dies*. Ofschoon de laatste woorden een kunstmatige poging schijnen om den zin te verduidelijken of den sabbat weg te cijferen, is het ook mogelijk, dat daarin de oorspronkelijke lezing het best is bewaard en het woord σάββατον op de eene of andere wijze door misverstand beantwoordt aan *Septem*, gelijk ἕνδεκα aan *undecimam*. Betreffende de betrouwbaarheid van Rufinus' vertaling der Recognitiones zie *Ullhorn*. S. 32 ff; betreffende deze plaats S. 316.

3) Marcion enz. bl. 218.

komen sommige trekken voor, waarvan de verklaring elders moet worden gezocht. Zoo, als gezegd wordt, dat hij aaf Gezimiz boven Jerusalem de voorkeur geeft, en dat zijn Helena de Sophia is, die de wereld schiep, en waarom reeds de Grieken kampten. Zoo ook, als hij de *ἐστὼς* heet, in eigen oogen een *ἀει στησόμενος*. En vooral, als zijn leerlingen Appion, Anubius en Athenodorus het opnemen voor de aan den cultus der heidenen verbonden *μοιχεία* of voor de *γένεσις* der astrologie. Met het laatste zijn wij te eenenmale op heidenschen bodem. Werd de overgang derwaarts voor het bewustzijn van den schrijver gebaad door de overtuiging, dat het Marcionitisme meer heidendom dan christendom was? Of misschien ten deele ook door ervaringen, als die Tertullianus opdeed, blijkens zijn verzekering: „et mathematici plurimum Marcionitae?”<sup>1)</sup> Het een zoowel als het andere is mogelijk. Maar hoe dan, als een leerling van Marcion de *μοιχεία* in bescherming neemt? Was niet juist ascetisme een kenmerk der Marcionieten? Het traditioneel verwijt van overspel rechtvaardigde toch soortgelijke combinatiën niet. Hoe dit zij, in de Homilieën vloeit de polemiek tegen Marcion onwillekeurig en geleidelijk over in polemiek tegen het heidendom.

Evenzoo duiken hier en daar voor de verbeelding andere gnostische secten op. Bij Helena heeft men gedacht aan de Sophia der Valentinianen<sup>2)</sup> en bij de pogingen, om het kwade als een zelfstandige macht te stellen tegenover God, aan Basilides.<sup>3)</sup> De leer aangaande den waren profeet heeft aan Montanus doen denken.<sup>4)</sup> In Simon den vertegenwoordiger der Simonianen te zien, lag voor de hand.<sup>5)</sup> Nu bleken wel de gevoelens der geleerde heeren op al deze punten verdeeld, zoodat de een ontkende, wat de ander bevestigde, maar de algemeene indruk was toch, dat Simon als vertegenwoordiger van het gnosticisme verder reikte, dan de grenzen van het Marcionitisme alleen.

1) Adv. Marc. I, 18.

2) Hilgenfeld, Die clementinischen Recognitionen und Homiliën, Jena 1848 S. 191.

3) Hilg. a. w. S. 135. Uhlhorn S. 287 ff. Lehmann, Die clementinischen Schriften. Gotha 1869 S. 428.

4) Schliemann, Die Clementinen. Hamburg. 1844. S. 547; verg. Hilg. S. 302; Lehmann, S. 442.

5) Uhlhorn, S. 290 ff.

En aan de andere zijde kijkt Paulus canonicus door het kleed van Simon magus heen.

Onmiskenaar is dit het geval in het dispuut over de waarde van visioenen <sup>1)</sup>, met de daarin voorkomende toespelingen op Gal. 2:11 en 1 Cor. 9:27. En omdat hier de vereenzelving van beide typen zoo onweersprekelijk is, heeft men gemeend die ook elders te mogen erkennen. De *ἐχθρὸς ἄνθρωπος*, uit den brief van Petrus aan Jakobus, <sup>2)</sup> aan wiens bedenkelijke prediking sommigen uit de heidenen gezegd worden boven de wettische van Petrus de voorkeur te geven, en de *πλάνος τις*, die naar Hom. 2:16 aan den verkondiger van het ware evangelie heet vooraf te moeten gaan, zouden niemand minder voorstellen dan Paulus zelve, gelijk aan hem te denken zou zijn bij Simons verzekering: *οἶδα πρὸς τινα ταῦτα λέγεις*, <sup>3)</sup> of bij Petrus' waarschuwing tegen *ἀπόστολον ἢ διδάσκαλον ἢ προφήτην*, wiens *κήρυγμα* met dat van Jacobus niet strookt. <sup>4)</sup> Aan die vereenzelving beantwoordt ook het feit, dat plaatsen als Antiochieë en Caesarea zoo op den voorgrond treden en dat er sprake is van vervolging namens den keizer door een hoofdman. <sup>5)</sup> Zelfs dat Clemens, in de traditie Paulus' medearbeider, <sup>6)</sup> bij Petrus zich aansluit, krijgt in dit verband zijn bijzondere beteekenis. Daarenboven komen in de Homilieën tal van toespelingen op den inhoud der paulinische brieven voor. Simon heet *ἀρεσκόντως τοῖς παροῦσιν ὄχλοις* te spreken, <sup>7)</sup> wat doet denken aan Gal. 1:6. Hij verzekert, dat engelen hem als een vijand der waarheid in den nacht duchtig gegeeseld hebben, <sup>8)</sup> wat aan 2 Cor. 12:7 herinnert, gelijk wat betreft Simons verootmoediging aan Hand. 8:24. De *καίνος ἄνθρωπος*, dien de toovenaar heet gemaakt te hebben, <sup>9)</sup> is als kunstterm paulinisch bij uitnemendheid. <sup>10)</sup> Het feestmaal, dat hij aanricht, waarbij een rund geslacht wordt en de daemonen vrij spel krijgen, <sup>11)</sup> wijst op het oordeel van Paulus over de afgodenoffers. <sup>12)</sup> Tal van uitdrukkingen schijnen opzettelijk aan

1) Hom. 17:18—20.

3) Hom. 17:18.

5) Hom. 20:18, cf. Hand. 10:11; 28:28.

7) Hom. 18:10.

8) Hom. 19:19.

10) 2 Cor. 5:17; Gal. 6:15.

12) 1 Cor. 8:4—18; 10:20—31.

2) C. 2, 3.

4) Hom. 11:35, cf. 16:21.

6) Philipp. 4:3.

9) Hom. 2:26.

11) Hom. 4:4.

het paulinisch spraakgebruik ontleend en nagebootst te zijn. *Καταγινώσκω*, <sup>1)</sup> *ἀντικείμενος*, <sup>2)</sup> *δέομαι ὑμῶν, εἰδέναι ὑμᾶς θέλω, παρακαλῶ οὖν* en dergelijken. Misschien de vraag: *εἰ αὐτὸς πιστός οὐκ ἔστι περὶ ὧν ὑπισχνεῖται, καὶ τίς πιστευθήσεται*. <sup>3)</sup> Het is vooral Lipsius, die deze punten van overeenkomst heeft opgemerkt en de parallel heeft doorgetrokken. <sup>4)</sup> Nog verder is onze landgenoot Michelsen gegaan. Hij vond voor al de wonderen, die van Simon verhaald worden, bij Paulus de verklaring. Het vliegen en zwemmen van den magiër zal doelen op 's apostels menigvuldige reizen of op zijn herhaalde opname in hogere sferen. <sup>5)</sup> Dat de roede hem niet deert, past bij de herhaalde geeselingen. <sup>6)</sup> Zijn gedaanteverandering bij zijn pogen om allen alles te zijn, den joden een jood en den grieken een griek <sup>7)</sup>. De goudproductie staat met de collecte ten behoeve van de heiligen in verband. En zoo voort. Men leze het geheel bij Michelsen na. <sup>8)</sup> In aansluiting aan wat er verder van dien aard in de oud-christelijke letterkunde voorkomt, is deze gelijkstelling inderdaad welsprekend. Men moge de oordeelkundigen soms op overdrijving betrappen, <sup>9)</sup> de hoofdzaak, Simon een duplicaat van of een parodie op Paulus, staat vast. Bij de lectuur van de Homilieën Paulus of de paulinische brieven uit het oog verliezen kan men niet.

Zooals gezegd, de Recognitiones staan, wat scherpste van tekening betreft, in zake Simon magus met de Homilieën niet op ééne lijn. Hij is er veel minder een type, veel meer de vertegenwoordiger van ongelijksoortige leeringen. Terwijl er eenerzijds meer tendentieuze overlegging, meer overdrijving merkbaar is in de schildering, zijn er anderzijds meer naden en onevenredigheden te zien. Den apostel Paulus vertegenwoordigt de magiër er niet, al voegt zich hier ook Rome als tooneel van zijn werkzaamheid bij Caesarea en Antiochieë.

1) Hom. 10: 24, verg. Gal. 2: 11.

2) Hom. 1: 9; 17: 19; verg. 2 Thess. 2: 4.

3) Hom. 2: 44, verg. Rom. 2: 3.

4) Die Quellen der Römischen Petrussage. Kiel 1872, S. 17 ff. verg. Schliemann S. 534 f. Hilgenfeld S. 192, 228, 239, 244, 319; Ze. f. W. Th. 1868 S. 378; Uhlhorn S. 297; Lehmann S. 285, 247, 324, 380, 397.

5) 2 Cor. 12: 2, 4.

6) 2 Cor. 11: 24, 25.

7) 1 Cor. 9: 20—22.

8) Theol. Tijdschr. 1876 bl. 73 vgg, 223.

9) Verg. prof. Loman, Theol. Tijdschr. 1883, bl. 33, 36.

Immers de „homo inimicus,” die te Jerusalem en te Damascus woedt, wordt uitdrukkelijk van hem onderscheiden. Eerst treedt de een en dan de ander op, niet ongelijk aan de wijze, waarop in het boek de Handelingen de tovenaars, die de zinnen des volks in Samaria verrukt, en Paulus, die dreiging en moord ademt tegen de gemeente, nevens elkander gesteld worden, en misschien wel met dezelfde tendentie. Ook gaat het niet aan, Simon magus met Marcion te vereenzelvigen. Want ofschoon enkele marcionietische hoofdleeringen door hem verkondigd of door Petrus in dispuut met hem behandeld worden, staan daar weer anderen tegenover, die er niets mee hebben uit te staan. <sup>1)</sup> Of hoe kan men, zonder al te veel van de hoofdtype zich te verwijderen, hem maken tot een loocheenaar van de geestelijke onsterfelijkheid? <sup>2)</sup> En welken zin heeft bij deze onderstelling in Simons mond de verklaring: „Omnibus enim, qui religionis curam gerunt, manifestum est totius esse auctoritatis hanc (Judaeorum) legem” ? <sup>3)</sup> Zelfs is wat marcionietisch klinkt in Simons mond niet zelden een charge, die buiten het recht verstand van het Marcionitisme omgaat, en schijnen soms rechtstreeks Simon en Petrus de rollen te hebben verwisseld. Des eersten verklaring „multos esse deos,” <sup>4)</sup> gaat blijkbaar te ver. Met meer recht zou hij als representant van Marcion voor Petrus’ verkondiging van den „deus excelsus” en de daaraan onderworpen „principes angeli” verantwoordelijk kunnen zijn. <sup>5)</sup> En dan het volstrekt onchristelijk karakter, dat aan Simon toegekend wordt, als hij spreekt van den „magus,” die Petrus uitzond en die „nec se ipsum potuit liberare de crucis poena.” <sup>6)</sup> En dan die overdreven opsomming van wonderen, niet alleen in het verhaal van Aquila, <sup>7)</sup> maar ook in Simons eigen grootspraak, behelzende zelfs de verzekering van maagdelijke geboorte en oneindigheid. <sup>8)</sup> Schliemann, die zijn boek over de Clementijnen schreef, voordat het tegenwoordig slot der Homilieën in handschrift gevonden was, weigerde het toen nog ontbrekende uit de Recognitiones aan te vullen, „da das dort berichtete abgeschmackte Märchen von

1) Marcion bl. 254.

4) Rec. 2 : 37, 39.

7) Rec. 2 : 9.

2) Rec. 2 : 18 ; 3 : 30.

5) Rec. 2 : 42.

8) Rec. 3 : 47.

3) Rec. 2 : 39.

6) Rec. 3 : 47.

9) S. 68.

der Verwandlung des Vaters des Clemens durch Simon und der Heilung durch Petrus schon wegen des ganzen Charakters unserer Homilieën in diesen keine Stelle gefunden haben kann." 1) Voor dergelijke fabelen achtte hij het werk te hoog. De uitkomst heeft zijn beweren gelogenstraft. Maar dat in de Recognitiones zijns inziens voor het „Abgeschmackte" meer plaats is, dan in de Homilieën, verdient opmerking. Inderdaad maken beide werken verschillende indrukken. Met name heerscht in de schildering van den magiër bij de Recognitiones overdrijving en verwarring. Er is minder origineele frischheid in. Het geheel is meer gekunsteld. Ten bewijze van dit laatste herinner ik ook aan de afklimmende reeks van Simons aanhangers, die onder den invloed van Petrus' prediking van „mille viri" tot een enkelen, ten slotte hem nog verradenden, volgeling gereduceerd worden. De schrijver der Recognitiones volgt meer de ingevingen zijner fantasie en verhaspelt zijn stof naar welgevallen; die van de Homilieën schijnt meer verkeerd te hebben onder den indruk van een historische macht.

De vraag is nu, hoe laat zich dit verschil verklaren, en op welke wijze heeft in de Clementijnsche litteratuur Simon magus de scherpe of meer zwevende type verkregen, die hij er vertoont.

Een juist inzicht in het ontstaan dier litteratuur en in de onderlinge verhouding harer bestanddeelen zou op die vraag het antwoord moeten geven.

Nu is evenwel, blijkens de geschiedenis der critiek, onze kennis op dit gebied uiterst beperkt. Een vluchtige schets van den stand der zaken in deze moge dit beweren rechtvaardigen.

Adolf Schliemann sloot in 1844 wat wij zouden kunnen noemen de oudere periode van onderzoekingen. In zijn schatting vormen de Homilieën met de beide daaraan voorafgaande brieven een wel samenhangend geheel. Zij werden geschreven te Rome, in de tweede helft der tweede eeuw, met het doel propaganda te maken voor het ebionitisme en gnos-

1) S. 68.

tieken te bestrijden. De schrijver gaf ze ter meerdere aanbeveling uit onder den naam van Clemens, die gezegd wordt niet alleen Petrus in persoon vergezeld, maar ook op diens uitdrukkelijken last zijn predikingen opgeschreven te hebben. Ter verhooging van het gezag liet hij 1<sup>o</sup> Clemens in een brief aan Jacobus zijn verhaal als een uittreksel uit vroegere petrinische κηρύγματα voorstellen en 2<sup>o</sup> Petrus in een brief aan denzelfden van bedoelde κηρύγματα als werkelijk aanwezig melding maken; dit laatste evenwel met verzoek om geheimhouding, opdat niet een lezer op de gedachte kwame, naar het origineel te zoeken, voor het geval dat het uittreksel hem niet voldeed. De dubbele litterarische fictie legde voor de betrouwbaarheid van het geheel den besten grond.<sup>1)</sup> In den tijd der monarchiaansche bewegingen, tusschen de jaren 212 en 230, werkte, vermoedelijk eveneens te Rome, een ander auteur het verdienstelijk werk tot de minder bewonderingswaardige *Recognitiones* om.<sup>2)</sup>

Hier loopt nog alles glad van stapel. Het hoofdstuk over de betrekking der Homilieën tot de verwante litteratuur kan er beginnen met de gespatieerd gedrukte regels: „Zunächst lässt sich ausser allem Zweifel setzen, dass die Clementinen nicht eine Bearbeitung einer anderen Schrift, sondern ein durchaus Selbstständiges, originelles, aus Einem Guss hervorgegangenes Werk sind.“<sup>3)</sup>

Eenige jaren later kwam Hilgenfeld die schoone orde storen. Hij zag in den brief van Petrus aan Jacobus een product van vroeger datum dan die van Clemens, behoorende tot een ouderen vorm der clementijnsche litteratuur.<sup>4)</sup> Zeker κήρυγμα Πέτρου, niet een fictief geschrift, maar een dat werkelijk bestond, leverde, meende hij, het hoofdbestanddeel voor de drie eerste boeken der *Recognitiones*.<sup>5)</sup> 't Was anti-paulinisch van aard en kort na Jerusalems verwoesting opgesteld. Het onderging een omwerking ter bestrijding van Basilides, waardoor het, wat deze drie boeken betreft, den tegenwoordigen vorm verkreeg, behoudens velerlei „Aenderungen einer weit späteren Zeit,“ die allerwege de oorspronkelijke strekking

1) S. 80 ff

2) S. 326 ff.

3) S. 253.

4) S. 26 ff

5) S. 46 ff.



verdrongen, en waarbij ook Marcion zijn deel ontving. <sup>1)</sup> Tot den tegenwoordigen omvang geraakte het door toevoeging, eerst van de *Περίοδοι Πέτρου*, Rec. 4—7, en daarna van de *Anagnorismen*, Rec. 8—10, allerlaatst van Rec. 3: 2—11. Eerst in den Ariaanschen tijd was dit wordingsproces der Recognitiones voltooid. Op zekere phase van ontwikkeling van dit conglomeraat wezen voorts de voor een goed deel anti-marcionietische Homilieën als op heur bron terug. Doorlopend betoonen deze zich afhankelijk, zoo niet van de Recognitiones alleen, dan van andere origineelen, als b. v. *Διάλογοι Πέτρου καὶ Ἀπ-πίωνος*. Met het Montanisme rekenden ze nog niet, maar zoo-veel te meer met Marcion. Mitsdien verwijzen ze naar de laatste jaren van Antoninus of de eerste van Marcus Aurelius. Met de strekking der Homilieën hing het samen, dat daarin ter wille van Marcion „die bereits fast zurückgetretene Auctoritas des Heidenapostels mit neuen Waffen” bestreden werd. <sup>2)</sup>

Aldus Hilgenfeld, die ook in den loop der jaren dit gevoelen in hoofdzaak onveranderd handhaafde. <sup>3)</sup> Van werken „aus einem Guss” was sinds geen sprake meer. De licentiaat van Jena maakte slapende honden wakker.

Allereerst — om van verschillende recensenten en schrijvers over den na-apostolischen tijd in het algemeen niet te spreken — den Göttinger privaat-docent Gerhard Uhlhorn. Deze herstelde weer de door Hilgenfeld omgekeerde volgorde en kende op velerlei gronden aan de Homilieën de prioriteit toe. Evenwel niet, zonder ook daarin sporen van bewerking ontdekt te hebben, die hem noopten te spreken van een ouder geschrift, dat er aan voorafging, antignostisch, nog niet antiheidensch, van strekking. Tot de bewerking daarvan, onze tegenwoordige Homilieën, behoorde mede de brief van Petrus aan Jacobus. Dien van Clemens verbond hij met de Recognitiones, een jongere samenstelling, waarvan de auteur zijns inziens de Homilieën en heur origineel gelijktijdig gebruikte, naast andere bronnen, als Bardesanes *περὶ εἰμαρμένης* en misschien Ἀνα-

1) 145

2) S. 192, 269.

3) Zeitschr. f. Wissensch. Theol. 1868 S. 379; 1869 S. 855. Ketzergeschichte des Urchristenthums. Leipzig 1884 S. 35 f.

βαθμοὶ Ἰακώβου en Acta Thomae. De origineelen zagen volgens hem in Syrië, de Recognitiones te Rome het licht.

Op Uhlhorn volgde Lehmann. Hij speurde in de drie eerste boeken der Recognitiones andere dogmatische beschouwingen en een andere wijze van citeeren dan in de rest, en verklaarde dit uit verschil van afkomst. Daarbij bleken hem de boeken 1:1—15 en 4—20 der Homilieën over 't geheel oorspronkelijker dan de parallelle bestanddeelen der Recognitiones; maar omgekeerd de „Disputationsmassen” Hom. 3:30—58 en 16—19 minder oorspronkelijk, dan Rec. 1—3. Zoo kwam hij tot de onderstelling, dat laatstgenoemd fragment in de Homilieën verwerkt werd en beide deze geschriften, origineel en bewerking, den schrijver van Recognitiones vervolgens tot bronnen dienden; behoudens eenige interpolaties, als een anti-valentiniaansche in Rec. 2:6—19 en 3:46—48 en een ari-aansche in Rec. 3:2—11, van lateren tijd. Bij het oudste bestanddeel, het *κήρυγμα Πέτρου*, in tien boeken, behoorde ook de brief van Petrus aan Jacobus, gelijk die van Clemens bij de Recognitiones. Opmerkelijk is hierbij, dat Lehmann, die de schrijvers der Clementijnen te goed acht, om hen voor een literarische fictie, als die Schliemann hun toeschreef, verantwoordelijk te stellen, 1) op zijne beurt verklaarde: „So glaube ich denn, dass nur die Behauptung, Clemens habe jene Vorträge Petri abgefasst, die bisher unter Petri Namen bei den Ebjoniten in Ansehen standen, eine Fiktion des Verfassers der drei ersten Bücher der Recognitionen ist.” 2)

Zoo zijn wij reeds gekomen tot het jaar 1869. Toen drie jaren later door Lipsius de rekening opgemaakt werd, schreef hij: „(Es) kann überhaupt keine Rede davon sein, dass eine der beiden Schriften unmittelbar von der andern abhängt, sondern beide weisen auf eine gemeinsame Grundschrift zurück, welche theilweise in den Homiliën, theilweise in den Recognitionen noch treuer bewahrt ist. Der eigenthümlich Ebionitische Standpunkt der Grundschrift lässt sich aus den Homiliën, die Verarbeitung älterer Quellen umgekehrt aus den Recognitionen noch besser erkennen”. 3)

Lipsius meende drie lagen te kunnen onderscheiden. De

1) S. 80 ff.

2) S. 78 ff.

3) S. 14.

gemeenschappelijke bron noemde hij *Περίοδοι Πέτρου διὰ Κλήμεντος γραφείσα*, of ook *Ἀναγνωρισμοὶ Κλήμεντος*, en was hij geneigd te vereenzelvigen met de andere recensie der Recognitionen, waarvan Rufinus in de voorrede zijner vertaling melding maakt. Den brief van Clemens aan Jacobus achtte hij mede te behooren tot dit origineel. Simon vertegenwoordigde er het ongeloovig en Clemens het geloovig deel der heidenen en Petrus was er de heidenapostel. De doop van Clemens' vader te Antiochië besloot het geheel. Achter deze Anagnorismen zocht hij als een ouder geschrift de *κηρύγματα Πέτρου*, met den daarbij behoorenden brief van Petrus aan Jacobus en de *διαμαρτυρία*, een werk in tien boeken, waarin Petrus met Simon te Caesarea disputeerde, en dat eindigde met des magiërs vlucht naar Rome. Ook daarin speelde Clemens reeds een rol. De strekking van het boek was anti-paulinisch en anti-gnostisch. Maar ook in deze *κηρύγματα* speurde Lipsius nog de resten van een ouder geschrift, van meer bepaald anti-paulinische richting. Werden de beide vorige geacht, het een tusschen 140 en 150, het andere „noch etwas später“ geschreven te zijn, dit laatste, zoo betuigt hij, „muss längere Zeit vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts entstanden sein.“<sup>1)</sup> Dit alles staat voor Lipsius tamelijk vast. Maar dan vervolgt hij: „Schwieriger ist es zu bestimmen, wie weit die anti-paulinische Züge der Kerygmen schon in der ältesten Quelle gestanden haben.“<sup>2)</sup>

Deze laatste vraag brengt ons vanzelf weer tot ons onderwerp terug.

Marcion en Paulus in de Clementijnen is het punt, dat wij behandelen. Uit den aard der zaak trad daarbij Simon magus als vertegenwoordiger van beiden op den voorgrond. Bij de samenvoeging van de trekken, die het beeld des toovenaars vormen, namen wij een zeer merkbaar verschil waar tusschen de voorstelling der Homilieën en die der Recognitiones. Zoo rees de vraag: „Hoe laat zich dit verschil verklaren en op welke wijze heeft in de clementijnsche litteratuur Simon magus de scherpere of meer zwevende type verkregen, die hij er

1) S. 41ff.

2) S. 17.

vertoont?" Het kan nu blijken, in hoever deze vraag voor beantwoording vatbaar is.

Uit het overzicht van de verschillende pogingen ter verklaring van den oorsprong der Clementijnen <sup>1)</sup> is ons duidelijk geworden, dat van zekerheid en overeenstemming aanvankelijk geen sprake wezen kan. De goede dagen van Schliemann zijn onherroepelijk voorbij. Naar de tusschenschakels, die de beide tot ons gekomen omvangrijke werken verbinden, kan men wel gissen, maar de keten herstellen kan men voorshands nog niet. De critische proefnemingen zijn te vergelijken met de boringen der geologen, om te komen tot kennis der aardlagen, die elkander bedekken. Hilgenfeld gebruikte zelfs het min geurig beeld van een „Zwiebelgewachs." Hier liggen verschillende redacties over elkaar. Gelukte het ze van elkander te scheiden en nam men — om weer een andere vergelijking te maken — de jongste tip van dit litterarisch weefsel op, om het uit te rekken tot een lengte, die beantwoordde aan het wordingsproces, dan verkreeg men een chronologisch perspectief, in overeenstemming met een historische ontwikkeling van misschien eenige eeuwen. Ondernemingen van dezen aard hebben evenwel tot nu toe slechts weinig blijvend gevolg gehad.

Ons is het ditmaal slechts om Marcion en Paulus te doen en mitsdien om Simon magus als beider vertegenwoordiger.

Betreffende Marcion kan, meen ik, de schets van Simon, ter aanvulling van mijn studie over den aartsketter, volstaan. Betreffende Paulus, in aansluiting aan het door prof. Loman geschrevene, hier nog het volgende.

---

1) Na Lehmann is, voorzoover ik weet, nog geen speciaal-studie over de Clementijnen verschenen. Lutterbeck schreef in 1873: *Die Clementinen und ihr Verhältnis zum Unfehlbarkeitsdogma* De Homilieën dateerde hij van 185, de *Recognitiones* van 211 à 231, maar „das vielerörterte Verhältnis" tusschen beiden liet hij „gans bei Seite" (*Za. f. w. Th.* 1873 S. 141). Renan bepaalt zich tot algemeenheden, die bewijzen, dat hij de duitche werken over het onderwerp gelezen heeft (*l'Eglise Chrétienne* p. 327 ss). Harnack toonde zich met de verkregen resultaten al zeer weinig tevreden, toen hij verklaarde, „dass auf diesem Gebiete nicht weniger als alles noch im Dunkeln liegt." Aangaande de tijdsbepaling, waarin bij de geleerden de meeste overeenstemming heerscht, schreef hij: „dasselbe giebt nicht nur zu den stärksten Bedenken Anlass, sondern kann als unrichtig erwiesen werden" (*Lehrb. der Dogmengesch.* I S. 236 f.). Ten onzent schreef Dr. H. M. van Es over: *Het N. T. in de Clementinen* 1887; vgl. *Th. T.* 1888 p. 525—532.

Het traditioneel gevoelen plaatst de parallel Simon-Paulus onwillekeurig in den aanvang van het ontwikkelingsproces der clementijnsche litteratuur. De bestanddeelen, waarin met meerdere of mindere duidelijkheid van Paulus sprake is, worden door de mannen van het vak bij voorkeur zoo ver mogelijk teruggeschoven. Het *κήρυγμα Πέτρου* klimt volgens Hilgenfeld bijna tot de verwoesting van Jeruzalem op. <sup>1)</sup> „Die Schriften des römischen Clemens lassen uns . . . tief in die Entstehung der Simonsage blicken und stellen den Fortschritt von dem „feindseligen Menschen“ und falschen Heiden-Apostel zu einem jüdischen Magiër und Pseudo-christus, endlich zu dem Samaritisch-gnostischen Ketzler und Antichrist deutlich dar,“ schreef elders dezelfde criticus. <sup>2)</sup> Lipsius bezigt de chronologische volgorde Paulus-Marcion rechtstreeks als een middel ter onderscheiding van de oudere en de jongere gedeelten der Clementijnen.

Het loont de moeite, bij de bewijsvoering van den laatste een oogenblik stil te staan.

„Die grössere Wahrscheinlichkeit spricht . . . dafür, alle jene zahlreichen Züge, die in dem Simonsbilde der clementinischen Litteratur noch deutlich an den geschichtlichen Paulus erinnern, als Ueberreste der ältesten Schicht zu betrachten, auf welche sich allmählig neue Bildungen lagerten,“ zegt hij. <sup>3)</sup> En als hij die „Züge“ opgesomd en besproken heeft, vervolgt hij: „Wenn dieser specielle Punkt (Simons vlucht naar Rome) bei der Dürftigkeit der noch übrigen Reste der ältesten Schrift sich nur noch vermuthungsweise entscheiden lässt, so reichen die gesammelten Angaben doch noch vollkommen aus um uns die Composition der Schrift überblicken zu lassen.“ <sup>4)</sup> Dan volgt de reconstructie. Eerst het dispuut der apostelen te Jeruzalem en het optreden van den *ἐχθρὸς ἄνθρωπος* aldaar en te Damascus. Dan een in de Clementijnen niet bewaarde parodie op de bekeeringsgeschiedenis, tevens motief tot het in Hom. 7: 19 over de waarde van visioenen gezegde. Daarna een verhaal van de zendingsreizen, van stad tot stad en van land tot land, en van Petrus' zegetochten hem achterna. Van Cae-

---

1) S. 89.

2) *Zs. f. W. Th.* 1868 S. 837.

3) S. 18.

4) S. 27.

sarea gaat het de Phoenicische kusten langs naar Antiochië. Van daar vlucht de valsche apostel naar Judea, om als gevangene te Caesarea terug te keeren en straks te Rome aan te landen, waar hij zijn eind zal vinden. Enkele trekken van dit geheel zijn door de latere bewerkingen uitgewischt en misschien door gissing aan te vullen. Met name geldt dit van de gevangenschap. Te Caesarea, waar de historische Paulus ook het langst vertoefde, worden in de parodie de uitvoerigste debatten gehouden. Zij leiden tot Simons absolute vernedering. Te Rome verspilt hij zijn laatste kracht. Petrus blijft de triomfeerende apostel. De slotsom is, dat Simon-Paulus blijkt te zijn de dwaalleeraar, die van den apostel Jacobus geen volmacht heeft en voor wien mitsdien in den kring der ware discipelen van den profeet der waarheid geen plaats is, de booze in engelengewaad, een werking van Satan zelven, terecht door engelen getuchtigd en gefnuikt — alles met zeer merk-bare toespelingen op welbekende termen der paulinische literatuur. „Nicht blos eine gelegentliche, mit antignostischen und anderen Elementen vermischte, Polemik gegen Paulus, sondern ein vollständiges Zerrbild seiner Person, seiner Lehre und Lebensschicksale” vormde den inhoud van het oudste in de Clementijnen verwerkte geschrift. <sup>1)</sup>

Tot deze conclusie ware Lipsius zeker niet gekomen, indien hij had te rekenen gehad met de Clementijnen alleen. Om zijnen Simon aldus te maken tot een completen Paulus, heeft hij van verschillende zijden de stof verzameld. Nu eens liggen de *Constitutiones apostolicae* vóór hem, dan de *Handelingen der apostelen*, straks het een of ander *Martyrium*. Zijn resultaat is de combinatie, eenerzijds van litterarische critiek der Clementijnen, anderzijds van, haast zeide ik, mythologische studie betreffende de Simonssage. Een hoogst ver-nuftige combinatie, vrucht van groote belesenheid en veelom-vattende wetenschap, maar toch een combinatie, die men tot zekere hoogte kan laten voor hetgeen zij is. Het beeld van den historischen of litterarischen Paulus kan zich, onder den invloed van den strijd der partijen, in de oud-christelijke over-levering hebben afgedrukt, zonderdat daarom de weerspiegeling

---

1) S. 42.

reeds tot zoo kunstmatige afronding behoeft gekomen te zijn in de „älteste Quelle" der Clementijnen. En vooral behoeft, ter wille van haar ondersteld antipaulinisch karakter, die „Quelle" niet bepaald in zoo hooge oudheid te worden gezocht.

In dit verband verdient opmerking, dat ter verklaring van den inhoud der Simonssage bij Lipsius de Handelingen der apostelen zoo goed dienst doen, als de paulinische brieven. „Die Reise von Caesarea noch Rom ist ja handgreiflich der Lebensgeschichte des Paulus entlehnt", zegt hij. <sup>1)</sup> En evenzoo „die Reise von Caesarea die phönikischen Küste entlang, bis Antiochië". <sup>2)</sup> Voor het een verwijst hij naar Hand. 9 : 30—11 : 25 en 18 : 22, voor het ander naar Hand. 23—27. De romeinse centurio, die Simon vervolgt, doet hem te gelijk aan den Cornelius van Hand. 10 en aan den Julius van Hand. 23 : 23 of 24 : 23 denken. <sup>3)</sup> Ook toespelingen op Paulus' verhouding tot Felix te Caesarea en op den strijd met Tertullus merkt hij in de Simonssage op. <sup>4)</sup> Wist men nu maar, hoe hoog in de oudheid de stof, die in Handelingen tot een levensgeschiedenis van Paulus verwerkt wordt, opklimt. Heeft men hier te doen met een historische schets, waarin men te hunner plaatse de paulinische brieven heeft in te voegen, ja, dan kan de teekening van het „Zerrbild" reeds vroeg begonnen zijn. Maar is het boek de Handelingen een product uit den tijd van het ontwakend Catholicisme, aangaande de betrouwbaarheid van welks bronnen men in het onzekere verkeert, en blijkt het, dat aan de paulinische brieven, om welke redenen dan ook, de authenticiteit moet worden ontzegd, dan kijkt men door de mazen van het Simonsweefsel licht minder diep de apostolische aera in en neemt het onderzoek naar den ouderdom der „ältesten Quelle" een gansch anderen vorm aan. Dat Lipsius met het verhaal van Paulus' gevangenschap te Caesarea en van zijn zeereis naar Rome zoo kalm opereert, <sup>5)</sup> verhoogt, na het licht, dat Straatman over het onderwerp ontstoken heeft, ons vertrouwen in de geldigheid zijner theorieën niet.

En zoo kom ik dan nu tot wat prof. Loman over de Clementijnen, in verband met zijne *Quaestiones paulinae*, heeft gezegd. Vrij wat krasser dan ik het deed, heeft hij de onderstelling

1) S. 23.

2) S. 24.

3) S. 24 f.

4) S. 32 f.

5) S. 26.

van een oorspronkelijk geïsoleerd anti-paulinisme, dat in het anti-marcionitisme der Homilieën het bestaan zou hebben gekend, van de hand gewezen. Hij acht haar een vooroordeel, met den feitelijken inhoud der Clementijnen bezwaarlijk te rijmen. <sup>1)</sup> In zijn betoog ter handhaving van dit beweren komt vooral het hoofdstuk over de waarde van visioenen, naar aanleiding van Gal. 2, in het debat. „Dat eene uitspraak, aan Paulus canonicus ad Galatas ontleend, nog in een geschrift van de tweede helft der tweede eeuw „mir nichts dir nichts” aan Simon magus, den representant van het Marcionitisme, kon worden in den mond gelegd, . . . geeft ons het recht, neen legt ons de verplichting op, dieper dan tot heden toe geschiedde, de christelijke oudheid te doorzoeken, om het geheim dezer hoogst merkwaardige keurverwantschap zoo mogelijk te doorgronden”, zegt hij. <sup>2)</sup> In het artikel, waaraan deze woorden ontleend zijn, wijst hij van dat doorzoeken de richting en de methode aan. Hij kwam tot de conclusie, dat de historische Paulus inderdaad de man was, die het Christendom helleniseerde, door ijverige propaganda in 't belang der Messias-beweging in de diaspora, van Syrië tot Rome toe; maar dat de scheiding tusschen de Messias-idee en de nationale zaak van Israël en de ontwikkeling der Messias-idee in den antinomistischen zin der paulinische brieven en der Gnostieken eerst lang na 70 kon plaats hebben. In verband met deze voorstelling van zaken merkt hij nu Simon magus aan, als den patroon niet van het Paulinisme, maar van het Gnosticisme. Hij verzekert: „Sub persona Simonis magi schuilt niet in de eerste plaats het Paulinisme, maar de bedoelde nieuwe beweging in het tweede kwartaal der tweede eeuw. De bedekte en slechts sporadisch voorkomende bestrijding van den Saulus der Acta en den Paulus der hoofdbrieven is in het plan der Clementijnen van zeer ondergeschikte beteekenis en wel het best te verklaren uit het feit, dat genoemde gnosis, met name die der Marcionieten, zich op de autoriteit van traditiën en schriftelijke documenten quasi Pauli beriep. De geheele Paulinische litteratuur in het Nieuwe Testament is een product der na-apostolische gnosis en kan eerst ontstaan zijn na een betrek-

---

1) Theol. Ts. 1883 bl. 42.

2) bl. 47.



kelijk langdurig incubatieproces, waarvan de aanvang bezwaarlijk vóór 70 kan gesteld worden" <sup>1)</sup>. En elders: „Het (laat) zich gereedelijk verklaren, dat de Clementijnen, bij hunne hartstochtelijke bestrijding van het Marcionitisme, den patroon der gehate secte, dien zij met de zwartste kleuren als eenen door den Booze bezetene meenden te moeten afschilderen, te gelijker tijd op zoodanige wijze voorstelden, dat in het geschetste beeld van dien magus tevens de trekken konden worden onderscheiden van den pseudo-apostel, dien de Marcionieten als hunne autoriteit tegenover de oud-apostelen hadden gesteld" <sup>2)</sup>.

Inderdaad hebben wij aan deze verklaring van wat er schijnbaar anti-paulinisch in de Clementijnen voorkomt genoeg. En tevens verlost zij ons van de bezwaren, die bij de vroegere voorstelling van zaken blijkbaar nog overbleven. Met hunne scheiding tusschen anti-paulinisme en anti-marcionitisme konden de geleerde heeren het rechte nog niet treffen. Schliemann parodiëert de historiebeschouwing van Schwegler met de woorden: „Nirgends zeigt sich bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts auch nur eine Spur der paulinischen Richtung; erst mit Marcion taucht der Paulinismus wie ein Deus ex machina auf" <sup>3)</sup>. Zelf verzekert hij van het anti-paulinisch streven der Clementijnen, dat het beoogt den apostel Paulus „unvermerkt" te verdringen en in zijn stoutste openbaring toch nog slechts „für den Empfänglichen verständlich" is <sup>4)</sup>. Hilgenfeld kan niet nalaten het bevreemdend te achten, „dass diese alte Controverse — visioen of persoonlijke omgang, 2 Cor. 12: 1 — in einer Schrift, deren Abfassung etwa ein Jahrhundert später fällt, als die Abfassung der Corintherbriefe, fast unverändert wieder auftaucht." Hij onderstelt, dat „mit dem Hervortreten der Häresiën die Polemik gegen den Apostel Paulus zurücktrat" en eerst weder opleefde, „als Marcion wieder die Auctorität des Heidenapostels mit Entschiedenheit geltend machte." In zake anti-paulinisme stemt mitsdien „die älteste Grundlage" en „die letzte Redaction" der Clementijnen verwonderlijker wijze overeen <sup>5)</sup>. In zijn artikel over den Magiër Simon schrijft hij: „Der Uebergang von dem „feindseligen menschen", welcher den Kerygmen des Petrus, dem Stamme dieses ganzen

1) blz. 47.

2) blz. 82.

3) S. 369.

4) S. 534 f.

5) S. 269.

Schriftthums, angehört, zu dem samaritisch-gnostischen Magiër Simon, welcher Rec. 1: 72 hervortritt, war wohl bedeutungsvoll, aber unvermittelt" 1). Lehmann speurt in den brief van Petrus aan Jacobus en de daarbij behoorende *διαμαρτυρία* de „Energie des frischen, eben begonnenen Streites" en concludeert, dat die „Frische der Polemik gegen Paulus" dwingt, aan de litterarische producten, die er van getuigen, oorsprong „in sehr frühen Zeiten des Christenthums" toe te kennen 2). Lipsius verzekert betreffende het hoofdstuk over de visioenen: „Auf eine Polemik aber wie in Hom. 17: 13—19 vorliegt, wäre er (de schrijver) sicher nicht aus eigener Erfindung gerathen; sie versetzt uns durchaus in die alten Parteikämpfe zwischen Paulinern und Petrinern zurück" 3). En als Petrus in zijn verhandeling over de Syzygieën spreekt van licht en duisternis *μετὰ καθαρῶσιν τοῦ ἀγίου τόπου* 4), dan schrijft hij: „Der im Namen des Petrus redende Verfasser fällt hier aus der Rolle. Erst nach der Zerstörung Jerusalems begann einerseits die jüdenchristliche Heidenmission, andererseits die heimliche Ausbreitung essäischer Lehren in der Christengemeinde" 5). Van al dit goochelen nu met de beelden der eerste en der tweede eeuw, dit verwisselen van toestanden, dit naar voren schuiven en terugdringen, worden mij verschoond, als wij met prof. Loman in den Simon magus der Clementijnen den patroon zien van het antinomisme, onverschillig of dit in de paulinische litteratuur, dan wel in het Marcionitisme zich openbaart; indien wij — behoudens de erkenning van „daaraan voorafgaande antinomistische bewegingen, die op een voor ons niet meer te constateeren wijze met den historischen Paulus samenhangen" 6) — Paulinisme en Marcionitisme vereenzelvigen als onderling ten nauwste samenhangende, in elkaar overvloeiende verschijnselen van den Antonijnschen tijd. De *ἐχθρὸς ἄνθρωπος* kan zoowel Paulus als Marcion voorstellen, beurtelings of te gelijk. Geschiedenis en karakter van het Marcionitisme geven tot die vereenzelviging ons het volle recht 7). Waren er niet volgens Origenes die van oordeel waren, „quod scriptum est, sedere a

1) Zs. f. W. Th. 1868. S. 380.

2) S. 58.

3) S. 18.

4) Hom. 2: 17.

5) S. 43.

6) blz. 32.

7) In Luc. Hom. 25, ed. Lommatsch V. p. 181 s.

*dextris Salvatoris et sinistris, de Paulo et de Marcione dici, quod Paulus sedeat a dextris, Marcion sedeat a sinistris*"?

Om nogmaals met Loman te spreken: „Het is zeer wel mogelijk, dat de figuur van Simon magus in den aanvang door de Ebionieten voor hun anti-heidensch doel is aangewend en uitgewerkt, zonder bepaaldelijk tegen Paulus gerichte bedoelingen. In het eerst hadden zij den Magus van Flavius Josephus slechts noodig als type van de daemonische macht, die zelve den schijn aanneemt, de daemonen te willen nitdrijven, d. i. als type van het heidendom, dat aan het jodendom zijn Messias-geloof ontleent, om daarmee datzelfde jodendom in zijn hartader, de wet, te treffen. Eerst nadat in de gnostische kringen de Paulus-legende tegelijk met de Paulus-litteratuur meer omvang, meer centrale beteekenis had verkregen, d. w. z. eerst nadat in bedoelde kringen de figuur van Paulus tot een soort van halfgod was geworden, die zijn dreigende anathema's tegen de Judaïsten slingerde, eerst toen kon de joodsch-christelijke oppositie hem met zijnen magischen dubbelganger Simon vereenzelvigen; deze laatste toch bestond immers ook voor de joodsche behoudslieden slechts als een fantoom, met dezelfde attributen als de gnostische Paulus voorzien 1).”

En wat nu de verhouding tusschen Homilieën en Recognitiones betreft, dit resultaat is mij daarom te liever, omdat ik nu met te meer vrijmoedigheid, immers zonder door litterarische banden uit den apostolischen tijd belemmerd te worden, aan de eerste de prioriteit kan toekennen vóór de laatste. De schrijver der Recognitiones moge deels over andere bronnen beschikt hebben, als die der Homilieën, deels dezelfde bronnen anders, meer onbeholpen, bewerkt hebben, als de frisheid der polemiek mee gewicht in de schaal mag leggen, dan zie ik in den auteur der Homilieën een kampioen, die het Marcionitisme tegenover zich heeft als een levende, gekende en erkende macht, en in den strijd daartegen recht op zijn doel afgaat; in den samensteller der Recognitiones daarentegen iemand, die thema's uitwerkt, door anderen hem aan de hand gedaan, en voorbeelden volgt, aan anderen ontleend, en nu de grenzen der rich-

---

1) blz. 44.

tingen laat vervloeien, meer polemiseerende met zijn hoofd dan met zijn hart. Mijns inziens spreekt er, bij al de onbeholpenheid, van den een zoowel als van den ander, uit de clementynsche Homilieën toch meer frisch theologisch leven, in zekeren zin dus grootere originaliteit.

Assen.

H. U. MEYBOOM.

## DE JUISTE VERKLARING VAN GAL. 6: 2.

(Eene exegetische proeve.)

Blijkens het tweede lid dezer vermaning: *καὶ οὕτως ἀναπληρώσατε τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ*, moesten de Christelijke lezers van dezen brief de aldus geadstrueerde opwekking, die er aan voorafgaat: *ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε* als eene roeping van het hoogste gewicht erkennen. En was de schrijver met dat *οὕτως* in zijn recht, dan moet wel de nadruk, dien hij legde in zijn woord, diep gevoeld worden door allen, die het beschouwen als een eisch des Christendoms van blijvende kracht.

Hieruit volgt het belang eener juiste verklaring van dit Christelijk voorschrift, m. a. w. van het antwoord te geven op de vraag: wat is het dan, volgens de bedoeling van dezen auteur, waardoor de Christen de wet van Christus vervult?

Vraagt men hieromtrent naar het gevoelen van den gewonen bijbellezer, dan luidt dit vrij eenstemmig: „Wij worden hier vermaand om met geduld de gebreken te dragen, waardoor wij de een den ander een last opleggen.”

Het is niet onnatuurlijk dat men, afgaande op den klank der woorden, in de bewuste uitspraak deze les heeft meenen te ontvangen. Ook wordt die opvatting bevorderd door de inhoudsopgave van dit hoofdstuk in onzen Staten-bijbel, waarin dit tekstvers wordt gekenschetst als eene vermaning tot onderlinge verdraagzaamheid; door v. d. PALM, die er op aanteekeent: „het woord (lasten) schijnt hier de beteekenis te hebben van *lastigheden*: draagt malkanders gebreken,” en mede door onze dusgenaamde Synodale overzetting, die er deze verklaring van geeft: „*lasten*. Bedoeld zijn de lasten, die de een den ander door zijne gebreken te dragen geeft.”

Geen wonder derhalve, dat deze opvatting de populaire is geworden.

Toch moet ik dit betreuren. Want van hoeveel waarde de les moge zijn om elkanders gebreken geduldig te verdragen, ondanks den last dien zij ons opleggen, naar mijne overtuiging ontmoeten wij te dezer plaatse een nog veel dieper ingrijpenden eisch, eenen die eerst bij uitnemendheid kan heeten: de vervulling der wet van Christus. De meest gangbare verklaring laat dien niet komen tot zijn volle reecht. Zij moge den bijbel-lezer opwekken tot iets, wat zeer goed is te noemen, zij verzuimt zijne geestdrift aan te vuren voor hetgeen nog veel hooger staat.

Deze mijne meening rechtvaardigt de poging, die ik met de volgende regelen beoog, om de m. i. betere verklaring van dit voorschrift aan te bevelen.

Met hunne interpretatie loopen de commentaren op den brief aan de Galatiërs, wat de hoofdzakelijk betreft, naar twee zijden uiteen. Er zijn, die de zoo even genoemde opvatting voorstaan. Anderen zijn het daarover eens, dat zij verworpen moet worden, maar wijken nu met de hunne in bijzonderheden weder van elkander af. Aan beide kanten staan namen van goeden klank. Zoo zien wij ons genoodzaakt om, van anderen leerend, waar zij ons goede wenken geven, en waar zij òf ons niet geheel bevredigen, òf hun gevoelen niet voldoende motiveeren, onzen eigen weg gaande, de juiste beteekenis van deze uitspraak zelfstandig te onderzoeken.

Voor den uitslag van onze nasporingen hangt zeer veel af van het karakter, dat aan den hier voorkomenden tweeden naamval *ἀλλήλων* zal moeten worden toegekend. Immers 't valt in het oog, dat daardoor in niet geringe mate de zin van het geheel wordt beheerscht. Wij vangen daarom aan met de vraag: welke de betrekking is, waarin het substantivum τὰ βάρη hier staat tot de subjecten, door het voornaamwoord aangeduid. Allereerst komt nu natuurlijk in aanmerking het verband tusschen beiden, dat door den zoo gebruikelijken, in de grammatica als *possessivus* gesignaleerden *genitivus* wordt onderscheiden. Vinden wij dien ook hier, gelijk b. v. Joh. 13: 14: ὀφείλετε ἀλλήλων νίπτειν τοὺς πόδας? Veel neiging gevoelen wij om op die vraag bevestigend te antwoorden, met het oog op

Rom. 15: 1, welke plaats, door zijne blijkbare verwantschap met de onze, zich van zelve ter vergelijking opdringt. Heet het daar: *ῥφείλομεν δὲ ἡμεῖς οἱ δυνατοὶ τὰ ἀσθενήματα τῶν ἀδυνάτων βαστάζειν*, en kan er geen twijfel bestaan over het karakter van *dien* tweeden naamval, niets ligt meer voor de hand dan in de zoo parallele formule van Gal. 6: 2: *ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε* aan den genitivus *dezelfde* kracht toe te kennen, en dus gelijk ginds gesproken wordt van de zwakheden die de onsterken hebben, die hun eigen zijn, zoo hier te denken aan de lasten, die elk in 't bijzonder heeft, die aan allen eigen zijn. Wat den spraakkunstigen vorm betreft is buiten kijf deze qualificatie van den genitivus *ἀλλήλων* alleszins gewettigd. En indien overigens niets mocht verbieden om haar onzen bijval te schenken, dan zou de bewuste opwekking dezen zin hebben: draagt gezamenlijk, met en voor elkander de lasten, die ieder van u zelf te dragen heeft.

Maar in plaats van deze gedachte vinden niet weinigen hier eene geheel andere uitgedrukt. Zij zijn van meening dat *ἀλλήλων τὰ βάρη* gewaagt niet van *de lasten, die* ieder te dragen heeft, maar van *de lasten, die* elk den ander te dragen geeft. Zij beschouwen dus den tweeden naamval als *genitivus auctoris*. Nu, ook deze is niet ongewoon, en op hunne beurt mogen zij zich op het spraakgebruik beroepen. Wel te verstaan, óók zij. Uit het oogpunt van de grammatica staat de bovengenoemde, toch nog meer gewone opvatting van den genitivus, minstens met gelijk recht naast de hunne, terwijl dat wat wij opmerkten, indien er niet van elders ontleende bezwaren tegenover staan, gewicht genoeg schijnt te bezitten, om de schaal ten gunste van den genitivus possessivus te doen overslaan. Dat er zijn die naar de andere zijde overhellen, moet dan wel in nadere overwegingen zijn grond vinden. Inderdaad ligt deze in de beteekenis, die men aan *τὰ βάρη* en dientengevolge aan het werkwoord *βαστάζειν* meent te moeten toeschrijven. Lijdt het, volgens deze uitleggers, geen twijfel, of met de hier genoemde lasten wordt bedoeld op ondeugden, gebreken, de yermaning om elkanders gebreken te dragen leidt hen tot het besluit dat hiermede gemeend wordt: verdragen, in den zin van dragen met geduld. En waar

nu gezegd wordt: draagt elkanders lasten, zijn zij van oordeel dat deze laatste woorden wel moeten te kennen geven: de lasten, die gij elkander oplegt (t. w. door uwe gebreken) <sup>1)</sup>.

Maar al moet nu ook bij τὰ βάρη gedacht worden aan gebreken — wat wij met het oog op het geheele verband aanstonds toegeven — zoo blijft het nog de vraag, of dat ons nopen moet om het werkwoord βαρτάζειν op de zoeven vermelde wijze te interpreteeren.

Op dit punt kan ik mij niet gewonnen geven.

Wat mij waarschuwt om niet zoo gereedelijk misschien wel eenigszins haastige voorgangers te volgen, is al terstond het gebruik van het werkwoord βαρτάζω gemaakt juist ook in dezen brief, en, wat nog meer zegt, in den naasten omtrek van onzen tekst. Ik vind het 5: 10, 6: 5, 17 gebezigd in de ondubbelzinnige beteekenis van dragen, zonder eenige nadere bepaling en zóó, dat aan verdragen, met geduld dragen niet kan gedacht worden. Zou 't nu niet bevreemding moeten wekken indien een auteur, die er toch prijs op stelde door zijne lezers verstaan te worden, dit hun zonder noodzaak vrij moeilijk had gemaakt, door tot driemaal toe een werkwoord in denzelfden, daarenboven zeer gewonen zin, terneer te schrijven, maar het ook weer eens, en dat wel zoo kort op elkaar, ja in hetzelfde redbeleid, in een zeer gewijzigden zin te gebruiken? Zonder noodzaak, ik herhaal het. Immers aanstonds zou men, wat er dan bedoeld ware, hebben begrepen, indien daarvoor een der zeer bekende werkwoorden ware gekozen, aan wier beteekenis niemand kon twijfelen, b. v. ἀνέχομαι, ὑπομένω.

Maar mag wel aan deze zwarigheid zoo veel gewicht gehecht worden? Speelt hier niet eene overdreven nauwkeurigheidszucht u hare parten? Ik kan 't waarlijk niet gelooven, al stem ik toe dat het ken u zelven ook voor den exegeet eene moeilijke les moet heeten. In ieder geval zullen ook zij, die deze bedenking mochten maken, mij het recht toekennen om te onderzoeken, of niet ook op de plaats, die ons bezig

1) Schijnt naar het oordeel van Van der Palm: elkanders lasten hier de beteekenis te hebben van: elkanders lastigheden, daarvan mag wel gelden: schijn bedriegt. Welk eene willekeur!



houdt, de beteekenis van hetzelfde werkwoord moet gehandhaafd worden, die het onmiskenbaar heeft op de overige.

Om hier met nauwgezetheid te werk te gaan, behooren wij natuurlijk eerst in het algemeen het omtrent βασιτάζω heerschende spraakgebruik te raadplegen. De meest primitieve beteekenis van dit verbum wordt zeer juist door Harting opgegeven, nl. opheffen, die er ook terecht bij aanteekeent: bijz. „iets dat zwaar is.” In dezen zin komt het voor Joh. 10:31. Daarom zou ik hier en daar nog de voorkeur geven aan ons optillen, omdat dit onmiddellijk doet denken aan het object der handeling, als een voorwerp van eenig gewicht. Het werkwoord βασιτάζω heeft derhalve oorspronkelijk eene zeer actieve beteekenis. Aangezien nu deze actie pleegt te geschieden met een zeker doel, dat er dan de voortgezette handeling van uitmaakt, zoo ligt het voor de hand dat „de taalmakende gemeente” er geleidelijk toe gekomen is om deze twee — toch reeds zoo nauw verbonden — te maken tot één. Vandaar dat ons verbum bij Grieksche schrijvers wel eens beduidt: wegen. Zoo treedt de, toch altijd vooronderstelde handeling van het „opheffen,” die ook noodzakelijk voorafging, op den achtergrond, die van de, eigenlijk bedoelde, voortgezette handeling op den voorgrond. Hetzelfde heeft plaats, waar βασιτάζω wel eens voorkomt in de overdrachtelijke beteekenis van *overwegen*, gelijk wij dan ook wel, volledig, plegen te zeggen: iets ter overweging opnemen (let wel: opnemen, omdat die overweging eenige moeite, kracht van nadenken vereischt). Geen wonder nu ook dat ons werkwoord bovenal gebezigd wordt in den zin van dragen. Want dit is in verreweg de meeste gevallen het doel van het „opheffen.” In die beteekenis vinden wij het dan ook op een groot aantal plaatsen van het N. T. Somwijlen blijft daar de oorspronkelijke beteekenis van het verbum nog doorschemeren, bv. Luc. 14:27, waar bij het dragen van het kruis achter Jezus toch zeker wel gedacht moet worden aan het torschen van het met innerlijke vrijheid opgenomen kruis, zoodat ook Mattheüs, op de parallele plaats 10:38 voor βασιτάζω het werkwoord λαμβάνω heeft gekozen en Lucas zelf, 9:13 den eisch, dien hij op de zoo even aangehaalde plaats vermeldde, herhalend thans βασιτάζω met αἶρω heeft verwisseld. En zeer sterk sprekend is in

dit opzicht wat Matth. 8:17 van Jezus wordt getuigd: *αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβε, καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν*. Onnoodig aan het bekende Hebreeuwsche parallelisme te herinneren.

In aanmerking komt hier ook Joh. 20:15: *Κύριε, εἰ σὺ ἐβάστασας αὐτὸν, εἰπέ μοι ποῦ ἔθηκας αὐτόν, καὶ γὰρ αὐτὸν ἄρῶ*.

Eene voortgezette vergelijking van het spraakgebruik des N. T.s leert dat op de plaatsen, waar verder ons verbum ongetwijfeld door dragen moet vertaald worden, meestal in dat werkwoord nog de oorspronkelijke beteekenis van opheffen (optillen) schuilt, d. w. z. dat daar bedoeld wordt het dragen van een eerst opgenomen voorwerp. Men zie Matth. 3:11; Marc. 14:13; Luc. 7:14; 10:4; 22:10; Joh. 12:6; Hand. 3:2; 21:35; Apoc. 17:7. Op enkele andere plaatsen is er sprake van een, hetzij in letterlijken, hetzij in overdraachtelijken zin opgelegden en wel zwaren last. Daartoe moeten gerekend worden Matth. 20:12; Joh. 19:17; Hand. 15:10; Gal. 5:10; 6:5. En van een dragen, waartoe kracht vereischt, is evenzeer sprake Luc. 11:27; figuurlijk: Joh. 16:12; Hand. 9:15 (of vs. 16); 15:10 en Rom. 11:18; ook Gal. 6:17.

Zooveel is ons reeds gebleken, dat vrij algemeen het werkwoord *βαστάζω* in het N. T. de zeer actieve beteekenis heeft van dragen, en dat op de talrijke plaatsen, die wij aanhaalden, nergens aan verdragen, in den zin van met geduld dragen, kan gedacht worden.

Er schiet nu nog slechts een drietal plaatsen over, waar ons werkwoord te lezen staat. Twee van deze vinden wij Apoc. 2:2, 3. Daar kan ons verbum wel vertaald worden met verdragen, maar hieraan geenszins de beteekenis worden gehecht van geduldig dragen. Wat vers 2 betreft valt dit aanstonds in het oog. Wordt aan de gemeente van Ephesus de lof gegeven: *οἶδα — ὅτι οὐ δύνη βαστάσαι κακούς*, dit zegt natuurlijk veel meer, dan dat zij met boozen geen geduld kon hebben; het spreekt van een krachtig verzet, van een duidelijk aan den dag gelegden weerzin tegen dezulken. En luidt het verder vs. 3 .... *καὶ ἐβάστασας διὰ τὸ ὄνομά μου*, terwijl er volgt: *καὶ οὐ κεκοπίακας*, uit dit laatste blijkt m. i. dat niet reeds

in *ἐβάστασας* dezelfde gedachte ligt opgesloten, die in de bijgevoegde woorden wordt uitgedrukt, en dat de eerste zin: „en gij hebt verdragen om mijns naams wil” gewaagt van hetgeen de gemeente had ondervonden, t. w. vervolging, lijden. Zij had dien last te dragen gehad, verdragen (of. Matth. 20:12). En — zij had dien gedragen zonder moede te worden.

Er valt in deze twee, zoo dicht op elkander volgende plaatsen, eene onmiskenbare tegenstelling op te merken. Der gemeente waren twee onderscheidene lasten opgelegd geworden. De eene bestond in de aanwezigheid van boozen in haar midden. Dezen had zij niet kunnen verdragen (dragen), en dit met de daad getoond. Zij had dien last van zich afgeworpen, tegen die boozen zich gekant. Het gevolg daarvan was geweest, dat zij een anderen last had moeten torschen. De boozen hadden zich op haar gewroken, van hunne zijde zich tegen haar gekant. Dezen last had zij verdragen (gedragen) zonder moede te worden. Het een en het ander werd nu in haar geprezen.

Rest nog slechts ééne plaats in het N. T., nl. Rom. 15:1. Ik heb haar met opzet tot het laatst bewaard, en omdat zij met die uit den brief aan de Galatiërs, waarover wij handelen, zoo groote overeenkomst heeft, en omdat zij bij de verklaring van deze laatste door onderscheidene uitleggers wordt vergeleken, tot staving van hunne meening dat het verbum *βαστάζω* zoowel hier, als ginds beteekent: met geduld dragen. Laat ons zien, wat daarvan zij.

Om hierbij veilig te gaan, laten wij voorloopig buiten rekening, wat ons elders omtrent het spraakgebruik ten opzichte van *βαστάζω* is gebleken, en trachten eerst den zin van de plaats zelve, gelijk zij luidt en in haar verband voorkomt, na te sporen.

Ὁφείλομεν δὲ ἡμεῖς οἱ δυνατοὶ τὰ ἀσθενήματα τῶν ἀδυνάτων βαστάζειν, καὶ μὴ ἑαυτοῖς ἀρέσκειν. Beschouwen wij met aandacht deze bewoordingen, dan ontgaat het ons niet, met hoeveel keur zij gebezigd werden. Sterken en onsterken worden hier tegenover elkander gesteld. Van deze onsterken geldt het, dat zij door de zwakheid, waaraan zij lijden, den sterken een last te dragen geven. En die sterken vernemen, dat zij verplicht zijn die zwakheid der onsterken te dragen. Tevens wordt de

grond van die verplichting aangewezen in het nadrukvolle *ἡμεῖς οἱ δυνατοί*, wij, die de sterken zijn. Op die sterkte, die noodig, maar die ook aanwezig was, wordt derhalve een beroep gedaan, uit haar de onafwijsbare eisch afgeleid om zich nu ook sterk te betoonen. Hoe dat te doen? Door geduld met die zwakheden? Mij dunkt, dit antwoord is hier te flauw. Het doet dat nadrukkelijk: wij, die de sterken zijn niet tot zijn recht komen. Ongetwijfeld, tot het dragen van anderer zwakheid wordt geduld vereischt, zelfs kracht van geduld. Maar dat: *οἱ δυνατοί* spreekt toch wel van iets meer, dan van het vermogen om zonder ergernis, met toegevendheid te dulden, een opgelegden last te dragen — eigenlijk te verdragen. Waarom anders daarvoor ook niet het gebruikelijke *ὑπομένω* of *ἀνέχομαι*? Neen, de bedoeling is duidelijk, dat die sterken hunne sterkte moesten toonen door den hun opgelegden last ook op te nemen en te torschen. Verplicht waren zij niet maar om met verschoonende toegeeflijkheid, met zachtmoedige lijdzzaamheid den druk te ondergaan, dien de zwakheden der onsterken hen gevoelen deden; neen, meer, om dien te aanvaarden, ten einde er handelend onder op te treden.

Dat dit inderdaad de zin is van den hier gestelden eisch, blijkt verder ook uit hetgeen er tot toelichting wordt bijgevoegd. Eerst geschiedt dit negatief, bij wijze van tegenstelling met het voorgaande, dan positief: *καὶ μὴ (δφείλομεν) ἑαυτοῖς ἀρέσκειν*. "Ἐκαστος ἡμῶν τῷ πλησίον ἀρεσκέτω εἰς τὸ ἀγαθόν, πρὸς οἰκοδομήν. Op de sterken rustte derhalve de verplichting om niet zich zelven, maar den naaste (de onsterken) te behagen. Die herinnering was noodig. Zij wordt begrijpelijk, en tevens zal over den zin der uitspraak, waarmede wij ons onledig houden, te meer licht opgaan, als wij nu ook het verband, waarin zij voorkomt, raadplegen. Er waren onder de Christenen te Rome zwakken in het geloof. Ofschoon tot het Christendom overgegaan, meenden zij nog altijd aan de Joodsche spijswetten en vierdagen gebonden te zijn, 14:1, 2, 5, 6. Anderen werden op dit punt door twijfel geslingerd, vs 22, 23. Tegenover dezen stonden zij, die geloofden alles te mogen eten, vs 2, wetende en overtuigd in den Heer Jezus, dat niets in zich zelf onrein is, vs 14. In deze overtuiging stonden zij vast en waren zich bewust de sterken in het geloof te zijn,

terwijl zij in de anderen niets konden zien, dan onsterken, zwakken, 15:1. Juist daardoor liepen zij gevaar van zich zelve te behagen, zich boven die anderen te verheffen, zich om hen niet te bekommeren en den last, dien hunne zwakheid hun oplegde, van zich afwerpend, hen te laten voor hetgeen zij waren, in eigen zelfgenoegzaamheid de gemeenschap met hen op te zeggen. Maar zoo zouden zij te kort schieten in de verplichting, die juist op hen, als de sterken, rustte. Elk hunner, zonder uitzondering (zoo nadrukkelijk, juist om het gevaar, dat menigeeen liep van anders te doen) behoorde den naaste (de onsterken) te behagen. Zij moesten dit doen ten goede, tot stichting (vgl. ook 14:19), die, behaagden zij zich zelve, niet kon worden bevorderd. Neen, tot bereiking van dit doel moesten zij de andersdenkenden behagen. Waardoor? Wat zij dan te doen hadden? Dezer zwakheden met geduld te dragen? Nu ja, dat ook was wel noodig. Maar kon dat reeds heeten die naasten te behagen, dat dulden, zonder verder iets te doen? En ligt er in eene zoodanige verdraagzaamheid, als het daarbij blijft, voor hen, die er de voorwerpen van zijn, niet iets zeer onbehaaglijks, schier vernederends, en voor hen, die haar betoonen, toch altijd nog wel een overblijfseltje van hooghartig zelfbehagen? Geen twijfel, het behagen van den naaste, dat hier geboden wordt, moet opgevat worden in een zeer actieven zin. Het ziet terug op de vermaningen, die reeds waren voorafgegaan. Wie zwak was in het geloof, moest door de sterken worden aangenomen, 14:1; door dezen mocht hij niet slechts niet worden veracht, maar zelfs niet geoordeeld, vs 3 vlgg.; die broeders mochten niet worden bedroefd om der spijsz wil, niet worden verdorven, vs 15. De sterken moesten toezien dat het goede, 't welk zij hadden, niet werd gelasterd, vs. 16. Zij mochten het werk Gods niet verbreken ter wille van spijs, vs. 20. Alles was wel rein, maar 't was kwaad voor den mensch, door zijn eten den zwakken broeder tot aanstoot te wezen; goed daarentegen, zich om zijnentwil te onthouden van hetgeen naar zijn oordeel niet mocht genuttigd worden, vs 20, 21; vergl. 1 Cor. 8:13.

Zóó, wel verre van de zwakken af te stooten, maar integendeel door hen als broeders te blijven erkennen, ja zelfs door om hunnentwil na te laten, wat zij voor zich goed en geoor-

loofd achtten, daardoor moesten de sterken de onsterken behagen, hen tot zich trekken om, langs dezen weg het goede, de onderlinge stichting, te bevorderen. Weliswaar de zwakheden van die broeders legden hun een last op, maar ten einde zóó te kunnen doen, waren zij verplicht, dien last te dragen, hem niet af te werpen, maar hem op zich te nemen en te blijven torschen, onder dat kruis den schouder te zetten. En van hen mocht immers gevorderd wat van de anderen niet kon worden geëischt. De zwakken in het geloof konden onmogelijk den last aanvaarden, waarmede de vrijzinnigheid der andersdenkenden hen drukte, die hun tot aanstoot was. Dit zou zijn hunne overtuiging prijs te geven. Maar zij, de sterken in het geloof, zij konden de zwakheden der broeders ontzien, er aan te gemoet komen, door na te laten wat zij wel uit geloof konden, maar daarom nog niet behoefden te doen. Zoo konden zij handelen, zonder de eigen overtuiging te verloohenen, of daarin geschokt te worden.

Thans terugkomend op hetgeen wij bevonden omtrent het spraakgebruik van βαρᾶζω, behoeven wij niet opzettelijk aan te wijzen, in hoe volkomen overeenstemming daarmede de beteekenis is, die aan dat verbum ook Rom. 15:1 moet worden toegekend.

Na al hetgeen ik in bovenstaande regelen opmerkte, zal men mij wel vergunnen te constateeren, dat er zeer veel te zeggen valt tegen de meening als bevatte Gal. 6:2 het voorschrift om geduldig de lasten te dragen, die men elkander door zijne gebreken oplegt. Immers

1° eene vergelijking van de talrijke plaatsen in het N. T. waar, even als op de onze, het werkwoord βαρᾶζω gevonden wordt, leidt tot het besluit dat het nergens voorkomt in den bedoelden zin, zelfs niet op de zoo verwante plaats Rom. 15:1, de eenige, die oppervlakkig beschouwd, deze verklaring schijnt te begunstigen.

2° Het gewicht van deze bedenking wordt verhoogd door een drietal plaatsen in dezen zelfden brief, daarenboven in dichte nabijheid aan de onze voorgaande of op haar volgende, waar evenmin aan deze opvatting te denken valt.

3° Ware het des auteurs bedoeling geweest, hier van iets

anders te gewagen, dan met het voor en na door hem gebruikte verbum wordt te kennen gegeven, dan had hij, om door zijne lezers wèl begrepen te worden, ook een ander werkwoord moeten kiezen. En voor die keus liet de Grieksche woordenschat hem geenszins verlegen.

4° Dat onze briefschrijver verzuimd zou hebben van die ruime keus gebruik te maken uit een zekeren haast, nu hem het woord *βαστάζω* zoo in de gedachten speelde, 't zou kunnen zijn. Quandoque bonus dormitat Homerus. Maar behalve dat men de verdenking van zulk eene achteloosheid eerst dan mag toelaten, als men er toe genoopt wordt door deugdelijke gronden, bestaat er in dit geval aanleiding om het behouden van hetzelfde verbum, in plaats van aan onnadendheid, aan eene welbewuste keus toe te schrijven. Immers is het opmerkelijk, dat ook Rom. 15:1, de plaats, die zoo groote overeenkomst met de onze heeft, door denzelfden auteur, nu niet zoo verleid om een reeds gebruikt woord te herhalen, het verbum *βαστάζω* is gebezigd, en niet *ἀνέχομαι*, *ὑπομένω* of iets dergelijks. Mij dunkt, dit geeft alle recht om te stellen, dat hij beide keeren zeer goed geweten heeft, waarom hij zoo deed.

Pleit dit alles tegen de verklaring, die wij bestrijden, zij wordt ook nog gedrukt door eene zwarigheid, die ik ten slotte heb aan te voeren. Deze ontstaat uit hetgeen onmiddellijk volgt op de les, wier zin wij onderzoeken: *καὶ οὕτως ἀναπληρώσατε τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ*. Gelijk aanstonds in het oog valt, hebben deze woorden de strekking om zoo krachtig mogelijk de voorafgaande vermaning aan te dringen. Die kracht ligt reeds in de herinnering dat het zooveen uitgesproken voorschrift moest beschouwd worden als een eisch der wet van Christus; een eisch derhalve, waaraan de lezers van dezen brief, als Christenen hadden te gehoorzamen. Maar meer nog hadden zij te bedenken. Door zoo te doen moesten zij de wet van Christus vervullen. Dit zegt blijkbaar meer dan volbrengen. Het werkwoord *ἀναπληρώσατε*, hier gebezigd, heeft stellig eene niet minder eminente beteekenis, dan het niet samengestelde *πληρῶσαι*, Matth. 5:17, aan welke bekende betuiging van Jezus wij onwillekeurig denken, omdat zij ook gewaagt van het vervullen der wet (hier die van het O. V.). En spreekt

die betuiging kennelijk van de gezindheid, niet maar om de wet en de profeten, wel verre van die te ontbinden, integendeel te volbrengen, maar van meer, van Jezus' optreden met het doel om de beginselen, waaruit de geboden des O. V. waren voortgevloeid, in volledige toepassing te brengen, ongetwijfeld zou men aan de beteekenis van het op onze plaats gebezigde *verbum compositum* geen recht laten wederbaren, indien men er niet denzelfden zin in vond uitgedrukt. Het vervullen der wet van Christus kan ook hier niets minder zeggen, dan het volledig, in zijne volle kracht en omvang beoefenen van die wet. En dat zij als Christenen daarnaar hadden te streven, het was eene roeping, waaraan de lezers van dezen brief wel gevoelen moesten zich niet te mogen onttrekken. Ook moesten zij wel getroffen worden door het licht, dat het zoo nadrukkelijke *καὶ οὕτως* nog te hooger over de voorafgaande vermaning deed opgaan. Op die vermaning terugwijzend en de volgende inleidend moest het hun oog openen voor het hartverheffend verband, waarin die twee tot elkander stonden. Elkanders laten te dragen, dit eerst, dit bij uitnemendheid mocht heeten aan de wet van Christus zijn vollen eisch te geven.

Maar — deze vraag kan nu toch wel niet uitblijven — moet dan ook niet de aldus aangedrongen en toegelichte vermaning meer bevatten, dan den eisch om de gebreken, waardoor men elkaar een last oplegt, met geduld te dragen? Staat dan waarlijk die eisch, van het Christelijk standpunt bezien, zoo hoog, zoo bovenaan? Moet zulk eene wederkeerige verdraagzaamheid — hoe onmiskenbaar ook hare waarde, hoe echt christelijk haar karakter moge heeten — niet nog gerekend worden tot de eerste beginselen (*initia*) der wet van Christus? En zou onze brieveschrijver aan deze wel de eere gegeven, die haar toekomst, indien hij hare volledige beoefening reeds bereikt had kunnen achten door hen, die met zachtmoedigheid zich onderwierpen aan den last, welken de gebreken van anderen hun te dragen gaven, let wel: een druk, dien zij op hunne beurt die anderen deden gevoelen (*elkanders lasten!*). Neen, òf de schrijver heeft meer bedoeld, òf hij heeft zijne vermaning overschat.

Mij dunkt, reeds deze bedenking op zich zelve geeft ons



recht om naar eene andere verklaring om te zien. En het vereenigd gewicht van al de door ons ingebrachte bezwaren laat geen twijfel over dat wij hiertoe verplicht zijn.

Wij behoeven nu ook naar die betere interpretatie niet lang te zoeken. Wij hebben slechts gebruik te maken van de positieve winst, die onze beoordeeling van de bestreden opvatting ons heeft aangebracht.

Wij bevonden dat volgens het spraakgebruik het werkwoord *βαστάζω* de beteekenis heeft òf van opheffen, òf, en dit in den regel, van dragen, waarbij gedacht moet worden aan een opgenomen, of ook opgelegden, veelal zwaren last.

Voorts dat in de formule *ἀλλήλων τὰ βάρη* de tweede naamval van het voornaamwoord niet het karakter heeft van den genitivus auctoris (de lasten, die gij elkander oplegt); zoodat wij hier te doen hebben met den zoo gewonen genitivus possessivus.

Er schiet derhalve niets anders over, dan de vermaning *ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε* in dezer voege te verklaren: draagt gezamenlijk de lasten, die gij elk voor u zelve te dragen hebt.

De vraag, die hier nu rijst, welke lasten bedoeld worden, baart weinig moeite. In zijn eenvoud zou het voorstel door enkelen gedaan, groote aanbeveling hebben, om nl. te denken in het algemeen aan de lasten, de bezwaren enz. van het leven, die in hunne mate drukken op elken mensch, indien deze verklaring niet een geheel vreemd element in den aanwezigen gedachtengang schoof. Het verband, waarin onze vermaning voorkomt, zie vs 1 en 3 volgg., noopt ons om — trouwens met schier alle uitleggers — te denken aan de ondeugden, de gebreken, die ieder heeft, elk de zijne, en die hem als een last drukken.

In welken zin die ondeugden, gebreken dan als een drukkende last worden gekenschetst? Ook deze vraag vereischt antwoord. Men zou hier met sommigen kunnen spreken van den last, waarmede de zondeschuld het geweten bezwaart. Maar, bedrieg ik mij niet, dan is hiertegen het gebruik van het meervoud *τὰ βάρη*. Werd van dien éenen, algemeen last gewaagd, er moest dan staan: *τὸ βάρος*. Het meervoud wijst op de bijzondere lasten, waarvan elk voor zijn deel, door

het hem eigen gebrek, of zijne gebreken den druk ondervindt.

Dat die als lasten konden worden gekenmerkt, dat ligt zoo zeer voor de hand, dat het onnoodig mag heeten die voorstelling toe te lichten.

Indien ik derhalve den bal niet geheel missla, hebben wij nu de juiste verklaring van Gal. 6 : 2 gevonden. Den christelijken lezers wordt eerst, vs 1, op het hart gebonden, om als geestelijken, een mensch, die op eenige overtreding werd betrapt, terecht te brengen. Maar zij moesten dat doen in den geest der zachtmoedigheid, en ook toezien voor zich zelve om niet verzocht te worden. Nu volgt, vs 2, als aandrang tot dit laatste, de zijdelings gegeven wenk dat zij allen hunne gebreken hadden, met de rechtstreeks gegeven vermaning hoe zij nu daarom wederkeerig met elkander moesten omgaan. Waren die gebreken voor elk in het bijzonder een last, welnu, die lasten moesten zij niet op elkander laten rusten, de een zonder zich om dien van den ander te bekommeren, Neen, zij waren verplicht die allen gezamenlijk te dragen, met den eigen last ook die van de overigen; met vereende kracht moesten zij die torschen. Natuurlijk werd daarmede nu niet bedoeld, dat zij die lasten moesten laten blijven voor hetgeen zij waren. Zij behoorden ze gezamenlijk te dragen om elkander te verlichten, door mededoogen met elkanders gebreken, door hun medegevoel met wat de anderen drukte, gelijk hun zelve, wil men, door elkander te vertroosten onder het gemeenschappelijk schuldgevoel, maar zeker niet het minst door elkander onder dien last alzoo staande te houden, dat men er niet onder bezweek, d. w. z. dat niemand onder de ondeugden, de gebreken hem eigen te loor ging. Samen moesten zij dragen, onder de gemeenschappelijke lasten als het ware den schouder zetten, voor elkander het wicht dier lasten verminderen, door elkander te helpen en te steunen in het bestrijden van de ondeugden en gebreken, waaronder ieder gebukt ging.

Zoo, ja zóó, moesten deze Christenen de wet van Christus in haar vollen eisch volbrengen, haar op deze wijze tot haar volledig recht doen komen. Immers de liefde, wier beginsel reeds aan de geheele Wet (van Mozes) ten grondslag ligt, en die in hare volledige beoefening, gelijk Christus die heeft aan-

gewezen, de vervulling dier wet mag heeten (of Matth. 22:39, Gal. 5:14), zij is de wet van Christus. En in den opgegeven zin elkanders gebreken te dragen, mag dat niet, maar ook dat niet eerst heeten lief te hebben, gelijk de wet van Christus dit voorschrijft?

Amsterdam.

H. P. BERLAGE.

## OVER DE REGELING VAN HET KERKELIJK BEHEER BIJ DE HERVORMDEN IN NEDERLAND.

Dr. T. Cannegieter, De bevoegdheid tot regeling van het be-  
heer van de kerkelijke goederen der Hervormde gemeenten berust  
bij de algemeene Synode. Utrecht, 1890.

---

Men is het daarover vrij wel eens, dat de regeling van het kerkelijk beheer bij de Hervormden in ons Vaderland veel te wenschen overlaat. De oorzaak hiervan ligt in de, mijns inziens, onverantwoordelijke wijze, waarop de Regeering, na zich sedert 1816 daarmede belast te hebben, in 1866 het toezicht op dat beheer heeft prijsgegeven. Aan de kerk, zoo heette het, werd dit belang eenvoudig overgedragen, en, nadat alle daartrent bestaande bepalingen en instellingen op 1 Oct. 1869 zouden zijn vervallen, moest zij zelve maar weten, hoe daarin te voorzien, waarvoor haar alzoo een driejarig tijdvak geschonken werd. Oppervlakkig beschouwd zou men zeggen, dat de Synode zich daarmede onverwijld had moeten bezighouden en belasten. De algemeene belangen toch der gemeenten, tot de Nederlandsche Hervormde kerk behoorende, zijn haar toevertrouwd, volgens art. 55 van het Algemeen Reglement, bekrachtigd bij 's Konings besluit van 23 Maart 1852. Zij stelt, naar art. 62, de reglementen vast, welke voor de geheele Hervormde Kerk verbindende zijn. Zelfs schrijft art. 65 uitdrukkelijk voor, dat er „omtrent de administratie der bijzondere kerk-, pastory-, costerij- en andere gemeentefondsen en de betrekking tusschen derzelve bestuurders en de kerkeraden nadere bepalingen zullen ontworpen worden.” Zoo schijnt de Synode volkomen bevoegd tot regeling van het kerkelijk beheer. Zij had niet eenmaal behoeven te wachten, totdat in 1866 de Koning zijne functiën te dezer zake had neergelegd, maar daartoe in 1852, onmiddellijk na de goedkeuring van het Algemeen Reglement, kunnen overgaan. Des-

niettemin is de Synode, zelfs na 1866, in gebreke gebleven, deze belangrijke taak op zich te nemen en te volbrengen. Allerlei plannen heeft zij van jaar tot jaar ontworpen; maar tot uitvoering is het niet gekomen. Waaraan dit uiterst bevreemdend verzuim moet worden toegeschreven, zal nader blijken. Inmiddels, terwijl de Synode werkeloos bleef, heeft het Algemeen College, door den Koning voor den tijd van drie jaren ingesteld, van den nood eene deugd gemaakt en, zonder zich eenige wetgevende macht aan te matigen, eene voorloopige regeling van het beheer ontworpen, waaraan de gemeenten, die op 1 Oct. '69 heerloos zouden zijn, werden uitgenoodigd zich aan te sluiten. Ongeveer twee derden dier gemeenten gaven aan die uitnoodiging gehoor en sloten zich aan, zoodat uit de voorloopige regeling op wettige wijze in 1870 is voortgekomen het *Algemeen Reglement op het beheer der kerkelijke goederen en fondsen*, hetwelk voor die gemeenten nog altijd van verbindende kracht is. De overige, die niet zijn toegetreden, gaven de voorkeur aan zoogenaamd vrij beheer en regelden zelve zoo goed mogelijk hare kerkelijke administratie. Het ligt in den aard der zaak, dat deze regeling niet overal even goed is uitgevallen, en dat hierdoor eene wijde deur geopend is voor velerlei misbruik en willekeur zonder contrôle of redres. Dit geldt niet zoozeer van de grootere gemeenten, die zich niet aansloten, omdat zij, onder de vroegere orde, dispensatie gevraagd en verkregen hadden en sedert, onafhankelijk van het Staatsgezag, gewoon waren zelve hare zaken te besturen; maar in kleinere kringen op het land, waar men niet zelden te beschikken heeft over aanzienlijke inkomsten en bezittingen, is het wel te vreezen — en de voorbeelden daarvan ontbreken niet —, dat met het kerkegoed zonderling wordt omgesprongen en althans het doel, waarvoor het dienen moet, niet altijd even gestreng in het oog gehouden wordt. Om niet te zeggen, dat er, bij gerezen geschillen, voor die gemeenten geene kerkelijke rechtspraak bestaat, waardoor de orde gehandhaafd en langdurige twisten, zóó schadelijk voor haren bloei, voorkomen of beeindigd worden. Geen wonder alzoo, dat de gewenschte regeling van het kerkelijk beheer, vooral met het oog op die gemeenten, bij de Synode herhaaldelijk ter tafel komt, en dat er van verschillende kanten bij haar

op wordt aangedrongen, om in dit opzicht de daartoe vereischte stappen te doen. Ook in dit jaar zou dit onderwerp, naar aanleiding van ingekomen adviezen, opnieuw aan de orde zijn. Aan deze omstandigheden nu heeft het geschrift, dat wij hier aankondigen, zijn oorsprong te danken.

Dr. CANNEGIETER, kerkelijk Hoogleeraar te Utrecht, na als praeadviseerend lid de Synode van '89 bijgewoond te hebben, was namelijk van oordeel, dat de bevoegdheid der Synode tot regeling van het kerkelijk beheer, die door velen, ook rechtskundigen, in twijfel getrokken en op verschillende gronden betwist wordt, aan een nauwkeurig onderzoek verdiende onderworpen te worden. Dat onderzoek heeft hij dan ook ingesteld en, nadat het gunstig was uitgevallen, tot in alle bijzonderheden medegedeeld in een uitvoerig geschrift, niet minder dan 217 bl. groot en tijdig genoeg verschenen, om op de beslissing der Synode van invloed te zijn. Met groote zorg bewerkt, bezit het eene zeldzame volledigheid en getuigt van niet geringe scherpzinnigheid, terwijl de duidelijkheid niets te wenschen overlaat. Metterdaad vindt men daarin alles bijééngebracht, wat ten voordeele van gezegde bevoegdheid kan worden aangevoerd. Hieraan is dan ook de omslachtigheid toe te schrijven, waarvan het niet is vrij te pleiten. Met vinger en duim, om zoo te spreken, wordt het den lezer ingeprent, dat de Synode tot handelen volkomen bevoegd is, en er spreekt eene vastheid van overtuiging dienaangaande uit, die bij de lezing onwillekeurig medesleept. Men zou wenschen, er onvoorwaardelijk mee te kunnen instemmen. Maar het is er mij mede gegaan, evenals der Synode van dit jaar. De commissie, door haar benoemd om te dezer zake advies te geven, heeft in een uitvoerig rapport tot handelen aangespoord; maar bij de eindstemming bleek toch, dat de meerderheid der vergadering daartoe niet besluiten kon en terugdeinsde voor het inslaan van den weg, door de commissie aanbevolen. De gedrukte *Handelingen der Synode* zijn nog niet in het licht verschenen, althans niet ter mijne kennis gekomen, zoodat mijn oordeel over het gebeurde en over de motieven van het eindbesluit nog niet vaststaat. Maar in elk geval is deze vernieuwde poging mislukt en de zaak, indien al niet afgedaan, dan toch gebleven in statu quo. Voor CANNEGIETER moet deze

uitslag eene groote teleurstelling zijn geweest en voor zooveel als met hem instemmen, niet bemoedigend, voorwaar! om de zaak een volgend jaar opnieuw ter tafel te brengen. Ik voor mij acht dit dan ook niet geraden. Het zij mij vergund, de gronden bloot te leggen, waarop dit mijn gevoelen rust, en daarbij tevens het geschrift van CANNEGIETER hier nader te beoordeelen! De aard van dit Theol. Tijdschrift echter brengt mede, dat ik dit zoo beknopt mogelijk doe, zonder schada, zoo ik hoop, voor de duidelijkheid. Tot drie bijzonderheden kan ik mij beperken.

Vooreerst: De bevoegdheid der Synode tot beheersregeling is, ook door het betoog van CANNEGIETER, niet boven allen twijfel verheven. Met recht zet hij op den voorgrond, dat het hier niet geldt het *beheer* der kerkelijke goederen, hetwelk aan de respectieve gemeenten uitsluitend toekomt, maar enkel de *regeling van dat beheer*. Deze onderscheiding, die niet verwaarloosd kan worden zonder misvatting en verwarring van denkbeelden, wordt gedurig herhaald en is zeker volkomen juist; maar daarbij had niet mogen verzwegen zijn, dat er eene Synodale regeling denkbaar is, die de vrijheid van dat beheer op bedenkelijke wijze zou kunnen belemmeren, al is zulk eene regeling voorshands van deze Synode niet te verwachten. Niet minder gepast is de opmerking, dat het *Algemeen Reglement*, in 1852 ingevoerd, niet heet, gelijk zijn voorganger, *voor of op het Bestuur*, waardoor het beheer zou zijn uitgesloten, maar enkel *voor de Hervormde Kerk*, waardoor de zaak van het beheer er mede onder begrepen kan zijn. Desniettemin mag uit deze naamsverandering niet te veel worden afgeleid, daar in dat Regl. oorspronkelijk bepalingen omtrent het beheer waren opgenomen en deze vóór de vaststelling er zijn uitgelicht, omdat men niet zonder grond vreesde, dat zij aan de vurig gewenschte goedkeuring van Z. M. den Koning zouden in den weg staan. Men heeft zich daarom toen, in plaats daarvan, vergenoegd met de inlassching der veelbesprokene 2<sup>de</sup> alinea van art. 65, zonder meer, terwijl overigens gezegd Reglement, van het begin af tot aan het einde, enkel handelt over het kerkelijk *bestuur* der gemeenten en der Kerk in haar geheel. Wel een bewijs, dat het opschrift aangaande de bevoegdheid der Synode in casu niets beslist. Op die alinea,

den eigenlijken grondslag van C's betoog, kom ik aanstonds terug. Maar nu beweert hij, dat de Koning, door dat Reglement met zijne goedkeuring te bekrachtigen, in den grond reeds in 1852 afstand zou hebben gedaan van al de rechten, door Hem tot dusver ten opzichte van het beheer uitgeoefend, aangezien deze rustten op artt. 90—92 van het door die goedkeuring afgeschafte Reglement van 1816. Tegen die bewering kom ik op; zij is, in mijn oog, eene schromelijke overdrijving, in strijd met de werkelijkheid. Die rechten toch bezat de Koning naar het algemeen gevoelen uit kracht van zijn souverein gezag, als vertegenwoordiger der wettige overheid, die ze ten allen tijde in deze gewesten had uitgeoefend, zonder dat gezegde artt. daaraan iets hebben toegevoegd. De Koning ging dan ook, na die goedkeuring, feitelijk daarmee voort en schafte zijne Provinciale Colleges niet af. Wat meer zegt, Hij verleende zijne goedkeuring niet, zonder met opzicht tot art. 65 al. 2 op te merken, dat daarmee de bevoegdheid der Synode tot regeling van het kerkelijk beheer niet geacht mocht worden door de Regeering erkend te zijn. Zóó weinig was Hij zich bewust, in '52 afstand te hebben gedaan van zijne bevoegdheid, dat Hij elke inbreuk daarop tekeer ging; en de Synode, toen zij in haar antwoord optrad voor de rechten der Kerk, heeft daaruit evenmin iets dergelijks afgeleid als C. wil en zich slechts de ietwat spitsvondige opmerking veroorloofd, dat niet-erkenning nog geene ontkenning in zich sluit. Zelfs tot in '71 heeft zij zich door die reserve, met opzicht tot de regeling van het beheer, belemmerd gevoeld. Eene soortgelijke overdrijving, met de werkelijkheid in strijd, vind ik bij C., als hij later beweert, dat de Koninklijke besluiten van 1819—1823, die de Provinciale Colleges in het leven riepen, ofschoon zij op 1 Oct. '69 vervallen zijn verklaard en die Colleges feitelijk ophielden te bestaan, van rechtswege nog steeds verbindende kracht zouden bezitten, omdat zij nog door geene wettige regeling van het beheer, uitgegaan van de Synode, vervangen zijn. Maar wij kunnen deze rechtsficties laten voor hetgeen zij zijn, om ons uitsluitend te bepalen tot de 2<sup>de</sup> alinea van art. 65, die, gelijk ik reeds zeide, den eigenlijken grondslag uitmaakt van C's betoog. De bewoordingen dier alinea zijn boven reeds door mij vermeld. Staat daarin nu de bevoegd-



heid der Synode zóó duidelijk erkend, als men wenschen mocht! om aan alle tegenspraak een einde te maken? Helaas, neen, C. zelf neemt, tegen het einde van zijn geschrift, in ernstige overweging, of het niet geraden ware, vóór men verder ging, in de bewoordingen eenige verandering te brengen, en tot die verandering zou hij zelfs adviseeren, indien hij verzekerd ware, dat zij algemeen zou worden aangenomen, of althans met zoo-vele stemmen, als tot wijziging van het Algemeen Reglement vereischt worden. Ook de commissie, die dit jaar in de Synode rapporteerde, heeft, naar ik meen, iets dergelijks voorgesteld. Mij dunkt, hieruit blijkt, dat in dat art. iets bapert. Zou het recht in orde zijn, dan moest, na de 1<sup>ste</sup> zinsnede, de 2<sup>de</sup> alinea dus luiden: „Ook is de Synode bevoegd, om verbindende bepalingen te maken omtrent de administratie enz.” of: „Ook ,maakt de Synode verbindende bepalingen omtrent enz.” Moet er verandering komen, waar ik niet onvoorwaardelijk tegen zou zijn, dan liefst zóó ondubbelzinnig mogelijk, in elk geval geen lapwerk. Maar hoe luidt gezegde alinea thans? „Omtrent ,de administratie enz. zullen nadere bepalingen ontworpen worden.” Men vraagt: „ontworpen”, door wie? Dit staat er niet bij; doch blijkens het opschrift en den inhoud der Afdeeling, waartoe het art. behoort, schijnt de Synode bedoeld te zijn. Toch blijft het opmerkelijk, dat de Synode, die in elk art. van die Afd., en ook in de eerste zinsnede, met name voorkomt, hier niet uitdrukkelijk genoemd wordt. Dit wekt het vermoeden, dat men, overtuigd dat er omtrent de regeling van het beheer verandering komen moest, voorzichtigheids-halve niet heeft willen beslissen, van wie die verandering zou moeten uitgaan, van de Synode of van het Staatsgezag. En „ontworpen”? Waarom niet „gemaakt”, zooals de redactie eerst luidde, of „ontworpen en vastgesteld”, zooals men thans wenschen zou, dat er geschreven stond? Maar ik behoef niets meer te zeggen, om te doen gevoelen, dat het beroep op al. 2 van art. 65 ten bewijze van de onbetwistbare bevoegdheid der Synode aan velerlei bedenkingen onderhevig is. Ik voor mij zie in die al. niets meer dan eene schuchtere poging, in 1852 aangewend, om, nadat al het overige betrekkelijk het beheer uit het concept was weggefallen, althans dit weinige nog te redden. Zonder hiervan aan de toenmalige Synode een verwijt

te maken, begrijp ik hare handelwijze volkomen; zij is uit de omstandigheden des tijds verklaarbaar, doch schiet te kort, om het bewijs op te leveren, dat daaraan thans met zoo grooten nadruk pleegt ontleend te worden. Ik aarzel dan ook niet, om het betoog van C., dat „ontworpen” hier zooveel beteekenen zou als „vastgesteld”, uiterst zwak te noemen, terwijl het door den lateren voorslag, om in de woorden, eer men tot de uitvoering overgaat, eene gewenschte verandering te brengen, in zijne zwakheid openbaar wordt. Zelfs wil het mij voorkomen, dat die voorslag nog iets meer bedoelt dan enkel verduidelijking. Wanneer men bedenkt, dat vóór 1816 geene Provinciale Synoden of Classen met het kerkelijk beheer, hetwelk aan de burgerlijke overheid toekwam, iets te maken hadden; dat het Algemeen Reglement van dat jaar aan de nieuw ingestelde Algemeene Synode geene rechten hoe ook genaamd hieromtrent toekende; dat Z. M. zich daarbij uitdrukkelijk voorbehold, dat beheer en het toezicht daarop nader te regelen, gelijk Hij in 1819—1823 dan ook werkelijk gedaan heeft; en dat Hij, toen het Reglement van 1852, aan Hem ter goedkeuring voorgelegd, van die rechten iets aan de Synode scheen toe te kennen, op die rechten beslag heeft gelegd, kennelijk om niet door haar ontijdig voorgekomen of overvleugeld te worden, gelijk met het Diakonie-Reglement, betrekkelijk het domicilie van onderstand, geschied is; — wanneer men dit alles in aanmerking neemt, dan moge men met mij van oordeel zijn, dat de rechten der Kerk in de nieuwe orde van zaken, bij de scheiding van Kerk en Staat, niet naar eisch geëerbiedigd zijn; maar in welk een licht verschijnt dan de thans geprojecteerde verandering van art. 65 al. 2<sup>o</sup> Waartoe zou zij moeten dienen dan om aan de Synode eene bevoegdheid toe te kennen, die zij tot dusver, wat men ook beweren moge, niet bezat<sup>o</sup> In verband daarmede is het hoogst opmerkelijk, dat de Regeering, nadat zij van hare rechten afstand gedaan en tabula rasa gemaakt had, volstandig geweigerd heeft, ofschoon daartoe bij herhaling aangezocht, de Synode aan te wijzen als het wettig college, waarvan eene nieuwe regeling behoorde uit te gaan. Zij was toch immers met art. 65 al. 2 volkomen bekend en heeft later, in 1871, hare reserves als ten overvloede ingetrokken. Wel een duidelijk bewijs, dat, ook

naar hare opvatting, de bevoegdheid der Synode in dat art. niet ondubbelzinnig staat uitgedrukt. En dit juist, dat die bevoegdheid, ook na het uitvoerig betoog van C., niet boven allen twijfel verheven is, was de stelling, door mij op den voorgrond geplaatst.

Ten tweede: Gaat de Synode, op grond van haar vermeend recht, tot beheersregeling over, zooals CANNegiETER wil, dan doet zij een zeer gewaagden stap, waarvan de uitslag zeer onzeker is en de gevolgen niet te berekenen zijn. Deze stelling vloeit onmiddellijk uit de eerste. Op een meer of minder onzeker grondsag kan geen hecht en stevig gebouw worden opgetrokken. C., als hij aanraadt daartoe over te gaan, ziet wel moeilijkheden en mogelijke conflicten te gemoet, doch houdt zich, op grond van de onderstelde deugdelijkheid van zijn betoog, overtuigd, dat deze wel te voorkomen of te overwinnen zijn, en meent, dat de Synode, bij mogelijken tegenstand, zich wel zal weten te handhaven, des noods door maatregelen van kerkelijke tucht. Mij komt de zaak bedenkelijker voor, en ik neem de vrijheid, om zulk eene proefneming ernstig te ontraden. Al ging, gelijk ik verwachten zou, de Synode uiterst behoedzaam te werk, zoodat zij in hare regeling de rechten der gemeenten op eigen beheer, behoudens toezicht, volkomen eerbiedigde, ik zie niet in, hoe zij, komt hare regeling langs den kerkelijken weg, in art. 62 voorgeschreven, tot stand, den waarborg geven kan, dat op die rechten ook in de toekomst geen inbreuk gemaakt zal worden. Het clerikaal gezag toch heeft altijd neiging, om zich uit te breiden en zoo veel mogelijk te doen gelden. Maar laat mij onderstellen, dat het der Synode, overtuigd van haar vermeende bevoegdheid, volkomen gelukt, eene zorgvuldig bewerkte regeling van het beheer, in weerwil van tegenspraak, met groote meerderheid van stemmen goedgekeurd te krijgen, dan doen zich bij de invoering, die volgen moet, terstond onvermijdelijke bezwaren op, die ik niet gering acht. Het Algemeen College, dat reeds 20 jaren bestaat en vele goede diensten bewezen heeft, en de Provinciale Colleges moeten dan onverwijld aftreden; geheel de organisatie, waaruit zij zijn voortgevloeid, valt dan weg, en al de gemeenten, die zich bij die organisatie hebben aangesloten en zich daarbij wèl bevonden hebben, gaan tot den

nieuwen toestand over. Meent men, dat dit zonder slag of stoot geschieden zal? Men herinnert zich, welk een hoogst ongunstig onthaal vroegere voorstellen der Synode bij vele kerkelijke administratiën gevonden hebben, waardoor zij indertijd werd afgeschrikt, om op den ingeslagen weg voort te gaan, en de Synodale Commissie er op bedacht werd, om enkel de vrijwillige toetreding der gemeenten te verlangen. Zou iets dergelijks thans minder te vreezen zijn? Maar nog eens, onderstellen wij, dat het der Synode gelukt, ook dezen tegenstand te breken, daarmede is het grooter bezwaar niet overwonnen, dat oprijst uit het niet gering aantal gemeenten, die zoogenaamd vrij beheer gekozen en zich, nu reeds vele jaren lang, in hare vrijheid gehandhaafd en verheugd hebben. Deze moeten, indien zij volharder, gedwongen worden zich te onderwerpen. Dwang nu stuit den vrijen Nederlander tegen de borst en lokt verzet uit, halstarrig verzet. De billijkheid vordert, dat men begint met de groote gemeenten, wier administratie in goede orde is en die aan geen ander toezicht behoefte hebben dan hetwelk door wettig gekozen notabelen wordt uitgeoefend. Om dwang en verzet te voorkomen, heeft Willem I, toen hij zijne Provinciale Colleges instelde, aan alle gemeenten, die het vroegen en in staat waren in eigen behoeften te voorzien, onder zekere voorwaarden dispensatie verleend. Is het nu te verwachten, dat thans Amsterdam en Rotterdam, 's Gravenhage en Leiden, Utrecht en Haarlem, en zoovele als er meer in denzelfden toestand verkeerden, zich aan het Synodaal gezag onvoorwaardelijk zullen onderwerpen? Hier komt nog bij, dat van al de Waalsche gemeenten tot dusver geene enkele, zoo veel ik weet, aan de organisatie van het Alg. Reglement zich heeft aangesloten, zoodat het Waalsch College van Toezicht, waarop gerekend was, dan ook niet bestaat. Vermoedelijk is in die gemeenten, bij deugdelijke inrichting, het hooger toezicht overbodig; het zou haar moeten opgedrongen worden. En nu sprak ik nog niet van zoovele kleinere, doch rijke of althans goeude gemeenten, waar een scherp toezicht vereischt wordt, omdat er grond van vrees bestaat, dat zij van hare vrijheid wel eens misbruik maken. Wordt de kerkelijke regeling vastgesteld door de Synode, het is vooral met betrekking tot die gemeenten, dat zij moet worden uit- en doorgevoerd; en hier juist, waar

het eigenbelang in het spel komt en overtuiging weinig of niets daartegen vermag, is het te voorzien, dat men tot het uiterste zich verzetten zal. Nu kan zeker de Kerk in zulke gevallen door maatregelen van tucht haar gezag doen gelden; maar zij zal zich wel tienmalen mogen beraden, eer zij tot zulke uitersten overgaat, waardoor vele, overigens misschien onberispelijke en goedgezinde, lidmaten voor het hoofd gestooten en van haar vervreemd worden. En is men zoo zeker, dat alle kerkeraden en Classikale Besturen bereid zijn, om daartoe mede te werken en de hand te leenen? Er bestaat grond, om dit te betwijfelen: men denke slechts aan Dordrecht en Sneek in het geval van Lieftinck! In elk geval, kerkelijke procedures, met al de naweeën daaraan verbonden, kunnen niet uitblijven, en daaraan zal men de door de zoogenaamde doleantie der laatste jaren zoo zéér geschokte Hervormde Kerk blootstellen! Ik kan niet anders zien, of het ware een onverantwoordelijk waagstuk, een geneesmiddel erger dan de kwaal. En waren het nog slechts kerkelijke processen, die er uit voortspruiten! Maar ik zie ook burgerlijke opdagen, voor de kantonrechters, wier uitspraken, waar het kerkelijke zaken betreft, zoozéér uitéénloopen, voor rechtbanken en gerechtshoven, die wel het recht der Synode in bestuurszaken eenparig geëerbiedigd en gehandhaafd hebben, doch van welke het volstrekt niet zeker is, hoe zij oordeelen zullen over de veel bestreden bevoegdheid der Synode in zaken van kerkelijk beheer. Mij althans zijn niet weinige bekwame rechtsgeleerden bekend, die, evenals de meerderheid der Synodale adviseurs, daarover ongunstig denken en door C.'s betoog in hunne overtuiging dienaangaande volstrekt niet zijn geschokt geworden. Daaronder zijn, die in rechterlijke colleges, tot in het hoogste ressort, zitting hebben. Stel nu eens, dat een rechtsgeding, voor een kantongerecht of eene rechtbank begonnen, in alle instantiën wordt voortgezet, gelijk, in weerwil van de groote onkosten daaraan verbonden, te verwachten is, en ten laatste, voor den Hoogen Raad gebracht, verloren wordt! Dan is er niet slechts veel kwaad bloed gezet, maar dan ligt de gansche Synodale regeling van het beheer tegen den grond, dan is de tegenwoordige organisatie, die voor een groot aantal gemeenten nuttig werkt, voorgoed vervallen, het prestige der Synode is vernietigd en de anarchie zit in de Kerk op den

troon. Eene beslissing in tegenovergestelden zin zou, ware zij niet afdoende — dit hangt natuurlijk af van den inhoud en vorm van het rechtsgeding —, nieuwe procedures kunnen veroorzaken, waarvan het einde niet zou te voorzien zijn. Mij dunkt, ook bij den meest gunstigen uitslag zou hier en daar de kreet worden gehoord, dat in de Nederlandsche Hervormde Kerk de vrijheid, die er heerschte, heeft moeten plaats maken voor dienstbaarheid en dwang. Ik zeg niet, dat die kreet in dat geval gerechtvaardigd zijn zou; maar ik zou wel vreezen, dat zij, die hem aanhieven, onvatbaar zouden zijn voor terechtwijzing. Zeg hun, dat het hier niet geldt het beheer, maar enkel de regeling van het beheer: het zal U niet baten. Tegen eenmaal opgewekten hartstocht helpt, waar de feiten spreken, geene kalme redeneering. Daarom liefst geen dwang, hoe ook genaamd! Nu kan het wel zijn, dat ik op mijn leeftijd de zaken te donker inzie; maar ik meen toch, dat, als men de Synode aanspoort, om kloekmoedig door te tasten, zooals C. wil, de zorgvuldige berekening der mogelijke gevolgen niet gansch overbodig is. Hier althans geldt de spreuk „Salus populi suprema lex”, opdat niet ten slotte het „summum jus”, dat men meent te bezitten, blijken mocht te zijn „summa injuria”.

Intusschen, de zaak kan moeilijk blijven zooals zij thans is. Zelfs is zij door het langdurig uitstel der Synode in gevaar gebracht. In de 20 jaren, die vervlogen zijn, heeft het zoogenaamd vrij beheer zonder toezicht zekere wettigheid verkregen. Nog een korte poos, en er kan van verjaring sprake zijn. Zoo kom ik tot mijne

Derde stelling: De Synode zie voorgoed af van verdere pogingen tot regeling van het kerkelijk beheer en bejvere zich van nu aan uitsluitend, om de gemeenten te winnen voor de bestaande organisatie!

Op het eerste hooren moeten voorstanders van de bevoegdheid der Synode, zooals CONOR, WARMOLTS, CANNEGIETER, REITSMA en zoovelen er meer zijn, dit voorstel verontwaardigd afwijzen. Ik stem toe, de Synode kan zonder eenige zelfverloochening er niet in treden. Maar van haar wordt niet gevergd, dat zij afstand doe van eenig recht der Kerk tegenover den Staat, maar dat zij, in het welbegrepen belang der Kerk, haar vermeende

bevoegdheid tot beheersregeling, waarvan zij tot dusver geen gebruik heeft gemaakt, voortaan late rusten, zonder daarvan afstand te doen, en inmiddels eene organisatie steune, die, zonder Synodaal te zijn, zuiver kerkelijk is. De Synode is toch de Kerk niet, al staat zij aan haar hoofd, al vertegenwoordigt zij haar tegenover den Staat. En de administratie van de goederen en fondsen der respectieve gemeenten is immers, ofschoon niet clerikaal, toch evenzeer kerkelijk als de kerkeraden, uit predikanten, ouderlingen en diakenen bestaande. Welnu, uit die kerkelijke administratiën of kerkvoogdijen is de organisatie voortgekomen volgens het Algemeen Reglement van 1870. Door haar is dat Reglement aangenomen en zijn de leden der Provinciale Colleges bij vrije stemming gekozen, terwijl uit deze Colleges het Algemeen College wettig is samengesteld, evenals de Synode bestaat uit afgevaardigden der Provinciale Kerkbesturen. De regeling van het beheer, door deze organisatie tot stand gekomen, is bij ervaring gebleken voor de gemeenten, die zijn toegetreden, gepast, doelmatig en proefhoudend te zijn. Zij beantwoordt volkomen aan de vereischten, door C. bl. 211 voor eene Synodale beheersregeling gesteld. Zelfs spreekt hij bl. 212 den wensch uit, dat de Synodale beheersregeling, die hij verlangen zou, zich zoo nauw mogelijk aansluit aan de thans feitelijk bestaande en daarvan in zich opneme het vele goede, dat zij bevat. Er zijn ook, zooveel ik weet, bij de Synode geene klachten ingekomen over hare min gunstige werking. Onregelmatigheden zijn er zeker hier en daar; maar welke administratieve wet kan deze bij hare meest nauwgezette uitvoering keeren? En willekeurige of min voegzame handelingen worden aan de Provinciale Colleges althans niet te laste gelegd. Het Algemeen College stelt zich niet tegenover de Synode, maar nevens haar en eerbiedigt hare wetgeving. In haren jongsten strijd met de doleantie hebben de Prov. Colleges haar getrouw bijgestaan, waar zij konden, en zich daarvoor zelfs geldelijke offers getroost. In die Colleges hebben leden der Provinciale Kerkbesturen recht van zitting en werken mede als gewone leden. De Synode vaardigt jaarlijks, evenals vroeger, een lid naar het Algemeen College af, ditmaal zelfs haren President. En dat deze organisatie, uit den nood der tijden geboren, ofschoon onafhankelijk van het Staatsgezag, den steun der Regee-

ring ondervindt, blijkt uit allerlei voorrechten, die haar zijn bewaard gebleven, o. a. ook uit den haar geschonken vrijdom van briefport, waardoor groote uitgaven bespaard worden. Wat kan dan de Synode er van terughouden, om haar mede te steunen? Wat anders dan de ongelukkige meening, dat zij van haar zelve had moeten uitgaan, om kerkelijk te zijn? Het is zoo, de bestaande organisatie heeft geen dwingende macht of verbindend gezag dan voor de gemeenten, die vrijwillig zijn toegetreden, en deze kunnen, beweert men, ook weer vrijwillig zich terugtrekken. Maar, om niet te zeggen, dat onlangs, bij eene uitspraak der rechtbank te Utrecht dit laatste ontkend is, zoodat geen eigenmachtig terugtreden geoorloofd zijn zou, de voorbeelden daarvan zijn betrekkelijk weinige in getal; zij hingen meestal samen met voorgenomen doleantie. Men is er vaak dan ook weer van teruggekomen, en in weerwil daarvan ontbreekt het de Colleges niet aan de macht, om kerkvoogden, die zich aan ontrouw, verregaand plichtverzuim of wangedrag schuldig maken, in hunne betrekking te schorsen of daaruit te ontzetten. De voorbeelden hiervan ontbreken, helaas! niet en getuigen van meer dan lijdelijk toezien. In elk geval, dat werkdadig toezicht gaat over bijkans 1000 gemeenten. Mochten ook nog de overige, die vrij beheer gekozen hebben, tot deze organisatie toetreden, dan ware het moeilijk vraagstuk van het beheer opgelost. Ik zou daarom meenen, dat het volkomen ligt op den weg der Synode, om, afziende van eigen regeling, èn rechtstreeks, èn door middel der verschillende Kerkbesturen, al het mogelijke te doen, ten einde die gemeenten, ook in haar eigen belang, tot vrijwillige toetreding te bewegen en te brengen. Tot dusver heeft zij dit onbeproefd gelaten, omdat zij zelve meende te moeten optreden als wetgeefster. Één enkel voorbeeld! Er wenden zich jaarlijks tot de Synode noodlijdende gemeenten met aanvraag om geldelijke ondersteuning tot opbouw of herstel van kerken en pastorieën, soms van aanzienlijk bedrag. Daaronder zijn niet zelden gemeenten, die vrij beheer gekozen hebben. Dat deze laatste niet onbarmhartig afgewezen noch achtergesteld worden bij de overige, die onder toezicht staan, is volkomen billijk; maar als men van die gemeenten, bij het verleenen van hulp, eene verklaring vergt, waarbij het plaatselijk college van beheer zich verbindt, in de eerstvolgende



vijf jaren een afschrift van de rekening in te zenden bij de Synode door tusschenkomst van het classikaal bestuur, waaronder de gemeente behoort, dan vraag ik: Waarom die gemeenten niet liever onder de verplichting gebracht, om zich aan te sluiten aan de bestaande organisatie, of althans haar die vrijwillige aansluiting niet ernstig aanbevolen? De Synode, geld gevende, mag toch wel een waarborg verlangen voor verdere richtige administratie, opdat niet, waar deze te wenschen overlaat, telkens nieuwe behoeften zich voordoen. Dit geldt evenzeer bij het verleenen van kleinere toelagen, verstrekt om in de gewone behoeften te voorzien, en zou ook toegepast kunnen worden, waar uit het fonds tot verbetering der schraalste predikantstractementen eene jaarlijksche ondersteuning wordt uitgereikt. En hoevele andere gelegenheden zijn er niet, waarbij de Synode met andere Kerkbesturen van hare belangstelling in het werk van het Algemeen College en de Provinciale Colleges van Toezicht zou kunnen doen blijken! Door zich daarvan te onthouden werkt zij tegen, meer dan zij zelve vermoedt. En wat zou haar verhinderen, om, als zij eenmaal voorgoed afziet van eene eigene regeling van het beheer, die aan zóó groote zwarigheden onderhevig is, met eene circulaire zich rechtstreeks te wenden tot die gemeenten, die vrij beheer gekozen hebben, om haar eene organisatie aan te bevelen, die de vrijheid zoo min mogelijk belemmert en de richtige administratie bevordert? Zij zou daarbij duidelijk moeten in het licht stellen, dat het hier geen Staatstoezicht geldt, zooals velen ter goeder trouw nog meenen; dat de Provinciale Colleges geen Staatscolleges zijn, gelijk vroeger, maar zuiver kerkelijke, door de kerkvoogdijen zelve gekozen, en dat zij niet gaan buiten de bevoegdheid, door het Algemeen Reglement hun toegekend. Ook op de onpartijdigheid hunner rechtspraak kan gewezen worden en op de veiligheid, die zij aanbieden tegenover de aanvallen der doeleerenden in onze dagen, mits de aansluiting geschiedt in behoorlijken vorm. Ik heb wel hoop, dat, vooral wanneer deze poging door de kerkvisitatie ondersteund wordt, de Synode hier en daar gehoor zou vinden. Juist in den laatsten tijd hebben zich uit eigen beweging gemeenten aangesloten, die vroeger daarvan afkeerig waren, zooals Hallum in Friesland, Limmen in Noordholland en Oudenhorn in Zuidholland. Zelfs sommige, die onder den invloed

der doleantie waren teruggetreden, zooals Zevenhoven in Zuidholland en Ankeveen in Noordholland, hebben zich gehaast, om onder toezicht terug te keeren. Wie weet, of het der Synode, zoo zij dezen weg met beleid inslaat, niet gelukken zou, aan het zoogenaamd vrij beheer belangrijke afbreuk te doen en uit verwarring orde te scheppen? Maar in elk geval geen dwang! De vrijheid, door de bestaande organisatie gehuldigd, maakt hare kracht uit en verstrekt haar tot aanbeveling. Zij vergunt aan de gemeenten onder toezicht eigen, zoo ge wilt, vrij beheer en tracht langs administratieven weg veel kwaads te voorkomen en te verhelpen. Ziet eenmaal de Synode er voor goed van af, om zelve het beheer te regelen, dan bevordert zij het wèlbegrepen belang en de rust der Kerk door mede te werken tot uitbreiding van het bestaande toezicht. En al is die weg van aanbeveling en overreding voor haar een lange weg, waarvan ik vermoedelijk het einde wel niet beleven zal, die weg is toch, naar mijne innige overtuiging, in de gegevene omstandigheden de ééinig mogelijke. Het Algemeen College kan zelf zich niet anders aanbevelen dan door nauwgezette plichtsbetrachting. Het is gebonden aan het Reglement en heeft geene bevoegdheid daarbuiten. Het zou daarom ook niet in staat zijn, om, volgens het project der rapporteerende commissie in de Synode, aan eene eindstemming over eene Synodale organisatie deel te nemen. Maar dat project is verworpen. Laat ons hopen, dat de Synode, door ervaring wijs geworden, geene nieuwe plannen in overweging zal nemen dan die kans van slagen hebben!

Hier eindig ik. Er zijn ongeveer 30 jaren vervlogen, sedert ik in deze zaak van nabij betrokken ben. In al dien tijd heb ik overvloedige stof gehad, om den gang te betreuren, dien zij genomen heeft. Nog kan ik den Minister PICKÉE ter nauwernood vergeven, dat hij in '66, kort na zijn optreden, zóó lichtvaardig heeft doorgetast, waardoor de quaestie van het beheer is geëmbrouilleerd geworden, in plaats van behoorlijk opgelost. Hij is daardoor de oorzaak geweest van al de ellende en toerberij, waarvan de jaarboeken der Synode getuigen. Misschien ware nog de lofwaardige poging van het Algemeen College in '69 meer algemeen geslaagd, indien de verlenging van den driejarigen termijn tot Oct. van dat jaar niet de gelegenheid

geopend had aan een vijandig mensch, om onkruid te zaaien onder de tarwe. Door valsche voorstellingen misleid, zijn toen vele gemeenten afgeschrikt, om zich aan te sluiten. Die tijd ligt nu reeds ver achter ons, en gedane zaken nemen geen keer. Met de tegenwoordige omstandigheden moet men te rade gaan, om iets voor te stellen, wat uitvoerbaar is <sup>1)</sup>. Op dit standpunt heb ik mij geplaatst, bij de beoordeeling van het geschrift van Prof. CANNEGIETER. Dat ik daarbij tot eene gansch andere slotsom dan de zijne gekomen ben, zal zeker niemand minder dan hij mij, zoo ik vertrouwd, ten kwade duiden.

Inmiddels heb ik, nog vóór ik de pen nederleg, inzage bekomen van de *Handelingen der Synode*, die verschenen zijn. Men vindt in het advies van de minderheid der rapporteerende Commissie, bl. 434—439, ongeveer mijn gevoelen sub 1<sup>o</sup> terug. Ook werd er in de gehouden discussiën hier en daar gezinspeeld op hetgeen ik sub 2<sup>o</sup> breeder heb uitéengezet. Mijn ongevraagd advies sub 3<sup>o</sup> kan nu eerst ter sprake komen, nadat de gedane voorstellen verworpen zijn. Daartegen zou hetgeen bl. 469 voorkomt bezwaar opleveren, indien de klacht over een Proviuciaal College, dat op grove wijze nalatig zou gebleven zijn, gegrond ware: wat ik niet beoordeelen kan. Het bewijs daarvoor is echter niet geleverd, en anderen hadden niets dan lof voor de Provinciale Colleges van Toezicht (Vgl. bl. 472, 473). Overigens schijnt het wel, dat de meerderheid der rapporteerende Commissie, in den loop der discussiën, allengs is weggesmolten tot eene minderheid, ten gevolge waarvan de eindstemming zóó hoogst ongunstig is uitgevallen.

Leiden, 10 Nov. 1890.

J. J. PRINS.

1) Zeer verraste mij hetgeen van de hand van Prof. OFFERHAUS gevonden wordt in *Geloof en Vrijheid* van dit jaar, bl. 533. Zijn advies komt overeen met het mijne, als hij schrijft: „Hoe wenschelijk het ook ware, dat er eene betere en meer algemeen geldende regeling van het toezicht op het beheer kon in 't leven geroepen worden, dit te beproeven op eene wijze, die door de meerderheid der eigen rechtsgelerde adviseurs werd ontraden, en die zeker niet ingevoerd zou kunnen worden zonder processen, wier uitslag althans zeer onzeker geacht moet worden, was in elk geval aan groote bedenking onderhevig. De Synode heeft den regel gevolgd, in dubius abstine; laat ons hopen, dat allengs meer gemeenten het voorbeeld zullen volgen, onlangs door eene enkele gegeven, en zich uit eigen beweging aan het toezicht van het Algemeen College zullen onderwerpen” (l. aansluiten).

## BOEKBEOORDEELINGEN.

---

De Kerkhervorming op de Veluwe 1523—1578. Bijdrage tot de geschiedenis van het Protestantisme in Noord-Nederland.

Aldus luidt de titel van het academisch-proefschrift den 7<sup>den</sup> Juli jl. door *Cornelis Hille Ris Lambers*, predikant te Oost-Voorne, aan de Universiteit te Utrecht verdedigd, ter verkrijging van den graad van doctor in de godgeleerdheid.

Het is een lijvig boek, niet minder dan 606 bladzijden groot; waarvan 4 de inleiding geven, 205 ons de geschiedenis der kerkhervorming op de Veluwe meedeelen in de genoemde jaren, terwijl de overige 397, bijlagen (ten getale van 34), een inhoud van den tekst, een inhoud der bijlagen en een zeer uitvoerig register bevatten.

De schrijver heeft den tekst van zijn werk verdeeld in vijf hoofdstukken, waarvan het eerste (blz. 5—24) omvat het tijdvak van *Karel van Egmond* (1523—1538), het tweede (blz. 25—38) dat van *Willem van Gulik* (1538—1543); het derde (blz. 39—127) dat van 1543—1566, het vierde (blz. 128—172) de godsdienstige bewegingen in 1566 en 1567, en het vijfde (blz. 173—209) dat van 1567—1578.

Door het schrijven van dit boek heeft de Heer *Ris Lambers* een voortreffelijken arbeid verricht en in de uitvoering van het plan, dat hij zich voor oogen had gesteld, is hij op uitnemende, op gansch eenige wijze geslaagd. Met steeds klimmende belangstelling heb ik het boek gelezen, dat, in keurigen, lossen stijl geschreven, een, ik zou haast zeggen, volmaakt beeld geeft van den gang der kerkhervorming op de Veluwe in de jaren 1523—1578. Het streven (blz. 4) „een

werk te schrijven dat, zonder omhaal en geleerdheid, voor ieder beschaafd Nederlander leesbaar is," is in alle opzichten bereikt, en ieder die belang stelt in de geschiedenis der kerkhervorming in ons land, wordt de lezing van dit proefschrift met nadruk en ernst aanbevolen. Ik houd mij overtuigd, dat ieder, die dit boek leest, aan het einde er van gekomen zeggen zal: dankbaar en voldaan.

Op benijdenswaardige wijze weet *Ris Lambers* zijn onderwerp te behandelen. Wat hij schrijft is glashelder, hij boeit en trekt door een keurigen verhaaltrant. Hij is niet geleerd en toch is wat hij zegt afdoend, eenvoudig en toch waar. Met dezen eersteling heeft Oost-Voorne's predikant de sporen verdiend; zijn boek is in vele opzichten een modelboek en ieder, die, in het vervolg de materie der kerkhervorming in ons land behandelen wil, zal wel doen bij hem ter schole te gaan. Zelden zag of las ik een acad. proefschrift, hoeveel de titel soms ook belofde, dat mij zoo boeide van het begin tot het einde, dat zoo, zonder omhaal van woorden of zucht om met geleerdheid te pronken, zeide waar 't eigenlijk op aankomt.

En moet dit reeds een groote verdienste worden geheeten, wat niet minder te prijzen is in den arbeid van *Ris-Lambers* is: hij heeft niet uit 12 boeken een 13<sup>de</sup> gefabriceerd (wat op geschiedkundig gebied zoo dikwijls plaats grijpt), neen, want bij het oordeelkundig gebruik dat hij van de werken van eenige voortreffelijke historici, die in hunne geschriften het door hem behandelde onderwerp bespraken, gemaakt heeft, is hij gegaan naar de bronnen, heeft hij in archieven van ons land en daarbuiten, waar hij meende iets te zullen vinden wat van zijn gading was, gezocht en ('t boek bewijst het op bijna iedere bladzijde) veel, zeer veel gevonden. *Ris-Lambers* is bij de samenstelling van zijn boek ongetwijfeld van de ware en goede gedachte uitgegaan, dat hij die een geschiedkundig onderwerp wel en degelijk wil behandelen, vóór en boven alles moet zoeken, delven in archieven, en dat de moeite aan dat zoeken en delven besteedt, gewoonlijk ook rijk beloond wordt. Zeker de archiefstudie is dikwijls moeilijk, maar ze is schoon; de groote kunst is maar te gaan zoeken dáár, waar men kans heeft wat te zullen vinden. En die kunst is op uitnemende wijze door onzen schrijver verstaan; veel wat onbekend was,

waarvan tot nu toe nooit iemand had gehoord, waaraan nooit gedacht was, is door zijne onvermoeide nasporingen aan het licht gebracht. Wij danken hem voor zijn arbeid en wenschen hem van harte geluk, met de welverdiende onderscheiding, die hem, bij zijne promotie is ten deel gevallen.

Na deze lofrede over vorm en inhoud, zij het mij nu vergund, eenige op- en aanmerkingen te maken, niet om daardoor aan de wezenlijke verdiensten van het boek afbreuk te doen, maar uit warme en waarachtige belangstelling.

Op blz. 3 heet het: „meer dan aan deze verzamelingen (van de Doopsgezinde-gemeente te Amsterdam en van het Staatsarchief te Düsseldorf) dank ik echter aan het rijks-archief te Brussel, de onmisbare bron voor de bewegingen van 1566”. Juister ware mijns inziens geschreven: *de onmisbare bron voor de geschiedenis der kerkhervorming in Nederland, van haar optreden in deze gewesten af tot aan het tijdstip van de afzwering van Philips II, maar vooral ook voor de godsdienstige bewegingen in 1566*. Niemand toch kan de geschiedenis der kerkhervorming in Noord- en Zuid-Nederland behandelen van af 1521—1581 zonder eerst in het rijks-archief te Brussel gesnuffeld te hebben. Zeker, veel, zeer veel is er te vinden met betrekking tot het alleszins hoogst belangrijke en merkwaardige jaar 1566, maar ook voor de jaren, die hieraan voorafgaan of onmiddellijk volgen, doet men niet licht een ijdel beroep op het zeldzaam rijke Belgische rijks-archief te Brussel.

Het verwondert me evenwel, dat *Ris Lambers*, waar hij van het rijks-archief te Brussel zoo'n goed en ruim gebruik heeft gemaakt, zich niet de moeite heeft getroost, eens inzage te nemen van de lijvige correspondentie, gevoerd door *Charles de Brimeu*, graaf van Megen, van 1560<sup>1)</sup> tot op zijn dood (gest. te Zwolle den 8<sup>sten</sup> Jan. 1569), met de landvoogdes en den hertog van Alva. Zeer zeker was in dezen voor de geschiedenis van Gelderland in die jaren hoogst belangrijken bundel, nog wel het een en ander te vinden geweest, waarvan gebruik had kunnen worden gemaakt.

---

1) De juiste tijd der aanstelling van *Charles de Brimeu* tot stadhouder van Gelderland is niet bekend. Edm. Pouillet, *Les gouverneurs de Province. Bulletin de l'Académie* 1878 p. 889.

Blz. 23. „Thans blijft mij nog over een paar sporen van wederdoopers op de Veluwe aan te wijzen.” Hierbij wordt aangegeekend: „Waar hier en vervolgens over wederdoopers wordt gesproken laat ik in het midden (immers waar dit niet uit te maken is), of aan aanhangers b.v. van den oproerigen *Jan van Leyden* of van den kalmen *Menno Simons* zij te denken?” Mij dunkt, vóór 1536 zal men toch wel niet behoeven te denken aan aanhangers van *Simons*, dewijl zijn overgang tot de Doopsgezinden eerst den 12<sup>den</sup> Januari 1536 plaats vond<sup>1)</sup>.

Blz. 109. „Ook over het platte land is niet veel mee te deelen. Van een zegenrijken invloed der hervorming valt hier weinig te bespeuren. Het schijnt wel, dat deze op de onontwikkelde Veluwenaars eer een verwilderenden invloed had”. Deze, zeker ook in het oog des schrijvers wel wat krasse woorden, worden op blz. 110 aldus nader verklaard: „zooals boven gezegd is, zag ik in deze toestanden (vechtpartijen, verkoopen en drinken van dranken onder de godsdienstoeffeningen, het met muziek en trommelen binnenkomen der kerk bij gelegenheid der schuttersfeesten, verkooping van hout, vaste goederen en beesten op feestdagen of heilige dagen, de weinige heiligheid van het huwelijk) de sporen van een verwilderenden invloed, door de hervorming op de Veluwenaars uitoefend. Niemand begripte dit echter in dien zin, alsof juist hierdoor de beschreven misbruiken waren ontstaan; maar de versmading van kerkelijk gezag, die uit de hervorming moest volgen, zal ze verergerd hebben. De vrijheid kon maar al te licht tot bandeloosheid voeren.” Ook na deze nadere verklaring deel ik het gevoelen van *Ris Lambers* niet, en mij dunkt, waar hij op blz. 5 zegt: „Het Christendom was er (op de Veluwe) ingevoerd, maar had zich in de harten weinig weg gebaad, want ruw en woest bleef de aard der Veluwenaars”, en op blz. 23: „wat het platte land der Veluwe betreft, kan ik niets merkwaardigs mededeelen, vermoedelijk (men denke aan wat reeds over den onontwikkelden toestand der Veluwenaars is gezegd) vond de hervorming hier nog weinig ingang”, daar is de schrijver met zich zelve in strijd. Waar toch (blz. 5) de Veluwenaars, ook na hun overgang tot het Christendom

1) Dr. Chr. Sepp; *Uit het Predikanten-leven van vroegere tijden*. Leiden 1890 blz. 1

ruw en woest bleven en de kerkhervorming (blz. 23) al zeer weinig ingang bij hen vond, daar mag 't niet op rekening der hervorming gesteld worden, zoo de plattelandsbewoners onbeschaafd en zinnelijk bleven. Neen, niet aan haar hiervan de schuld, maar wel aan de geestelijkheid; zij was voor een groot deel onzedelijk en diep verdorven <sup>1)</sup> en waar zij op den slechten weg voorging, haar duurste plichten verzaakte en wat haar het heiligste moest wezen als met voeten trapte, daar kan het ons geenszins verwonderen, dat een ruw volk en woest van aard niet zedelijk werd; maar steeds toemeloos aan zijn hartstochten en slechte neigingen bleef botvieren.

Blz. 53. „Later bij de invoering der nieuwe bisdommen, werd hij (*Sonnius*) tot bisschop van 's Hertogenbosch benoemd, trouwens, juist hij was de bewerker dier bisdommen bij den paus”. Dat *Sonnius* de bewerker der nieuwe bisdommen zou zijn geweest, is onjuist en ook *Brandt* (waarop *Ris Lambers* zich beroept) *Historie der Reformatie*; Dl. I. Amsterdam 1677 blz. 582, zegt dit niet. *Brandt* deelt, en te recht, mee dat door *Sonnius*, „d'instelling der nieuwe Bisschoppen bij den Paus was verworven”. Op last n. l. van *Philips II* was *Sonnius* in 1558 gezonden naar den paus (*Paulus IV* 1555—1559), om met dezen over de oprichting der nieuwe bisdommen te gaan handelen, en wat *Philips* wenschte had *Sonnius* verkregen <sup>2)</sup>.

Blz. 128. Waar hier zeer terecht wordt gezegd dat „de inquisitie en plakكاتen de hoofdoorzaken waren der bewegingen

---

1) Vgl. over deze zaak Dr. J. G. de Hoop Scheffer; *Geschiedenis der Kerkhervorming in Nederland* Dl. I Amsterdam 1878 blz. 9—25, en Moll; *Kerkgeschiedenis van Nederland vóór de Hervorming*, passim. Merkwaardig is ook wat *Mesaire Renon de France*, Heer van Noyelles en voorzitter van den grooten raad des Konings (grand conseil du Roy), met betrekking tot dit onderwerp zegt, vooral hierom dewijl we hier te doen hebben met de uitspraken van een onverdacht Katholiek. Hij laat zich aldus uit: „Et notwithstanding, plusieurs dissolutions entre les gens d'église, les prédications au peuple estoient rares, les églises peu fréquentées, les festes et dimences mal gardées, les Sacremens de poenitence et de l'Eucharistie rarement recherchez et administrez, le peuple ignorant, nullement catéchéisé ez articles de foy”, en nog eens: „Touchant la religion, la faulte d'icelle est advenue principalement par les hérésies; et icelles hérésies sont venues par l'ire de Dieu, cause de nos péchez, abuz des eoclésiastiques, par négligence der pasteurs, faulte de bons prédicateurs. — *Renon de France*; *Histoire des Causes de la désunion, révoltes et altérations des Pais Bas*. Ed. Ch. Piot. Bruxelles 1886. T. I. p. 46 en 276.

2) Gachard; *Correspondance de Marguerite d'Autriche*. T. I. Bruxelles 1857. p. 25.



van 1566" en er op gewezen wordt dat, niettegenstaande herhaalde pogingen van vele hooggeplaatsten bij *Philips II*, aangewend om hem tot gematigdheid te stemmen, deze toch steeds de plakaten verscherpte en eindelijk den 17den Oct. 1565 hieromtrent aan de landvoogdes de meest strenge bevelen gaf, daar had, mijns inziens, de schrijver er in een korte aantekening op moeten wijzen, dat dit schrijven van den 17den Oct. is en de geruchtmakende missive door *Philips II*, uit het „bois de Ségovie," aan den landvoogdes gezonden <sup>1)</sup>.

Blz. 134. „*Brandt* en andere schrijvers verhalen dat ook te Arnhem de beelden werden gebroken, echter blijkbaar ten onrechte". Ongetwijfeld heeft *Brandt*, hier den uitnemenden historiekennner en historieschrijver *Bor* volgende, zich vergist. Te Arnhem toch zijn in 1566 de beelden niet gebroken.

Behalve de gronden waarop *Ris Lambers* zich tot staving van zijn gevoelen beroept, wijs ik nog op de volgende drie punten;

1° dat in de 26 folio deelen van den *Conseil des Troubles*, waarin de informaties over de godsdienstige bewegingen der 16de eeuw (niet enkel van 1566) en de justificaties der magistraten voorkomen, Arnhem niet wordt gevonden <sup>2)</sup>;

1) Zie *Bor*; *De Nederlandsche Historien*, Dl. I. Amsterdam 1679 f° 82 enz. Hier vindt men den Hollandschen tekst van *Philips'* brief en het schrijven der landvoogdes d° 18 Dec. aan de raden van Nederland. De oorspronkelijke Fransche tekst is te vinden bij Ch. Rahlenbeck; *Memoires de Jacques de Wesenbake*. Bruxelles 1859. Pièces justificatives p. 324—327. Op voortreffelijke wijze is de geschiedenis van het schrijven van *Philips II* behandeld door Ch. Paillard, in zijn in 1877 te Brussel uitgegeven geschrift, *Huit Mois de la vie d'un pemp*.

2) Behalve het gebruik dat van deze 26 folio deelen gemaakt is door *Ris Lambers* voor zijn werk, door Prosper Cuypers van Velthoven in zijn *Documents pour servir à l'histoire des Troubles religieux au XVIIe siècle dans le Brabant Septentrional*. T. I (het tweede deel is, door een ongelukkig? toeval helaas niet in druk verschenen) Bruxelles 1858, en door prof. Acqnoy in zijn *Jan van Venray*, 's Hertogenbosch 1873; stip ik hier aan, dat omtrent de volgende plaatsen in Nederland, genoemde folianten, over de godsdienstige bewegingen in 1566 aanwijzingen bevatten:

Batenburg; Harssen, Bommelerwaard Grave n° 22, — Kuilenburg n° 23, — Nijmegen n° 24 en 25, — Persingen (met Oy tegenwoordig een gemeente vormende) Tiel, Venloo, Weert en Wessem n° 26, — Bergen op Zoom, Breda, n° 12, — Etten, Helvoort, Oosterhout n° 15, — Maastricht n° 16, — Axel n° 17, — Hulst, Terneuzen n° 20, — Haarlingen, Groningen, Lommersum (Woltersum?), Loppersum n° 21, — Alkmaar, Amsterdam, Berwijk, (Beverwijk), Brielle, Delft, Gouda, Haarlem, Hoorn, n° 28, — La Haye, Leiden, Vereburch, (Voorburg),

2° dat *Margaretha* Arnhem rekent onder de „bonnes villes” in de circulaire die zij den 3<sup>den</sup> Juli 1567 aan deze plaats en nog vele andere steden zond <sup>1)</sup>,

3° een getuigenis van den geleerden Utrechtenaar *Arnoldus van Buchell*. Deze toch zegt in zijn *Commentarius rerum quotidianarum* <sup>2)</sup>, f°. 117 r°: „1578 Sept. VII Idus (van Buchell was toen met zijn moeder en stiefvader te Arnhem) Arnhemiae ex templis ejectae imagines, quod *Sydracus Scotus* (deze was rector) suo more pontificius hoc disticho numerale notavit.

PrIdle o ArnheMI nasCentIs VIrgInIs aras  
VeLLere neC statVas IConoCLasta rVbit.”

Zonneklaar blijkt uit het door van *Buchell* opgeteekende, dat eerst in Sept. 1578 de beelden te Arnhem uit de kerken zijn verwijderd; was dit reeds in 1566 het geval geweest, ongetwijfeld zou hij, nauwkeurig als hij alles beschrijft, zulks hebben meegedeeld.

Blz. 168. „Het doel dezer gelden (3 millioen) was oorspronkelijk om koning *Philips* te bewegen, zijn kettersche onderdanen hun geloofsvrijheid te schenken, later, ook thans reeds, om zich, indien noodig, tegen de booze plannen van dien vorst in staat van tegenweer te stellen, want de politieke horizon werd steeds donkerder.”

Waar is, dat men poogde drie millioen bijeen te brengen, om den koning aan te bieden, ten einde voor die aanzienlijke som, van hem vrijheid van godsdienst te verwerven; maar onwaar is, dat dit geld later bestemd werd, om zich tegen den

Voorn en Zwartewaal, Verschoten (Voorschoten) Wassenaar, Waterland No. 29; — Utrecht n°. 33; — Beoosterscheld, Ter Goes, Middelburg, Ter Veeren, Zierikzee no. 33.

Wat ligt in deze papieren van den *Conseil des Troubles* nog een rijk veld te ontginnen voor onze Vaderlandsche-Kerkgeschiedenis, en hoeveel licht zou er over veel donkerheid opgaan, indien deze documenten door den druk voor ieder werden toegankelijk gemaakt!

1) *Correspondances de Philippe II* par Gachard. T. II. p. 634. Dat „bonnes villes” zulke zijn waar de beelden niet gebroken waren, blijkt uit *Renon de France*, T. I p. 233: Furent aussy escriptes lettres aux autres bonnes villes de pardeça n’ayant souffert presches ny saccagement des Églises, que pour les raisons cy devant, deussent pourvoir semblablement à ce que riens fut attenté contre l’anchienne religion chrestienne et catholique, en sorte et manière que ce fut.

2) Dr. P. A. Tiele; *Catalogus codicum manu Scriptorum Bibliothecae Universitatis Rheno Trajectinae*. 1887, blz. 205, n°. 798.

koning te verzetten. Het geld, dat reeds bijeengebracht was, om aan de drie millioen te komen, werd later, toen men bespeurde, dat van het voorstel aan *Philips II* gedaan, niets komen zou, terugbetaald; daarna eerst werden door den welbekenden Antwerpschen handelaar *Marco Perez* en anderen, pogingen in 't werk gesteld om een aanzienlijk bedrag te verzamelen, ten einde daarmee de consistoriën in hun openlijk verzet tegen *Philips II* te sterken <sup>1)</sup>.

Bijlagen blz. XIV. „*René van Chalons*, die 18 Juli 1544 sneuvelde.” Omtrent den dag waarop *René* stierf bestaat verschil: volgens sommigen stierf hij den dag na (18 Juli) zijn bekomen wonden, volgens anderen eerst drie dagen later <sup>2)</sup>.

Blz. XVII. Hier vermeldt *Ris Lambers* het „*Registre sur le fait des heresies et des inquisitions*.” Deze titelopgave is niet geheel juist, ze luidt: „*Registre sur le fait des hérésies et inquisitions*.” Behalve dat ik zelf tijdens mijn bezoek aan het rijksarchief te Brussel den titel alzo overschreef, bleek mij, bij nader onderzoek, dat dit ook zoo gedaan is door *Gachard* en *Paul Fredericq* <sup>3)</sup>.

Bl. XXXVI. Het volgende schrijven der landvoogdes ook aan den stadhouder en raad van Gelderland, van den 9den October 1566, had hier moeten staan tusschen het „getuigenis van de landvoogdes *Margaretha*” d<sup>o</sup> 11 Sept. 1566 en de „Briefwisseling enz.”

„*Margareta* bij der gratiën Gods, Hertoginne enz.

Edel welgeboren neve, lieve beminde. Alsoe wy onlanex zekerlycken onderricht ende geadverteert zijn geweest, dat in verscheyden plaetsen ende orten van herwertsover vele pastoires ende cureyten, die tot noch toe hem bedect gehouden ende huere affectien gedissimuleert hadden, aensiende 't ge-

1) Van Vloten; *Nederlands opstand tegen Spanje 1566*, blz. 118—116. W. te Water; *Historie van het Verbond en de Smeekschriften der Nederlandsche edelen*. Dl. IV. Middelburg 1796. blz. 60—67.

2) *Bijvoegels en Aanmerkingen op het 5de deel der Vaderlandsche-Historie van Jan Wagenaar*. blz 61.

3) *Gachard*; *Corresp. de Phil. II*. T. I. Rapport à M. le Ministre de l'Intérieur. p. CVI. — *Paul Fredericq*; *Travaux du cours pratique d'histoire nationale*, Deux<sup>me</sup> Fasc. Gand. 1884. p. 183 en Id. *Corpus documentorum inquisitionis*. cet. T. 1. Gent 1889. blz. 526.

getal van den sectarysen ende kettters van dage te dage wassen ende vermeerderen, hen alsoe hadden laten kennen ende verklaerden van der nyeuwe religie te wesen, jae dat eenige van dyen zoe verre gecommen waren dat zij op den predickstoel den volcke oepenbaerlick bekent ende verclaert hebben sulcx te zyne hen biddende vergiffenisse van dat zy deselve in voirdeden tyden qualycke geleert ende gepredickt hadden, zunderlinge aengaende die Sacramenten, ende dat zy voirtaen anders doen souden, verclarende de nyeuwe religie die waerachtige ende beste te zyne, hen versouckende oick dat zy God voir hen souden willen bidden van dat zy deselve zoe lange bedrogen ende verabuseert hadden; ende bevindende 't selve te zine een zake van zeer quaden exempel, ende daerduer menich mensche veroirsaeckt sal wesen ons heylich catholycx geloewe te verlaeten ende abandonneren, hebben wij den eertz-bisscoppen ende bisscoppen van herwertsover terstont gescreven ende versocht daerinne te willen doen versien, by alle behoirlycke ende gevuechlycke middelen, ende hen behoirlycke ende in der waerheyt te doen informeren alomme bynnen de limiten van huer bisdommen op de qualiteyt, geleertheyt, leven, conversatie ende devotie van den pastoires en de cureyten aldaer wesende, ende daer zij eenich gebreck bevinden souden, daarinne zulcke remedie te willen stellen, als zy tot beter onderhoudenisse ende conservatie van onze oude religie ende catholycx geloewe bevinden souden te behoiren, ende hoewel wij verhoepen dat dyenvolgende de voirschreve eertz-bisscoppen ende bisscoppen daerinne alle goede neeraticheyt ende debvoir doen sullen, desnyetmin gemerot d'importantie van der zake, hebben wy u oick daarvan wel willen verwittigen by desen, ten eynde gy van uwer zyde u insgelijk daerinne willet employeren, zoe gy tot den dienst Gods ende ons Heeren des Coninx ende totte gemeyne ruste ende welvaert bevinden zult te behoiren, nae den eysch ende gelegenheyt eysschende van de voirschreve zake, wesende van zulcke importantie ende consequentie als ghy wel moecht bemereken. Twelk wy u versoucken ende nyet min in naem ende van wegen Z. M. ordineren te willen doen, ende in tgene voirschreven is te useren, gebruycken van alle voirsichtigheyt, vlyet ende neersticheyt als wy u grootelyks toebetrouwen.

Edel, welgeborne neve enz.

Aux gouverneurs et conseil de Hollande. Sables:

aux gouverneur et conseil à Utrecht,

aux gouverneur et conseil de Geldres,

au Comte d'Arenberghe, gouverneur de Frise, Overijssel et Groeningen et aux rentmaistres de Zeelande, Bewesterschelde et Bois le duc.

Dit zeer merkwaardig schrijven van *Margaretha*, door mij in 1882 te Brussel gecopieerd uit lias 106 „des Archives de l'Audience,” verscheen later gedrukt bij *Piot* in zijn uitgave von *Renon de France* <sup>1)</sup>. Ter completeering zijner „plakaten tegen de ketterij in Gelderland, met stukken en aantekeningen daarop betrekkelijk 1529—1578” had *Ris Lambers* deze circulaire der landvoogdes op de door mij aangewezen plaats kunnen gebruiken.

Id. noot 2. „Bedoeld wordt het edict enz.” Voor den belangstellende, die iets meer wil weten van het edict van den 15den Februari 1570 en vooral over den *Index librorum prohibitorum* van dat jaar, verwijs ik naar het hieromtrent meege-deelde door Dr. *Fr. Heinrich Reusch*, hoogleeraar te Bonn <sup>2)</sup>.

Blz. LXXI. De schrijver begaat hier een dwaling, waar hij zegt dat van de *Correspondance de Marguerite d'Autriche*, door *Gachard* slechts twee deelen het licht zagen, in 1881 toch werd aan het in 1870 verschenen tweede deel der *Correspondance* een derde deel toegevoegd.

Een dergelijke onjuistheid treffen we aan blz. LXXVI, waar wordt gezegd dat de *Correspondance de Philippe II* slechts uit vier deelen bestaat; immers, aan het in 1862 verschenen vierde deel voegde *Gachard* in 1879 een vijfde deel toe.

Blz. LXXXI noot. „Het accoord van 23 Aug. 1566, door de landvoogdes in overleg met *Oranje*, *Egmont* en *Hoorne* met de verbonden edelen aangegaan, waarbij de prediking der nieuwe leer werd toegestaan op die plaatsen, waar zij tot nu toe plaats had, maar overal elders werd verboden.” Niet-

1) A. w. T. I. p. 165 en 166 noot 1.

2) Dr. Fr. H. Reusch; *Der index der verbotenen Bücher*. 3 Dln. Bonn 1888—1886. Voor het hier besprokene punt vgl. dl. I. S. 406—423. *Die Antwerpener Appendix zum Trienter Index von 1570*.

tegenstaande het gezag waarop *Ris Lambers* zich tot staving van dit gezegde beroept, geloof ik toch dat het in strijd is met de waarheid te beweren dat het accoord <sup>1)</sup> van den 23<sup>sten</sup> Augustus 1566 door de landvoogdes in overleg met *Oranje*, *Egmond* en *Hoorne* met de verbonden edelen is aangegaan. *Bor*, een hier zeer betrouwbare autoriteit, zegt ons hieromtrent: „So heeft haer Hoogheid eintelyk by advyse van de Heeren Gouverneurs van de Provintien, Ridderen van de Ordre en de Rade van Staten en Secreten tevreden geweest, aengaende de predication oogluikinge te doen, en die te gedogen in de plaetsen daer die voor dien dag geweest hadden, daer af sy den Heeren die bij haren bevel metten Gedeputeerden der Edelen tracteerden, was gevende dusdanige acte” enz. <sup>2)</sup>.

Blz. CCXIII. Inventaris ofte optekeninghe” enz.

1. Intitulirt, in omnes apostolicas epistolas.

Uit de bijvoeging op blz. CCXIV, dat ook dit boek afkomstig is van *Conradus Pellicanus*, meen ik te mogen besluiten dat het behoort bij de Nos 4—8 en met deze vijf deelen uitmaakt de *Commentaria Bibliorum* door *Pellicanus* vervaardigd en van 1532—1539 in zeven deelen te Zürich uitgekomen. Bedrieg ik mij niet, dan zal het hier sub N<sup>o</sup> 1 voorkomende boek bevat hebben de commentaren op de Apostolische brieven.

---

1) Het accoord is afgedrukt bij *Bor*; a. w. dl. I. f<sup>o</sup>. 96 en in het Fransch bij *Rahlenbeck* in zijn *Wesensboks*; p. 384—386.

2) *Bor*; a. w. Dl. I. f<sup>o</sup>. 95. Verder verwijs ik tot staving mijner meening dat niet *Oranje Egmont of Hornes* in overleg met de hertogin van Parma het accoord van den 25sten Augustus (op dezen dag toch is 't finaal accoord gemaakt) hebben gemaakt, naar *Gachard Correspond de Phil.* II T. I, p. 454. *Renon de France*, T. I. p. 141. vooral de h. t. p. gemaakte aanteekeningen. *Motley*; *De opkomst van de Nederlandsche Republiek*. Hersiene vertaling Dl. II 's Gravenhage 1879 blz. 119—122; maar bovenal beroep ik mij op de *Memoires anonymes sur les Troubles des Pais-Bas* par J. B. Blaea. T. I, Brux. 1859 p. 14 aanteekening. Hier vindt men, zij 't dan ook in 't kort, een zeer juiste verklaring over het ontstaan van 't accoord.

## Blz. CCXIV.

Legende Sanctorum, auctore  
Jacobo Voragine.

Bedoeld is hier: *Jacobus de Voragine, Aurea legenda, alias historia longobardica vocitata*. Dit werk werd vermoedelijk ± 1470 gedrukt te Bazel bij *Berthold*. *Jacob de Voragine, Varagine* of *Viragine*, generaal der Dominikamer-orde, aartsbisschop van Genua, stierf in 1298 <sup>1)</sup>.

## Blz. CCXVI.

Item een groot boek, sonder omslach, daer 't begin vuth is gereeten, eyndende amrt. Aug. epi. lib. de tri.

Ik zou hier een conjectuur willen maken en lezen in plaats van amrt. Aurel. De zin wordt nu duidelijk; want we hebben dan, „eyndende Aurel. Aug. epi. lib. de tri. d. i. *Aurelij Augustini episcopi liber de trinitate*. Mag deze mijne gissing worden aangenomen, dan is hier bedoeld het werk waarvan *Campbell* a. w. handelt op blz. 53 onder N°. 205. Het groote boek toch, waarvan in de boekerij van *Overbecke* het begin miste, bevatte de 15 boeken van *Augustinus* „de trinitate,” was in 94 folio bladzijden gedrukt te Leuven bij *Joannes Padelboern* en had op

1) Vgl. over de *Aurea legenda* Dr. W. P. C. Knuttel; *Nederlandsche-Bibliographie van kerkgeschiedenis*. Amsterdam 1890 blz. 357—360. Hier worden uitvoerig de dertien, in de 15de eeuw, in ons land uitgegeven vertalingen van dit werk besproken. M. F. A. G. Campbell; *Annales de la Typographie Néerlandaise au XV<sup>e</sup> Siècle*. La Haye. 1874 p. 499—507 en Id. 2<sup>d</sup> Supplément 1884. p. 44.—Joh. Guil. Holtrop; *Catalogus librorum saeculo XV<sup>o</sup> impressorum*, quotquot in Bibliotheca Regia Hagana asservantur, Hagae Comitum 1856. Register i. v.

Een kleine aantekening de *Voragine* betreffende geeft Jöcher; *Allgemeines Gelehrten Lexicon*. 2er Th. Leipzig 1760. kolom. 1818.

f°. 90: *Aurelij Augustini de trinitate liber.*”

Id.

Item nog een groot boeck . . . genoemd: *Prologus in Compendium theologie veritatis.*”

Wat hier wordt bedoeld is een gedeelte van het *Compendium theologiae veritatis Alberti Magni*. Op f°. 4 van dit ± 1480 te Deventer bij *Rich. Paffroet* gedrukte werk vindt men: *Incipit prologus in Compendium theologiae veritatis* 1).

Blz. CCXVII.

Postilla Nicolay de Lira super psalterium.

Zonder twijfel een deel der *Postillae perpetuae in V. et N. Testamentum* 2).

Id.

2) Epistola beati Augustini doctoris.

Wel waarschijnlijk hebben we hier te doen met een exemplaar van het *Liber epistolarum beati Augustini* 3).

Id.

4. Dictionarium Gemme.

Het is mogelijk, dat hier bedoeld wordt op een werk van den Frieschen mathematicus en medicus *Reinerus Gemma* (*Jemme*) *Frisius*, waarschijnlijk echter is het niet. Nergens trof ik een werk aan van *Gemma*, welks titel ook maar in de verste verte gelijkt op den hier voorkomenden. Mij komt het voor, dat bedoeld wordt een *Gemma Vocabulorum*, een, bij verschillende drukkers in ons land tusschen 1494—1500 uitgegeven werk 4).

1) Campbell; a. w. blz. 31 n° 478.

2) Het eerst gedrukt te Rome in 5 f° banden 1471—1472. In 1540 onder den titel *Biblia Sacra latina cum postillis* in 4 f° banden uitgegeven te Venetië.

3) Holtrop; a. w. blz. 440 n° 662.

4) Campbell; a. w. blz. 213—215.



Id.

10. *Johannis Chrysostomi in Evangelium Johannes etc.* Eene uitgave van Omelie LXXVII beati Chrysostomi super evangelium Joannis. De eerste druk (tevens het eerste werk van *Chrysostomus* dat werd uitgegeven) verscheen te Rome in 1470.

Blz. CCXVIII.

12. *Johannis Chrysostomi in Evan. Mat.* Zeker een dergelijk geschrift als het voorgaande, maar dit naar aanleiding van het *Mattheus Evangelie*.

Id.

13. *Johannis Epini; liber de justificatione hominis.* Dewijl het werk van *Joh. Epinus; de justificatione* eerst in 1551 gedrukt werd, kon het bezwaarlijk op den index van 1550 komen.

Blz. CCXXI.

9. *Manuale divi Augustini Hipponensis episcopi.* Bedoeld wordt: *Manuale de aspiratione animae ad Deum* van Augustinus<sup>1)</sup>.

Op blz. CCXXVII—CCXXXI deelt *Ris Lambers* ons eenige extracten mee uit de brieven van den abt *Morillon* aan *Granvelle*, met betrekking tot den godsdienstig-staatkundigen toestand van Gelderland in 1566 en ook van 1567—1576. Bepaaldelijk stukken die uitsluitend op de Veluwe betrekking hebben zijn het niet. Mijns inziens hadden ze zonder schade te doen aan het geheel kunnen weggelaten worden. Nu ze evenwel zijn opgenomen, is 't jammer dat *Renon de France* ook niet is geraadpleegd. Hoewel op niet zooveel plaatsen sprekende over Geldersche toestanden als *Morillon*, is toch, wat hij geeft veelal uitvoeriger en belangrijker. Een paar voorbeelden ten bewijze: „Tout ce nonobstant, les sectaires aiants perdu toute crainte, révérence et respect des loix et magistrats, se trouèrent aux presches en armes et aux chants, baptesmes, ma-

1) Campbell; blz. 54 n° 207.

riages, sépultures et aultres actes de leur prétendue religion, que certains ministres, sans vocation ni ordination s'avancèrent faire, la plus saine partye estrangiers, premièrement en Flandres . . . . et ez provinces d'Hollande, Geldre et Frise<sup>1)</sup>". Verder heet het: „Entretant se fait en Flandres le saccagement des églises, cloistres et monastères, commençant en la chastelenie de Cassel . . . . en provinces de Geldres, d'Hollande, Zélande et Frise, avec telle insolence et désordre" cet<sup>2)</sup>. Eindelijk: (dit heeft op 't onderwerp van *Ris Lambers* betrekking) „Pareillement luy (le prince d'Orange) fait entendre l'excès ou rebellion que la ville d'Ardrvick en Gueldres avoit freschement fait endroict le sac des églises, aiant prins l'artillerie de la maison du Roy, et fait aultres insolences, depuis l'accord avec les gentilzhommes; en sorte, sy elle faisoit ou procuroit quelque chastoy ou réparation convenable, et que pour y parvenir fut besoing de son assistance — pour estre oeste ville prez d'Hollande — vouloit qu'il aida en cecy au comte de Meghen, gouverneur de Gueldres, au cas qu'il fut en son pouvoir<sup>3)</sup>."

En hiermee eindig ik mijn recensie<sup>4)</sup>, terwijl ik nogmaals

1) *Ronon de France*; a. w. p. 104.

2) Id. p. 132 en 133.

3) Id. p. 199. Verder verwijs ik nog naar id. p. 210—212. p. 214. p. 217. p. 252 en 58. p. 264 en p. 288. Ter kenschetsing van den algemeenen toestand op godsdienstig gebied in Gelderland in 1559, had *Ris Lambers* zich in het 8de hoofdstuk van zijn boek, ook zeer goed kunnen bedienen van wat Gachard meedeelt in zijn *Correspond. de Marguerite de Parme*. T. I. p. 16. aantekening: „Le conseil de Gueldre y dit encore, que, combien (loué soit Dieu) la religion ancienne catholique soit audiet pays en général bien et deument observée ce nonobstant il se trouve que par contagion des pays circumvoisins, journellement quelquesuns s'infectent des erreurs et opinions damnées, et que aucuns de la noblesse et des plus grands en ce regard se portent et gouvernent indeuement, au grant scandale et deterioration de tout le pays.

4) Behalve de reeds door den schrijver op blz. 404 en 405 opgegevene zinstoerende drukfouten, wijs ik hier nog op de volgende: blz. 2, r. 17 v. b. zooveel lees zoowel, — blz. 10 noot 1 r. 2 *Jan Wagenaar* 1791 blz. 2. lees blz. 2—4, blz. 17 r. 2 v. b. 1880 lees 1580, — blz. 29, r. 7. v. o. wederdoopers en Sacramentisten lees Wederdoopers en Sacramentisten of wederdoopers en sacramentisten, — blz. 86 r. 3 v. b. wel wat wilde lees wel wat hij wilde, — blz. 105, noot 3 laatste regel, vgl. a. w. II lees vlg. *Moll*, a. w. II, — blz. 123 noot 3 r. 4, Heinrich Bullinger de in betrekking lees Heinrich Bullinger in betrekking, blz. 188 r. 1 v. b. langrijke bekentenissen lees bekentenissen; — blz. 198 r. 13

mijnen oprechten dank betuig aan den schrijver voor het uitnemende werk dat hij ons heeft geschonken. Moge tijd en lust hem niet ontbreken om later op dezelfde wijze, als hij nu de geschiedenis der kerkhervorming op de Veluwe behandeld heeft, dit te doen van de overige deelen der provincie Gelderland. De bronnen waaruit hij voor dit doel putten moet zijn hem bekend, en reeds bij voorbaat kan hij zich verzekerd houden, dat zijn arbeid met warme belangstelling zal worden gelezen. Ook den beoefenaren onzer Vaderlandsche kerkgeschiedenis zal hij er een onschatbaren dienst door bewijzen. Alleen, deze opmerking moet mij ten slotte nog van 't hart, *Ris Lambers* moet in het vervolg geen stukken laten afdrukken uit geschiedkundige werken, die onder veler bereik zijn; dit had hij ook in zijn proefschrift kunnen nalaten zonder daardoor ook maar eenigermate aan de waarde er van te kort te doen. Op-gave van de plaats waar ze te vinden zijn was voldoende geweest, desnoods een kort uittreksel er van, het boek zou er aanmerkelijk minder lijvig door zijn geworden.

Stolwijk, Sept. 1890.

L. A. VAN LANGERAAD.

---

v. b. kregen lees kreeg, — bijlagen, blz. 37 r. 5 v. b. 28 lees 29, — blz. 70 r. 8 v. o. Dit stuk trof ik aan in Papiers d'État et de l'Audience n° 301 — (Correspondance de Gueldre et Zutphen n° 3) blz. 261 recto op het rijksarchief te Brussel, lees Dit stuk trof ik aan in de Papiers d'État et de l'Audience n° 301 op het rijksarchief te Brussel (Correspondance de Gueldre et Zutphen n° 3. blz. 261 recto 1), — blz. 76 r. 4 v. b. 1865 lees 1866, en id. noot 1 r. 7. 1827 lees 1867, — blz. 227 r. 17 v. b. 3 tomes lees 5 tomes. Bruxelles 1877—1886. De laatste twee deelen zijn niet bezorgd door Pouillet, maar bewerkt en met aantekeningen voorzien door den tegenwoordigen rijksarchivaris Ch. Piot. Verder nog eenige omgekeerde e's, r's en u's.

---

## LETTERKUNDIG OVERZICHT.

---

Een enkel woord over *Schets eener kritische geschiedenis van het Causaliteitsbegrip in de nieuwere wijsbegeerte*, door Dr. G. Heymans. *Bekroond en uitgegeven door Curatoren van het Stolpiaansch Legaat*. Leiden, E. J. Brill. Prijs f 3.90). Zooals algemeen bekend is, is sinds Hume de vraag naar den oorsprong van onze erkenning van een oorzakelijk verband tusschen de verschijnselen onderling eene brandende strijdvraag op het gebied der kritische wijsbegeerte. Uitgelokt door eene prijsvraag, uitgeschreven door Curatoren van het Stolpiaansch Legaat, geeft dr. Heymans hier een overzicht, hoe de ontdekking van het causaliteitsprobleem in de nieuwere wijsbegeerte is voorbereid, hoe het eindelijk door Hume is ontdekt en wat in de eerste plaats door Hume zelf en na hem door verschillende denkers is gedaan, en door de wijze waarop zij het stellen en door de oplossing, die zij er van geven, om de volkomen bevredigende oplossing er van voor te bereiden, terwijl hij ten slotte de richting aanwijst, waarin volgens hem deze laatste moet worden gezocht. Daarbij gaat hij uit van Descartes, die ten opzichte van het causaliteitsprobleem nog ten volle in den staat der onschuld verkeert, immers aan het causaliteitsbegrip axiomatische zekerheid toekent, zoodat hij, die zelfs de betrouwbaarheid der mathematische waarheden afhankelijk maakt van het bestaan van een betrouwbaar God, dit laatste betoogt met gebruikmaking der causaliteitswet; iets wat volgens schrijver zijn grond vindt in de stilzwijgende onderstelling, dat er logica is in de feiten, zoodat dan ook *cause* en *raison* door Descartes *promiscue* gebruikt worden. Dezelfde opvatting wijst hij vervolgens bij Bacon en Hobbes aan. Eerst Locke heeft, naar hij aantoonst, door te beginnen met ontleding van de in het denken

feitelijk gegeven voorstellingen in hare eenvoudigste bestanddeelen en met een onderzoek naar de wijze, waarop deze eenvoudigste voorstellingen zijn verkregen en de samengestelde daaruit opgebouwd, den weg gewezen, langs welken o. a. ook het causaliteitsprobleem kon worden bereikt. Maar hij heeft zelf dien weg niet betreden; hij ziet in de erkenning van oorzakelijk verband nog een feit van onmiddellijke ervaring. Na nog kortelijk te hebben stilgestaan bij Leibnitz, die echter volgens schrijver „meer aan het causaliteitsbegrip te danken heeft dan het causaliteitsbegrip aan hem”, komt hij tot Hume, die het causaliteitsprobleem heeft ontdekt, het eerst heeft ingezien en doen inzien, dat onze verzekerdheid van een oorzakelijk verband der verschijnselen en het feit, dat daarop gebouwde onderstellingen omtrent de toekomst door de ervaring bevestigd worden, feiten zijn, die verklaring behoeven. In een afzonderlijk hoofdstuk tracht hij daarbij aan te wijzen, dat deze ontdekking aanvankelijk meer verwarring dan verheldering heeft gebracht, daar zij de filosofen heeft verleid om, met volkomen miskenning van hunne taak, om nl. de gegeven feiten te verklaren, aan het feitelijk gegeven causaliteitsbegrip te gaan tornen en er die elementen uit weg te cijferen, die de meeste moeilijkheid aanboden. In de derde plaats komt hij nu tot de pogingen tot oplossing. Achtereenvolgens bespreekt hij dan (bladz. 140—360), wat in dit opzicht door Hume zelf, vervolgens door Reid, Kant, Herbart, Schopenhauer, Hamilton, J. S. Mill, Lotze en Spencer is gedaan; de door elk dezer denkers gegeven opvatting en verklaring worden uiteengezet en beoordeeld, en aangewezen wat het voor winst heeft aangebracht. Na een korten blik op de tijdgenooten eindigt de schrijver met eene samenvatting van de resultaten en eene aanwijzing der vooruitzichten. Aan eene beoordeeling van de hoofdzaak van het boek, het historisch gedeelte, zou ik, gesteld dat het daarvoor hier de plaats kon worden geacht, mij volstrekt niet durven wagen; daarvoor is grondiger kennis van den arbeid der hier besproken filosofen noodig dan waarop ik mij beroemen mag. Dit alleen kan ik er van zeggen, dat zijn werk overal den indruk maakt van te rusten op zeer ernstige studie, en dat hij nergens in gebreke blijft, de bewijspplaatsen voor zijne meening den lezer voor te leggen. Trouwens, dat hem de, naar ik meen, niet gemakkelijk te

verwerven eer eener bekroning van wege het Stolpiaansch Legaat te beurt is gevallen, mag een afdoende waarborg voor de degelijkheid van zijn arbeid worden geacht. Hij toont daarbij een in hooge mate zelfstandig en scherpzinnig beoordeelaar te zijn. Wel moet hier en daar gevraagd worden, of zijn oordeel geheel billijk is, getuige o. a. de uitspraak, waarmee hij Fichte, Schelling en Hegel afmaakt; maar zeker verdient zijn oordeel, dat herhaaldelijk nieuwe, verrassende gezichtspunten opent, gehoord en overwogen te worden. Zoo is, meen ik, inzonderheid wat hij schrijft over Kant, bepaaldelijk ter psychologische verklaring van diens Transscendentale Analytiëk, de aandacht overwaard. Wat betreft zijne waardeering van den arbeid der in zijn overzicht genoemde denkers, bepaaldelijk ten opzichte van het causaliteitsprobleem, de grootste verdienste in dezen komt volgens hem na Hume toe aan Hamilton, die, voor- gelicht door Schopenhauer's aanwijzing, dat alleen eene waargenomen verandering, maar ook elke waargenomen verandering, den eisch eener oorzakelijke verklaring doet ontwaken, het eerst zal hebben ingezien, dat het causale denken zich laat terugbrengen tot deze algemeene denkwet, dat wij buiten staat zijn, een ontstaan of vergaan van het werkelijk bestaande voor waar te houden, m. a. w. dat *het causale denken product is van de apriorische overtuiging, dat het werkelijk bestaande onveranderlijk moet zijn*. Daarmede, en daarmede ook alleen, laat zich naar zijn oordeel den geheelen inhoud van het causaliteitsbegrip verklaren. En daarop voortbouwende, oppert hij dan ten slotte het vermoeden, dat dit in verband is te brengen met Kant's ontdekking van den subjectieven oorsprong der tijdsvoorstelling. Zoo alleen laat zich — gelijk hij in een Naschrift ter verdediging van zijne theoretische slotsom tegen bezwaren, door Curatoren van het Stolpiaansch Legaat geopperd, nog tracht te betoogen — z. i. een voldoende grond voor het causale denken en eene verklaring van de overeenstemming der ervaring daarmede vinden. Of deze slotsom werkelijk houdbaar is? Reeds heeft een der beoordeelaars, de hoogleeraar Land, zijne blijvende bezwaren daartegen kenbaar gemaakt. Ik zal het niet wagen mij in dit geding te mengen. Maar ééne vraag kan ik niet nalaten ten slotte hier te stellen. Is schrijvers uitgangspunt bij zijne verklaring wel juist? Dat uitgangspunt is het

in de hedendaagsche wetenschap geldende causaliteitsbegrip, dat veel en velerlei inhoudt omtrent de verhouding van oorzaak en gevolg, o. a. de onderstelling van gelijksoortigheid en equivalentie tusschen oorzaak en werking. Uitdrukkelijk maakt hij er — zooals ik boven opmerkte — den filosofen een verwijt van, dat zij niet dit causaliteitsbegrip tot object hunner verklaring gesteld hebben, maar een ander, een waaruit de voornaamste elementen van het wetenschappelijk causaliteitsbegrip zijn geëlimineerd. Heeft hij daarin recht? Ik heb mij daarvan niet kunnen overtuigen. Dat wetenschappelijk causaliteitsbegrip toch is niet het oorspronkelijk gegeven, maar is door voortdurende vervorming uit dit laatste geworden onder den invloed van het wetenschappelijk onderzoek en de daardoor opgedane ervaring. Had niet die invloed in rekening moeten worden gebracht; moeten worden nagegaan, hoeveel van den inhoud van het thans in de wetenschap erkende causaliteitsbegrip, al is dit niet geheel uit de ervaring verklaarbaar, dan toch wel daaruit verklaard kan en moet worden, om dan voor de rest, om het zoo uit te drukken, een voldoende grond daarbuiten te zoeken? Had niet in één woord allereerst het causaliteitsbegrip van onzen tijd zelf aan eene historische behandeling moeten zijn onderworpen? En had schrijver dit gedaan, zou hij dan de stelling hebben kunnen handhaven, dat het causale denken te verklaren is uit eene apriorische overtuiging, dat het werkelijk bestaande onveranderlijk is? Heeft voorts — om nog deze ééne opmerking hieraan toe te voegen — schrijvers eigenaardige opvatting van de beteekenis en den grond van het causale denken niet een zeer schadelijken invloed uitgeoefend op zijne beschouwing over Lotze? Mij komt het voor, dat deze laatste, met de kritiek op Spencers denkbeelden, tot de zwakste gedeelten behoort van zijn arbeid, die overigens zeker mijne aanbeveling niet van noode heeft om de aandacht te trekken van ieder, die belang stelt in wijsgeerige vraagstukken.

A. B.

Het veelszins voortreffelijke boek van Dr. Frants Buhl, theol. prof. te Leipzig, *Kanon und Text des alten Testaments* <sup>1)</sup> is

1) Leipzig 1891, Prijs f 3.

volgens het woord vooraf eene gedeeltelijk uitgebreide vertaling van een Deensch geschrift door denzelfden geleerde. Het bestaat, zooals reeds de titel aanduidt, uit twee deelen: 1° de geschiedenis van den kanon des O. T's (bl. 1—77); 2° die van den tekst des O. T's (bl. 79—262). Het boek munt uit door duidelijkheid en volledigheid; des schrijvers oordeel is gezond, en de rijke opgave van litteratuur over elk onderdeel geeft de noodige leiding tot zelfstandige studie. Daar Buhl een, althans min of meer, rechtzinnig man is, is zijn begrip van kanoniceit (bl. 70 w.) halfslachtig. Hij meent: het volk Israël was zonder twijfel de eenige bevoegde rechter om te beslissen, in welke boeken de godlijke openbaring rein en onvermengd bewaard is, en de Protestantsche kerken hebben dus terecht de apokriefen op zij gezet; maar het is onrecht, te loochenen, dat ons uit het boek der Wijsheid een rijker en hooger geest tegemoet komt dan uit Ester of de Kronieken, en dat wellicht geen der apokriefen voor het rechtstreeks godsdienstig gebruik zoo aanstootelijk is als Prediker. Dit rijmt met elkaar wie het rijmen kan! Voor het wetenschappelijk onderzoek is er geen onderscheid hoegenaamd tusschen kanonieke en apokriefe boeken; voor het godsdienstig leven is de stelling dat Gods openbaring aan Israël met het jongste boek van den Kanon geëindigd was, vrucht van eene averechtsche en volkomen verouderde — hoewel nog steeds voortlevende — opvatting van openbaring. Maar deze dogmatische fout heeft op het werk verder geen invloed. De schrijver gaat met die kanonieke boeken om als met profane en treedt zelfs moedig op voor het onafwijsbaar recht der conjecturaalkritiek. Zijn werk is eene zeer groote aanwinst.

Op één punt wil ik de aandacht vestigen, een punt dat door Buhl m. i. wel volkomen naar waarheid besproken is, maar zoo kort, dat aan het groot belang en de ontzaglijke moeilijkheid er van geen recht gedaan wordt. Nadat hij in de tweede afdeeling over uitgaven, handschriften, masora en oude vertalingen had gehandeld, geeft hij een hoofdstuk over *Textgeschichtliche Resultate* en daarin voortreffelijke opmerkingen o. a. over het schrijfmateriaal, de Hebreuwsche letters en de vocalisatie en accentuatie, waarbij natuurlijk de vraag ter sprake komt, welke waarde de hierin neergelegde Joodsche



verklaring van den overgeleverden consonantentekst heeft. Hiervan zegt Buhl terecht, bl. 240 v. dat zij zeer hooge waarde bezit, maar dat somtijds dogmatische overwegingen de schrijvers der vocalen genoopt hebben om in den tekst eene andere lezing voor te schrijven dan zij zouden gedaan hebben zonder die vooroordeelen. Hiervan geeft hij eenige voorbeelden. Nu, de waarheid er van is onloochenbaar, en het aantal plaatsen waar, door de plaatsing der vocalen, met den consonantentekst gespeeld wordt is veel grooter dan men uit Dr. Buhls opgaven zou gissen. Maar de nieuwere vertalingen, hoewel heetende den gevocaliseerden masoretischen tekst over te zetten, doen dit vaak niet. B. v. Wat staat or Ezech. 45 : 21? „Op den veertienden dag der eerste maand, zal voor u het pascha zijn,” zoover is alles in orde — het vermoeden van Cornill dat er „den vijftienden” gestaan heeft doet hier niet ter zake — maar daarna? De Statenvert. gaat voort: „een feest van zeven dagen, ongezuurde brooden zal men eten,” met de aant. dat het Hebr. heeft „zal gegeten worden.” Voor een nadenkend lezer in dit zeer vreemd: „brooden zal gegeten worden” toch is in Hollandsch noch Hebreeuwsch verstaanbaar, en de vertaling „zal men eten” is dus niet strikt eerlijk. Dat in den tekst eene fout schuilt, is duidelijk. Nu, LXX heeft „zult gij eten.” Maar dit daargelaten, er staat niet „een feest van zeven dagen”; חַג שִׁבְעֹת יָמִים kan niets anders beteekenen dan: „pinksterfeest dagen.” Of dit onzin is, doet niet ter zake; dit en niets anders staat er. Ook kunnen wij wel begrijpen, dat de lezers van Ezech. 45 met verwondering wel paaschen en loofhutten, maar niet pinksteren vermeld zagen, en meenende dat dit feest er genoemd moest zijn, het in den tekst wrongen. Eens menschen denkvermogen moet wonderlijk werken, als hij het zóo doet, doch het blijkt, dat niet éen maar eene reeks schriftgeleerden het zóo deed, en dat hunne opvatting de officiële werd. Immers, de oorspronkelijke tekst moet geluid hebben שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכְלוּ מִצֹּת d. i. „zeven dagen zult gij ongezuurd brood eten,” maar lang voordat de vocalisatoren aan het werk togen, moet de ך van den M. T. tusschen de ך en de ם ingevoegd en er het woord חַג ingezet zijn, om aan te duiden, dat men in שִׁבְעֹת den naam van pinksteren moet zoeken.

De oude vertalingen hebben alle: „zeven”, en lazen dus zeker de ך nog niet. Dat er ook „feest” in staat, bewijst niets; daar dit er later ingevoegd kan zijn. De onzin „pinksterfeest dagen enz.” is dus de traditioneele exegese, in de vocalisatie ten slotte belichaamd.

Volgens Luzzatto in zijn commentaar op *Jezaia* zijn in de pericop 52 : 13—53 : 12 niet minder dan vier voorbeelden van gekunstelde vocalisatie; 1<sup>o</sup> 52 : 14 מְשַׁחַת, gewoonlijk — ook in de Statenvert. — overgezet door „verdorven”, kan dit onmogelijk beteekenen; dit moest מְשַׁחַתִּי zijn; het is „zalving.” Wel geeft hierbij het vers geen zin hoegenaamd, maar dit geldt van Ezech. 45 : 21 evenzeer; de synagogale lezing vermijdt het, Israëls gelaat verdorven te noemen; 2<sup>o</sup> in 53 : 2 wijzen de accenten niet op de vertaling: „hij had geene gedaante of heerlijkheid, dat wij hem zouden aanzien,” of iets dergelijks, maar op: „hij had geene gedaante of heerlijkheid; toch zullen wij hem aanzien” — tot meerder eer van Israël; 3<sup>o</sup> 53 : 5 מוֹסֵר שְׁלוֹמֵנו, „de straf die ons den vrede aanbrengt,” moest naar de bedoeling des schrijvers zijn שְׁלוֹמֵנו, „de straf der vergelding over ons;” 4<sup>o</sup> in hetzelfde vers beteekent חֲבֵרְתָּו niet „zijne striemen”; dit zou חֲבֵרְתָּו zijn; maar „zijne verknochtheid,” nl. aan Jahwe's woord, zooals de Targum het omschrijft. Dezelfde geleerde wijst bij Jez. 49 : 7 op de uitspraak לְמַתְעַב גּוֹי, dat niet beteekent: „hij die door het volk veracht is,” maar „hij die het volk veracht”; de auteur zal wel לְמַתְעַב bedoeld hebben. Te dezer plaatse haalt Luzzatto nog een paar voorbeelden aan.

Het aantal gevallen waarin eene gezonde uitlegkunde dringt tot verwaarloozing der masoretische vocalisatie is legio, en dit is zeer natuurlijk, indien zij vaak de vrucht is van het spelen met den tekst door de schriftgeleerden. Geiger moge dus in zijn *Urschrift u. Uebersetzungen* naast iets goeds zeer veel gezochts en onwaars verkondigd hebben, met bezonnenheid den weg te betreden waarop hij wees, en nu weder Dr. Buhl wijst, is dringend noodig. Een vruchtbaar arbeidsveld is gegeven in de beantwoording der vraag: welke zijn de factoren der masore-

tische vocalisatie? En in afwachting van eene eenigszins volledige beantwoording, beginnen wij met volle recht, ons bij de verklaring van het O. T. zooveel mogelijk los te maken van die vocalen; want zij geven slechts een commentaar, gewoonlijk een goeden, maar zeer dikwijls een verkeerden en willekeurigen.

Ik mag deze aankondiging niet besluiten dan herhalend: Dr. Buhl heeft ons een kostelijk boek geschonken.

Het eerste deel van E. Schürer *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* — tweede uitgaaf van het *Lehrbuch der n. t. Zeitgeschichte* — is nu verschenen <sup>1)</sup>, en hiermee is het werk voltooid, daar het tweede deel reeds in 1886 het licht had gezien.

Dewijl ik dit in Theol. Tijdschr. XX (1886) 446 vv. heb besproken, mag ik hier daarnaar verwijzen voor het gehalte van het werk. Het geheel is 1635 bl. groot, tegen het *Lehrbuch* 698. De opgave van litteratuur over de onderwerpen is zeer uitgebreid, en eenige nieuwe stukken zijn er bijgekomen: zoo bij de bespreking der bronnen een over de „niet bewaard gebleven bronnen,” d. i. alle bijzondere werken over de Joodsche geschiedenis van dezen tijd, zoowel de door Josefus gebruikte als de door hem niet gebruikte, en van de verloren gegane algemeene geschiedwerken die welke Josefus gebruikt heeft, I, 33—56, verder een aanhangsel over de geschiedenis van Chalcis, Iturea en Abilene, I, 593—609, en eene over die der Nabateesche koningen, I, 609—622; eene verhandeling over de Joodsche tijdrekening, I, 623—635. De meeste besprekingen zijn uitvoeriger geworden. Een paar registers, van de Hebreuwsche en de Grieksche woorden, zijn er bijgevoegd. Het naam- en zaakregister is van 16 tot 74 bladzijden uitgedijd. Een groot aantal „Berichtigungen” op Deel II en „Nachträge” op Deel I besluit dit deel. De volijverige geleerde dien wij dit kostelijk boek danken heeft geen zorg en moeite gespaard, om ons alles mede te deelen wat in eene beschrijving van de laatste anderhalve eeuw vóór en de eerste anderhalve eeuw na Chr. ter sprake komt, en van elk onderwerp de literatuur zoo vol-

1) Leipzig, 1889, 1890.

ledig hij kon opgegeven. Niemand die de gebeurtenissen van dien tijd wil kennen zal het vergeefs raadplegen; menig stuk van het Joodsche leven wordt hier opgehelderd.

Als vijfde aflevering van het *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum A. T.* is *Der Prophet Jesaja*, verklaard door Dr. August Dillmann, verschenen<sup>1)</sup>. Hierin hebben wij een vrij wat beteren gids dan in den ouden commentaar van Knobel, die, ook in de laatste bewerking van Diestel, al te veel te wenschen overliet. Gelukkig heeft Dillmann — naar eigen getuigenis — hiervan zeer weinig bewaard. Zijn boek is dus een nieuwe commentaar, van een voor deze zware taak in menig opzicht goed toegerust man. Hij heeft eene veel omvattende kennis, is op de hoogte ook van de nieuwste boeken en tijdschriftartikelen over *Jesaja* of eenig deel er van, maakt ijverig gebruik van het licht door de Assyriologen op eenige punten ontstoken, en verzuimt niet, al wat dienen kan om zijn profeet toe te lichten na te sporen. Daarbij huldigt hij gezonde kritische beginselen: hij denkt er evenmin aan, de ongerepteheid van den masoretischen tekst te handhaven, als voor de oud-kerkelijke beschouwing van het profetisme eene lans te breken; slechts voor een klein gedeelte zijn volgens hem *Jesaja's* voorspellingen door de uitkomst bewaarheid: zij hebben dus alleen waarde als openbaringen van zijn geloof. Het behoeft geen betoog, dat de echtheid van de hoofdstukken 12, 13, 24—27, 35—39, 40—66 beslist verworpen, aan die van andere getwijfeld wordt. Ook neemt Dillmann tegenover de ons overgeleverde godspraken in dit opzicht eene zuivere houding aan, dat hij ze als geschreven redevoeringen beschouwt, die hoogstens naar vooraf uitgesproken redenen opgesteld zijn. In allerlei opzichten is dus deze commentaar eene aanwinst.

En toch krijgen wij hier een in menig punt zwak boek. Want het is iets anders, gezonde kritische beginselen te huldigen dan ze toe te passen. Dillmann is geducht behoudend. Hij betreurt het zóo, wanneer hij in plaats van den Hebreusch tekst dien van de Septuaginta moet volgen of ook eene conjectuur maken, dat hij er noode toe overgaat; zoodat hij

---

1) Leipzig, 1890. Prijs f5.20.

zich op menige plaats met eene verklaring van de overgeleverde woorden tevreden stelt, alleen begrijpelijk in iemand, die ze voor een heiligen tekst houdt en de hand licht met de taalwetten omdat . . . ja omdat hij niet erkennen kan dat het overgeleverde godswoord geen dragelijken zin oplevert, voor ons althans volkomen onverstaanbaar is. In zake van tekstkritiek, o. a. in gebruik van de Septuaginta, is Dillmanns boek volstrekt niet op de hoogte van den tijd. Het gaat niet aan, in de inleiding ons hieromtrent af te schepen met deze regels: Der Text des Buches, wenn auch da u. dort (nam. in den eigentlich jesajanischen Stücken) durch Glossen erweitert, u. in einzelnen Worten u. Sätzen (bes. in den jüngeren Theilen des Buches) verderbt, ist doch im ganzen gut erhalten u. in seiner mass. Gestaltung dem LXX Text fast durchaus vor zu ziehen." Hierin zijn twee zaken door elkaar geward: het bestaan van glossen, waarmede de LXX gewoonlijk niets te maken heeft, en de zuiverheid van den tekst, bij wier beoordeeling die vertaling eene vrij wat grootere rol spelen moet dan zij bij D. doet. En dan „de LXX tekst" — wat is dat? Welke uitgaven gebruikt D? Welke waarde kent hij die toe? enz. D. maakt van de LXX en andere overzettingen nog het ouderwetsche gebruik: is het niet dwingend noodig, kan hij met kunst- of vliegwerk aan den Hebreuwschen tekst een zin afpersen, dan vermeldt hij ze zelden; is hij doodverlegen, dan moeten zij raad schaffen en worden ze zonder veel kritiek gebruikt.

Wat de vragen betreft naar de echtheid of onechtheid der verschillende godspraken, juister naar haar oorsprong, hoe weinig scherp D. ze stelt, blijkt uit de inleiding. Hier wordt in § 1 gehandeld over Jezaja en zijn tijd, in § 2 over zijne werkzaamheid in samenhang met den gang der geschiedenis, in § 3 over zijne profetische gaven, in § 4 over zijne geschriften, in § 5 over het naar hem genoemde boek. Nu, dit is de gewone methode: te beginnen met den man wiens naam boven het boek staat, en niet met het boek waarboven de naam — terecht of ten onrechte — staat. En dit is ook niet onnatuurlijk, noch ook bijzonder gevaarlijk, indien men slechts dadelijk daarop de mededeeling laat volgen, dat Jezaja en de auteur van het naar hem genoemde boek twee zijn; maar hier-

van bespeuren wij bij D. eerst iets op bl. XX, wanneer hij van Jezaja's geschriften gaat spreken. Nu worden ons voorgesteld de echte stukken, maar hierbij wordt niet verheeld, dat wij ze niet dan met kleine en groote toevoegsels van de hand eens redacteurs bezitten. Jez. 10:5—12:6 vindt hier eene plaats, d. w. z. eigenlijk 10:5—11:16 (H. 12), wat ons doet vermoeden dat H. 12 niet van Jezaja is. Inderdaad, in de bijzondere inleiding op het stuk vinden wij (S. 105), dat de bewering als zou H. 11 of althans 11:6 vv. onecht zijn voor „niet genoegzaam gegrond aangemerkt kan worden”, maar H. 12 van een jongeren bewerker is. Dit wordt S. 124 bevestigd. En S. 121 bespeuren wij, dat D. ook omtrent de echtheid van 11:10—16 niet zeker is. Hierop kom ik straks terug. Voorts wordt in de § over Jezaja's geschriften H. 13—23 behandeld, waarbij alleen uit het stilzwijgen van den schrijver, blijkt, dat hij 13:1—14:22 en 21:1—10 buiten beschouwing laat. Die stukken vinden wij met H. 24—27, 34, 35 in § 5 terug, waar in twee en eene halve bladzijde het boek H. 1—39 en alle niet Jezajaansche stukken worden afgehandeld, en eenige regels aan de bijvoeging van H. 40—66 gewijd zijn.

Tegen deze manier van handelen zijn twee bezwaren. Voor- eerst komt zóó het „onechte” niet tot zijn recht. D. had niet over den profeet Jezaja, maar over het boek Jezaja te schrijven, en hierbij zijn de tijdsomstandigheden van de latere auteurs wier werken er in staan en die van den redacteur even belangrijk als die van den profeet, wiens naam het opschrift vermeldt, in zeker opzicht zelfs nog meer. *Jezaja* is eene, waarschijnlijk bloot uitwendige, samenvatting van twee boeken, die niets met elkaar uitstaande hebben, 1—39 en 40—66, en het eerste dier twee een werk uit de 5de eeuw, dat ten onrechte, hoewel niet zonder grond, op naam van Jezaja staat. De historische achtergrond van H. 13, 14 en die van H. 24—27 zijn eigenlijk evengoed stof der algemeene inleiding als die van H. 5 of 6. Wil men intusschen, om opeenstapeling van ongelijksoortige stof te voorkomen, aan Jezaja en zijne levensomstandigheden eene eereplaats geven, het zij zoo! In een populair geschrift is dit wellicht zelfs noodzakelijk. Maar in elk geval moeten wij uit de inleiding dadelijk zien, dat wij, over Jezaja lezende, iets vernemen over den auteur

van een deel des boeks, niet over dien van het geheel. Ten onrechte meent Siegfried (Theol. Lit. Zeit. 1890. N<sup>o</sup> 18), dat de beste methode zou zijn, de bepaald onechte stukken uit het verband te lichten en afzonderlijk te behandelen, ja, alle gedeelten in chronologische orde te bespreken. Immers, waar dan te blijven met de wellicht onechte? waar met de sterk geïnterpoleerde? waar met die wier datum men niet kan vinden? Een commentaar is geen geschiedboek en dient het werk wel op den voet te volgen. Ook' zou zoo de eenheid van het boek verloren gaan, nl. niet die van Jezaja's werk, maar de eenheid van het werk des redacteurs. Wat heeft deze met zijn boek beoogd? Wanneer en met welke middelen heeft hij het samengesteld? Dit is eigenlijk de eerste vraag. Niet wat Jezaja was, maar wat de redacteur van Jezaja van hem en zijn werk wist of meende te weten, is ons noodzakelijk tot recht verstand van het boek in zijn geheel.

Is dit alleen eene vraag van methode, van rangschikking der stof? Ja, maar eene die van veel belang in. Want — en zie daar mijn tweede, nauw met het eerste samenhangende, bezwaar — door te werk te gaan zooals D. doet krijgt men een scheven blik op het boek en vele zijner deelen en oordeelt dus verkeerd. Laat mij een voorbeeld geven! Van 10:5—12:6 is, ook volgens D., 12:1—6 zeker een naexielisch toevoegsel. Maar van 11:10—16 meent hij, dat wij dit niet behoeven aan te nemen. Het is waar, bij vs. 11 vv. rijzen sterke verdenkingen: Jezaja spreekt elders niet over de terugvoering der verbannen, over hereeniging van Juda met Israël, over herstel van Davids rijk. Het vermoeden ligt dus voor de hand, dat ze als brug tot H. 12 zijn ingevoegd; vooral bij vs. 15 v. dringt zich die gissing aan ons op. Maar profeten als Amos en Hozea hebben toch die hoop gekoesterd, en niemand kan loochenen dat ook Jezaja ze gekoesterd kan hebben; had hij ze, dan was het hier eene goede plaats ze uit te spreken; de gezichteinder van den schrijver dezer verzen is die der Assyrische periode; vs. 13 slaat op 9:20 terug; de taal is veel krachtiger en de rythmus sierlijker dan die der exielische profeten (NB! verg. Jez. 13, 14 en Deutero-Jezaja). Dus zal men toch moeten besluiten tot den Jezajaanschen oorsprong. — Indien wij nu eens, in plaats van uit te gaan van de onderstel-

ling dat 10:5—12:6 een, door een toevoegsel vermeerderd, werk van Jezaja is, uitgaan van de stelling: 10:5—12:6 is, getuige H. 12, een naexielisch stuk, waarin eene profetie van Jezaja is verwerkt, dan krijgt men een anderen blik op die verzen, waarmee ook D. eigenlijk verlegen is, omdat hij er het werk van Jezaja in wenscht te zien. De gezichteinder van den schrijver is die van de Assyrische periode, zegt hij; zie vs. 11, 16. En wat schrijft hij zelf op vs. 11? Dat Jezaja eigenlijk geen zoo groote verstrooing van Israëlieten beleefd heeft als hier beschreven wordt, maar dat toch waarschijnlijk in de ongelukkige oorlogen onder Ahas wel vele Judeërs als krijgsgevangenen zullen zijn weggevoerd. Wordt dit dan oudersteld in de voorzegging, dat Jahwe „zich het overschot zijns volks verwerven zal, dat overig zal zijn uit Assur enz.”? Kende Jezaja eene verstrooing naar Elam? En wat de vermelding van Assur in vs. 16 evenals in vs. 11 betreft, is Assur niet van de 8<sup>ste</sup> eeuw af voor de bewoners van vóór-Azië, ook na den val van Nineve, de naam van het rijk aan Tigris en Eufraat gebleven, zoodat nog het rijk der Seleuciden het rijk Assur heette? Dat de horizon van 11:10 vv. niet de 8<sup>ste</sup> maar de 6<sup>de</sup> eeuw is, zullen wij niet licht miskennen, wanneer wij slechts beginnen met het stuk waarvan het een deel uitmaakt als een werk van dezen tijd te beschouwen, dus niet te vragen: Wat kan desnoods woord van Jezaja zijn? maar: wat is waarschijnlijk door den redacteur zelven geschreven, en wat door hem overgenomen?

Nog één voorbeeld! Van waar de beroemde pericoop 2:2—4, die ook in Micha 4:1—4 staat? De verschillende gevoelens hierover worden door D. met zijne gewone duidelijkheid vermeld en besproken; waarbij zijne slotsom is, dat het stuk deel eener verder verloren profetie is, om de klassieke schoonheid er van door beide profeten opgenomen. Verworpen wordt de onderstelling, dat eene vreemde hand die verzen uit Micha hier ingelascht heeft; waarbij D. durft schrijven (S. 20): „Indessen auch abgesehen von der allgemeinen Frage, ob solche materiale Umarbeitungen der alten prof. Texte durch die Sammler und Sopherim in anderen Fällen zugegeben werden können oder müssen, enz.” Zoo schrijft iemand die erkent en met de stukken aanwijst, dat het boek Jezaja 1—39 uit deelen



van zeer vershillenden tijd bestaat en een door grootere en kleinere toevoegselen vermeerderden tekst biedt! De verzen passen in dit verband niet. Wat ligt dus meer voor de hand dan de onderstelling, dat de redacteur van het boek ze hier ingelascht heeft? Of hij ze aan Micha 4 ontleend heeft dan wel aan eene andere profetie, is eene vraag die hierbij niet ter zake doet. Maar indien uit eene andere, dan is uit het feit dat zij in Jez. 2 voorkomt niet af te leiden dat zij ouder is dan Hizkia's tijdgenoot: zij kan evengoed uit de Ballingschap zijn. De bestudeering van *Micha* moet ons ten dezen verder brengen.

Hard is het oordeel, dat Giesebrecht in de „Vorbemerkungen” van zijne *Beiträge zur Jesajakritik* over Dillmann's commentaar velt: de behandeling van den tekst is verouderd; de vragen der „hoogere kritiek” zijn oppervlakkig beantwoord. Is het vonnis onverdiend? Bovenstaande bladzijden toonen, dat ik met mijzelf in tegenspraak zou komen, indien ik dit beweerde. Maar als Giesebrecht elke hoop opgeeft om D. van ongelijk te overtuigen, ga ik niet met hem mede Iemand, wiens theorieën zóo gezond zijn, die over zooveel, steeds aangroeiende, kennis beschikt, en die zoozeer de gave heeft om duidelijk uit te drukken wat hij meent, moet toch al werkende gedrongen worden om de beginselen die hij huldigt ten volle toe te passen en kan niet altijd ter helfte van den weg blijven staan, waarop hij zoo menigen voetstap kloek gezet heeft.

Over Jez. 40—66 handelt *The prophecies of the Captivity* (Isajah XL—LXVI) van R. Travers Herford. B. A., uitgegeven door de Sunday school association <sup>1)</sup>.

Het is het zesde werkje, onder den titel van „Biblical manuals” door die vereeniging uitgegeven: het eerste *Life in Palestine when Jesus lived*, van J. E. Carpenter, is ook te onzent in de vertaling van J. H. Maronier bekend; van een zevende, *The first three Gospels: their origin and relations*, van denzelfden schrijver, is eene vertaling in bewerking. Waarlijk, die Sunday

1) Londen, 1890. Prijs f 1.

school association vat haar taak flink en breed op! Travers Herfords werk bevat eene doorlopende, eenvoudige, maar grondige, verklaring van het boek, naar de Revised Version. Dit tot groot leedwezen van den schrijver, die, naar hij vooraf meedeelt, liefst van eene onafhankelijke vertaling zou uitgegaan zijn, maar zich hierin moest schikken naar het plan van de reeks „bijbelsche handleidingen”, waarin zijn boek verschijnen zou. Inderdaad is het te betreuren, dat hij hierin niet vrij was. Het staat zeer vreemd, vaak op de geijkte vertaling waarvan de verklaring zal gegeven worden te zien volgen: veel beter . . . , of: liever . . . , tot inleiding van eene geheel andere vertaling; en het ligt in den aard der zaak, dat een commentator dit niet doet dan wanneer het dringend noodig is. Aan den commentaar gaat eene inleiding in vijf paragrafen vooraf, waarin wordt gehandeld (1) over den historischen achtergrond, (2) den vorm en inhoud, (3) de theologie der profetieën, (4) den dienaar van Jahwe en (5) den tijd waarin de godspraken ontstaan zijn. In allen deele logisch is deze indeeling der stof niet: de historische achtergrond en de tijd waarin de profetieën ontstaan zijn dekken elkaar. Dat in § 1 de eerste eeuw na den terugkeer onder Zerubbabel in slechts zeven regels wordt afgehandeld, is min of meer gerechtvaardigd door den slotsom in § 5, dat alle profetieën in 40—66 dagteekenen uit de Ballingschap, en dat er nog zeven regels aan gewijd zijn, is te verklaren uit de aarzeling van den schrijver dienaangaande. Inderdaad, op dit punt is de behandeling zwak, en het betoog even onvoldoende als de bewering onjuist is, dat vóór Nehemia niets dat op een geregeld bestuur geleek in Judea bestaan had; dit is a priori ondenkbaar: de vorsten van Babel lieten hunne provinciën niet onbeheerd, en zie Neh. 5:15. Duidelijk en leerzaam zijn de volgende paragrafen; het werkje in zijn geheel doet den schrijver eer aan.

Van de *Hebräische Grammatik* van Prof. H. L. Strack is de derde, nieuw bewerkte uitgaaf verschenen. Wat ik in dit tijdschrift (XX, 453) bij de tweede uitgaaf schreef: zij is een zestig bladzijden langer geworden, — kan nu herhaald worden. De ondervinding — in deze de beste leermeesteres — heeft haar doelmatigheid bewezen. Onderwijzers aan gymnasiën

die met de door hen gebruikte leerboeken niet tevreden mochten zijn worden daarom op deze opmerkzaam gemaakt.

H. O.

---

Als tweede stuk van het zesde deel der *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* van O. von Gebhardt en A. Harnack, is in 1889 verschenen: *Der Paulinismus des Irenaeus. Eine Kirchen- und Dogmengeschichtliche Untersuchung über das Verhältnis des Irenaeus zu der paulinischen Briefsammlung und Theologie*, von Lic. Dr. Joh. Werner (218 S. — M. 7.) Een belangrijke verhandeling, die de aandacht verdient, niet alleen met het oog op de geschiedenis van den kanon en de ontwikkeling der Christelijke leerstukken, maar ook voor de geschiedenis van het Paulinisme en het vraagstuk der echtheid van Paulinische brieven. Dat laatste te eer, omdat de schrijver daaraan volstrekt niet heeft gedacht en naar het schijnt nog niets had vernomen van eenigen twijfel aan den Paulinischen oorsprong der zoogenaamde hoofdbrieven.

Het onderzoek is gesplitst in een kerkhistorisch en een dogmenhistorisch deel. Het eerste, uit het aangegeven oogpunt het belangrijkste, doet ons stilstaan bij Irenaeus' verhouding tot Paulus, naar het gebruik door hem gemaakt van diens brieven. Werner gaat zorgvuldig de bijzonderheden na, zooals die uit Irenaeus' hoofdwerk tegen de kettters kunnen worden gekend. Daaruit blijkt, dat de kerkvader, de eerste die brieven van Paulus op eenigszins breede schaal als kanonieke geschriften aanhaalt, dit met het oog op 12 van de 14 ons bekende zeer dikwerf doet. Hij beroept zich alleen niet op die aan Philemon en aan de Hebreërs. Waarschijnlijk omdat hij den laatsten niet aan Paulus toekende en wat den eersten betreft, geen aanleiding had om naar het kleine geschrift te verwijzen, evenals dit bij Tertullianus het geval was.

Overeenkomstig den aard van zijn werk, dat begint met een uiteenzetting van de denkbeelden der Gnostieken, noemt hij in zijn eerste boek de meeste plaatsen, waarop zijn tegenstanders zich plachten te beroepen, terwijl hij in de volgende die teksten ter sprake brengt, waarmede zij z. i. kunnen worden

weerlegd. In hoofdzaak, meent Werner te mogen verzekeren, maakte Irenaeus gebruik van de ons overgeleverde recensie van den tekst, behalve voor de pastoraalbrieven. Vrij willekeurig laat hij woorden en uitdrukkingen weg, of voegt hij gedeelten van verschillende teksten bij elkander. Hij haalt woorden van Paulus aan op dezelfde wijs als woorden uit het O. T. en woorden des Heeren. Zij hebben evenals deze bewijskracht, doch staan daarmede toch niet op dezelfde lijn. De Evangeliën worden als heilige schrift reeds met het O. T. volkomen gelijk gesteld, maar voor de Paulinische brieven is in dit opzicht het proces hunner kanonisering nog niet afgelopen. De Evangeliën toch worden gebruikt als „apostolische” geschriften, dat wil niet zeggen: als boeken door apostelen geschreven, maar als apostolisch van inhoud en dat beteekent: in overeenstemming met de leer der kerk. „Das also ist die apostolische Autorität des Irenaeus: nicht die Kirche richtet sich in ihrer Lehre nach den Aposteln, sondern die Apostel müssen so gelehrt haben, wie die Kirche lehrt.”

De brieven van Paulus nu heeten nergens „apostolisch”. Niet op den bundel, maar op den persoon van Paulus slaat de uitdrukking, die meermalen voorkomt: *ὁ ἀπόστολος Φησι*. Slechts eenmaal, I: 6, 3, is sprake van *τὰ ἀποστολικά*, naast *τὰ εὐαγγελικά*, maar blijkbaar om zich te schikken naar het spraakgebruik der bestreden Gnostieken. Aan een gewijden bundel Apostolika heeft Irenaeus nog niet gedacht. De Paulinische brieven mogen, volgens hem, de onmiskenbare sporen dragen van geschreven te zijn onder goddelijke leiding, zij zijn toch niet in denzelfden zin als het O. T. en de Evangeliën „gegeven”, zoodat zij kunnen doorgaan voor de getuigen van Gods openbaring. „Die heiligen Schriften des alten und neuen Bundes sind im Ganzen und in jedem ihrer Teile göttliches Orakel, die paulinischen Briefe nur im Einzelnen als Zeugnis des göttlichen Geistes von Beweiskraft.” Zij worden in één adem genoemd, naast het O. T. en de Evangeliën, als behoorende tot de *γραφαί*, scripturae, doch nergens te zamen of afzonderlijk aangeduid met het „Praedicat der scriptura im solennen Sinne.”

M. a. w. Gaat men zorgvuldig na, wat Irenaeus verstond onder apostolisch; welke denkbeelden hij had betreffende de ingeving

der schrift, en in welken zin hij sprak van γραφή; dan blijkt het duidelijk, dat hij de Paulinische brieven nog niet met het O. T. en de Evangeliën op één lijn plaatste.

Daarop volgt een belangrijke Excurs, waarin Werner de reden naspoort, waaraan de genoemde brieven hun opneming in den kanon hebben te danken. Geen ander antwoord komt hem passend voor dan dit eene, waarvoor tal van aanwijzingen in het werk van Irenaeus pleiten: het gebruik en de hooge waardeering dier brieven bij de Gnostieken. Paulus was hun apostel. Zij beriepen zich op hem. Irenaeus moest, hen bestrijdende, aan dat beroep alle waarde ontzeggen, of trachten aan te toonen, dat zij hun zegsman verkeerd hadden begrepen. Hij koos het laatste en had daarmede het middel in handen om, zoo mogelijk, de ketters met hun eigen wapenen te verslaan.

Het was dus geen liefde voor Paulus, noch ingenomenheid met zijn werk, waardoor Irenaeus zich tot hem getrokken gevoelde, maar veeleer partijbelang en oprechte begeerte om de eenheid der kerk te bevorderen. Gelijk de apostelen in het algemeen voor hem minder een geschiedkundige dan een leerstellige beteekenis hadden, zoo ook Paulus. Zonder aarzelen ontnam hij hem zijn „historischen roem” en droeg hij dien over op de andere apostelen, aan wie nu een vruchtbare zendingarbeid werd toegekend, terwijl hij Paulus deed deelen in het hun reeds lang geschonken leerstellig gezag. Paulus wordt nu „ein Apostel wie die anderen, harmonisch und solidarisch mit ihnen verbunden, der gleichgesinnte College der XII.” Wat hij geweest is, naar luid der „geschiedenis” blijft onopgemerkt. Hij wordt veeleer naar de Handelingen dan naar de brieven beoordeeld, en de eerste dienen ter omschrijving van de laatste. Irenaeus' opvatting en waardeering van Paulus' persoon en werk, wel verre van een „geschiedkundige” te zijn en rekening te houden met de eenig betrouwbare „bronnen”, komt ten slotte hierop neer: „weil Paulus der Heidenapostel war, und die Grosskirche die Fortsetzung der Heidenmission ist, muss Paulus auch das gepredigt haben, was jetzt die Grosskirche lehrt.”

Vervolgens gaat Werner na, met het oog op welke punten Irenaeus zich bij voorkeur op Paulus beroept, met welke bedoeling en in welken zin hij dat doet, en of hij daarbij recht

laat wederwaren aan des apostels woorden. De slotsom is, dat Irenaeus er niet naar streeft, licht te doen vallen op de denkbeelden van Paulus. Hij haalt hem aan als een getuige voor de waarheid der rechtzinnig geachte leer, en toont meermalen hem niet goed te begrijpen. Hij gebruikt Paulus, voor zoover hij meent, tegenover de Gnostieken en ter bevestiging van de kerkleer, zijn voordeel te kunnen doen met zijn geschriften, maar niet uit hartelijke ingenomenheid met zijn persoon en werk, niet omdat hij zich uit overtuiging in zijn geest heeft ingedrongen. „Historisch betrachtet, liegt also weder das Recht, noch die Veranlassung vor, für Irenaeus eine bewusste und absichtliche Hinwendung zu dem historischen Paulus und seiner Theologie anzunehmen.“

In zijn tweede of dogmenhistorisch deel geeft Werner als ware het: de proef op de som van de juistheid zijner onderzoekingen in het eerste deel. Wij ontvangen hier een „Systematische Darstellung der irenaeischen Heilslehre und Beurteilung derselben nach dem Masstabe der paulinischen Theologie.“ Zij bestaat, naast onmisbare Prolegomena, in een aanwijzing, volgens Irenaeus, van „das Heilsbedürfnis des Menschen,“ „die beschaffenheit des Heilgutes,“ „die objective Darbietung des Heils: die Heilswirksamkeit Christi,“ en „die subjective Aneignung des Heils seitens des Menschen.“ De telkens daaraan vastgeknoopte beoordeeling, „naar den maatstaf der Paulinische Theologie,“ is uitermate beknopt en houdt zich niet op met een toelichting of rechtvaardiging van den „maatstaf.“ Wat Werner daarvoor houdt, schijnt z. i. zelfs niet hier en daar aan bedenking onderhevig te kunnen zijn. Zijn opvatting van de Paulinische Theologie, in hoofdzaak en bijzonderheden, geldt eenvoudig voor *den* maatstaf dier „godgeleerdheid;“ trouwens in overeenstemming met hetgeen men gewoonlijk daaronder verstaat. Ik wijs hierop dan ook alleen om te doen gevoelen, dat men zijn uiteenzetting van Irenaeus' stelsel kan waardeeren, al mocht men meermalen bezwaar hebben tegen de daaraan verbonden beoordeeling, omdat men meent te moeten afdingen op het niet bewezen en slechts ondersteld zuiver Paulinisch karakter van den aangelegden maatstaf.

Intusschen laat de uiteenzetting van het atelsel duidelijk zien, wat ook het geschiedkundig onderzoek, in het eerste

deel, had aan het licht gebracht, dat er tusschen Irenaeus en Paulus wel meermalen verwantschap is, maar niet een zoo innige, dat Irenaeus gezegd kan worden, zich bij Paulus te hebben aangesloten. Ook hier springt in het oog, hoezeer Irenaeus dikwerf van Paulus verschilt en hem niet begrijpt.

Werner meent die eigenaardige verhouding van den kerkvader tot den apostel te kunnen verklaren uit het reeds genoemde feit, dat Paulus eigenlijk de apostel der Gnostieken was en niet dan door den nood gedrongen naast de twaalven werd gezet. Hij vergeet echter stil te staan bij de vraag, hoe Paulus de apostel der Gnostieken is geworden, en deze Christenen in het bezit zijn gekomen van brieven, die — een punt, waarop Werner veel nadruk legt — geen „katholiek”, maar een „privaat karakter” droegen en die overal elders, sedert zij aan hun bijzondere adressen waren bezorgd, d. i. sedert 60 à 80 jaar, onopgemerkt waren gebleven. Dat die ingenomenheid van de Gnostieken met Paulinische brieven wel eens in het nauwste verband kon staan met den oorsprong dier geschriften in hun kring, is hem niet in de gedachte gekomen. En evenmin de overweging, of de eigenaardige verhouding van Irenaeus tot Paulus wellicht eerst haar volledige verklaring vindt in de erkenning van den betrekkelijk jongeren oorsprong van het Paulinisme. Staat deze genoegzaam vast, dan behoeft Irenaeus niet te worden beschuldigd van geringschatting van den „historischen” Paulus, noch van de „bronnen” waaruit deze kan worden gekend. Dan begrijpen wij, waarom hij de oude opvatting omtrent de vestiging van het Christendom in en buiten Palestina door de „twaalven” en buiten den invloed van „Paulus” om, in hoofdzaak kon handhaven, niettegenstaande hij dien „Paulus” van zijn tegenstanders overnam en hen met zijn brieven bestreed. Dan wordt ons eerst volkomen duidelijk, hoe het mogelijk was, dat hij „Paulus” aannam en toch zoo dikwerf niet met hem instemde, noch hem begreep; terwijl tevens aldus pas het rechte licht opgaat over menige bijzonderheid in Irenaeus' uitdrukkingen en woorden, die nu ons allerzonderlingst in de ooren klinken.

Het onderwerp verdient uit dit oogpunt nader te worden onderzocht. Wat Werner gaf, kan daarbij goede diensten bewijzen. Zijn voorgang vestigt de aandacht op tal van bijzon-

derheden in Irenaeus' hoofdwerk, die van het grootste belang zijn voor eenrichtige beoordeeling van zijn karakter, leven en streven, inzichten en bedoelingen. Overtuigend is zijn betoog, dat Irenaeus, ondanks zijn talrijke verwijzingen naar Paulinische brieven en zijn veelvuldig gebruik maken van Paulinische woorden en uitdrukkingen, toch niet heeft voortgebouwd op den grondslag, door „Paulus” gelegd. Wij mogen niet zeggen, dat „der Paulinismus zum Fundamente seines Standpunktes gehöre. Paulus ist für Irenaeus so wenig Fundament, dass man ihn kaum als Ferment bezeichnen darf.”

Ten slotte tracht Werner nog duidelijk te maken, hoe het mogelijk was, dat Irenaeus, nadat hij eenmaal ter bestrijding van de Gnostieken hulp had gezocht bij de Paulinische brieven, trots het daaruit voortvloeiende officiële gebruik dier brieven, toch „blind an ihrem offenbaren Inhalt vorbeigehen und nur die Bestätigung seiner eigenen, dem Paulus oft widersprechenden Gedanken aus ihnen herauslesen” kon. Dit raadsel zullen wij moeten verklaren uit de omstandigheid, dat de vraag: wat is waarheid? voor hem niet bestond, terwijl geen zuiver leerstellig, maar eenvoudig een praktisch kerkelijk belang hem aan het werk had gezet. Irenaeus was geen geleerde; een „wetenschappelijk geweten” bezat hij niet. Hij zag zelfs niet, dat er verschil was tusschen zijn geloof en de leer van „Paulus”. Dientengevolge ontgingen hem ook de groote betekenis en de religieuse waarde van diens brieven.

Toch blijve men niet staan bij deze „veroordeeling” van Irenaeus. Al zinkt hij in het niet, wanneer men hem vergelijkt met Paulus, hij is niettemin „in dem Rahmen des zweiten Jahrhunderts eine Lichtgestalt;” geen godsdienstig genie, „aber immer wieder bricht seine warme persönliche Religiosität durch, gepaart mit der ehernen Strenge seiner Forderungen an das sittliche Leben des Christen”. Ernstig en krachtig was zijn verzet tegen „alle Schwärmerei;” voortreffelijk zijn praktisch Christendom, zich uitsprekende in de leus: in God te gelooven is zijn wil te doen. Hij heeft het bespiegelend of leerstellig denken niet verder gebracht, maar een eereplaats ingenomen onder de trouwe dienaren der kerk, „die in frischer Tatkraft Rom in ihrem Sinne gross gemacht haben.”



Het *Theologischer Jahresbericht*, na den dood van Pünjer, onder redactie van R. A. Lipsius, is reeds bij velen, ook in ons vaderland, een goede bekende; een overzicht en een ligger, waarnaar men telken jare verlangend uitziat. Onlangs is het negende deel, „enthaltend die Literatur des Jahres 1889,“ bij de uitgevers C. A. Schwetschke en Zoon te Brunswijk verschenen. Door het gebruik van een ietwat kleinere letter, die echter geen afbreuk doet aan een gewenschte helderheid van den druk, was het mogelijk wederom uitbreiding te geven aan den tekst, zonder het aantal bladzijden, X en 608, te vergrooten en den prijs, M. 12, te verhoogen. De trouwe hulp eener reeks met zorg gekozen medewerkers maakte den wakeren redacteur de voltooiing van het veelomvattende werk mogelijk. Aan die onvermijdelijke verdeling van den arbeid is het toe te schrijven, dat niet alle geschriften naar denzelfden maatstaf worden gemeten, nooh aan alle een gelijke belangstelling wordt geschonken; ook dat hetzelfde werk soms meermalen ter sprake komt. Vooral is in dit opzicht de invloed sterk van de gevolgde indeeling. Onder het opschrift *Interconfessionelles* b.v. wordt vrij wat genoemd en beschreven wat reeds, en te recht, onder andere hoofden een plaats had gevonden, of in de volgende bladzijden zou vinden. Op zichzelf schaadt de hier bedoelde herhaling niet, allerminst wanneer dien ten gevolge eenzelfde werk uit meer dan één oogpunt wordt bekeken. Maar het niet herhalen, zij het ook met andere woorden, van objectief gehouden verslagen zou schrijvers en lezers beiden ten goede kunnen komen. Misschien is er iets op te vinden. En dan worde mede overwogen, of het ook mogelijk is, boeken die bij herhaling moeten worden genoemd ééns in hun geheel te beschrijven, zoodat anderen eenvoudig daarnaar verwijzen. Nu krijgt men soms niet dien blik op het geheel, ten gevolge van de versnippering der deelen. Men zie b.v. wat met Usener's Religionsgesch. Untersuchungen is geschied.

Doch men huivert haast, een enkele aanmerking te maken, als men denkt aan al het werk, aan de uitgave ten koste gelegd, en als men let op de talrijkheid der geschriften, die genoemd en grootendeels met een enkel woord gekenschetst zijn geworden. In sommige afdelingen is men der volledigheid, althans met het oog op het voornaamste, zeer nabij ge-

komen. Alleen in zake praktische theologie en kerkelijke kunst zijn de grenzen van het, trouwens groote, Deutsche rijk niet, tenzij bij uitzondering, overschreden. Overigens kunnen ook wij, Nederlanders, tevreden zijn. Slechts zij die den overdreven eisch der volstrekte volledigheid met het oog op alle landen en alle onderdeelen der godgeleerde wetenschap stellen, mogen klagen over verzuim en tekortkoming, over achterstelling en ongelijkheid. Alle anderen hebben reden tot dankbare waardeering van hetgeen hun hier wordt aangeboden. Ook zij, die, hoewel belangstellende in de beoefening der godgeleerde wetenschap, tot heden het *Jahresbericht* onopgemerkt hebben gelaten. Ik zeg dit inzonderheid met het oog op hen, die, als broeders in de verstrooiing, zoo dikwerf klagen over gemis van middelen, om eenigszins „op de hoogte te blijven van wat er uitkomt.” Dat zij inteekenen op het *Jahresbericht*, of althans zorgen dat het worde opgenomen in hun leesgezelschap. Met het oog op dat gebruik wordt het werk, sedert eenige jaren, zoo afgeleverd, dat men het zonder moeite in vier stukken verdeelt, zoodat men achtereenvolgens ter lezing rondzendt: I Exegetische Theologie; II Historische Theologie; III Systematische Theologie; en IV Praktische Theologie und kirchliche Kunst.

De Deutsche Protestanten-Verein heeft, onder den titel *Der Protestant*, een Evangelischen volkskalender voor 1891 uitgegeven (Druck u. Verlag von A. Haack. Berlin, M. 0.50). Wij begroeten dien eersteling met warme ingenomenheid. Het boekske, geredigeerd door C. Werckshagen, ziet er aardig uit, met zijn afbeeldingen, plaatjes en portretten. Het geeft een goed bewerkten kalender, waarbij voorspellingen omtrent het weer niet zijn vergeten, en bovendien een niet onbelangrijk mengelwerk, in dicht en ondicht; een onderhoudend allerlei, waarin ernst en luim, de levensbeschrijving, het stichtelijk woord en de belangrijke mededeeling beurtelings getuigen, op eenvoudige en waardige wijze. Al draagt het geheel een echt Duitsch karakter, geen Hollander zal zich de kennismeming beklagen. Hij ontvangt nog op den koop toe een *Kinderkalender für das Jahr 1891*, die, zeer praktisch, gemakkelijk van het hoofdwerk kan worden gescheiden. Indien wij niet reeds jaren lang

onzen almanak hadden, zou van navolging sprake kunnen zijn. Nu worde overwogen, of *De Liefde sticht* misschien kan worden gebaat door dezen of geen en w en k, in de verschijning van *Der Protestant* gegeven.

*Das Münster in Ulm* en de daarbij behoorende „toren der torens,” de grootste en schoonste der wereld, niet minder dan 161 meter hoog en mitsdien nog 5 meter uitstekende boven dien van Keulen, waren den afgeloopen zomer op veler lippen. Begonnen den 30 Juni 1877, was de bouw eindelijk voltooid den 31 Mei 1890. Een beschrijving van het geheel, zooveel mogelijk afdalende tot de bijzonderheden, mocht niet ontbreken. Dr. R. Pfeiderer, predikant der kerk, heeft daaraan, onder bovenstaanden titel, zijn krachten beproefd. Het is geen lofdicht op den trots der Ulmers; geen boeiend verhaal der eeuwenlange geschiedenis van den bouw; geen aangrijpende schets van de talloze schoonheden, die in en aan de kerk en haar slanken toren mogen worden bewonderd; geen gedenkschrift in den gebruikelijken zin des woords. Veeleer een dorre kroniek, de uitlegging van den gids, die met onverstoorbare kalmte zijn les opzegt. Maar hij draagt, naar het schijnt, wel zorg, dat hij niets overslaat van wat gemeld kan worden aangaande de geschiedenis van den bouw, het uiterlijk voorkomen van den toren, en hen die tot den bouw met hun talent of hun beurs hebben bijgedragen. Het is een stuk Baedeker, dat den indruk maakt van groote nauwkeurigheid, de vrucht van volhardend onderzoek en scherpe onderscheiding. Wat aan het kleine geschrift, met zijn 105 dicht gedrukte bladzijden, uitgegeven bij J. Ebner te Ulm, een bijzondere bekoring geeft, zijn de ingevoegde afbeeldingen van het geheel en van enkele deelen, zoo uit den ouden als uit den tegenwoordigen tijd.

De groote beteekenis van het optreden, het leven en werken van Charles Darwin, niet alleen voor natuurkundigen van beroep, maar voor alle beoefenaars der wetenschap en niet het minst voor die der godgeleerdheid, is sedert jaar en dag erkend. Men moge al dan niet zijn ingenomen met de leer der ontwikkeling, men moet haar kennen; en geen beter middel om tot die kennis te geraken, dan het lezen der groote wer-

ken van den uitnemendsten vertolker dier leer op het gebied der natuurkunde, Charles Darwin. De ouderen onder ons hebben zich in dat opzicht ook niet onbetuigd gelaten, althans zij die niet schroomden rekening te houden met de teekenen der tijden en die gaarne hun voordeel wilden doen met hetgeen elders dan op het eigen arbeidsveld werd geoogst. De jongeren behooren hun voorbeeld te volgen. Darwin's naam is op aller lippen; met den inhoud zijner voornaamste werken mag geen beoefenaar der godgeleerdheid onbekend blijven. Wij verheugen ons daarom zeer in de verschijning eener goedkoope uitgave van *Darwin's Biologische Meesterwerken, voor Nederlanders bewerkt door Dr. H. Hartogh Heys van Zouteveen en Dr. T. C. Winkler. Met talrijke gravures en lichtdrukplaten*, in 60 à 65 afleveringen, bij Gebr. E. & M. Cohen te Arnhem en te Nijmegen. De prijs per aflevering is f 0.25, zoodat het geheel, bij intekening, f 15, hoogstens f 16.25 zal kosten. Men ontvangt daarvoor de vier standaardwerken over: Het ontstaan der soorten door natuurlijke teeltkeus; Het variëren der huisdieren en cultuurplanten; De afstamming van den mensch en de seksuele teeltkeus; en Het uitdrukken der gemoedsaandoeningen, bij den mensch en de dieren. Bovendien een reeks kleine geschriften van Darwin, door de vertalers hier en daar, waar dit hun het voegzaamst toeschoen, ingelascht. En dat alles naar de jongste uitgaven van het oorspronkelijke, ten deele verrijkt met aantekeningen, door den overleden schrijver nagelaten. Dr. H. H. H. v. Z. voegt mede nu en dan iets ter opheldering, soms ook alleen ter aanbeveling van een eigen meening, aan den tekst toe, terwijl hij aan elk deel laat voorafgaan wat in Darwin's eigenhandig geschreven levensbericht aangaande zijn geboortegeschiedenis voorkomt. Tot nu toe zijn volledig verschenen: in 32 afleveringen: twee der uit te geven hoofdwerken: *Het ontstaan der soorten* en *Het uitdrukken der gemoedsaandoeningen*, alsmede het eerste deel van *Het variëren der huisdieren en cultuurplanten*, wolk werk nu voor de eerste maal in onze moedertaal het licht ziet. De vertaling is in goede handen. Druk en papier, ofschoon ver beneden de, trouwens zeer kostbare, eerste Hollandsche uitgave van *De afstamming van den mensch*, zijn, den prijs in aanmerking genomen, voldoende.

W. C. v. M.

Dezer dagen is een belangrijk werk voltooid. De meeste lezers van dit Tijdschrift zullen zich herinneren, dat wijlen onze vriend Rauwenhoff in 1885 het prospectus in het licht zond eener door hem, in vereeniging met Car. Szalay, te bezorgen uitgave van: *Petri Bod Historia Hungarorum Ecclesiastica inde ab exordio N. T. ad nostra usque tempora, ex monumentis partim editis, partim ineditis, fide dignis, collecta*. In dat prospectus werd over den auteur (geb. 1712, gest. 1769), over zijne Hongaarsche Kerkgeschiedenis en over de merkwaardige lotgevallen der handschriften van dat werk — waarvan één in 1884 op de Universiteits-bibliotheek door Szalay was teruggevonden — het noodige medegedeeld. Het eindigde met eene warme opwekking om de uitgave, waartoe de moedige Firma E. J. Brill zich bereid had verklaard, door intekening te steunen. De prijs was zoo matig mogelijk berekend, maar toch vrij hoog: f17,50 voor het compleete werk. In weerwil hiervan heeft de voorgenomen uitgave kunnen doorgaan. Vooral in Hongarije zelf wekte zij levendige belangstelling en deed zich een veel grooter aantal intekenaars op dan men had durven verwachten. De hand werd dus aan het werk geslagen, en in het voorjaar van 1888 mocht Rauwenhoff Deel I in het licht zenden. Dankbaar gewaagt hij in de Voorrede van de hulp, door meer dan één vriend hem verleend, maar te gelijk ontveinst hij niet, dat het werk hem zwaar was gevallen, vooral omdat zijn medehelper Szalay, wiens naam op den titel voorkomt, veel minder had kunnen doen dan aanvankelijk was afgesproken. Na Deel I werd Deel III, behelzende het 4<sup>de</sup> en laatste boek der *Historia*, ter perse gelegd. Den druk daarvan heeft Rauwenhoff nog gedeeltelijk geleid — nu met meer moeite nog dan te voren, omdat Szalay minder nog dan vroeger medewerkte en zijne eigene gezondheid zoo wankelend was — maar de verschijning heeft hij niet meer beleefd. De *Praefatio*, van Mei 1889, is ondertekend door den rustenden Hoogleraar J. J. Prins en behelst, behalve eene warme hulde aan de nagedachtenis van zijn overleden ambtgenoot, de aankondiging, dat hij zich, op verzoek der Firma Brill, met de zorg voor de uitgave van het nu nog ontbrekende Deel II had belast. Hoe hij zich van die taak heeft gekweten, bewijst het nu onlangs verschenen

boekdeel, dat de geschiedenis der belangrijke jaren 1606 tot 1711 omvat (467 pp. in groot 8°). Op het titelblad kon, helaas! de naam van Szalay niet meer worden genoemd. Hij is in gebreke gebleven, de door hem toegezegde *Indices* en ophelderende aantekeningen tijdig te leveren. De uitgave kon om die reden niet worden vertraagd. Zendt hij ze later in, dan zullen zij aan de inteekenaren niet worden onthouden. Inmiddels zijn zij in het bezit van het werk in zijn geheel, waarin zij, met behulp van de uitvoerige opschriften der hoofdstukken, gemakkelijk genoeg te huis zullen komen. De Nederlanders onder hen zullen allicht het eerst opslaan Lib. III Cap. IV (p. 52—127 van het nu verschenen Deel II), handelende: De horrenda Ecclesiarum in Hungaria decennali persecutione, in specie Ministrorum V. D. et scholae Rectorum ad triremes Neapolitanas damnatione, ac quorundam liberatione. Zij vinden daar de verdiensten van de Ruiters erkend en gehuldigd en omtrent de door hem bewezen weldaad een aantal belangrijke bijzonderheden.

Zooals het werk nu voor ons ligt, is het hoogst verdienstelijk te noemen. Rauwenhoff kunnen wij er niet meer voor danken, maar aan zijn waardigen opvolger Prins en aan de Firma Brill brengen wij gaarne onze hulde. Het is te wenschen dat de wakkere uitgevers door den verkoop van nog een aantal exemplaren beloond zullen worden voor hunnen ijver. Wellicht zijn er ook in Nederland te vinden, die hier toe willen medewerken.

A. K.

## HET VADERLAND VAN AMOS.

---

Nadat ik *Theol. Tijdschr.* XIV (1880) bl. 122—129 de meening heb verdedigd, dat het vaderland van Amos Noord-Israël is geweest, is dit punt in ons land besproken door Dr. H. Zeydner, die in *Stemmen voor waarh. en vr.* 1886, bl. 548 vv. er zich vóór verklaarde, en door Dr. J. Z. Schuurmans Stekhoven en Prof. Kuenen, die het verwierpen, gene in *Theol. Stud.* VII (1889) bl. 222—228, deze in H. C. O. II<sup>3</sup> 355 v. Al de door den een of den ander aangevoerde bewijzen te wikken en te wegen, is m. i. onnoodig, omdat ik meen, den eenigen waarlijk stevig schijnenden grond, waarop het gevoelen dat hij uit Juda afkomstig was steunt, de getuigenis van 1 : 1, te kunnen wegnemen. Alleen zij het mij vergund, een enkel woord in het midden te brengen ten gunste van mijn argument, ontleend aan 7 : 14. Tegen mijne redeneering: Amos was sycomorenkweeker; in Thekoa kunnen noch konden om de hooge ligging der plaats sycomoren groeien; dus was Amos niet van daar afkomstig, — voert Kuenen aan, dat hij wel elders dan daar sycomoren kan „geknepen” hebben; de herders uit Thekoa dwaalden zeker met hunne kudden rond, en op die tochten kan Amos zich met die vruchten hebben gevoed. Hiertegen twee opmerkingen: 1<sup>o</sup>. dat die herders met hunne kudden in de woestijn van Juda mogen rondgezworven hebben, maar zeker niet in de kustvlakte, waar sycomoren groeiden. Waar de velden bebouwd en tuinen onderhouden worden, weert men natuurlijk rondzwervende herders, wier dieren het land in korten tijd tot eene woestijn maken door het afknagen der uitspruitsels; 2<sup>o</sup>. כולם שקמים wordt door LXX en Vulg. door „sycomorenknijper” vertaald — wat Gesenius (*Theol. s. v.*) eene docta interpretatio noemt — omdat het knijpen tot de



sycomorenteelt behoort; maar, zoover wij kunnen nagaan, duiden de woorden den kweeker dier vruchten aan, niet iemand die zich bij gelegenheid er mede voedt.

Niet licht zou iemand Juda voor Amos' vaderland verklaard hebben, indien niet in 1 : 1 Thekoa werd vermeld. De bezwaren die ik zou kunnen hebben tegen zijne Israëlietische afkomst: dat hij in 1 : 2 Jahwe van den Sion laat brullen en 9 : 11 het herstel van het Davidische koningshuis voorspelt, wegen bij de meeste beoefenaars van den Israëlietischen godsdienst niet; daar zij — ook huns ondanks min of meer zij die hierbij niet aan den leiband der kerkelijke overlevering loopen — uitgaan van de onderstelling, dat een vroom Noord-Israëliet den Sion voor Jahwe's heiligste plaats en Davids huis voor het eenige door Jahwe verkoren koningshuis hield; wat ten eenen male onwaar is. Verg. wat ik over dit laatste punt opmerkte Theol. Tijdschr. XXIV (1890) 362—364.

Is 1 : 1 de grond der meening dat Amos een Judeër van afkomst was, laat ons dan zien wat hier staat. „De woorden van Amos, die was onder de veehoeders (of veebezitters) uit Thekoa, welke hij gezien heeft aangaande Israël in de dagen van Uzzia, den koning van Juda, en in die van Jerobeam zoon van Joas, den koning van Israël, twee jaar vóór de aardbeving.” Wij gaan uit van de betrouwbaarheid van dit bericht, daar wij geen reden hebben haar te betwijfelen. Wat beteekent dan 'אשר היה בנקרים מת? „Die was onder de veehoeders uit Thekoa,” d. i. die leefde onder de Thekoëti-sche veehoeders. Dat hij zelf uit Thekoa was, staat hier niet; want men mag de woorden niet vertalen, zooals Ewald doet: „die een der veehoeders uit Thekoa was”: היה ב' duidt niet de afkomst aan. Hoe dit uitgedrukt werd, leert Jer. 1 : 1 : מן אשר היה ב' of 'אשר מת. Toch ligt het voor de hand om wanneer wij lezen, dat iemand „was onder de veehoeders uit Thekoa”, het waarschijnlijk te achten, dat hij zelf ook van daar afkomstig was. Maar ziet, volgens het supplementum van Nestle heeft cod. B. der LXX in plaats van εκ θεκουε gelezen εν θεκουε, en drie minuskels bij Holmes en Parson — juist in twee, terwijl in een derde εν in εκ is veranderd — lezen hetzelfde. Zoo krijgt mijne in Th. T. bl. 133 geopperde gissing een krachtigen steun: wij moeten lezen 'בת, en het opschrift



leert ons niet, van waar Amos afkomstig was, alleen, waar hij leefde. Nu wij dit zonder willekeur mogen aannemen, kom ik met te meer vrijmoedigheid terug op mijne voorstelling van den oorsprong van Amos' boek.

Indien wij den inhoud van vs. 1 letterlijk mochten opvatten, dan zouden wij in het boek moeten zoeken de echte door Amos „geziene”, dus ook uitgesproken, woorden. Maar hoe meer men de profetische boeken bestudeert, des te beter leert men inzien, dat zij nooit het gesproken woord bevatten; niet alleen omdat dit onmogelijk zou zijn, tenzij een profeet een vooraf opgesteld stuk voorgedragen of een snelschrijver onder zijn gehoor gehad had, maar ook omdat geen profeetschrijver scherp genoeg dacht, om te begrijpen, dat wanneer men eenigen tijd na gesproken te hebben gaat schrijven, het niet vrij staat, als vroeger uitgesproken woord te boek te stellen hetgeen men eerst op dat oogenblik voor waar en oorbaar houdt. Jezaja heeft 6:9 v. niet slechts niet naar den vorm, maar ook niet naar den inhoud gehoord, toen hij geroepen werd als profeet op te treden; hij geeft daarin weer zijne opvatting van Jahwe's bedoeling met zijne zending, en wel na lange, treurige ervaring. Amos heeft volgens 1:1 twee jaar vóór de aardbeving onder Uzzia gepredikt; maar wat in het boek staat is eerst na die aardbeving geschreven, en is niet wat hij toen gezegd had, maar wat hij nu goed vond aan zijn volk te verkondigen.

Eigenlijk zegt hij dit duidelijk genoeg in H. 1 en 2. „Om drie, vier misdrijven van . . . zal ik *het* niet doen wederkeeren, d. i. herroepen”, zoo zegt hij herhaaldelijk. Wat kan dit *het* anders zijn dan het twee jaar geleden aangekondigd strafgericht?

Nemen wij dus aan: Amos was burger van het noordelijk rijk; waarschijnlijk uit den omtrek van den Karmel; predikte te Samarië en Bethel; werd door den opperpriester van Bethel weggejaagd; ging naar Juda, waar hij zich te Thekoa nederzette; zag in de aardbeving die hij er beleefde eene straf Gods voor den hem aangedanen smaad; en schreef toen zijn boek. Wordt het zóo niet duidelijk, hoe hij zoo goed op de hoogte kon zijn van den toestand in Israël? Maar ook hoe hij, zijne afkomst van daar verloochenend en zijne woonplaats als zijn nieuw vaderland aanmerkend, dus Judeër geworden, Jahwe

laat brullen van den Sion en aan het vervallen Davidische koningshuis herstel belooft?

Ook het feit, dat in de tijdsbepaling van het opschrift, 1 : 1, de koning van Juda vóór dien van Israël wordt geplaatst, is uit dezen gang van zaken verklaarbaar.

Desgelijks de vermelding van Juda in 2 : 4 v. ? In Th. Tijdschr. XIV, 116 heb ik, op het voetspoor van Duhm en Wellhausen, de echtheid er van bestreden, en nog zou ik er niet vóór durven strijden. Met het oog op Jez. 5 : 24 en Exod. 18 : 16, door Smith *Prophets* 398 aangehaald, mag ik niet beweren, dat de hier gebruikte uitdrukking voor Jahwe's onderricht bepaald na-Deuteronomisch zijn: vatten wij ze op als aanduidingen voor mondeling gegeven wetten, zooals Kuenen H. C. O. I<sup>2</sup>, 174 doet, dan kan Amos ze hebben gebruikt. Maar vreemd blijft mij toeschijnen, 1<sup>o</sup>. dat Juda hier op éene lijn met de heidensche volken gesteld wordt; 2<sup>o</sup>. dat tegen al die volken, evenals tegen Israël, zeer bijzondere aanklachten worden ingebracht, terwijl Juda's schuld in zeer algemeene bewoordingen is uitgedrukt; 3<sup>o</sup>. dat het verwijt: de leugenen, d. i. afgodische praktijken, door hunne vaders aangehangen hebben hen op een dwaalspoor geleid, — zeer zwak is. Stond er nog: goden die aan hunne vaders *niet* bekend waren hebben hen op een dwaalspoor geleid, het zou vóór de hervorming van Jozia wel zoo begrijpelijk zijn; 4<sup>o</sup>. in 3 : 1 is Juda medebegrepen in den naam „zonen van Israël”, waartegen m. i. de plaatsen die Kuenen H. C. O. II, 361 aanhaalt geenerlei bewijskracht hebben. Al zijn de Judeërs zonen Israëls, dan kan Amasia de hogepriester toch wel tot Amos zeggen: Pak u weg naar Juda! (7 : 12) en Amos in zijn antwoord getuigen, dat Jahwe hem bevolen had tegen „mijn volk Israël” te profeteeren: Juda was immers hier niet buitengesloten?

Indien de verzen echt zijn, dan moeten wij aannemen, dat Amos, toen hij aan zijne bijzondere grieven tegen eenige omliggende volken lucht gaf, tot inleiding aan zijne uitvoerige redenen tot Israël, welke laatste hij, hoewel met wijzigingen gaf zooals hij zich herinnerde vroeger gesproken te hebben, Juda — als eenigermate van Israël onderscheiden, omdat hij er een nieuw vaderland had gevonden — niet wilde overslaan, integendeel het in de bedreiging wilde opnemen, omdat hij zich ergerde

aan menige afgodische praktijk, maar dat hij geen ufstekend feit kende waarop hij kon wijzen, en zich dus vergenoegen moest met een algemeenen term. Met deze onderstelling is de echtheid te redden, maar goed gewaarborgd wordt zij er niet mede.

DE ECHTHEID VAN AMOS 4 : 13, 5 : 8, 9 ; 9 : 5, 6.

Op het voetspoor van Duhm en Wellhausen, heb ik Th. Tijdschr. bl. 117 v. de echtheid dezer plaatsen geloochend, vooral omdat zij het verband breken. Kuenen, H. C. O. II<sup>a</sup> 362 komt hiertegen op, betoogende, dat zij wel is waar kunnen gemist worden en zelfs alle den gang der redenen waarin zij voorkomen even ophouden, maar toch geen interpolatiën zijn, omdat zij het verband niet breken; althans, de eerste en de derde plaats doen dit niet, maar 5 : 8, 9 doet het wel. Hieruit volgt echter niet, meent hij, dat deze verzen later ingelascht zijn; want vs. 7 is eene glos, en verwijderd men die, dan loopt de zin goed door. Nu ben ook ik tot de slotsom gekomen, dat de bezwaren die ik in 1880 tegen de echtheid inbracht overdreven zijn en die echtheid gehandhaafd moet worden; maar wat 5 : 8, 9 betreft op een anderen grond. Waarom zou vs. 7 eene glos zijn? Omdat het aan 6 : 12 is ontleend, meent Kuenen; maar hiermede heeft het slechts een paar woorden gemeen. In 6 : 12<sup>b</sup> staat: „dat gij het recht in vergif verkeert, de vrucht der gerechtigheid in alssem”; in 5 : 7 „zij die het recht in alssem verkeeren en de gerechtigheid op de aarde doen rusten of plaatsen”. Kuenen zou dit vers niet uit den tekst verwijderen, indien dit niet noodig scheen om vs. 8, 9 te redden. Laat ons een anderen weg inslaan! In het vers komt een zeer vreemde uitdrukking voor; וצדקה לארץ הניחו toch kan bezwaarlijk beteekenen: „de gerechtigheid op den grond werpen”, wat het verband zou eischen; Jez. 28 : 2 staat er ביד bij; „eene kroon met geweld op den grond doen liggen” kan zooveel als „op den grond werpen” beteekenen; maar wanneer het object „de gerechtigheid” is, ligt eene andere beteekenis voor de hand, nl. „op aarde doen wonen”, „handhaven”. Dit voegt niet bij de eerste helft; maar de lezing der woorden להפכים ללענה משפט staat volstrekt niet vast. De

LXX heeft 'ο ποιων εις υψος κριμα, terwijl vele Codd., o. a. A, er κυριος of κυριος δ θεος aan laten voorafgaan, en alle voor הנוח een sing., εθηκεν, geven. De woorden εις υψος kunnen vertaling zijn van למעלה, terwijl δ ποιων wellicht verschrijving is van den aanhef van vs. 1 en hier een ander werkwoord gestaan heeft, waardoor הפך vertaald werd, en wel een in sing., waarop de invoeging van κυριος wijst. Wat beteekent למעלה? Richt. 7:13 is het „het onderste boven keeren”; maar hieruit volgt niet, dat de uitdrukking altijd in malam partem moet opgevat worden. Immers היה למעלה beteekent Deut. 28:13 „bovendrijven”; dus kan הפך למ' ook beteekenen: „doen bovendrijven”. Zoo wordt het eene beschrijving van Jahwe's handelwijs en sluit zich uitstekend bij vs. 8, 9 aan, terwijl de beschrijving der goddeloozen eerst vs. 10 begint.

Leiden.

H. OORT.

## HET SLOTVERS VAN 2 SAM. XII.

---

De bekende verklaring van 2 Sam. XII:31, door Georg Hoffmann gegeven in Stade's *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* (II 53 f.), heeft in den laatsten tijd opnieuw twee verdedigers gevonden, welk feit mij aanleiding geeft genoemde opvatting nogmaals ter sprake te brengen. Wel is de corruptie van den tekst oorzaak, dat zij niet zonder voorbehoud zich aan zijne zijde scharen, doch in de hoofdzaak zijn beiden met Hoffmann eenstemmig. Ik bedoel Prof. S. R. Driver in zijne *Notes on the Hebrew text of the books of Samuel* (1890), en Dr. Aug. Klostermann in zijn vóór drie jaren verschenen *Commentaar op de boeken Samuel en Koningen*.

Gelijk men weet betoonde Hoffmann zich een voorstander van de lezing **בְּמִלְכָּן**, terwijl tevens van dat substantivum eene verklaring werd gegeven, die van de gangbare vertaling afweek en een nieuw licht wierp op geheel het laatste vers van 2 Sam. XII.

Geiger had in zijne *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel* (III 3 306) den Kethieb verdedigd, en daarmede de voorstelling, dat op deze plaats moet gedacht worden aan eene wijding aan den Moloch. „Erst das Bestreben, diesen Sinn zu verbergen, erzeugte die L. A. **בְּמִלְכָּן**”, zegt hij. Ook door Thenius wordt, op voetspoor van anderen, deze verklaring in bescherming genomen. Dat David de Ammonieten liet ondergaan, wat zij hunnen eigen kinderen aandeden (Lev. XVIII:21; vgl. 1 Kon. XI:7; Jes. XLIX:1), is op zichzelf geene onmogelijkheid. Sterker echter laat hij zich uit: „Es handelte sich um eine recht auffällige Bestrafung des Götzendienstes, und in sofern war der Krieg ein *heiliger*”.

Zonneklaar is evenwel de onhoudbaarheid dezer meening aangetoond, door hetgeen Kuenen in het *Theol. Tijdschr.* (I 53 vv.) aangaande de beteekenis van den Hifil van עָבַר heeft gezegd.

Deze vorm moet worden weergegeven met *doen overgaan*, b.v. eene erfenis (Num. XXVII: 7, 8) of de heerschappij (2 Sam. III: 10). Het daarbij behoorende voorzetsel is nooit כּ maar altijd ל. Inzonderheid wordt deze spreekwijze op de Molochdienaars toegepast, die hunne kinderen aan deze godheid overgeven (העביר למֹלֶךְ). Dat dit overgeven aan Moloch door *verbranding* geschiedde was algemeen bekend. Zonder nadere toelichting kon deze uitdrukking worden gebruikt en worden begrepen. Somwijlen werd er bijgevoegd „door het vuur” (בָּאֵשׁ), om de afschuwelijkheid der handeling te meer te doen uitkomen; maar noodzakelijk was zij niet.

Rechtstreeks mogen de voorstanders der lezing כּמִלְכָּן in 2 Sam. XII: 31 hier niet bestreden worden. Maar tegenover deze bewijzvoering kan toch de genoemde lezing bezwaarlijk standhouden, en kunnen evenmin de varianten gehandhaafd worden, door Geiger en Thenius voorgesteld, welke bovendien niet van gezochtheid vrij te pleiten en zonder analoge voorbeelden zijn. Zijdelings wordt tevens Hoffmann's opvatting begunstigd.

Van het door hem als de juiste lezing behouden woord is, gelijk herinnerd werd, tevens eene andere vertaling gegeven. Gewoonlijk vindt men in מִלְכָּן aangeduid den ticheloven. Hoffmann noemt het, na vergelijking met het Hebreeuwsch van Mischna en Gemara, den tichelvorm; „eine rechteckige Kiste ohne Boden, welche auf den feuchten Thon gedrückt und mit einem Holz oben abgestrichen wird, um den Ziegel zu formen; dabei liegt der Thon auf einer ebenen Fläche; Ziegel streichen, *πλιθουλακείν*”. De Septuagint gebruikt te dezer plaatse *πλιθιον*. „In dieser auf eine ihrer flachen Seiten gestellten Ziegelform, oder einem nach diesem Muster gefertigten Rahmen, transportirten die Ziegelstreicher die neuen Ziegel”. In dat opzicht hebben onze hedendaagsche steenbakkers geen groote veranderingen aangebracht.

Deze verklaring nu wordt door Driver krachtig gesteund. Wordt gewoonlijk gedacht aan de werkplaats, *the brickkiln*,

deze vertaling mist de noodige overeenkomst hetzij met het gebruik van dit woord op andere plaatsen des O. T., hetzij met de oude overzettingen. Terecht acht hij door Hoffmann aange- toond, dat het oorspronkelijk werd gebruikt voor *the brickmould*, en vervolgens van andere voorwerpen, die een zelfden regel- matigen vorm bezitten, zooals deur- en vensterramen, het geraamte van bed en sofa, een breed houten raam bij de Arabische architecten in gebruik enz. Ook wordt de vertaling *oven* geenszins gevorderd door de twee andere plaatsen, waar מִלְבָּן voorkomt; eerder het tegendeel.

Nah. III:14 is de tichelvorm bedoeld, waar met het oog op eene verwachte belegering onmiddellijk voorafgaat: „ga in de klei, treed het leem.” In navolging van Hoffmann: „Ergreif die Ziegelform” zegt Driver: „Lay hold of the brickmould” is hier beter op zijne plaats dan „make strong the brickkiln”.

En Jer. XLIII:9 is een oven, in de nabijheid van het koninklijk paleis, lang niet zulk eene geschikte plaats voor den profeet om er zijne zinnebeeldige steenen te plaatsen, als een vierkante ruimte (square); te meer, wanneer volgens vs 10 die steenen den zetel moesten vormen, waarop Nebucadrezars troon zou worden opgericht. Zoo had ook Hoffmann deze plaats opgevat: „Lasse sie (die Steine) mit Mörtel in das Vierseit. Graf aarzelt in zijn commentaar. Wie echter de overzetting van מִלְבָּן met *tichelvorm* niet aannemen, moeten voor hun „oven” steviger grondslag zoeken dan tot heden geschied is. Driver zelf, al geven vertalingen en aanverwante talen niet de noodige bewijskracht, aarzelt niet de meening van Hoffmann te omhelzen, wiens verklaring van het overige gedeelte dezer pericooop insgelijks door hen wordt gedeeld.

In verband met zijne opvatting van מִלְבָּן achtte Hoffmann het verbum עָבַר niet correct; trouwens ook bij den ticheloven was het kwalijk op zijne plaats. Gelijk men weet stelde hij voor te lezen: הָעֵבֶר, Hifilvorm van עָבַר, waardoor wij de vertaling erlangen: *hij liet hen arbeiden*. Deze conjectuur lag voor de hand. Hoe licht kwam de verwisseling van Resh en Dagesh bij de afschrijvers voor. Men denke aan eene andere episode uit David's leven, voorkomende in deze zelfde boeken

Samuel (1 Sam. XIX: 13). Door de verwarring van כְּבִיר met כָּבֵד wordt het *geitenvel* (the quilt, zooals Driver weergeeft), waarmee Michal een der terafiem in David's bed kleedde, een *geitenlever*; en weet Jozefus, die met de Grieksche vertaling eenstemmig is, te verhalen, dat de bewegingen van de deken, veroorzaakt door de trekkingen van de nog levende lever, Saul's afgezanten in de meening versterkten, dat de zieke David onder dat dek lag adem te halen.

David liet de krijgsgevangenen alzoo arbeiden in dienst der regeering.

Driver gaat daarin met Hoffmann mee, evenals vroeger Stade in zijne *Geschichte Israëls* en thans Klostermann in zijn nieuwen commentaar. Ook deze vertaalt: „Die Bevölkerung, die darin war, führte er fort und . . . liess sie Sklavenarbeit thun". Aan de gruwelijke wreedheid, waaraan volgens onze Statenvertaling en schier alle overzettingen, Jozefus inclus, David zich zou hebben schuldig gemaakt tegenover de Ammonietische krijgsgevangenen, wil hij volstrekt niet gedacht hebben. „Wenn er sie hätte umbringen wollen, konnte er das an Ort und Stelle haben". Daarom leest hij met Hoffmann הָעֵבֶיר, cf. Ex. I: 13, VI: 5, en verklaart het *geheele* vers in *denzelfden geest*. David stelde ze „bei den Gruben (lees: בְּמִקְרָה cf. Zeph. II: 9), bei der Eisenhauern (lees וּבְחֻצְרֵי בְרִזָּל), und bei der Eisen-schmalzen (lees וּבְמִצְרֵי בְרִזָּל cf. Spr. XVII: 3)". Alleen bij מְלָגָן wijkt hij van Hoffmann af. Hij heeft geen vrede met het daaraan voorafgaande werkwoord. Waarom, wanneer de bedoeling was te verhalen, dat David hen, behalve den reeds genoemden arbeid, ook steenen liet bakken, kon ook daarvoor niet de meedeeling נִישָׁם volstaan? Klostermann stelt daarom eene andere vertaling voor, of liever meer dan eene. Hij vermoedt, dat in den Hebreuwschen tekst het כָּן van מְלָגָן „eine Variante ist von folgenden כָּן mit seinem überflüssigen (?) Wau; maar is omtrent de juiste lezing en vertaling zoekende en tastende gebleven; gelijk hij zelf zegt: „Schreibe versuchsweise כָּן בְּמִלְכָּתוֹ, in seiner Wirthschaft". Toch mochten wij zeggen,



dat zoowel Driver als Klostermann *in de hoofdzaak* Hoffmann's opvatting huldigen. Ook de herziening, die de laatste het vooraangaande gedeelte van het vers noodzakelijk moest doen ondergaan, heeft zoowel bij den Engelschen als bij den Duitschen geleerde bijval gevonden.

Wat den laatste betreft, zijn opvatting werd reeds meegedeeld. De eerste heldert 'שנים ב', te vertalen door „to set among = to employ about”, daar ב' toch nimmer kan weergegeven worden door *onder* (hij legde hen onder de zagen), met verwijzing naar 1 Sam. VIII : 11 op. Dat de Kroniekschrijver op de parallele plaats, 1 Kron. XX : 3, וַיִּשְׂרַח veranderinge in וַיִּשְׂרַח moet eene corruptie wezen in den tekst, of eene verkeerde uitlegging van een afschrijver; waarom anders het volgende deel der straoefening, gelijk te dier plaatse die woorden opgevat worden, weggelaten? Desnoods zou de lezing וַיִּשְׂרַח, *hij liet hen zagen*, verdedigbaar zijn, ware het niet, dat er ook andere werktuigen worden opgenoemd, waarbij dit verbum niet past.

Wat Driver alleen aarzelen doet is de omstandige beschrijving van de verschillende soorten van werktuigen, waar alleen behoefde vermeld te worden dat David zijne gevangenen heeren diensten liet verrichten. Toeh is dat geen overwegend bezwaar, gelijk hij zelf toont te erkennen. Evenmin als het vroeger door Steiner geopperde bezwaar (*Theol. Zeitschr. aus der Schweiz* IV 303 f.). Deze verklaarde zich tegen Hoffmann's opvatting, zooals blijkt uit *Theol. Jahresbericht* V, 61, om de volgende reden: „Die Uebersetzung „er stellte sie an die Sägen, würde passen, wenn es sich um Maschinen handelte, aber nicht für Werkzeuge, die man in der Hand hielt”. Maar wordt hier de lezing, zooals hij wil, van den Kroniekschrijver behouden, hoe dan met het volgende gedeelte, en vooral dat מְלָכָיו, waarover Steiner heenglijdt?

Alzoo heeft Hoffmann's opvatting, naar onze meening de juiste, ook waar de lezing niet altijd vaststaat, door dezen steun van Engelsche en Duitse zijde in groote waarschijnlijkheid gewonnen. Wij verheugen ons daarin, evenals Driver, van harte om Davids wil. Hoffmann gaf zijne verhandeling als philoloog, niet als apologet. Toch was hij als zoodanig in David's belang werkzaam.

Neen, David was geen modelkoning; wij beamen de opmerking van Wellhausen, dat „erst die spät jüdische Tradition einen levitischen Heilige und frommen Hymnendichter aus David gemacht hat”. Hij was soms gruwelijk wreed; en al mogen wij onze wereld- en levensbeschouwing niet ten maatstaf aanleggen aan hetgeen in overoude tijden geoorloofd werd geacht, toch staan daar de feiten, in 2 Sam. VIII: 2 en XXI vermeld, als getuigen dier wreedheid. Maar het doen ophangen van Saul's zonen om zijne dynastie te redden, zelfs het dooden van de kriegsgevangene Moabieten is gansoh iets anders als overwonnen vijanden te laten doorzagen en verbranden! De Israëlietische koningen waren onder de naburige volkeren bekend voor de zachte en menschelijke behandeling, welke zij op overwonnen vijanden toepasten, in tegenstelling met de Assyriërs, die gewoon waren hunne kriegsgevangenen gruwelijke martelingen te doen ondergaan. Wij hebben geen recht, hetgeen de Syriërs, om hunnen koning te bemoedigen, van de barmhartigheid der Israëlietische vorsten verhaalden, 1 Kon. XX: 31, in twijfel te trekken. Geenszins pleit daartegen hetgeen door de profeten in *zinnebeeldige* taal wordt gezegd ter aanduiding van de geheele vernietiging der vijanden (Jes. XXV: 10 en XLI: 15), welke beelden ook bij moderne schrijvers, b. v. bij Shakespeare, worden aangetroffen. Veel minder pleit tegen Israël wat van vreeselijke barbaarschheid, door de Syriërs gepleegd, wordt verhaald 2 Kon. XIII: 7; Amos I: 3; 2 Kon. VIII: 12<sup>b</sup>.

Van onmenselijke wreedheid is in den tekst van Samuel geen sprake; eerst door de latere overlevering is deze daarin gelegd, in navolging van den Kroniekschrijver, die Samuel niet verstond of bedorven vond of zelf bedorven werd. Door David werd op het algemeen karakter der Israëlietische koningen geene uitzondering gemaakt.

Tiel, Dec. '90.

J. HERDERSCHË.

## EEN APOLOGEET VAN PLINIUS.

---

Hoe vreemd het wellicht schijne, Arnold's *Studien zur Geschichte der Plinianischen Christenverfolgung*, 1887, waarin de echtheid der brieven, van Plinius aan Trajanus en van Trajanus aan Plinius, over de Christenen opzettelijk werd verdedigd, had bij mij twijfel gewekt aan de echtheid van den geheelen bundel, waartoe het bekende tweetal behoort. Toen ik mij nu, in het voorjaar 1889, bezig hield met een nader onderzoek daaromtrent, hoorde ik dat de Heer K. W. I. Wilde, doctorandus in de letteren te Leiden, met het oog op den verlangden doctorstitel, zijn krachten wijdde aan dezelfde taak. Dit deed mij besluiten, een voorgenomen bespreking van het onderwerp voorshands uit te stellen en het aangekondigde proefschrift af te wachten. Het laatste met te meer vertrouwen, dat daarin het vraagstuk grondig zou worden behandeld, omdat de Heer Wilde als aankomend philoloog een goeden naam had en men bovendien van hem, met het oog op zijn leeftijd en jarenlang voorgezette studiën, vrij wat meer mocht verwachten dan van een doctorandus onder gewone omstandigheden.

De uitslag was evenwel voor mij een teleurstelling. Ik had gehoopt op een oordeelkundig, een zuiver wetenschappelijk gehouden onderzoek en wij ontvingen een apologie. Haar lofredenaar in *De Katholiek*, 1890: 73—121, wijlen Dr. Th. Borret schreef, volkomen naar waarheid, boven zijn breed toegelichte aankondiging: *De klassieke letteren in dienst der Christelijke archaeologie en apologetiek*. Dezelfde onverdachte getuige verklaarde, wederom met onberispelijke trouw: „Zij — Wilde's in Sept. 1889 verschenen *De Plinii Caecilii Secundi et imperatoris Trajani epistulis mutuis disputatio* — „heeft tot onderwerp”, niet het *vraagstuk*, maar „de *verdediging* van de

echtheid en historische waarde van een der merkwaardigste documenten uit de eerste tijden des Christendoms", bl. 75.

Die verdediging, de genoemde teleurstelling daar gelaten, kwam mij voor uitermate zwak en allerminst afdoende te zijn. Ik heb van die overtuiging rekenschap gegeven en vervolgens de gronden medegedeeld, die mij tot de onechtheid van den geheelen bundel deden besluiten, in een opstel *De briefwisseling van Plinius en Trajanus*, geplaatst in *De Gids*, 1890 III: 290—327.

Dr. Wilde heeft dien „tegen hem gerichtten aanval", gelijk hij mijn artikel noemt, beantwoord in het jongste nummer der *Studiën op Godsdienslig, Wetenschappelijk en Letterkundig gebied*. Het zijn, in den vóór mij liggenden overdruk, 58 bladzijden, waarin achtereenvolgens wordt betoogd: 1<sup>o</sup> dat de door mij ingebrachte bezwaren tegen de echtheid geen streek houden; 2<sup>o</sup> dat de door mij „opgezette theorie" niet voldoet aan „de redelijke eischen van het gezond verstand"; en 3<sup>o</sup> dat ik mij heb schuldig gemaakt aan fouten, die even zoovele bewijzen zijn van „onkunde", gemis van „oplettendheid en zorg bij den arbeid", enz.

Nu is het woord weder aan mij en zou ik kunnen gaan aantoonen, dat de Heer Wilde wel bij vernieuwing veel geleerdheid ten toon spreidt, maar geen enkel bewijs geeft voor de door hem verdedigde eohtheid der briefwisseling van Plinius en Trajanus; dat hij ten onrechte meent mijn bedenkingen tegen zijn Disputatio en tegen de echtheid van den bundel te hebben ontzenuwd; en dat hij zich ietwat te vroeg verheugt in de ontdekking van ergelijke domheden bij mij.

Vooral het laatste hoofdstuk zou bijzonder vermakelijk kunnen worden . . . . voor allen, die tuk zijn op schandalen en gaarne zien, hoe iemand op de kaak wordt gezet. Want slag op slag zou het blijken, dat Dr. Wilde tot zijn verpletterende aanwijzing van domme fouten, die ik zou hebben begaan, slechts is kunnen komen door het schieten van even zoovele bokken en bokjes.

Een paar voorbeelden slechts.

Ik versta geen Latijn, want ik meen, heet het bl. 51, „dat de „*relationes*" van Symmachus *betrekkingen* beteekenen (blz. 301)". — Wie de moeite neemt de aangehaalde bladzijde van

mijn Gidsartikel op te slaan, zal aanstonds zien, dat ik niet zeide wat W. mij laat zeggen; dat ik sprak van Symmachus' „betrekkingen” (relationes) met Theodosius”, enz. alleen omdat ik voor de lezers van De Gids een Hollandsch woord moest gebruiken, terwijl niemand tot heden een juiste verklaring van het Latijnsche heeft gegeven. Men kan niet zeggen *verslagen*, want dat zijn niet alle relationes en evenmin *brieven*, want dan valt het onderscheid weg tusschen de Negen boeken *Epistulae* en de later als een tiende boek daarbij gevoegde *Relationes*. Een weinig minder overhaasting bij het lezen en mijn meester had den zin gevat van de aanhalingsteekens, waartusschen ik het woord *betrekkingen* plaatste en die hij nu, goedig, onopgemerkt liet. Doch al ware dit niet zoo en al had ik mij hier nu eens wat onbeholpen uitgedrukt, hoe durft iemand een dergelijke aanmerking maken, als hijzelf *difficultates*, in den zin van *bezwaren* tegen de echtheid, *moeilijkheden* noemt, zoodat hij spreekt van „Held's moeilijkheden”, die hij onbesproken liet, bl. 4; van „de voornaamste moeilijkheden tegen de authenticiteit dezer briefwisseling”, bl. 31; van „de moeilijkheid tegen T. 73”, bl. 52; van „zijne”, d. z. mijne „moeilijkheden”, voortgesproten „uit te geringe kennis van dezen tijd, of uit het nalatig (sic) lezen dezer brieven”, bl. 12; en die, misleid door de letterlijke beteekenis van het Latijnsche *objectiones*, bij herhaling, bl. 37 en elders, iemands *bedenkingen* zijn *opwerpen* noemt?

Om het onderscheid te doen uitkomen tusschen iemand *qui Moesiae praest* en een zekeren *legatus*, had ik, bl. 294, den eersten een *stadhouder* en den tweeden een *onderstadhouder* genoemd. Dit haalt mij de berisping op den hals: „Dat *legaat eener keizerlijke provincie* . . . niet *onderstadhouder* maar eenvoudig *stadhouder* beteekent . . . kan men vinden in elk schoolboek over de Romeinsche oudheden”, bl. 51. — Een weinig minder „nalatig lezen” en Wilde zou hebben gezien, dat ik niet sprak van een „legaat eener keizerlijke provincie”, terwijl hij evengoed als iedere gymnasiast weet, dat *legatus* zonder meer lang niet altijd *stadhouder* beteekent en dikwerf voorkomt in den door mij teruggegeven zin.

Bl. 311 had ik N. LXXXIII aangeduid, als „niets dan een briefje ter begeleiding van een klein geschrift der inwoners

van Nicaea, waarin zij hun smeekbeden (*preces suas*) aan Trajanus overbrengen". Dáár was ik, volgens Wilde, „het ongelukkigst", reden waarom hij dit staaltje mijner domheid voor het laatst bewaarde. De lezer kon dan onder een goeden indruk van mij afscheid nemen. Waarin bestaat nu mijn onvergefelijke fout? 1<sup>o</sup> In de „vertaling" van *libellus* door „*klein geschrift*". Maar van een *vertaling* was mijnerzijds geen sprake! Is een *verzoekschrift*, in welken zin hier *libellus* voorkomt, soms niet een *klein geschrift*? De Heer Wilde weet wel beter; de schoen wringt dan ook elders. De ongeduldige uitroep, met het oog op dat *libellus*: „men raadplege hier een woordenboek!" bl. 52, is slechts een inleiding op de ware grief, die mij den genadeslag zal geven. Want in de aangehaalde woorden, in verband met enkele andere op bl. 313, zal ik, 2<sup>o</sup>, de meening hebben verkondigd, dat de goede inwoners van Nicaea den „Divus Traianus" reeds bij zijn leven, niet een *verzoekschrift* maar een „stichtelijk boekje" met hun devote „smeekbeden" hebben gezonden?" bl. 57.

Inderdaad: *risum teneatis amici!* Doch wilt er opletten, wie de oorzaak is van uw pret. Ik zie mij hier een meening toegedicht, die alleen kan opkomen in het hoofd van iemand, die vertrouwd is met het dagelijksch gebruik van gebedenboekjes. Doch al ontmoet ik wel eens, in een spoorwagen of op een stoomboot, Roomsche Katholieke priesters, die nauwelijks gezeten, zulke „stichtelijke boekjes" voor den dag halen en er voortdurend in schijnen te lezen, die zede heeft nooit mijn geest zoozeer vervuld, dat ik haar onwillekeurig zou hebben kunnen overbrengen op de Oudromeinsche keizervergoding. Ik heb er nooit van gehoord en ook nooit aan gedacht, dat men keizer Trajanus, en nog wel: „reeds bij zijn leven", een boekje met „devote" smeekbeden zou hebben aangeboden. Ik heb dat dan ook nergens gezegd. Dr. Wilde leidt het af uit mijn „vertaling" van *preces* door *smeekbeden* — heeft hij soms nooit gehoord van een *smeekschrift* en van *beden*, die men richt tot de machtigen der aarde, zonder hen daarom reeds te maken tot een voorwerp van goddelijke vereering? — én uit hetgeen ik bl. 313 had gezegd „over de vereering van Trajanus". Dáár staat echter niet, gelijk Wilde bl. 57 verzekert, „dat LXXXIII *handelt* over de vereering van Trajanus",

maar, gelijk ieder kan nazien: „zoo *schrijft* Plinius”, o. a. gelijk uit den samenhang blijkt, „in LXXXI en LXXXIII over de vereering van Trajanus”. Wat mij naast LXXXI, door Wilde goedig over het hoofd gezien, ook LXXXIII in dit verband deed noemen, waren niet de *preces*, noch het *libellus*, maar de onderstreepte woorden in den brief, dien ik nu ook nog eens „tot grootere duidelijkheid” laat volgen: „*Rogatus, domine, a Nicaeensibus publice per ea quae mihi et sunt et debent esse sanctissima, id est per aeternitatem tuam salutemque, ut preces suas ad te perferrem, fas non putavi negare acceptumque ab iis libellum huic epistulae iunxi*”. Wie twijfelt of deze bezwering wel in verband mocht worden gebracht met de vereering van Trajanus, hij leze o. a. wat Ambrosius aan Valentinianus schrijft, <sup>1)</sup> ter afwering van het voorstel, door Symmachus gedaan, om een zeker altaar te herstellen: „*Quid est iurare, nisi eius quem testare fidei tuae Praesulem, divinam potentiam confiteri?*”.

„Nalatig lezen” is bij Dr. Wilde aan de orde van den dag. Hij dicht een mensch, met wien hij het niet eens is, de gekste dingen toe en smeedt daaruit wapenen, om zijn tegenpartij uit den zadel te lichten en aan den spot van het publiek prijs te geven. Schreef hij niet „S. J.” achter zijn naam, men zou meermalen geneigd zijn te denken aan kwade trouw. Nu gaat dat natuurlijk niet en moeten wij wel denken aan overhaasting en onachtzaamheid. Een merkwaardig voorbeeld daarvan ligt in zijn telkens herhaald verwijt, dat ik Symmachus onrecht zou hebben aangedaan en dat eindelijk, bl. 55, uitloopt op de verklaring: „Wie ten opzichte van *Symmachus'* brieven iets dergelijks onderstelt, bewijst slechts opnieuw zijne geheele onbekendheid met de werken van dien schrijver”. De waarheid is, dat ik mij, in mijn Gidsartikel, bitter weinig met Symmachus heb bezig gehouden. Behalve dat ik bl. 317 zijn naam met die van anderen even noemde, „naar de aanhalingen van Dr. Wilde”, alleen bl. 301, ter bespreking van het bewijs, door W. ontleend aan zijn brieven ten gunste van de echtheid der briefwisseling tusschen Plinius en Trajanus. Ik heb toen

1) In een brief, dien men kan vinden achter verschillende uitgaven van Symmachus' brieven; ed. Lectii 1591 p. 556.

W.'s „bewijs” eenvoudig beoordeeld, gelijk hijzelf het gaf en van zijn voorstelling aangaande Symmachus en diens verhouding tot Plinius, korthedshalve gezegd: „Toegestemd”, zoodat al wat foutief is in de door mij met het oog op Symmachus besproken feiten, voor rekening komt van hem, op wiens standpunt ik mij voor dat oogenblik plaatste. Ik meende te eerder dien korten weg te mogen bewandelen, omdat het bewijs zelf, volgens Wilde, een bewijs was van ondergeschikten aard.

Het lust mij niet op deze wijze voort te gaan en van alle domme fouten, door W. mij ten laste gelegd, in bijzonderheden aan te wijzen, dat zij slechts bestaan in het oog van hem, die niet goed leest, of niet goed begrijpt, wat door mij werd geschreven. Trouwens, al had Dr. Wilde nog honderd maal meer bokken geschoten in het op de kaak stellen van fouten bij mij, dan nu reeds het geval is, daarmede zou niets zijn gewonnen voor de door mij verdedigde stelling; evenmin als vermeende flaters, door mij begaan, aan de verdediging der echtheid van den besproken bundel ten goede kunnen komen. Voor de oplossing van het vraagstuk hebben alleen beteekenis streekhoudende bewijzen.

Zal ik dan uit dit oogpunt de bestrijding van mijn Gidsartikel door Dr. Wilde voor anderen nauwkeurig nagaan en aantoonen, dat hij ook nu de echtheid niet heeft bewezen, noch de door mij ingebrachte bezwaren ontzenuwd? Zoowel het een als het ander schijnt mij overbodig. Ik meen bijkans te kunnen volstaan met het verzoek aan den lezer van Wilde: neem nu maar weer eens mijn Gidsartikel ter hand; dáár vindt gij het antwoord op de voornaamste vragen, door zijn bestrijding gesteld. Dr. Wilde is en blijft de apologeet, wien het *vraagstuk* der echtheid geen belang inboezemt, maar des te meer haar *verdediging*, omdat zij ligt op de lijn der overlevering en deze hem dierbaarder is dan de waarheid, juister gezegd: omdat deze voor hem samenvalt met wat anderen verstaan onder waarheid als een rijpe vrucht van onpartijdig, echt wetenschappelijk, geschied- en oordeelkundig onderzoek. Want dat er waarheid zou kunnen zijn in afwijking van, of in strijd met de overlevering, is een gedachte, die zich aan hem niet voordoet dan in den, van te voren veroordeelden twijfel van derden. Hij kent haar overigens niet dan



van hooren zeggen. Zij ligt feitelijk buiten zijn gezichtskring. Zijn standpunt is dat der volkomen betrouwbaar geachte overlevering. Hij zweert, gelijk daar te doen gebruikelijk is, bij het gezag der mannen, die het weten, d. w. z. der mannen, die geacht worden de overlevering zuiver te hebben bewaard. Daarom begrijpt hij niet, hoe iemand met gezonde hersenen er toe kan komen, aan een vernieuwd onderzoek te onderwerpen wat z. i. reeds lang door de getuigenissen der genoemde mannen is beslist. Semler, de vader der nieuwere kritiek van den bijbel, is voor hem eenvoudig „de doldriftige”, bl. 47. Die twijfel koestert aangaande de echtheid van eenig geschrift, doet daarop een „aanval”. Hij „zoekt moeilijkheden”, bl. 58. Hij wordt aanstonds geacht tegenover het voorwerp van zijn onderzoek in de meest vijandelijke houding te staan en vooral gebeten te zijn op den man, aan wien de overlevering het werk heeft toegekend. Te durven twifelen aan het „gezag” van Tertullianus, voor zoover zijn getuigenissen overeenstemmen met de overlevering, al zouden ons ook op die wijze de ongehoofelijkste dingen als waarheid worden opgedrongen, is schier heiligschennis. Alleen „in zijn latere werken”, bl. 44, toen hij niet meer rechtzinnig Katholiek werd geacht, maar dat zegt Dr. Wilde er niet bij, mag men hem houden voor niet altijd „te vertrouwen”. Overigens verdienen hij en alle anderen die iets zeggen in overeenstemming met de overlevering, bijkans doorlopend, op hun woord te worden geloofd. De taak der kritiek is slechts: de overlevering te verdedigen tegen allen, die in koenen overmoed het wagen, haar eer te na te komen; en voorts zich bezig te houden met kleinigheden, waarvan de beoordeeling, hoe zij ook uitvalle, geen invloed heeft op de handhaving of verwerping der overlevering in haar geheel. Dat men ooit op goede gronden zou kunnen twifelen aan wat „allen” tot heden elkander hebben nagepraat, of zonder opzettelijk onderzoek beleden, schijnt onmogelijk. Die de wetenschap lief heeft, beweegt zich in die richting niet.

Van dit standpunt uit heeft Dr. Wilde mij bestreden en tegelijkertijd den staf gebroken over de historische kritiek, gelijk wij meenen haar te mogen en te moeten toepassen. Voor hem is elk wetenschappelijk onderzoek gebonden aan de over-

levering, die slechts in kleinigheden, op ondergeschikte punten, kan dwalen. Naar ons oordeel moet dat onderzoek vrij zijn en vrij zich kunnen bewegen, ook tegenover elke overlevering. Die vrije wetenschap is, op het standpunt door Dr. Wilde ingenomen, uit den booze. Daarentegen is zij o. i. de eenig ware. Hij acht zich geroepen, als apologeet werkzaam te zijn, waar wij meenen, dat het onze taak is, onze beste krachten te wijden aan het zuiver wetenschappelijk gehouden onderzoek.

Bij zoo groot verschil van beginselen is voorhands niet aan eenige toenadering te denken. Alwie, met Dr. Borret, bl. 88, de methode, door Dr. Wilde gevolgd, de „echt wetenschappelijke” noemt, kan niet anders dan den weg, door mij betreden, in aansluiting bij alle beoefenaars der onafhankelijke wetenschap, ten stelligste veroordeelen. Het zou een ijdele poging zijn, hem van dwaling te willen overtuigen, door een herhaling van hetgeen ik in mijn Gidsartikel over Wilde's betoogtrant heb gezegd.

Nieuwe „bewijzen” vóór de echtheid heeft hij aan de in zijn Disputatio voorgedragene niet toegevoegd. Wel geeft hij breede uitweidingen, die van zijn belezenheid getuigen, maar die ter zake niets afdoen. Op een tweetal vestig ik de aandacht, omdat zij reeds vóór de verschijning van W.'s opstel in de Studiën werden aangekondigd, als verpletterend voor mijn kritiek.

De eerste betreft Symmachus. Met dezen „goeden Praefectus Urbi”, die in de Disputatio slechts een ondergeschikt getuigenis ten gunste van de echtheid mocht afleggen, wordt nu duchtig gesold. Verheven tot den rang van hoofdgetuige, mag hij doorlopend in het eigen, onafwijsbaar en welsprekend voorbeeld laten zien, dat Plinius zóó schrijven kon als hij bij de onderstelling der echtheid heeft geschreven, omdat hij, Symmachus, het ruim twee en een halve eeuw later ongeveer even zoo deed. Op zichzelf beschouwd, zegt dit zeker niet veel, wanneer wij rekening houden met het verschil in leeftijd tusschen beide schrijvers. Doch het geval wordt slimmer, zoodra wij ons herinneren, dat Plinius volgens W. het voorbeeld was, waarnaar Symmachus zich als briefschrijver placht te gedragen. Wij hadden dat reeds vernomen in de Disputatio p. 33 en hooren het nu bij vernieuwing, bl. 16, 55. Het zal dus wel zoo zijn, volgens den Heer Wilde. Maar wat doet deze nu anders, dan

beproeven zijn lezers door een cirkelredeneering te verschalken? Plinius kan best zoo en zoo hebben geschreven, want . . . hij, die er een eer in stelde hem na te bootsen, deed het ook!

Wat overigens van die nabootsing zij, laat ik wederom, evenals in mijn Gidsartikel, onbeoordeeld. Toch wil ik even opmerken, dat zij in geen geval zooveel beteekende als Dr. Wilde doet vermoeden. Volgens hem, bl. 55, zou S. „in de bewondering van zijn voorbeeld zóó ver” zijn gegaan, „dat hij” — „of liever zijn zoon”, heet het in de aantekening en dat schijnt voor W. op hetzelfde neer te komen — „aan zijne eerste verzameling nog een 10<sup>de</sup> boek toevoegde, dat behalve een paar andere brieven zijne „relationes” aan de keizers Valentinianus, Theodosius en Arcadius behelsde”. Bl. 5 hadden wij reeds gehoord van rescripten van keizer Honorius, toegevoegd aan Symmachus’ Relationes. Desgelijks lazen wij in de Disputatio p. 33 „Scripsit autem et ipse, temporibus forte morem gerens epistularum libros, (quos filius videtur edidisse) et novem quidem eorum, quos ad amicos miserat, decimum subjunxit, quo „relationes” ipsius ad Theodosium, Honorium, Gratianum, Valentinianum aliosque Imperatores continentur, additis nonnullis Imperatoris Honorii responsis”.

De waarheid is, dat waarschijnlijk noch Symmachus, noch zijn zoon, de Relationes als een tiende boek aan de Negen toevoegde. De eerste, die dit deed, voor zoover onze kennis reikt, was Juretus in zijn uitgave van 1580. Hij volgde daarbij niet het een of ander handschrift, maar het voorbeeld van Plinius. Ook is het niet waar, dat Symmachus bij zijn Relationes, gericht aan Valentinianus, Theodosius en Arcadius, soortgelijke stukken voegde, die oorspronkelijk aan „andere keizers” waren gezonden en evenmin, dat hij den bundel verrijkte met „antwoorden van keizer Honorius”. Wel zijn er gedrukte uitgaven van Symmachus’ brieven, met een dertiental, toegevoegd aan de Relationes, waaronder enkele van Honorius en één van Constantius aan Symmachus. Maar dit *Symmachianum Auctuarium* mag niet op één lijn worden gesteld met de Relationes. Het behoort daartoe niet en de Symmachus dáár genoemd is niet de vader, die in 384 en 385 gedurende 18 maanden praefekt te Rome was, maar zijn zoon. Reeds Juretus waarschuwde den lezer, ik vermoed in zijn uitgaaf van het jaar

1604; mij zijn zijn woorden bekend uit die van Scioppius, Mainz 1608. Dáár lezen wij, aan het slot der Relationes van Symmachus den vader, p. 337, onder het opschrift *Juretus Lectori*: „Epistolae quae sequuntur, pertinent ad historiam schismatis inter Eulalium Archidiaconum, et Bonifacium qui contrariis partium studiis ordinati fuerant Episcopi. Contigit id Romae post obitum Zosimi, Anno Dom. 418 et 419. De quo latius Tomo quinto Annalium Ecclesiasticorum illustrissimi cardinalis Baronii. Anastasius bibliothecarius lib. de vitis Pontif. Rom. Cap. 44 illius meminit. Et Sigebertus in Chronico ad Annum Christi 420, ait reprobato Eulalio, iussu Honorii Augusti, Bonifacium sedi apostolicae restitutum, quia prior ordinatus fuerat”. W. Meyer had dan ook volkomen gelijk, dat hij het Auctuarium, door Wilde nog beschouwd als behoorende tot de schriftelijke nalatenschap van zijn Symmachus, niet opnam in zijn uitgave van diens Relationes, 1872. Het is wel jammer voor de gewenschte parallel tusschen dezen bundel en dien van Plinius-Trajanus, dat er nu geen antwoorden zijn van den keizer aan Symmachus, zoodat de daaraan ontleende bewijsvoering ook om deze reden blijkt mank te gaan; maar wie kan dat helpen?

Het andere punt, waarop ik de aandacht vestig, betreft de oplossing mijner bedenking: een zoo drukke briefwisseling tusschen Plinius den landvoogd van Bithynie en Trajanus den keizer te Rome is in die dagen niet goed denkbaar, inzonderheid wanneer men in aanmerking neemt, dat vele briefjes te onbeduidend zijn om ze door renboden vervoerd te achten. Dr. Wilde stelt daartegenover, bl. 14—23, een breede uitweiding over het brievenvervoer onder de Romeinsche keizers, waaruit volgt, indien alle opgaven juist zijn, dat men ten tijde van Trajanus met behulp der keizerlijke post in twaalf dagen van Rome naar Byzantium kon komen, „terwijl de postkoeriers niet meer dan de helft van dien tijd daarvoor noodig hadden”. Ik zeg: indien alle opgaven juist zijn, omdat W. zelf waarschuwt tegen de overdrijving, waaraan zijn zegsman, H. Stephan, *Das Verkehrsleben im Alterthum in von Raumer's Hist. Taschenbuch. IV Folge* 1868, zich „wellicht” schuldig maakten omdat ik niet weet, in hoe ver de overgenomen data betreffende Cicero's verblijf in Cilicië alle betrouwbaar zijn.

Doch aangenomen dat dit alles geheel juist is, wat baat het ons in het gegeven geval? Had ik niet reeds in mijn Gidsartikel, bl. 305, gewezen op zonder schroom te koesteren „grootsche voorstellingen van den toenmaligen keizerlijken postdienst van Rome naar het Oosten en terug naar Rome”? De voorbeelden van Cicero, als Proconsul van Cilicië in de jaren 50—51 en van Symmachus als Praefectus Urbi te Rome in 383—4 of 384—5 behoeven ons niet te leeren, dat Plinius best in 18 maanden 61, of na besnoeiing van het cijfer, 54 of 50 brieven aan Trajanus schrijven „kon”. Dat weet, om zoo te zeggen iedereen en daarvoor heeft niemand behoefte aan een schijnbaar zeer geleerd betoog. Evenmin werd, voor zoover mij bekend is, ooit door iemand betwijfeld, of Plinius door renbode in 18 maanden tijds 61, of 50 à 54 brieven aan Trajanus en deze op dezelfde wijze 48 antwoorden aan den landvoogd had *kunnen* zenden. Waarom niet? Dezelfde weg, dien één renbode ging, konden ook 60 anderen volgen. De vraag was echter en is onbeantwoord gebleven: of het waarschijnlijk is, dat *deze* uitgebreide briefwisseling, al tornt men nog zoo sterk aan het cijfer, waardoor 1 à 2 tientallen afvallen, per renbode is vervoerd? Dat goede wegen het postverkeer uitnemend *kunnen* bevorderen, evenzeer als de „grootsche inrichting” van den cursus publicus, door Wilde ons aan de hand van Stephan geschetst, zal niemand loochenen. De vraag is maar, of die wegen voor dat doel geregeld werden gebruikt en of die cursus publicus mag worden vergeleken met ons tegenwoordig postverkeer; dat dagelijks aan iedereen de gelegenheid schenkt, een woordje mede te geven aan dezen of dien, op grooteren of kleineren afstand, waarmede men stellig niet een renbode zou belasten, ook niet al was men nog zoo hoog gezeten in eer en aanzien bij de menschen? Daarvan blijkt hoe-genaamd niets. „Brieven (alleen staatszaken en officieele correspondentiën) en kleine voorwerpen tot 30 pond werden door koeriers vervoerd; personen, die hetzij door hun ambt, hetzij door een „diploma” de vergunning hadden van den „cursus publicus” gebruik te maken, reisden in koetsen door 2 of 4 paarden getrokken”. Zoo luidt de slotsom, bl. 22, die wel allerminst aan een geregelde postdienst doet denken, waardoor een van zelf gegeven gelegenheid zou hebben bestaan

tot het voeren eener briefwisseling, voor een goed deel zoo onbeteekenend uit een oogpunt van staatsbelang, als die van Plinius en Trajanus. Bovendien blijft de indruk, dien het machtwoord van Dr. Wilde: „ik moet dit bepaald ontkennen”, bl. 15, niet wegneemt, dat de brieven, althans voor het grootste gedeelte, om en om werden geschreven, zoodat de huismiddeltjes, door W. aanbevolen, ten gevolge waarvan sommige brieven zouden mogen geacht worden aan de betrokken personen te zijn medegegeven, andere samen verzonden en wederom andere achter elkander verzonden, voordat nog de laatste of laatst voorgaande waren beantwoord, ten slotte zelfs in het gunstigste geval, bitter weinig baten om aan de eehtheid der overgeleverde briefwisseling waarschijnlijkheid bij te zetten.

Het is intusschen opmerkelijk, hoe vrijgevig een apologeet als Dr. Wilde is, in het toestaan van allerlei gissingen, waardoor zooveel mogelijk wordt tegemoet gekomen aan de bezwaren der tegenpartij, indien maar de hoofdzaak kan worden vast gehouden. Hij acht het „niet onwaarschijnlijk, dat bij de uitgave verschillende brieven, als minder geschikt voor het publiek, zijn weggelaten”, en „het kan ook zijn, dat bij dezelfde gelegenheid de inhoud van twee of meer brieven in een enkelen is samengevat”, bl. 8. — Het *kan* een „gebruik der keizerlijke kanselarij” zijn geweest, dat, gelijk wij zouden zeggen, elke zaak op een afzonderlijk blad papier werd behandeld, waardoor wordt verklaard zoowel het groote aantal brieven in zoo korten tijd als de geringe belangrijkheid van vele dezer stukken voor een afzonderlijke verzending. Zij maakten dan de reis bij groepen, bl. 14. — Er is niets tegen te „beproeven”, het volgens mij „zoo bijzonder groot getal brieven althans een weinig te verminderen”, bl. 15. „Eenige onnauwkeurigheden” mogen geweten worden aan den „vrijgelatene”, die misschien de brieven na Plinius' dood heeft uitgegeven. Alleenlijk: men neme geen loopje met dien man met den breeden rug, hoewel wij geen enkel getuigenis bezitten van zijn bestaan, buiten den wensch der apologeten, om „Plinius” te ontlasten van het een en ander, wat men kwalijk door hem gezegd of gedaan kan achten; bl. 30. — „Men zou ook kunnen aannemen, dat wij het boek niet volledig bezitten”, bl. 29.

M. a. w. men doe met den bundel wat men wil. Ieder denke

er het zijne van. Als men hem maar niet, in strijd met de overlevering, voor onecht verklaart! De brieven behoeven niet zóó te zijn geschreven en verzonden, als wij ze thans lezen. Zij kunnen er oorspronkelijk heel anders hebben uitgezien, langer, korter, met op- en onderschriften, een dagteekening, een woordje anders, een volzin of wat meer of minder, net zoo als het u goeddunkt; indien gij maar eindigt met te erkennen: wij hebben hier brieven vóór ons, die Plinius en Trajanus in der tijd aan elkander hebben geschreven, toen de eerste stadhouder was in Bithynie en de laatste keizer te Rome. Het tegenstrijdige in deze slotsom, waaraan misschien deze of gene onwetenschappelijke „criticus” zich stoot, behoeft u niet te verontrusten. Een goed apologeet stoort zich aan dergelijke kleinigheden niet.

Ten behoeve van hen, die belang stellen in het vraagstuk der echtheid van onze briefwisseling en om die reden kennis nemen van wat Dr. Wilde, naar aanleiding van mijn Gids-artikel, heeft geschreven, stip ik nog het volgende aan. Bl. 2 verzekert de schrijver, dat hij volgens mij „de vroegere bestrijders dier echtheid met goed gevolg had weerlegd”. Dit geldt alleen van de meening, dat de briefwisseling zou zijn verdicht in de 15<sup>e</sup> eeuw, doch is overigens zoo weinig waar, dat ik veeleer het tegenovergestelde verklaarde. Men zie b. v. bl. 293, waar ik de opmerking maakte, dat men in de Disputatio niet moet zoeken „een zorgvuldig rekening houden met afwijkende meeningen . . . Zelfs Held wordt niet bestreden”.

Tegenover mijn bedenking: het is niet waarschijnlijk, dat Plinius zonder vergunning van den keizer diens brieven zal hebben uitgegeven, doet W. bl. 5, een beroep op „Fronto's briefwisseling met Antoninus Pius en Marcus Aurelius, op de „relationes” van Symmachus en de daaraan toegevoegde rescripten van keizer Honorius, op Tacitus eindelijk en Suetonius, die beiden zoo vaak uit de keizerlijke archieven hebben geput”, terwijl geen hunner toont een bijzondere vergunning te hebben ontvangen voor de uitgave dier stukken. Men houde hier echter in het oog, dat de gevallen niet gelijk staan. Bij Plinius hebben wij te doen met een onderstelde uitgaaf van brieven, schier onmiddellijk nadat zij geschreven zijn. Hij was stadhouder van Bithynie in 111—112 en stierf vóór 114, ook naar de meening

van W. bl. 30. Hij moet dus de officiële briefwisseling hebben uitgegeven, of voor de uitgave bestemd, indien men gebruik wil maken van den „vrijgelatene”, bijkans onmiddellijk nadat zij was gevoerd. Kan men iets dergelijks zeggen van Fronto? Hoe het staat met de „rescripten van Honorius” aan Symmachus den vader, hebben wij reeds gezien. Wat Tacitus en Suetonius deden, biedt geen enkel punt van vergelijking aan.

Bl. 9 wordt gezegd, dat ik ongunstig heb geoordeeld over Trajanus' taal en stijl. De waarheid is, dat ik tegenover hen, die taal en stijl van den keizer hoog verheffen, de opmerking maakte, trouwens door anderen gedeeld, dat de brieven van Trajanus uit een oogpunt van taal en stijl allermint staan boven die van Plinius, reden waarom Ussing meende, ze voor onecht te moeten houden, terwijl Wilde bij die gelegenheid zich trachtte te verschuilen achter den rug van des schrijvers secretaris, aan wien naar welgevallen fouten en mistellingen kunnen worden geweten.

Bl. 10 vv. wordt tegenover mij betoogd, wat volkomen overbodig is met het oog op mijn Gidsartikel, dat een stadhouder aan zijn keizer *kan* schrijven over onderwerpen, als die in onze briefwisseling voorkomen. Zoo algemeen gesteld, is daartegen niet het minste bezwaar.

Met het oog op een aantal weinig beteekenende briefjes gekscherend te spreken van „staatspapieren, officiële stukken enz.”, is niet „misplaatst”, bl. 14, zoodra men zich herinnert, hoe velen op dien hoogdravenden toon over de schrifturen des keizers hebben gesproken, juist om aan de bedenkingen der kritiek te ontkomen.

Dr. W. beklagt zich, bl. 24, dat ik nergens een samenhangende uiteenzetting van mijn „systeem” heb gegeven. Ik kan hem verzekeren, dat ik noch een „theorie uitgedacht”, noch een „systeem” heb willen geven. Mijn doel was: het vraagstuk der echtheid onderzoeken. Daaromtrent moeten wij zekerheid hebben, voordat wij een poging doen tot verklaring van het ontstaan der briefwisseling, indien zij niet voor echt mag worden gehouden. De dienaangaande voorgedragen gissing, die in mijn artikel een ondergeschikte plaats bekleedt, zou geheel onjuist kunnen zijn, zonder dat daarmede voor het pleit der echtheid iets gewonnen, of aan de bedenkingen daartegen



iets ontvallen ware. Er is oudtijds heel wat geschreven onder verdichte namen, daarom nog niet door „bedriegers”, waarvan wij den juisten oorsprong óf niet óf slechts bij benadering kunnen aanwijzen.

Bl. 33 zie ik, dat ik zou hebben gesproken over „de geringe beteekenis van *alle* brieven”. Dit is voor mij een nieuwtje.

Bij de zegepralende verwijzing, bl. 45, naar eenige woorden, door Dr. Pierson geschreven in 1878 met het oog op de Openbaring, vergelijkte men hetgeen na dien tijd over het ontstaan van ons laatste bijbelboek is gezegd en ten deele zeer uitvoerig toegelicht door Völter, Vischer, Harnack, Weyland, Pfeiderer, Rovers, Weiszäcker, Sabatier, Schoen, Spitta en anderen.

„De beroemde Tischendorf”, bl. 44 opgeroepen als pleitbezorger van de echtheid der *Acta Pilati*, dankt zijn roem aan wat hij deed voor de Nieuwtestamentische tekstkritiek. De enkele malen dat hij zich waagde op het gebied der historische kritiek, heeft hij allesbehalve roem geoogst. Wie over den oorsprong der *Acta Pilati* iets wil lezen, zie Lipsius, *Die Pilatus-Acten kritisch untersucht*, 1886.

En hiermede laat ik de beoordeeling van Wilde's bestrijding van mijn Gidsartikel met goed vertrouwen over aan hen, die meer dan hij oog en hart hebben voor wat de nieuwere kritiek bedoelt en is.

Leiden, Dec. 1890.

W. C. VAN MANEN.

## HET ZEDELIIK OORDEEL.

---

Ik heb reden dit opstel te beginnen met de uiteenzetting van een stelling, waarmede mijn boekje *Over den maatstaf van het zedelijk oordeel* eindigde, en die mij gediend had als het stramien, waarop ik mijn denkbeelden borduurde. Wil ik thans wat langer bij haar stilstaan, 't is ook om mijn volgende beschouwingen duidelijker te maken, maar toch vooral omdat die stelling, zoo zij juist is, wijst op een principieele fout in vele betoogen op het gebied van godsdienstwetenschap en ethiek.

De stelling is deze: waardeeringsoordeelen, zedelijke appreciaties kunnen niet gebruikt worden als wetenschappelijke begrippen; men kan er geen betoogen of stelsels mee opbouwen, noch weerleggen.

Onze wijze van denken heeft een platonischen draai, zonder dat wij in de metaphysische denkbeelden van Plato deelen. Kende hij aan het schoone een bestaanswijze toe buiten en naast de schoone dingen, die juist schoon waren, omdat zij met de idee van het schoone in relatie stonden; beschouwde hij evenzoo de idee van het goede als werkelijk bestaande, en het goed-zijn der menschen als deel hebben aan deze idee, hij had daarom ook het recht van de schoonheid en van de goedheid te spreken als van begrippen, aanduidingen van werkelijke grootheden. Maar hoewel onze wijsbegeerte een andere is, worden toch woorden als „deugd” en „zonde”, „rechtvaardigheid” en „onrechtvaardigheid” ook door ons niet zelden gebruikt als begrippen, en houden wij ons in de praktijk, alsof de zonde, de kuisheid waarneembare verschijnselen waren.

Hoe dit in de wereld gekomen is, laat zich verklaren.

Van geslacht op geslacht heeft men de voorstellingen van wat wij zedelijk-goed en wat wij zedelijk-slecht noemen, als verpersoonlijkt, ze in de taal opgenomen alsof zij aanwijzingen waren van tastbare dingen, en aan ons analyseerend verstand kost het nu geen geringe inspanning om ons niet door de poëzie van de taal te laten misleiden.

Bovendien legt het spraakgebruik nog twee andere struikelblokken op onzen weg.

Vele woorden dienen ons nu eens om een classificatie dan weer om een appreciatie aan te wijzen. 't Woord „zedelijk” (en „zedelijkheid”) b.v. gebruiken wij ten eerste om te classificeeren, waarbij van waardeeren geen sprake is. Al wat behoort tot het gevoelend, willend en handelend leven van den mensch: de hartstocht naar 't spel, het malthusianisme, de prostitutie, het vegetarianisme, de emancipatie, 't zijn „zedelijke” verschijnselen; maar ook staat, maatschappij en kerk worden geacht tot het gebied van het zedelijke te behooren; en wij spreken zelfs van „zedelijke lichamen”. In dezen neutralen zin is het woord „zedelijk” even uitgestrekt als onbepaald, doch wordt het altijd genomen als een nevenstelling van een aantal hoedanigheden en eigenschappen, die men slechts kan samenvatten in het zeer onbepaalde begrip „het niet-zedelijke”.

Maar tegelijkertijd doet het woord „zedelijk” dienst als tegenstelling, en gebruiken wij het om het te waardeeren. Het is dan de tegenstelling van onzedelijk, zedelijk-slecht, in welk geval het dus eensluidend is met zedelijk-goed. Spreken wij van een „zedelijke” daad, dan bedoelen wij een zedelijk-goede daad. In dien waardeerenden zin zeggen wij: zedelijk leven is gehoorzaamheid aan het geweten, aan Gods wet, enz., — maar wij gebruiken toch ook de zegswijze, dat „er op iemands zedelijk leven veel aan te merken is”, hoewel wij dan het woord „zedelijk” niet als waardeering maar als classificatie (b.v. als nevenstelling van „wetenschappelijk”) bedoelen.

Dit woord is derhalve nu eens de omschrijving van een groep verschijnselen, die hoe wij ze ook waardeeren, buiten ons bestaan, aan wier bestaan niemand twijfelt, en die dus empirische grootheden, verschijnselen zijn; maar dan weer is het de aanwijzing niet van een verschijnsel maar van een ap-

preciatie, een subjectief vinden of oordeelen. Het zedelijke in den zin van het zedelijk-goede bestaat alleen in onze voorstelling, of wel krachtens de eigenaardigheid van onzen geest, die goed en slecht schift.

Het woord „zedelijk” heeft dus niet alleen tweeërlei beteekenis, maar behoort ook tot twee disparate categorieën, die uit elkaar moeten gehouden worden. Al is het nu waar, dat wij zoo vaak wij „zedelijk” neerschrijven, wel weten in welken zin het door ons genomen wordt, het gevaar ligt toch voor de hand, dat wij voortredeneerende dien zin vergeten en onwillekeurig tot den anderen zin overgaan zullen. —

Nog gevaarlijker struikelblok ligt in de eigenaardigheid van het spraakgebruik én de aanwijzing van een empirisch gegeven én de waardeering daarvan in één woord samen te vatten. „In de beteekenis der woorden zijn de zedelijke oordeelen als „bestanddeelen opgenomen. De woorden leugen en gierigheid „sluiten het verwerpend oordeel in evenals welwillendheid, „spaarzaamheid het goedkeurend” (Theol. Tijdschrift Nov. '90 blz. 547). Het bedriegelijke van dit taalgebruik maakt het moeilijk die bestanddeelen, niet slechts van elkaar te onderscheiden, maar ook in een redeneering niet met elkaar te verwisselen.

Deze oorzaken werken samen om aan onzen gedachtengang een verkeerde richting te geven. Althans in mijn oog is menig stelsel, menig betoog van meet af verkeerd, omdat het gebouwd is op een zedelijk waardeeringsoordeel opgevat als een wetenschappelijk begrip, als de aanwijzing van een waarneembaar verschijnsel.

Een redeneering kan b.v. niet uitgaan van de zonde. Wel van het zondegevoel of het zondebewustzijn, een verschijnsel, over welks bestaan niet te twisten valt; men kan het goed- of afkeuren, het een gezond of een ongezond verschijnsel noemen, het is er, en kan dus als uitgangspunt dienen. Maar „de zonde” (het zedelijk-kwaad) behoort tot een geheel andere categorie van voorstellingen. De zonde is geen feit, of wil men haar een feit noemen, z o n d e is zij toch alleen uit kracht van subjectieve waardeering. Men kan van een zeker wijsgeerig standpunt wel zeggen, dat wij van „zonde” sprekende doelen op daden en neigingen, die feitelijk buiten

ons bestaan, maar dat wij deze „zonde”, „zedelijk-slecht” noemen, is niet anders dan waardeering; en wie deze woorden opvat als een begrip en er uit redeneert, redeneert niet uit een gegeven feit, maar uit de appreciatie van dat feit.

Dezelfde fout merk ik op, wanneer men de voorstelling, het waardeeringsoordeel „deugd” opvat als een verschijnsel, en meent het te kunnen beschouwen b.v. in verband met het verschijnsel „welvaart.” — Wij loopen zelfs groot gevaar op een dwaalweg te geraken, wanneer wij „egoïsme” en „altruïsme” gebruiken alsof het begrippen, aanwijzingen van werkelijk bestaande grootheden waren, die een stevigen grondslag bieden voor beschouwingen omtrent staat en maatschappij, ja zelfs voor wereldbeschouwingen.

Zoo acht ik ook de verbinding „zedelijke godsdienst” voor wetenschappelijk gebruik ongeschikt; want zedelijk, dat in dit geval natuurlijk bedoeld wordt als zedelijk-goed, is een waardeering, en de godsdienst is een verschijnsel; een verschijnsel kan nu nooit op een waardeering steunen. Spreken wij van een „zedelijken” godsdienst, dan bedoelen wij een godsdienst, waarvan de oorsprong ligt in die eigenschappen of aandoeningen van den mensch, welke wij als zedelijk-goed waardeeren, dus niet in de waardeering maar in het gewaardeerde; de godsdienst rust dan op zekere bewustzijntoestanden, maar niet omdat wij deze zedelijk-goed oordeelen; men kan niemand het recht ontzeggen ze anders te beoordeelen, of zelfs over de onderscheiding tusschen zedelijk-goed en slecht zijn wetenschappelijke schouders op te halen. Met evenveel recht kan de een een godsdienst zedelijk-slecht noemen als de ander hem zedelijk-goed heet. — Wel kan men omgekeerd spreken van „godsdienstige zedelijkheid”; want in die verbinding wordt zedelijkheid genomen in den neutralen zin van levensopvatting; in de waardeering van een levensopvatting, die door godsdienstige motieven wordt beheerscht, is het oordeel vrij. —

Zonder te twijfelen aan de juistheid van de stelling, die ik op deze bladzijden uiteenzette, wil ik toch niet voor ieder onderdeel dier uiteenzetting aansprakelijk worden gesteld; want behalve dat ik mij korter uitdrukte dan ik zou willen en mogen doen, wanneer het mijn bedoeling geweest was een opstel aan dit onderwerp te wijden, ik erken gaarne, dat de

stelling door mij nog niet voldoende doordacht is noch in haar gansche uitgestrektheid, in al haar gevolgtrekkingen overzien wordt. Maar omdat zij zoowel, naar 't mij voorkomt, in 't algemeen, als in 't bijzonder met het oog op hetgeen in dit opstel behandeld wordt, van gewicht is, waag ik het erop met deze uiteenzetting voor den dag te komen, zooals het mij thans gegeven is haar in woorden te brengen.

---

Er bestond voor mij nog een speciale reden om met de uiteenzetting dezer stelling te beginnen. — Wat ik thans schrijven ga, is uitgelokt door de recensie, die Dr. Bruining in dit tijdschrift (Mei 1890) van mijn opstel over „den maatstaf van het zedelijk oordeel” gegeven heeft, en waarin hij eensdeels de denkbeelden, door prof. Rauwenhoff ontwikkeld, tegen mijn kritiek in bescherming nam, anderdeels een bestrijding gaf van wat hij meende te zijn „de gemeenschappelijke onderstelling” van Rauwenhoff zelf en van hen, die over zijn werk schreven, tot wie ook ik behoorde.

't Een en 't ander gaf hem aanleiding te beweren, dat ik Rauwenhoff's bedoelingen misverstaan had. En omdat hij zijn leermeester door mij verongelijkt achtte, had hij ruimschoots reden den handschoen voor hem op te nemen. Maar zou ik mij nu mogen verweren? — Bruining en ik zijn het, hetzij in beginsel, hetzij niet in beginsel, met Rauwenhoff oneens, maar de een las bij Rauwenhoff iets anders dan de ander. Zullen wij er nu over gaan disputeeren wie van beiden 't best gelezen heeft? Ik vrees, alleen de gedachte daaraan zou onze lezers doen griezelen. Zelfs zou een voorgevoel van onbehaaglijkheid menig lezer er toe brengen dit opstel niet verder te lezen, indien ik begon mij te verdedigen ten aanzien van zooveel als ik volgens Bruining zou hebben misgezegd. 't Zou bovendien niet alleen een ondankbaar maar ook een moeilijk werk zijn; want Bruining en ik staan soms zoo dicht bij elkaar en soms zoo ver van elkaar af, dat een discussie over enkele volzinnen bijna onmogelijk wordt.

Is het daarom mijn bedoeling, wel naar aanleiding van de opmerkingen door Bruining gemaakt, maar toch zonder meer dan noodig is daarnaar te verwijzen, nogmaals een zelfstan-

dig onderzoek in te stellen naar het door ons beiden behandelde onderwerp, ik moet toch een uitzondering maken en wijzen op een doorlopend misverstand van Bruining ten aanzien van het standpunt door mij bij de beoordeeling van Rauwenhoff's werk ingenomen; want juist dat misverstand raakt het hart van 't verschil, dat niet alleen tusschen hem en mij bestaat, maar ook nog lang hen, die zich met deze onderwerpen bezig houden, in twee partijen verdeelen zal.

De algemeene stelling, waarvan ik uitging, is niet voldoende in de aandacht van mijn geachten recensent gevallen, en zoo is hem het meest kritieke punt in mijn beschouwing ontgaan. Op blz. 24 van mijn boekje vatte ik de door mij ingebrachte bezwaren tegen Rauwenhoff's betoog samen in twee conclusies, waarvan de laatste nu alleen ter zake doet: „hij heeft het kenmerk van het zedelijk-goede vereenzelvigd met den maatstaf van het zedelijk oordeel.”

Als ik nu op deze bewering terugkom, is het niet alleen om mijn oordeel over Rauwenhoff's betoog tegenover Bruining te verdedigen. De fout, die ik in dat betoog meende te bespeuren, is niet daar alleen te vinden; zij komt in onze geschriften tallooze malen voor. Om die reden heb ik haar in de inleiding van dit opstel besproken. In Rauwenhoff's werk zie ik een specimen van een wijze van redeneeren, waarvan ik beweer dat zij verkeerd is. Meent nu Bruining, dat er „van zulk een bewering schijn noch schaduw van recht bestaat”, dan wordt daardoor mijn poging haar nader in 't licht te stellen voldoende gerechtvaardigd.

De telkens uitgesproken grondstelling van Rauwenhoff's boek is deze, dat het godsdienstig geloof zijn grond en steunpunt vindt in onze zedelijke waardeering. Op dit punt denken Bruining en ik even eenstemmig als op dit andere, dat Rauwenhoff het godsdienstig geloof bouwt op het plichtbesef, hetwelk hij opvat als „een volstrekt algemeen verschijnsel, onmiddellijk voortvloeiende uit de natuur van den mensch als zoodanig.” (Bruining blz. 262 en blz. 259). Nu kan ik niet anders zien, of Rauwenhoff stelt een objectief verschijnsel in de plaats van een subjectieve waardeering. Want het plichtbesef, of de gehoorzaamheid aan het plichtbesef, is toch niet de maatstaf maar het voorwerp van het zedelijk oordeel. Het zegt ons niets aangaande

den beoordeelenden, maar iets omtrent den beoordeelden persoon. Dan eerst als men zegt: gehoorzaamheid aan 't plichtbesef is zedelijk-goed, heeft men een oordeel, waarbij dan de vraag overblijft naar welken maatstaf dat oordeel geveld is. Op het plichtbesef bouwende, bouwt men dus niet op de waardeering maar op het gewaardeerde, niet op den maatstaf van het zedelijk oordeel, maar op het kenmerk van het zedelijk-goede.

Vindt het genade in onze oogen, wanneer iemand de uitdrukking: „azijn is zuur” gebruikt als een wetenschappelijk begrip? Azijn is zuur, d. w. z. azijn wekt bij ons de gewaarwording van zuurheid maar hij is niet zuur. Wie redeneerend uitgaat van de zuurheid van azijn, brengt de gewaarwording van zuurheid over op datgene, waardoor die gewaarwording gewekt wordt. Zoowel uit deze laatste, als uit de eigenschap van azijn, die haar wekt, kan men gevolgtrekkingen maken, maar zij zullen natuurlijk van heterogenen aard zijn. En nu is zuurheid nog maar een zinnelijke gewaarwording; de fout, waarop het gegeven voorbeeld wijst, is veel grooter wanneer men het zedelijk gewaardeerde in de plaats stelt van de zedelijke waardeering.

Rauwenhoff zou daarom naar mijn meening een ander boek hebben geschreven, wanneer hij het godsdienstig geloof gebouwd had op den maatstaf van het zedelijk oordeel. Hij zou dan gevraagd hebben, waaraan ontleenen wij het oordeel, dat gehoorzaamheid aan het plichtbesef zedelijk-goed is? en waarschijnlijk zou hij gekomen zijn tot het antwoord, dat die maatstaf ontleend is aan onze voorstelling van het menschewaardige, of aan iets dergelijks. Maar het lag nu eenmaal niet meer op zijn weg naar het maatgevende van het zedelijk oordeel een onderzoek in te stellen; en toen ik, na een intermezzo over Kant gegeven te hebben, mijn geschrift vervolgde door over dien maatstaf te spreken, was dit vervolg iets anders dan waarvoor Bruining het aanziet; al knoopte ik mijn denkbeelden zooveel mogelijk vast aan wat Rauwenhoff had geleerd, 't was, zooals ik op blz. 43 vv. met zooveel woorden zeide, geen kritiek.

Als ik nu met de bewering voor den dag kom, dat ook Bruining zich schuldig maakt aan de fout het zedelijk-goede te houden voor een objectief gegeven, doe ik dat niet zonder



schroom; want het is in strijd met het door hem ingenomen standpunt, en er zou dus reden zijn te spreken van een homerisch slapen.

Hoe moeilijk het is bij de behandeling van vraagstukken als ons thans bezighouden, in elkaars gedachtengang te komen, bleek mij vooral toen ik de volgende woorden van Bruining las: „Vastgehouden kan en moet worden aan de stelling, dat „zedelijk leven is zelfbepaling naar den eisch van een door „ons als onschonbaar erkenden vorm, m. a. w. gehoorzaamheid „aan het plichtbesef” (blz. 306). 't Is een antwoord op de vraag: wat is zedelijk, namelijk zedelijk-goed, leven? Maar wat is dat anders dan een leven dat wij als zoodanig waardeeren? Want om een bepaling van een verschijnsel te geven, moet men toch weten welk verschijnsel men bepalen wil en in dit geval is het alleen af te leiden uit het zedelijk oordeel. Bruining geeft dus eigenlijk niet een stelling omtrent een verschijnsel buiten ons, maar een stelling omtrent het zedelijk oordeel. Zooals zij bij hem luidt, bindt zij het zedelijk oordeel, en maakt zij eens en voor goed uit, hoe dat oordeel is of hoe het behoort te zijn. Bruining beweert feitelijk: „vastgehouden kan „en moet worden aan de stelling, dat het zedelijk oordeel luidt: „zedelijk leven is zelfbepaling enz”, en hoe zal hij die stelling waar maken anders dan door een beroep op het zedelijk oordeel van allen, of van de besten, of van de lezers, of van zich zelve? Wanneer hij niet tot de volstreckte eenstemmigheid van oordeelen komen wil, blijft hem slechts de bewering over, dat er maar één oordeel juist is en alle andere alleen in zoover waarde hebben als zij met dat oordeel in overeenstemming zijn, met welke bewering alle discussie ophoudt.

Heb ik misschien een enkelen minder gelukkigen volzin uit Bruining's betoog gelicht? Neen, ik ben overtuigd, dat hij zelf de eerste zou zijn het te ontkennen. Maar juist daarom kon het niet uitblijven, dat een lezer van mijn denkwijze meer dan eens den geest van tegenspraak voelt opkomen, en — ik herhaal het — de vraag doet, hoe menige bewering te rijmen is met de wijsgeerige praemissen, die hij als de zijne ontvouwt.

---

### De aard van het zedelijk oordeel.

Onder „zedelijk oordeel” verstaan wij het oordeel over de zedelijke waarde van verschijnselen, die wij classificeeren als „zedelijk” in nevenstelling van „natuurlijk”, „wetenschappelijk” enz., m. a. w. die wij op de zedelijke weegschaal leggen kunnen.

Is nu dat oordeel zelf ook van zedelijken aard, met dien verstande, dat er de tegenstelling van goed en slecht op kan toegepast worden? Kunnen wij iemand veroordeelen of prijzen om zijn oordeel? Kunnen wij spreken van het zedelijk oordeel niet zooals het is, maar zooals het behoort te zijn?

Buiten kijf zullen wij op die vragen toestemmend antwoorden, wanneer wij het dagelijksch taalgebruik volgende al onze oordeelvellingen over menschen, en verhoudingen tusschen menschen, en daden van menschen, onder het woord „zedelijk oordeel” begrijpen; dan zeggen wij terecht, dat wij loyaal of leelijk, grootmoedig of cynisch, zachtmoedig of hard oordeelen. Dus genomen is het woord „oordeel” zeer rekbaar; zoo rekbaar, dat men er toe verleid worden kan om er zelfs in op te nemen den invloed, dien een mensch of een daad op ons affectief leven heeft, en b.v. boos worden als een uiting van het zedelijk oordeel aan te merken; boos worden is evenwel geen zaak van zedelijke waardeering maar van temperament. In den regel maken wij ons boos over een daad, niet omdat wij haar slecht vinden, maar omdat zij ons onaangenaam is. Al onze dagelijksche oordeelvellingen lijden meer of minder aan het euvel, dat zij ons meer ingegeven worden door onze persoonlijke wenschen, onze vooroordeelen, onze stemmingen, onze sympathiën en antipathiën dan door ons zedelijk waardeeren. Maar 't spreekt wel van zelf, dat wij die inmengselen uit onze oordeelvellingen moeten afscheiden, wanneer wij zoeken naar den maatstaf van ons oordeel over de zedelijke waarde van een daad of van een mensch, — en dáárom is het ons in casu te doen.

Evenzoo: „omdat wij in het dagelijksch leven, bij de gebruikelijke wijze van oordeelen niet scherp genoeg onderscheiden tusschen de objectieve waarde van een daad en haar subjectieve waarde als handeling van een bepaald persoon onder bepaalde omstandigheden”, — is het vooral noodig, dat wij in onze betoogen

het zedelijk oordeel niet met het gebruikelijk oordeel zullen vereenzelvigen. Wanneer b.v. ons oordeel over een beslissing van de Volksvertegenwoordiging beheerscht wordt door onze meening omtrent het wenschelijke of het nuttige van haar gevolgen, dan gaat het buiten ons oordeel over de zedelijke waarde van die beslissing om. Maar als ik het afkeuringswaardig vind, dat de stemming in de Tweede Kamer over de Spoorwegovereenkomsten, waarbij van staatkundige beginselen geen sprake kon zijn, en waarvan ik het nut of het onnut in 't geheel niet beoordeelen kan, meer bleek beheerscht te worden door de meening der leden over het partijbelang dan door hun meening over het publiek belang, dan is dat een zedelijk oordeel. — Niemand is dan ook zoo stompzinnig, of hij weet de objectieve waarde van een handeling te onderscheiden van de subjectieve; niemand zal een daad, hoe heilzaam en nuttig zij ook wezen moge, prijzen, als hij weet, dat zij voortkwam uit beweegredenen, die hij als zedelijk-slecht afkeurt; en ieder weet ook, dat een daad wat haar gevolgen betreft nootlottig kan zijn, en niettemin eerbiedwaardig is als zij voortkwam uit beweegredenen, die hij zedelijk-goed acht.

Dat de meeste menschen bij het zien van een daad, die voor anderen nuttige gevolgen heeft, geneigd zijn zedelijk lofwaardige drijfveeren te onderstellen, en wegens haar schadelijke gevolgen een daad allicht toeschrijven aan onedele beweegredenen, heeft met het zedelijk oordeel niets te maken; onderstelden zij andere drijfveeren, dan zouden zij over die daden anders oordeelen, niet omdat zij een ander oordeel, maar juist omdat zij hetzelfde oordeel, namelijk denzelfden maatstaf van oordeelen gebruiken.

Dit komt neer op wat ik in mijn boekje schreef over het onderscheid tusschen verklaren en oordeelen, door het spraakgebruik in het woord „oordeelen” samengevat. Wij beoordeelen een handelwijze naar de verklaring, die wij geven van haar beweegredenen, m. a. w. naar de voorstelling, die wij ons van die beweegredenen maken; en om ons zedelijk oordeel te leeren kennen, moet men ons eigenlijk niet vragen, hoe oordeelt gij over dezen mensch? maar hoe oordeelt gij over de voorstelling, die gij u van dezen mensch vormt?

Dit schijnt mij zoo onweersprekelijk, dat ik vrees er reeds

veel te veel van gezegd te hebben, en niet inzie, hoe wij met eenige vrucht over het zedelijk oordeel van gedachten zullen wisselen, indien wij dat onderscheid niet nauwlettend in 't oog houden. Voor iemand, die dat niet doet, behelst het door mij geschrevene over den maatstaf van het zedelijk oordeel kortweg abacadabra. Want ten aanzien van onze dagelijkse oordeelvellingen kan van geen maatstaf sprake zijn.

Om iemands oordeel over de zedelijke waarde van daden en menschen te leeren kennen, moet men het uit zijn oordeelvellingen distilleeren, of wel zijn oordeel vragen over daden en menschen, die ver genoeg van hem af staan dat hij er onbevangen over oordeelen kan.

Spreekt het derhalve van zelf, dat de toepassing van het zedelijk oordeel goed of slecht kan zijn, even vanzelfsprekend is het, dat het zedelijk oordeel zelf geen voorwerp is van zedelijke waardeering, slecht noch goed, behoorlijk noch onbehoorlijk wezen kan. Met andere woorden, ons zedelijk oordeel heeft niets te maken met ons zedelijk karakter. Juist omdat men (Bruining bl. 277) terecht beweren kan, dat wij zeer scherp en juist oordeelen kunnen over de zedelijke waarde van personen en handelingen, en toch enkel zeer platonische liefde voor het goede kunnen openbaren (ach, waarover slaken wij meer zuchten in deze wereld!), kan men niet zeggen (bl. 280), dat alleen werkelijk prijs te stellen is op het oordeel van hen, die met volle bewustheid hunne zedelijke eischen aan zich zelve en aan anderen stellen. In het eerste geval geldt „de scherpste, de juistheid” niet het oordeel maar de verklaring; in het laatste denkt men evenmin aan het oordeel als zoodanig, maar aan de toepassing daarvan in het werkelijke leven. Een mensch staat in onze waardeering des te hooger naarmate hij zijn zedelijk oordeel zuiverder op anderen en zich zelve toepast; maar zijn oordeel is daarom niet beter dan dat van een ander, en misschien is hij volstrekt niet in staat ons duidelijk te maken naar welken maatstaf hij oordeelt; in dat opzicht wordt hij overtroffen door den man der platonische liefde. Maar om te weten te komen hoe het zedelijk oordeel der menschen is, en er voor onze wetenschappelijke betoogen gebruik van te maken, kan hij ons evenzeer van dienst zijn; zoo beide zijn opgevoed in denzelfden kring, zal hun oordeel niet aanmerkelijk verschillen.

En vooral dan komt het mij moeilijk voor op het zedelijk oordeel het woord „behooren” in toepassing te brengen, wanneer men, met Bruining, de idee van een norm den mensch als van buiten af aangebracht denkt, en de zedelijke waardeering een werking van het intellect noemt; of wel, in 't algemeen gesproken, het zedelijk oordeel de vrucht acht van wereldbeschouwing of van wijsgeerige bespiegeling.

Wanneer wij onder „zedelijk oordeel” niet iets anders verstaan dan wat naar mijn meening daaronder alleen verstaan mag worden, dan kunnen wij bij het onderzoek naar zijn maatstaf niet vragen naar wat als zoodanig behoort te gelden, maar eenvoudig naar wat als zoodanig geldt.

Die empirische methode gebruikt de prediker, die een preek houdt over een zedekundig onderwerp; waarop zal hij zich anders beroepen dan op het zedelijk oordeel van zijn hoorders? Die methode volgde Rauwenhoff: „geldt niet bij ons allen de „regel” enz.; en ik geloof, dat Bruining zelf over het zedelijk oordeel niet geschreven heeft zonder die methode te volgen.

#### De maatstaf van het zedelijk oordeel.

't Is maar bij wijze van spreken, als wij 's menschen daden de objecten van ons zedelijk oordeel noemen. Wij kennen aan een daad als zoodanig geen zedelijke waarde toe; niet alleen hierom, dat wij iedere daad beoordeelen naar de beweegredenen, waaruit zij voortkomt, dat ook iedere daad de vrucht is èn van goede èn van slechte beweegredenen; maar ook en vooral in dezen meer algemeen zinnig dat wij die beweegredenen weer beoordeelen naar den geheelen mensch met zijn opvoeding, zijn ontwikkeling, zijn denkbeelden. Uitsluitend over de zedelijke waarde eener handeling kan men geen oordeel vellen, want die waarde hangt voor ons af van de zedelijke waarde, die wij den geheelen handelenden persoon toekennen. Over het kenmerk van zedelijk-goede daden kan dus door mij eigenlijk niet gesproken worden; maar Bruining heeft mij zoo duchtig de les gelezen over wat ik te boek stelde omtrent de gehoorzaamheid aan 't plichtbesef als maatstaf van het zedelijk oordeel over handelingen, dat ik, nu ik toch eenmaal de pen opgenomen heb, niet van mij zelven kan verkrijgen er over te zwijgen, en in een

aanhangsel nog een en ander over het plichtbesef in 't midden zal brengen.

Het onzuivere van onze dagelijksche oordeelvellingen is hierin gelegen, dat wij daden en gezindheden te weinig in samenhang beschouwen met, verklaren uit geheel den mensch; dat wij hem verklaren uit zijn daden in plaats van zijn daden uit hem. Wij „behoorden” ons zedelijk oordeel beter toe te passen.

Het object van ons zedelijk oordeel is dus de mensch. Als wij nu van den maatstaf van het zedelijk oordeel spreken, bedoelen wij dan den maatstaf, dien wij gebruiken als wij over een mensch oordeelen? Ik geloof het niet. Bij ons oordeelen over verschillende menschen passen wij niet één maar verschillende maatstaven toe; wij beoordeelen hen namelijk niet naar een ons meer of minder schemerachtig voor den geest staand ideaal van een mensch; wij bezitten niet zoo iets als een type „mensch”, waarmee wij onze medemenschen vergelijken. Beter heb ik het daarom geacht onze voorstelling van het menschelijke onzen maatstaf te noemen, en dat wel met deze beperking, dat die voorstelling nooit in haar geheel door ons als maatstaf wordt gebruikt. 't Beste zou wel zijn te spreken van een reeks van voorstellingen, waarvan wij bij ieder oordeel slechts eenige, op een nieuwe wijze gecombineerd, toepassen. Want ons oordeel gaat over zooveel en zoo onderscheidene gezindheden en eigenschappen, dat wij ze ons onmogelijk in een enkel mensch aanwezig kunnen voorstellen.

Bovendien van een mensch op zich zelf kunnen wij ons geen voorstelling maken; alleen van een mensch in een of meer bepaalde levensbetrekkingen, terwijl onze voorstelling van het menschelijke alle gezindheden omvat, die naar ons oordeel in die betrekkingen behoorlijk zijn. M. a. w. het oordeel over gezindheden wordt beheerscht door het karakter van de betrekking, waarin men tot de objecten dier gezindheden staat. Een gezindheid, die wij zedelijk-goed achten jegens onze kinderen, achten wij misplaatst jegens onze vrienden; als leden van de maatschappij achten wij andere gezindheden behoorlijk, dan die wij tusschen echtgenooten prijzenswaardig noemen. En nu kunnen wij ons toch onmogelijk eene voorstelling maken van een mensch, zooals hij in alle denkbare levensbetrekkingen

behoort te zijn. Als bv. tot de trekken van het menschelijke de moederliefde behoort, kunnen wij deze toch moeilijk plaatsen in een ideaal, waarnaar wij alle menschen afmeten; zoo is het met onze voorstelling van een goed echtgenoot, van een vader, van een moeder enz. enz. —, zij kunnen slechts gelden van een mensch in een bepaalde betrekking gedacht.

Eindelijk, komt een oordeel over de zedelijke waarde van een mensch wel ooit voor? Althans, kunnen wij zulk een oordeel eigenlijk wel met duidelijke woorden omschrijven? Men kan met eenig recht zeggen, dat wij een oordeel hebben over voorstellingen van menschen, namelijk van historische personen of over menschen, die ons beschreven worden, maar zou het iemand onzer klaar voor den geest staan hoe hij oordeelt over werkelijke personen, over menschen van vleesch en bloed, die hij meer of min van nabij kent? En zoo ja, is dat oordeel dan niet zoo gecompliceerd, dat het tot de onbeschrijfelijke dingen moet gerekend worden?

Het zedelijk oordeel dus is ruimer, omvat meer dan ons oordeel over een mensch; het is een samenvatting van onze waardeeringen van afgetrokken menschelijke hoedanigheden, wilsnittingen en verhoudingen, die niet in werkelijkheid maar alleen in onze voorstelling zuiver voorkomen, en waarvan wij een deel lofwaardig achten en „deugden” noemen, en het andere deel afkeurenswaardig oordeelen en „ondeugden” heeten. Deze waardeeringsvoorstellingen gebruiken wij om ons oordeel over de menschen en hun daden aan elkander duidelijk te maken; en dat oordeel gaat natuurlijk niet over de menschen en daden zooals zij wezenlijk zijn, maar over de voorstelling die wij van hen hebben naar de verklaring die wij geven. Als gij van een mensch zegt, dat hij standvastig, en ik van hem beweere, dat hij koppig is, dan oordeelen wij over hem zeer uiteenlopend; maar dat wij met standvastigheid een goede hoedanigheid en met koppigheid een slechte bedoelen, daarover zijn wij het stilzwijgend eens, en dat is een moment van ons zedelijk oordeel. Alleen in dat oordeel, dus in abstracto, geldt de tegenstelling van zedelijk-goed en zedelijk-slecht. Het zedelijk oordeel is derhalve de samenvatting van vele en onderscheidene waardeeringen van menschelijke gezindheden en hoedanigheden, en spreken wij

van zijn maatstaf, dan nemen wij die samenvatting als een begrip, denken wij ons haar als een eenheid.

De ontwikkeling en de eenheid van het zedelijk oordeel.

't Heeft er iets van, alsof Bruining en ik „stuivertje wisselen”. Als hij beweert (blz. 273), dat wij zelfstandig moeten beslissen, of de menschen wel rechtmatig oordeelen, dit moeten beslissen naar een maatstaf, die vóór het opnemen der stemmen bij ons moet hebben vastgestaan enz., dan wordt die bewering door mij bestreden; zegt hij later (blz. 301): het is een daad van willekeur — met een waren *coup de désespoir* — eenvoudig te decreeteeren, dat in ons en onze geestverwanten het rein menschelijke zich openbaart en al wat van het onder ons gangbare ideaal afwijkt, gebrekkige ontwikkeling of misvorming daarvan is, dan ben ik alweer niet te vinden en schijn ik mij te plaatsen op het standpunt, waarop ik eerst volstrekt niet staan wilde. Is het mij niet moeilijk naar den zin te maken?

Wij hebben geen maatstaf noodig om te beoordeelen of een oordeel zoo is als het behoort te zijn, omdat het zedelijk oordeel een verschijnsel is, waarbij van „behooren” geen sprake kan wezen; maar zonder maatstaf stellen wij het niet, als wij meenen, dat de oordeelen der menschen niet van gelijke waarde zijn en er van een meer en een minder ontwikkeld oordeel kan gesproken worden.

Wanneer iemand het oordeel van de volkeren der oudheid of dat van de middeleeuwsche geslachten evengood vindt als dat van zijn tijd en van zich zelve, dan valt daartegen niet veel te redeneeren. Maar wanneer wij dat sceptische standpunt niet innemen, en ons veroorloven te spreken van zedelijke ontwikkeling, dan gebruiken wij ons eigen zedelijk oordeel als maatstaf, houden wij ons eigen oordeel voor het beste. Hier zeg ik dus — niet dat er een maatstaf bij ons moet vaststaan, maar — dat er een maatstaf bij ons vaststaat; en dat zou ik geen daad van willekeur, of een waren *coup de désespoir*, maar eenvoudig een feit noemen.

Achten wij een zedelijk oordeel meer of minder ontwikkeld, 't heeft natuurlijk met de zedelijke waarde van den oordeelenden mensch niets te maken. Wie zal het in zijn



hoofd krijgen een Babylonier van de oudheid zedelijk te veroordeelen omdat zijn oordeel beneden het onze staat, of een kind er aansprakelijk voor te stellen, dat zijn oordeel niet zoo ontwikkeld is als dat van een volwassene? — Niemand zal tot hen willen zeggen: gij behoortet anders te oordeelen. Maar ook niemand zal hun oordeel aan het zijne gelijk schatten. —

Indien wij met ons eigen oordeel als maatstaf de meer of mindere waarde van de oordeelen der menschen bepalend, meenen te mogen spreken van de ontwikkeling van het zedelijk oordeel, dan sluit dit uit, dat wij de eenheid, en het sluit in, dat wij de overeenstemming der zedelijke oordeelen erkennen. Tot hoever strekt die overeenstemming zich uit? Bruining legt in zijn opstel meer den nadruk op het verschil, ik ben meer geneigd naar de overeenstemming te zoeken, maar de dissensie tusschen ons behoeft niet breed uitgemeten te worden. Ik heb ook in mijn geschrift duidelijk genoeg gezegd (blz. 54 en blz. 59 v. v.), dat er van geen eenheid kan gesproken worden, en wil bovendien graag erkennen, dat ik geen lijn zou weten te trekken waar het verschil der oordeelen eindigt en de overeenstemming begint. — Dat het godsdienstig geloof het zedelijk oordeel sterk beheerscht is onmiskenbaar. Maar toch minder of eigenlijk anders dan het schijnt. — Iemand zal sabbathschennis zedelijk afkeurenswaardig achten, omdat hij gelooft aan een God, die het Sabbathgebod gegeven heeft; een ander, omdat hij niet aan zulk een God gelooft, zal arbeid op den Sabbath onschuldig achten, en mischien onthouding daarvan veroordeelen. Maar in den grond der zaak veroordeelen zij elkaar niet om de al of niet onthouding maar om het geloof of het ongeloof in zulk een God. Of zou er een zedelijk oordeel bestaan dat den mensch verplicht acht te gehoorzamen aan het gebod van een God, aan wien hij niet gelooft? en zou het ooit zedelijk veroordeeld worden, dat iemand de gezindheid der gehoorzaamheid heeft jegens den God, aan wien hij gelooft? — Een stoere Noorsche zeeconing zal de prediking van den Christenmonnik, die ootmoed als eersten en hoogsten plicht stelde, verachtelijk hebben gevonden; waarom? omdat hij zich geen voorstelling kon maken van den God, van wien de monnik getuigde. Doch als hij goed had kunnen begrijpen hoe die monnik zich God voorstelde, dan zou hij waarschijnlijk die voorstelling wel belachelijk gevon-

den en het geloof aan die voorstelling veroordeeld hebben, maar het niet hebben afgekeurd, dat iemand, die zóó over de godheid dacht, zóó jegens haar gestemd was; de zeekoning zou gezegd hebben: monnik, als God zoo is als gij zegt, dan is ootmoed jegens hem uw eerste plicht.

Volgens ons zedelijk oordeel behoort een mensch die gezindheid jegens zijn God te hebben, die correspondeert aan de voorstelling, die hij van zijn God heeft; en als dus de Katholiek uit kracht van zijn geloof omtrent de wijze, waarop God zich aan hem openbaart, eigen oordeel en inzicht wantrouwt om lijdelijk zich te laten leiden door een uitwendig gezag, — dan kan mijn oordeel die gezindheid in het geheel niet afkeuren. Ik zou er mij over kunnen bedroeven, dat die man dat geloof heeft, ik zou hem misschien hooger zedelijke waarde toekennen, wanneer hij van dat geloof los was, — maar nu hij dat geloof heeft, is de daaruit voortvloeiende gezindheid naar mijn oordeel ook zedelijk goed.

Een ongeloovige zal het geloof aan God een bekrompenheid noemen, die de vrucht is van ik weet niet al wat, maar hij zal het prijzen, dat een mensch, die nu eenmaal aan die bekrompenheid lijdt, zijn God lief heeft. — Soortgelijke voorbeelden kan men op ieder gebied van het zedelijk leven vinden. Over 't algemeen zal men het zedelijk veroordeelenswaard achten, als een vrouw ongetrouwd en moeder is; maar wanneer zij eenmaal in dat geval verkeert, zal men het prijzenswaardig vinden, dat zij jegens haar kind de gezindheid heeft, die een moeder past.

Laat het verschil tusschen de oordeelen der menschen onloochenbaar zijn, men meet dit verschil toch te breed uit, wanneer men zich daarbij beroept op onze oordeelvellingen over bepaalde menschen in bepaalde omstandigheden. Wat wij dan beoordeelen is meestal zoo ingewikkeld en zoo vatbaar voor verschillende opvattingen en verklaringen, dat de oordeelvellingen hemelsbreed van elkaar kunnen afwijken, zelfs van menschen van wie wij in 't algemeen kunnen zeggen, dat zij één en denzelfden maatstaf van zedelijk oordeel gebruiken. Doch al beheerscht mij de neiging om de overeenstemming te zoeken, ik zou dat toch niet willen doen ten koste van de waarheid, dat er in het zedelijk oordeel veel schakeeringen en nuances zijn. — Het vraagstuk is zeer subtiel. Als een jood de psalmen leest,

dan noemt hij mogelijk de daarin veelvuldig voorkomende stemming ootmoed jegens God, — en wij weten misschien die stemming niet beter te karakteriseeren dan als een verachtelijk en onwaardig kwispelstaarten. Al sta ik nu menigmaal voor dergelijke tegenstrijdigheden, — ik kan toch niet aannemen, dat er onder menschen van dezelfde opvoeding, kinderen van dezelfde beschaving, zulk een ingrijpend verschil van zedelijk oordeel zou bestaan, dat men met recht zou kunnen spreken van „tweeërlei typen van zedelijkheid onder ons heerschende”.

Deze opmerking wordt mij in de pen gegeven door een onderstelling, die Bruining vragenderwijze opwerpt; dat namelijk naar de opvatting van een deel der onzen het zedelijk-goede de openbaring is van „de liefde”, en gekarakteriseerd wordt door Jacobi's woord: „ik zal liegen gelijk Desdemona loog” enz.; terwijl daarnevens een opvatting van het zedelijk-goede zou bestaan, waarvan hij de vertegenwoordiger is, die voor geen prijs ter wereld tekort wil doen aan den eisch des gewetens. — Zouden wij hier wezenlijk met tweeërlei maatstaf van zedelijk oordeel te doen hebben? ik geloof veeleer met een verschil van beschrijving van hetgeen ons gemeen oordeel zedelijk-goed noemt. 't Is de vraag: wat verstaat men onder „liefde”, en wat bedoelt men met „den eisch des gewetens”? Voor een liefde, die „er de hand mee licht”, heeft niemand onzer eerbied. Maar als men erkennen kan, dat ook de liefde den eisch des gewetens behoort te bepalen, dan sluiten zij elkaar niet uit noch staan zij nevens elkander. Gaat iemand uit van den stelregel: het is de eisch des gewetens, dat men altijd de waarheid zeggen zal, dan is het uitgemaakt, dat naar zijn oordeel iedere onwaarheid te veroordeelen is. Volgens mijn waarneming echter zijn er wel menschen, die dien stelregel in theorie huldigen, maar is er niemand, die hem in zijn praktisch oordeel in toepassing brengt. Dit is ons gemeenschappelijk oordeel, dat wij in onze levensrichting waar zijn en de waarheid liefhebben zullen; maar feitelijk is het ook aller oordeel, dat waarheidsliefde zeer goed gepaard kan gaan met het schenden der waarheid, in dezen zin, dat de eisch des gewetens menigmaal is niet de waarheid, en soms ook onwaarheid te zeggen.

---

### De oorsprong van het zedelijk oordeel.

Dit vraagstuk is tweeledig; het betreft 1° den oorsprong van het verschijnsel, dat de mensch een zedelijk oordeel heeft, onderscheid maakt tusschen goed en slecht, of eigenlijk zich tot het zedelijk-goed verplicht acht; 2° den oorsprong van de voorstellingen van het zedelijk-goede en het zedelijk-slechte, of van den maatstaf van het zedelijk oordeel.

Men kan van meening zijn, dat zoowel het zedelijk besef als de inhoud van dat besef oorspronkelijk in den menschelijken geest aanwezig zijn en door het leven ontwaken en tot ontwikkeling komen; de zedelijkheid is in dat geval formeel en materieel zelfontvouwing.

Men kan ook meenen, — dus Rauwenhoff — dat het besef als zoodanig oorspronkelijk tot 's menschen natuur behoort, maar de inhoud van dat besef hem door opvoeding enz. bijgebracht wordt.

Eindelijk kan men een aanhanger zijn van het gevoelen, door Bruining in zijn wetenschappelijke opstellen van de laatste jaren [*Gids*, Juni 1884; *Moderne Mystiek*; *Bijblad Hervorming* Maart '86, April en Mei '88], en 't laatst in zijn recensie van mijn geschrift toegelicht en verdedigd: het gevoelen, waarvan het negatieve in deze woorden omschreven wordt: 's menschen hoogere of wezenlijk zedelijke natuur is niet de vrucht van innerlijke ontwikkeling, mag niet genoemd worden zelfontvouwing van 's menschen innerlijk wezen, [maar is in hem gewrocht is door de invloeden, die op hem werken].

Ik zou aan een wensch van den pleitbezorger van dit gevoelen voldaan hebben, indien ik de wapenen aangegord had ter verdediging van het denkbeeld, dat hij bestreed. Maar 't zou moeilijk gaan; want hoeveel ik in zeer achtingswaardig gezelschap kwam toen Bruining mij onder de aanhangers van dat denkbeeld telde, ik mag toch op de mij aangewezen plaats geen aanspraak maken. Bruining had ook geen recht mij onder hen te stellen.

Zal ik mij beroepen op vroegere opstellen? Maar zooveel van wat ik schreef herinner ik mijzelf niet of te nauwnood meer, dat ik waarlijk van een ander niet eischen mag in 't geheugen te hebben wat ik te boek stelde; en dat te minder omdat ik onlangs de verschillende opstellen van Bruining

herlezend mij verbaasde, dat zooveel ervan door mijn hoofd was heengegaan, ofschoon zij ruimschoots verdienen in het geheugen bewaard te worden, en bij adhaesie of dissensie van de kennis en het talent van den schrijver geen geringen dunk geven.

Doch Bruining's gissing is onrechtmatig omdat in het door hem beoordeelde boekje zelf mijn gevoelen niet verborgen bleef. Over den oorsprong van den inhoud van ons zedelijk bewustzijn heb ik mij op blz. 61 duidelijk genoeg uitgelaten om het buiten twijfel te stellen, dat door mij die oorsprong niet in een ons aangeboren natuur wordt gezocht; en wat de formeele zijde van het vraagstuk betreft, kan ik om geen andere plaatsen te noemen verwijzen naar de woorden, door mijn recensent zelf op blz. 260 geciteerd, die ook aan duidelijkheid niets te wenschen overlaten. Sprak ik echter over dit onderwerp niet uitvoerig, de verklaring daarvan ligt voor de hand: het derde gedeelte van mijn geschrift, waarvan ik in de voorrede gewaagde, zou daaraan zijn gewijd geworden — indien het maar uit de pen gekome ware!

Intusschen wat ik in 't midden had willen brengen over de uitdrukking: „geloof in de waarheid van ons eigen wezen”, zou wel een verdediging geweest zijn van de stelling, dat wij kinderen zijn van de traditie, gevormd en gevoed door de invloeden, de ideeën, die door de beschaving tot ons komen, maar zou toch aanmerkelijk hebben verschild van wat Bruining over den oorsprong van de zedelijke ideeën en aspiratiën uiteenzette.

*Ten eerste*, omdat hij den nadruk legt op den mensch als collectivum, den mensch, de menschheid, en het vraagstuk vooral van den historischen kant beziet, terwijl mij meer interesseert de actueele of practische zijde, die betrekking heeft op den mensch zooals wij hem zien en kennen, op de menschen, van wien maakel en bewegingen wij zelven zijn. Ter kenschetsing nu van de historische wording der voorstellingen van het zedelijk-goede, weet ik geen beter woord dan „evolutie”, — maar eigenlijk gebruik ik dat woord meer om mijn onkunde te belijden dan om er een begrip mee aan de hand te doen. Ten aanzien van den enkelen mensch zou ik echter in 't geheel niet van zedelijke zelfontvouwing, d. i. zelfontvouwing in 't zedelijk-goede, willen spreken. Toch heb ik geen ernstig bezwaar

tegen het gebruik van uitdrukkingen als „zedelijke aanleg”, „bepaalde natuur”, „wezenseigenaardigheid” van den mensch omdat zij gelden mogen van de menschen zooals zij geworden zijn door de invloeden, die van der jeugd af op hen hebben gewerkt. Tot die invloeden reken ik evenwel niet de wet der erfelijkheid. Als het (Bruining blz. 298) een onmiskenbaar feit is, dat uit kracht van die wet de menschenkinderen van heden de kiemen van rechtsgevoel en waarheidszin mee ter wereld brengen, en men dus te hunnen aanzien spreken mag van een ingeschapen of aangeboren rechtsgevoel, dan kan men, den oermensch, den wilde met vrede latende, toch niet loochenen dat 's menschen zedelijkheid althans voor een deel zelfontvouwing te noemen is. Maar van waarheidszin enz. heb ik bij kinderen nooit veel bemerkt, of om mij meer algemeen uit te drukken, heredititeit op ieder gebied van geheel ons hooger geestelijk bestaan, schijnt mij door de feiten ontkend te worden.

*Ten andere*, omdat ik zou geweest hebben op 's menschen vatbaarheid voor het besef van verantwoordelijkheid en voor die gezindheden en strevingen, die wij als „hooger zedelijk-goed” waardeeren. Bruining spreekt van „de algemeene eigenschappen van 's menschen innerlijk wezen ten gevolge waarvan door „de invloeden, die op hem werken, zedelijke ideeën en aspiratiën „worden gevormd”; zijn die eigenschappen niet nader te omschrijven als vatbaarheid? En wordt die vatbaarheid niet evenzeer ondersteld door hetgeen de schrijver (blz. 300 vv.) zegt omtrent de beteekenis en het doel van den mensch? Of zijn „de algemeene eigenschappen van 's menschen wezen” van dien aard, dat zijn ontwikkeling ook een geheel andere richting had kunnen nemen? Want al heeft 's menschen sociaal instinct hem tot het sociaal-goede (actueel of potentieel nuttige) gedwongen, en kan hij vervolgens langs den door dr. Bruining zoo voortreffelijk beschreven weg (blz. 294) tot het hooger zedelijke gekomen zijn, dit zou toch niet zoo geschied zijn, indien zijn algemeene aanleg hem daarvoor onvatbaar had gemaakt.

*Eindelijk*, omdat ik wel de negatie maar niet de positie van Bruining's stelling kan aanvaarden, niet hetzelfde antwoord geef op de vraag: welke zijn de invloeden, die in ons het hooger zedelijk vormen?

Consequenter intellectualist dan Bruining wordt niet gevonden.

Formeel zoowel als materieel is het zedelijk-goede naar zijn gevoelen een werking van het intellect. De invloeden, die het hooger zedelijke leven in ons wrochten, herleidt hij tot een enkele: de wereldbeschouwing. Aan haar danken wij het besef, dat wij het gevoel van zedelijke verplichting kennen, haar ook danken wij, dat wij weten wat onze plicht is. „Het „kriterium van waarheid in zake der zedelijke opvattingen en „ideeën, de maatstaf, waarmee wij de waarde van verschillende „idealen hebben te meten, is te zoeken op het gebied der wijsgeerige bespiegeling” (blz. 301). In laatsten aanleg heeft de wijsbegeerte uit te maken, én dat de onderscheiding tusschen zedelijk-goed en zedelijk-slecht rechtmatig is, én wat voor ons zedelijk-goed en zedelijk-slecht moet zijn.

Deze stelling is aantrekkelijk om haar scherpte en haar eenvoud. Zij is het voor mij daarenboven, omdat ik eens beweerde, dat de wijsgeeren de wereld regeeren; maar ik dacht toen aan den loop der wereldsche zaken, en hield aan de meening vast, dat hetgeen wij als het hooger zedelijk-goede waardeeren op dien loop geen invloed heeft. — Ik denk er anders over dan Bruining, maar ik sta toch in menig opzicht dicht genoeg bij hem om te wenschen, dat hij er eens toe komen zal zijn denkbeelden, tot nog toe in verschillende opstellen fragmentarisch uiteengezet, tot een stelsel af te ronden; want een volledig stelsel ligt er in zijn beschouwingen opgesloten, een stelsel, dat wij eerst wezenlijk begrijpen en beoordeelen kunnen, wanneer het ons ontvouwd is ab ovo usque ad mala.

Gedachtenwekkend en overdenkenswert is hetgeen hij uiteengezet heeft omtrent het onderscheid tusschen onze aesthetische en onze zedelijke oordeelen. Wel blijf ik vragen: Kan niet eveneens als van ons hooger zedelijk leven, van ons hooger aesthetisch, misschien zelfs van ons hooger intellectueel leven worden gezegd, dat het in ons gevormd wordt door invloeden, die op ons werken? — Gaan wij ook alleen bij ons zedelijk oordeel uit van een bepaalde voorstelling? niet ook bij ons oordeelen over lichaamsschoonheid, over zindelijkheid, over wellevendheid? — En zou het ten andere waar zijn, dat een zedelijke waardeering nooit is een onmiddelijke reactie van ons innerlijk wezen op een ontvangen indruk? Zouden b.v. bij de waardeering van waarheidsliefde en trouw twee voorstel-

lingen (die van het te waardeeren object en die van een zekere norm) naast elkaar geplaatst en met elkaar vergeleken worden?

Heeft ook Bruining er wel aan gedacht, dat zedelijk activiteit aller menschen deel is, maar dat de meesten onzer aesthetisch alleen passief zijn. Hebben Phidias, Göthe en Beethoven alleen indrukken ontvangen en was hun aesthetische activiteit alleen gelegen in het weergeven van die indrukken?

Maar dit zijn slechts vragen omtrent secundaire meeningen. De strekking en de beteekenis van Bruining's betoogen liggen in de stelling: de wereldbeschouwing is bron en oorsprong van ons hooger zedelijk leven. Voordat ik daarover iets in 't midden breng, moet ik de aandacht vestigen op een vraagstuk, dat er nauw mee samenhangt, en (kwaad genoeg voor hen die er over schrijven!) het onderwerp nog ingewikkelder maakt dan het reeds uit zich zelf is.

---

Het onderscheid tusschen het zedelijk oordeel en het godsdienstig oordeel.

Er is gesproken van het „hoogst eigenaardige” van mijn ethiek; waaraan toen gedacht werd betref eigenlijk niet mijn ethiek, niet mijn denkbeeld over het zedelijk oordeel, maar mijn opvatting van den godsdienst in zijn betrekking tot de zedelijkheid; in vergelijking van de meest voorkomende opvatting onder ons moderneren, kan zij met eenig recht eigenaardig genoemd worden. Immers door de meesten mijner geestverwanten wordt mij niet toegegeven, dat godsdienstige voorstellingen van geheel anderen aard zijn dan zedelijke.

Het zedelijk oordeel zegt ons wat een mensch behoort te zijn; naar dat oordeel kan een mensch verachtelijk wezen, een verloopen tollenaar, een belachelijke kwast, een verdorven ellendeling; en blijven wij bij dat oordeel staan dan is menig-een een nietswaardige; maar als wij zeggen: en toch heeft hij een waarde, de waarde van een mensch, dan gebruiken wij een ander oordeel, een oordeel ontleend aan het godsdienstig geloof.

Dat oordeel is van een andere kategorie dan het zedelijke. Het laatste is altijd een wezenlijk oordeel, een vinden; al zeggen wij in 't dagelijksch leven, dat iemand goed of slecht is, lafhartig of dapper, wij hebben er toch niet tegen, indien iemand zegt hem goed of slecht, lafhartig of



dapper te vinden; daarmee erkent het taalgebruik de subjectiviteit van het zedelijk oordeel. Maar het erkent die niet ten aanzien van het godsdienstig oordeel; het gedooft niet te zeggen: ik vind of ik oordeel, dat een mensch in het paradijs zal komen, als hij gelooft in Allah en zijn profeet; ik vind, dat een mensch in Adam gevallen en in Christus weer levend geworden is; ik vind, dat wij allen zondaren zijn, die door Gods genade moeten behouden worden; of: ik vind, dat alle menschen kinderen Gods zijn. Al weten wij, wijsgeeren, heel goed, dat zulke voorstellingen niet objectief te noemen zijn, wij spreken er toch niet bij van vinden, maar van zijn, wij vatten ze op niet als waardeeringen maar als stellingen. Hoe komt dat? 't Komt hiervan daan, dat een godsdienstig oordeel van geheelen anderen aard is dan een zedelijk, niet het resultaat van het aanleggen van een maatstaf. Een godsdienstig oordeel vergelijkt den mensch niet met wat hij behoort te zijn; het neemt ook geen tegenstelling aan; het zedelijk oordeel kan zeggen: die mensch is goed, of hij is slecht, hij staat dichter bij of verder af van mijn voorstelling van het menschenlijke; maar het godsdienstige oordeel zegt wat de mensch is, behelst een uitspraak omtrent het wezen en de bestemming van den mensch, waarbij zijn zedelijke waarde niet in rekening wordt gebracht; het is geen eigenlijk oordeel, geen waardeering, maar een classificatie.

Wel tracht men soms de beide oordeelen tot één te herleiden door het godsdienstig oordeel op te vatten als een oordeel over 's menschen potentieel zedelijke waarde. Naar mijn gevoelen is dat een misvatting; de godsdienst in het algemeen, het Evangelie in 't bijzonder, de Christelijke geloofsleer 't allermeest kennen den mensch een waarde toe boven en buiten zijn zedelijke waarde; en indien eenige godsdienstige richting dat potentieel zedelijk-goede houdt voor hetgeen wij van godsdienstig standpunt in „den zondaar” waardeeren, dan trekt zij toch een andere lijn tusschen de menschen als door het zedelijk oordeel getrokken wordt.

Mijn bezwaar nu tegen het praktisch optreden van de moderne richting is dit, dat zij het onderscheid tusschen beide soorten van oordeelen uit het oog verliest; en door op den voorgrond te stellen 's menschen zedelijke waarde, eigenlijk tegen haar

godsdienstig karakter, ja tegen haar bedoeling in, bij haar volgelingen de opvatting kweekt en voedt, dat een mensch zoo-veel waard is als hij deugt; tengevolge waarvan de moderne leek het besef verliest van hetgeen de vroomheid bedoelt, als zij zegt, dat de mensch een „ziel" heeft.

Dit brengt mij nog eens op mijn uitdrukking: „de orthodoxe ethiek mogen wij niet prijsgeven", een uitdrukking, die alleen haar juiste beteekenis erlangt uit het verband, waarin zij voorkwam, en ook geen nieuwe bewering van mij behelsde. Zij bedoelde natuurlijk — niet, dat wij een of ander orthodox stelsel van ethiek moeten overnemen — maar dat wij recht zullen laten weervaren aan de voorstelling omtrent de waarde van den mensch, die van de orthodoxe dogmatiek schering en inslag is; men vindt haar in de leerstukken van den val van Adam, van de verdorvenheid des menschen, die „boos is van zijn jeugd af en geneigd om God en zijn naasten te haten", en in de daaraan beantwoordende voorstellingen van Gods genade en de verlossende kracht van het kruis. Dat zijn geen zedelijke waardebepalingen; naar het zedelijk oordeel is de mensch van nature geen zondaar en past het epitheton „boos" op een kind even weinig als op een boom. Zou er deze zedelijke waardebe-paling in opgesloten liggen, dat een kind, wanneer het zich ontwikkelt buiten verheffende en herscheppende invloeden, een boos mensch wordt? of dat een mensch, als hij zich klaar bewust wordt van zijn eigen zedelijken toestand, tot de ontdekking komt dat hij het booze levensbeginsel mee ter wereld bracht? Ik durf het niet te bevestigen noch te ontkennen.

Ook is het de vraag, of een gelijksoortige opvatting van de waarde van den mensch niet kan verkregen worden langs een anderen weg dan dien van het godsdienstig geloof. Zou een wijsgeerige ontwikkeling (en ik stel mij voor, dat deze ook zonder wijsgeerige studiën kan verworven worden), een scherp oordeel, een nauwkeurig waarnemen, vooral van eigen hart, niet tot de erkenning kunnen leiden van „de ellende des menschen"? en zou de wijsbegeerte dan ook geen verzoenende solutie kunnen vinden? Die vragen houden mij dikwijls bezig omdat ik gevoel van hoe groot gewicht het antwoord moet zijn voor ons godsdienstig leven.

Hoe dat zij, deze godsdienstige beschouwing van den mensch

is meer in overeenstemming met de innerlijke ervaring, dan die, waarvoor de zonde niet is een onontvrembaar levensbeginsel, maar negatie, privatie van het zedelijk-goede, of een noodwendig moment van het proces tot het goede.

Ik wil nu niet treden in een vergelijkende waardeering van de twee beschouwingen; ook niet ontkennen, dat een levensopvatting, die uitgaat van wat de mensch behoort te zijn, rein en verheven kan wezen; ik beweer slechts, dat onze waardeeringen van den mensch uit een zedelijk oogpunt formeel en materieel een andere is dan onze beschouwing van den mensch uit een godsdienstig oogpunt.

Wie mij kan toegeven, dat naar de opvatting der meeste moderneren de godsdienst is een geëleveerde zedelijkheid, die zal mij ook vergunnen te zeggen, dat bij de moderne richting het godsdienstig karakter veelal te loor gaat. Een ernstig en weldenkend ongeloovige kan een moderne preek met instemming en stichting aanhooren, en zal misschien geen wezenlijk verschil van levensbeschouwing tusschen den prediker en zich zelve ontdekken; maar het zingen van godsdienstige liederen zal hem ongemotiveerd, en het gebruik van het woord „God” nutteloos en ijdel voorkomen; m. a. w. hij zal zich afvragen hoe 's menschen zedelijke roeping gesanctionneerd wordt door het godsdienstig geloof.

Een modern kan de voorstelling van den Christus, zooals zij door de overlevering tot ons gekomen is, niet meer plaatsen in het geheel van zijn godsdienstige voorstellingen, maar hij behoeft niet te vergeten, dat de Christus niet verheerlijkt is geworden om zijn zedelijke waarde; hij is verheerlijkt en aanbeden als een kind, als het lam, bovenal als de gekruisigde: men heeft in hem verheerlijkt de goddelijke liefde, die in menschen een welbehagen heeft, niet omdat zij zoo goed zijn, maar afgescheiden van de zedelijke waarde, die wij hun toekennen. Christus is op de wereld gekomen, niet om zondaren te verbeteren, maar om zondaren zalig te maken; niet zalig te maken door te verbeteren, maar te verbeteren door zalig te maken.

Zal een levensopvatting steunen op het godsdienstig geloof, zal in dat geloof het verplichtende gelegen zijn van de zede-wet, van de voorstelling van wat een mensch behoort te zijn,

dan moet dat geloof getuigen van een waarheid, waarvan het zedelijk oordeel niet spreekt. Men kan wel zeggen: God is de macht, die ons tot gehoorzaamheid aan de zedewet roept, die ons drijft tot al wat wij zedelijk rein en goed oordeelen, maar de vraag blijft dan toch open, waarom laten wij ons door God verplichten? Om zoo te spreken: welke zijn Zijn geloofsbriefven? Wat men daaromtrent gelooft kan zeer verschillend zijn; het kan zijn het geloof, dat Hij, als Israels' Verbondsgod, dat volk heeft uitverkoren om te staan aan het hoofd der volkeren; het geloof, dat Hij de oorden der hemelse zaligheid voor ons bestemd heeft; het geloof, dat Zijn voorzienigheid over ons waakt en in nood en gevaar beschermt; — maar wat het zij, voordat wij ons door Hem verplicht kunnen gevoelen, moeten wij erkennen, dat Hij voor ons iets is, hetwelk hetzelfde is als dit, dat wij in Zijn oogen iets zijn. En wanneer ik nu de voorstelling daarvan 't liefst gezocht wil hebben in den kring van de zielkundige denkbeelden, waarin zich de Christelijke dogmatiek beweegt, dan is het voornamelijk omdat deze door persoonlijke ervaring te controleeren zijn.

Dat en hoe uit leerstukken of godsdienstige voorstellingen een bepaalde opvatting van gezind zijn en handelen voortvloeit, zal ik nu niet behandelen. Om het voelbaar te maken wil ik eenige woorden aanhalen uit „de Heraut” van 28 Dec. 11.; des te liever daaruit omdat de lezer deze courant niet verdenkt de ethische zijde van den godsdienst op den voorgrond te plaatsen.

„De buidel der diaconie kan voor een iegelijk een middel „zijn van zelfontdekking voor zijn stand in de genade. De „buidel opent de gelegenheid om heel weinig te geven, omdat „alleen God het ziet en niet de menschen; en maar al te velen „zich veel meer storen aan wat de menschen oordeelen dan „om wat God oordeelt in hun consciëntie. Kan zich iemand „in dien verborgen buidel er nog afmaken met een kleinigheid, „dan ziet hij hieruit zelf, hoe weinig hij God nog lief heeft. „En voelt hij omgekeerd, dat hij voor Gods oog in den buidel „geen kleine gave durft steken, dan is dit hem een gelukkig „blijk dat hij God vreest” enz. — De Satan ligt hier op de loer met het net van den geestelijken hoogmoed, maar voor hetgeen ik er mee wilde aantoonen, ontneemt dat aan de woorden hun beteekenis niet. —

Ik keer terug tot mijn eigenlijk onderwerp. 't Was mij te doen om in 't licht te stellen, dat godsdienstige voorstellingen van een anderen aard zijn dan zedelijke, dat een godsdienstige voorstelling altijd spreekt van een bovenzinnelijke macht, en ook meer of minder rechtstreeks een uitspraak behelst wat het wezen van den mensch is, terwijl een zedelijk oordeel niet spreekt van een bovenzinnelijke macht, en uitgaat van de voorstelling van wat een mensch behoort te zijn; nu ligt hierin ook wel een uitspraak omtrent hetgeen een mensch is, maar dit zijn is toch slechts potentieel. —

Of Bruining mij de hand reikt ten opzichte van deze meeningen, kan ik niet met zekerheid zeggen, maar ik heb reden het te vermoeden. Al zou men uit zijn laatste opstel kunnen opmaken, dat volgens hem godsdienstige en zedelijke voorstellingen tot één categorie behooren, dit kan ook op rekening gesteld worden van de beknoptheid, die men in een tijdschrift-artikel te betrachten heeft. Zoo hij evenwel op het genoemde onderscheid de aandacht gevestigd had, zou ons inzicht in zijn denkbeelden zeer verhelderd zijn.

Zeker sta ik niet ver van hem af met de bewering: ten onrechte hebben de moderneren het godsdienstig geloof gebouwd op de zedelijke waardeering. Als ik wel zie, is het ons beiden te doen om wat ik eens noemen wil „de objectiviteit” van Gods bestaan te handhaven, en zijn wij beiden van oordeel, dat men uitgaande van de zedelijke waardeering daartoe nooit komen kan.

Wij kunnen uit de voorstellingen van rechtvaardigheid, trouw enz. niet komen tot de rechtvaardigheid, de trouw; uit de som van onze zedelijke waardeeringen niet opklimmen tot het goede; en als wij „de macht van het goede” God noemen, dan gebruiken wij niet anders dan een verzamelwoord.

Men kan als beeldspraak zich bedienen van de uitdrukking „zedelijk ideaal”, maar zich dat te denken als een op hoedanige wijze ook bestaande werkelijkheid, en als een aanbiddenswaardige macht, strijdt met alle logische wetten, tenzij men zich plaatst op het standpunt der platonische metaphysica. M. a. w. uit de zedelijke waardeering kan men nooit komen tot het geloof, dat er een bovenzinnelijke macht is; — uit het waardeeringsoordeel: het zedelijk-slechte, niet tot de voorstelling

van een duivel, uit het zedelijk-goede niet tot de voorstelling van een God.

De godsdienst begint bij God, bij de godsdienstige voorstelling of het dogma.

---

De wereldbeschouwing in haar samenhang met ons godsdienstig en ons zedelijk leven.

Liggen de wortelen van ons godsdienstig en ons zedelijk bestaan in ons intellectueel leven? —

De onderscheiding tusschen de verschillende bestaanswijzen of vermogens van den menschelijken geest is geen vrucht van nauwkeurige ontleding van den geest zelve. Wij kennen den geest alleen uit zijn openbaringen; die openbaringen verdeelen wij in groepen; wij classificeeren ze door lijnen te trekken tusschen wetenschappelijke beschouwingen, godsdienstige voorstellingen, zedelijke en aesthetische waardeeringen, enz., en zoo komen wij er toe den geest zelve in verschillende functien te verdeelen. Dat is noodig om over den geest te denken en te spreken, maar het is toch niet meer dan een hulpmiddel. Zulk een verdeling is geen omschrijving van een nauwkeurig waargenomen werkelijkheid. De geest — ik laat den samenhang tusschen ons zinnelijk en ons geestelijk bestaan rusten — is een eenheid; laat het waar zijn, dat die eenheid voor onze waarneming onnaspeurlijk is, zij verbiedt ons toch de vermogens, waarin wij den geest verdeelen, als afzonderlijk bestaand op te vatten. Wat wij „het intellect” noemen is een abstractie, een wetenschappelijk begrip, geen feit.

Wordt geheel ons geestelijk bestaan niet in ons gevormd, gewrocht door invloeden, die op ons werken? Die vraag kan men bevestigend beantwoorden en er op laten volgen: eerst is het intellectuele leven in ons gewrocht en vervolgens en daardoor ons zedelijk en ons godsdienstig bestaan. Maar is het noodig en ook rechtmatig zulk een chronologische volgorde aan te nemen?

Wel erken ik — wat reeds meermalen door mij erkend is, — dat het intellectuele leven de noodzakelijke voorwaarde is van geheel ons geestelijk bestaan; ik kan mij een mensch voorstellen, die rijk met intellectuele gaven is bedeed en alle besef van zedelijk-goed en zedelijk slecht mist; maar ik kan

mij geen zedelijk, noch zedelijk-goed noch zedelijk-slecht mensch voorstellen, die geen intellect heeft. Oefent ons wetenschappelijk kennen en ons denken invloed op iedere functie van ons geestelijk leven, het intellect gaat ook aan alle functies vooraf. Maar behalve dat deze psychologische samenhang in zijn diepsten grond onnaspeurlijk is, uit het voorwaardelijke van het intellect kan ik niet komen tot het oorzakelijke.

Mij komt het voor, dat het vraagstuk naar den oorsprong te gecompliceerd is om ooit tot een wezenlijke oplossing te worden gebracht; vooral, wanneer wij het nemen als een onderzoek naar den oorsprong van ons zedelijk en godsdienstig leven. Ik meen, dat onze wetenschap zich al zeer verdienstelijk maakt, wanneer zij doordringt tot de oorsprongen van verschillende groepen van geestelijke verschijnselen.

Ik heb reeds opgemerkt, dat het vraagstuk naar den oorsprong van 's menschen zedelijk bestaan tweeledig is; het geldt zoowel den oorsprong van het verschijnsel, dat de mensch zich tot iets verplicht gevoelt, als dien van de voorstelling, die hij zich van zijn plicht maakt. — Wat 's menschen godsdienstig leven betreft, ook daaromtrent zijn twee vragen te stellen: hoe is hij gekomen tot het geloof aan een bovenzinnelijke macht, die tot hem in betrekking staat? en hoe is hij gekomen tot de voorstellingen, die hij zich van die macht vormt? (Verg. mijn opstel in *de Gids* van Oct. 89. blz. 89).

Niet minder dan vier vraagstukken dus, die wel met elkaar meer of minder samenhangen, maar waarvan toch elk omvangrijk genoeg is om er een boekdeel over vol te praten. Zij zijn ook zoo wijdvertakt, zoo ingewikkeld, zoo diep ingrijpend in geheel ons geestelijk bestaan, dat ik voorshands geen kans zie ze „uit te denken”, en den lezer teleurstellen moet, die de schoone verwachting had, dat ik naast de opinie van Bruining de mijne plaatsen zou, — waartoe ik mij niet bij machte gevoel. Ik heb meer te negeeren dan te poneeren; een reden om mij te beperken.

Daarom zal ik mij niet verdiepen in het lastige psychologische vraagstuk naar de betrekking van ons intellectueel tot ons zedelijk en ons godsdienstig zijn. Ik bepaal mij tot de verhouding, waarin de openbaringen van onze verschillende geestelijke functies tot elkaar staan. .

Zijn onze godsdienstige voorstellingen ontleend aan onze wereldbeschouwing?

Ik moet bekennen, dat de vraag naar den oorsprong van de godsdienstige voorstellingen mij geringe belangstelling zou inboezemen, indien zij alleen theoretische waarde had; ik zou dan zeggen: zij zijn er, en 't becommert mij weinig hoe zij historisch geworden zijn. Maar de consequente scherpzinnigheid van Bruining zag wel in, dat zijn opvatting van actueel belang is en een omkeering moet brengen in onze apologie van den godsdienst, en daarmee in de wijze waarop wij het godsdienstig leven van ons geslacht en van onze kinderen vormen en leiden. Wij moeten — zoo meent hij — onze godsdienstige denkbeelden wijsgeerig waar kunnen maken; wij moeten werken op het intellect en op het intellectueel inzicht.

Men kan zeggen, Bruining en Rauwenhoff wandelen op denzelfden weg maar in een tegenovergestelde richting. De laatste zegt: wij klimmen van onze geloofsovertuiging tot een wereldbeschouwing op; neen, antwoordt de eerste, maar wij komen van onze wereldbeschouwing tot onze geloofsovertuiging. Gemeenschappelijk bezitten zij deze stelling: „het dogma, de „godsdienstige voorstelling, is een stelling, een uitspraak omtrent het bovenzinnelijke wezen der dingen”. Deze stelling ontleen ik aan Bruining's referaat over het verband tusschen godsdienst en dogma, (*Bijblad Hervorming* 21 Juli 88), een referaat waarvan ik de algemeene strekking: niet wij scheppen de voorstellingen, maar de voorstellingen scheppen ons, — van a tot z kan onderschrijven; maar de genoemde stelling is een doorn in mijn wetenschappelijk oog.

In bijna ieder dogma is een stuk wijsbegeerte te vinden, maar daarnevens, daarmee vermengd, een godsdienstige waarheid, die niet de vrucht is van wijsgeerige bespiegeling, geen uitspraak omtrent het bovenzinnelijke wezen der dingen, maar de uitspraak van het gevoel van betrekking, waarin de mensch meent te staan tot een bovenzinnelijke macht. Eensdeels is een dogma dus een uitspraak omtrent een bovenzinnelijke macht, die wij niet waarnemen, anderdeels 't zij rechtstreeks 't zij middellijk, een uitspraak omtrent het wezen van den mensch; wil men dat het „bovenzinnelijk” wezen van den mensch noemen, ik heb er niet tegen; te minder, omdat juist dat



woord „bovenzinnelijk”, voor mij ten minste, altijd wijst op iets anders dan op een vrucht van wijsgeerig nadenken. Was dat ook niet Bruining's bedoeling toen hij sprak (*Gids* Juni 1884. blz. 481) van „de alleen door het geloof erkennbare „bovenzinnelijke dingen”? —

Zowel uit de voorstelling, die het geloof zich vormt van wat de mensch is of behoort te zijn, te besluiten tot het wezen der dingen, als uit dat wezen, namelijk uit onze bespiegelingen omtrent het wezen der dingen te besluiten tot het wezen van den mensch, acht ik een ongeoorloofden sprong. De uitspraak van het geloof omtrent den mensch is dan ook niet aan de waarneming ontleend, maar afgeleid uit een voorstelling van de betrekking waarin een bovenzinnelijke macht tot hem staat.

Het is nu wel mogelijk, dat de mensch het eerst door nadenken en bespiegelen tot het denkbeeld gekomen is van een buiten en boven de wereld der verschijnselen staande, een bovenzinnelijke, transcendente macht, maar dat hij die macht ging vereeren moet uit praktische motieven verklaard worden, motieven, die ons zedelijk oordeel voor 't meerendeel niet fraai zou noemen. Het dogma, hoe dan ook ontstaan, is toch als een godsdienstige voorstelling, als motief tot handelen en gezind zijn, aanvaard en omhelsd, niet om zijn wijsgeerige juistheid maar omdat en voor zoover het invloed oefende op 's menschen practisch leven, hem getuigde wat God voor hem was of kon zijn.

Zeker zijn sommige dogma's niet anders dan wijsgeerige uitspraken; zij hebben voor ons geen waarde meer; maar daarnevens zijn er andere, die als wijsgeerige stellingen voor ons waardeloos zijn geworden, doch als godsdienstige voorstellingen hun beteekenis niet hebben verloren. Een dogmatiek in den ouden zin, een reeks van dogma's tot een samenhangend stelsel verwerkt, kan niet anders zijn dan een vrucht van denken en bespiegelen en behelst dus een wereldbeschouwing; maar voor het godsdienstig gemoed had en heeft het alleen waarde voor zoover er godsdienstige motieven in verwerkt zijn.

Ik herhaal de vraag: zou het iemand gelukken aan te toonen, dat leerstukken als dat van de moeder Gods, van de schulddeggende kracht van het bloed des kruises, enz. niet slechts uitspraken behelzen maar niet anders dan uitspraken zijn omtrent

het bovenzinnelijke wezen der dingen. En hangen deze dogma's samen met de wereldbeschouwing der dagen, waarin zij ontstonden, — ik kan in 't geheel geen verband zien tusschen onze wereldbeschouwingen en godsdienstige voorstellingen als Gods heiligheid en Gods genade. Al waren wij in staat het geestelijk bestaan der voorgelachten te ontleden en daaruit aan te toonen, dat zulke voorstellingen historisch uit wijsgeerige bespiegeling zijn geboren, zou het daarmee ook bewezen zijn, dat voor ons haar rechtvaardiging alleen en ten volle door de wijsbegeerte geschieden kan? —

Na dit alles gelezen te hebben, zal de lezer misschien vreemd opzien als ik besluit met de mededeeling, dat ik sterk geneigd ben om de methode van godsdienstonderwijs door Bruining gevolgd, wellicht de beste te achten van allen die mij bekend zijn, beter althans dan de methode, die ik gewoon was te volgen. Het intellectualisme heeft een hooge paedagogische waarde; blind voor de gevaren ben ik echter niet.

Met het oog op hetgeen tegen mijn scheiding van geloofsvoorstelling en wereldbeschouwing is ingebracht door Prof. Cannegieter en Prof. Knappert wil ik nog opmerken, dat ik nooit de scheiding tusschen God en wereld gepredikt heb in metaphysischen zin. Mijn stelling is deze: God is transcendent, of wel, wij kunnen ons God niet anders dan transcendent voorstellen. Daaruit de conclusie trekken, dat dan op den duur de wijsbegeerte het godsdienstig geloof ondermijnen zal, kan men alleen als men uitgaat van de meening, dat de uitspraken van het geloof en die van de wetenschap met elkaar in harmonie moeten zijn; maar juist die meening is het, die ons verdeelt.

Dat het bestaan van twee werelden, een wereld van verschijnselen en een bovenzinnelijke wereld geen metaphysische werkelijkheid is, erken ik gaarne, maar ik beweef, dat wij niet anders kunnen dan ze van elkaar onderscheiden. Ik ontvang godsdienstige indrukken van velerlei zijden, van de natuur, van het levenslot, van menschen; maar ik heb volstrekt geen behoefte die indrukken te verklaren uit mijn wetenschappelijke beschouwingen van de natuur, het levenslot en de menschen; ze psychologisch te verklaren en te rechtvaardigen acht ik het verste, waartoe wij kunnen komen en behoeven

te komen. Wij zijn dualisten, en wie meenen monisten te zijn, zijn dualisten — *malgré eux*. Als er iets onduidelijk in deze toelichting overblijft, kan het verhelderd worden door eenige sinsneden uit een brief, dien ik omtrent deze quaestie ontving: „Wie *per se* wil vasthouden aan de eenheid der natuur, wil „wereldverklaring *coûte que coûte*. Voor ons bewustzijn is er „geen eenheid in de natuur. Laten wij in abstracto die eenheid „stellen, wij zien, gevoelen, ondervinden een tweeheid, het „best uit te drukken door de tegenstelling natuur en God. Al „werd ons die eenheid zonder meer als bestaande op boven- „natuurlijke wijze geopenbaard, die kennis zou ons niets baten, „als wij zelf haar niet voldoende konden staven en opmerken- „Godsdienst is vermeerdering van leven, verhooging van ons „gevoel van verantwoordelijkheid en zwakheid, aankweking van „ware vreugde en edeler lijden; het vasthouden aan de eenheid „der natuur is een negatie; het zegt: er kunnen geen twee „krachten zijn in het heelal, die elkaar tegenwerken. Best „mogelijk — maar wij zien slechts twee lijnen, die elkaar „nimmer snijden, die asymptoten zijn. Natuur en God, nood- „wendigheid en vrijheid, *struggle for life* en liefde, zijn de „twee richtingen, waarin ons denken en gevoelen, vooral onze „actieve, creëerende geesteswerkzaamheid uiteen gaat. Die ze „wil samenvatten onder één gezichtspunt kan dit alleen of door „de eene lijn willekeurig te buigen, zoodat zij de andere snijden „kan, of door een boog van mysticisme aan te brengen”. —

Mijn bezwaren tegen de meening dat onze zedelijke waardeeringen in ons intellect haar oorsprong vinden zijn wel niet dezelfde, maar toch van hetzelfde allooi als die, welke ik noemde ten aanzien van de verklaring van het godsdienstig geloof uit het intellect; bovendien lijden zij aan de principiele fout, die de inleiding van dat opstel uiteenzette. Ik zal er daarom over zwijgen; maar — doof voor de vraag, of het geduld van den lezer ook uitgeput raakt, — wil ik hem nog enkele bladzijden onder de oogen brengen over een vraagstuk, dat naar mijn inzicht bij het onderwerp van dit opstel alleen thuis hoort, omdat het (ten onrechte) veelal daartoe gerekend wordt.

Er is besef van zedelijke verantwoordelijkheid. Achten wij

dat besef normaal, dan doen wij daarmee een uitspraak omtrent 's menschen wezen; hebben wij dan ook geen empirisch gegeven, dat bij het vormen van een wereldbeschouwing niet mag verwaarloosd worden? Ik heb op die vraag reeds geantwoord in mijn boekje (blz. 78 vv.), en kom er nu op terug met de bepaalde bedoeling den klemtoon te geven aan mijn opinie, dat zij alleen schijnbaar in betrekking staat tot de denkbeelden door Bruining onder onze aandacht gebracht. Zij raakt niet onze beschouwing van den zedelijken mensch, maar onze beschouwing van de wereld, en hoort mitdien in de ethiek eigenlijk niet thuis.

Die vraag bedoelt niet te weten komen of de psychologische oorsprong van het besef van verantwoordelijkheid in de wereldbeschouwing moet worden gezocht, noch of in dat besef de bron ligt van een wereldbeschouwing, maar zij onderzoekt wat de wijsbegeerte uit dat besef moet afleiden. Zij toont niet de rechtmatigheid van dat besef aan, noch geeft een apologie van de zedelijke waarheid, dat de mensch zich zedelijk verplicht behoort te gevoelen. Natuurlijk bestaat er wisselwerking tusschen onze wijsgeerige inzichten en ons zedelijk leven; de eerste kunnen een steun zijn voor het laatste; en te ontkennen valt het niet, dat een „realistische” wijsbegeerte op het zedelijk leven van den enkelen mensch verlamvend kan, en op den zedelijken ernst van de kringen, waarin zij gehuldigd wordt, op den duur noodlottig moet werken; daarom is het van belang en noodig de fouten en leemten van zulk een wereldverklaring aan te toonen; maar dat kan men niet doen zonder het besef van zedelijke gebondenheid als een gegeven aan te nemen.

„Wie plicht zegt, zegt God”. Die stelling heeft een tweeledigen zin; zij kan doelen zoowel op den metafysischen achtergrond als op den psychologischen oorsprong van het besef van plicht. In het laatste geval zegt zij: plichtsgevoel kan alleen bestaan bij hem, die een macht erkent, welke hem verplicht, en deze macht kan geen ander zijn dan God; zij is dan een stelling omtrent onze zedelijke natuur. In het ander geval beweert zij: in de wereldorde, waaruit de mensch is voortgekomen, moeten de factoren gelegen zijn, die in hem het besef van plicht vormen, en die factoren wijzen ons op een macht, die wij God noemen; dan hebben wij dus te doen met een stelling omtrent

de wereldorde, waarbij het buiten aanmerking blijft, of dat besef zelf op het geloof aan dien God rust.

Immers al zouden wij recht hebben ons zedelijk bestaan de vrucht te noemen van een zeker zijn der wereldorde, toch zal men erkennen, dat zulk een wijsgeerige conclusie iets anders is dan een geloof, een motief tot handelen en gezind zijn. —

Evenzoo, wanneer ik over 's menschen zedelijk-goed streven nadenk, en de vraag tracht tot klaarheid te brengen, welke de eigenlijke vrucht, het effect van dat streven is, dan kom ik tot de conclusie, dat het résidu ervan in den mensch zelven moet worden gezocht. Maar daarmee zeg ik niet, wat Bruining mij aan 't slot van zijn recensie zeggen laat, dat die conclusie geloof is; ons geloof aan de waarde van het zedelijke is iets anders en rust op een anderen grond; 't zou heel goed kunnen zijn, dat ik in de waarde van een zedelijk-goed streven geloofde zonder de vrucht ervan in den mensch zelven te zoeken. Ik zou mij b. v. kunnen voorstellen, dat zij in anderen, of in de gemeenschap, of wel in de vernietiging van het individueel bestaan moest worden gezocht.

't Is er mee gelegen als met „de onsterfelijkheid”. Als ik nadenk over ons zedelijk leven en al wat er mee samenhangt, kom ik tot de gevolgtrekking of dat er een persoonlijk voortbestaan moet zijn, of dat ons oordeel over het zedelijke ons misleidt, en mitsdien wat wij een zedelijk-goed streven noemen een praktisch dwalen is. Maar dat is een wetenschappelijke conclusie, die mij morgen misschien wel uit het hoofd gepraat wordt. Een geloofswaarheid is zij voor mij evenmin als voor de meeste modernen. De voorstelling der onsterfelijkheid is naar onze opvatting geen zedelijk-goed motief; en wij gebruiken haar dan ook niet om op te wekken of te bezielen tot een rein en edel streven, of om het besef van zedelijke verantwoordelijkheid te verdiepen.

I. J. DE BUSSY.

---

## AANHANGSEL.

---

Kan er, naar mijn zienswijze, van het kenmerk van zedelijk-goede daden evenmin gesproken worden als van het kenmerk van het zedelijk-goede, ik plaats mij thans op het standpunt dat het wel mogelijk zou zijn, en van dat standpunt lees ik de stelling: „het zedelijke, „de zedelijke waarde, eener handeling kan alleen bepaald „worden naar hetgeen de handelende persoon zelf als zijn „plicht heeft beschouwd.” Is het nu een „even grof als zonderling misverstand”, wanneer men meent, dat in deze stelling het subjectief karakter van het zedelijk oordeel ten eenenmale miskend wordt? —

Een oordeel is, dunkt mij, subjectief als het bepaald wordt naar een maatstaf gelegen in den mensch, die oordeelt. Wanneer, volgens de stelling, de maatstaf ligt in den handelenden persoon, het beoordeelde object, wat blijft er dan van de subjectieve van het oordeel over? — Er is dan eigenlijk geen sprake meer van oordeelen of waardeeren. Als de waarde van een daad te bepalen is naar de verhouding waarin zij staat tot wat de handelende persoon als zijn plicht beschouwt, dan is alleen te bepalen, te ontleden, te verklaren; te classificeeren niet te waardeeren; dan is het oordeel over iemands handelwijze niet hetzelfde, maar wordt het op dezelfde wijze gevormd als het oordeel over iemands geluk.

Om het subjectieve van het oordeel te redden kan men wel de stelling lezen op deze wijze: „het zedelijk oordeel bepaalt de „zedelijke waarde van een daad met het oog op hetgeen” enz., — maar dan is toch het subjectieve van het oordeel van dien aard,

dat wij beter deden van objectief te spreken; er zou dan een eenstemmigheid, een algemeenheid van oordeel zijn, even groot als de gelijkheid van een zinnelijke gewaarwording, b.v. de zoetheid van suiker. Of nog eens, men kan lezen: „het zedelijk oordeel behoort de zedelijke waarde eener handeling te bepalen naar” enz.; in welk geval ons aller oordeel zoo goed als eenstemmig, objectief behoorde te zijn, en er maar één goed oordeel wezen zou.

De stelling doet mij denken aan het antwoord, dat wel eens gegeven wordt op de vraag: vindt ge dat goed? — „neen, dat vind ik niet goed, maar dat is goed”.

---

Het kenmerk van het zedelijk-goede of van zedelijk-goede daden is geen zaak van wetenschap maar van zedelijke waardeering, en daarom zie ik geen kans over het plichtbesef als maatstaf van zedelijk oordeel te handelen zonder mij te beroepen op het zedelijk oordeel van den lezer, waartoe ik onderstellen moet, dat het met het mijne overeenkomt.

Volgens ons oordeel is de zegswijze „handelen uit plichtbesef” een munt, die geen vasten koers heeft. Soms heeft het de waarde van een gouden munt en niet zelden ook de waarde van pasmunt.

Meestal wordt plichtbesef aan neiging tegenovergesteld, en wordt hij gezegd uit plichtbesef te handelen, die doet wat hij meent goed te zijn ten koste van zijn voordeel, zijn goeden naam, enz. — In dien zin zeggen wij, dat Abraham uit plichtbesef zijn zoon offerde, dat Luther uit plichtbesef naar Worms ging; en spreken wij ook van een predikant, die in plaats van met hart en ziel uit plichtbesef zijn werk doet, en van een moeder, die in plaats van uit den drang der liefde uit plichtbesef haar kind verzorgt. Staan nu deze handelingen in zedelijke waarde gelijk? of neemt ons zedelijk oordeel nevens de gehoorzaamheid aan 't plichtbesef niet geheel iets anders in aanmerking?

Maar niet altijd nemen wij plichtbesef als de tegenstelling van neiging. Als wij zeggen, dat de Farizeërs uit plichtbesef Jezus, en Filips van Spanje uit plichtbesef de kettens ver-

volgden, of dat de katholiek uit plichtbesef de kerkelijke voorschriften gehoorzaamt; dan bedoelen wij daarmee iets anders dan een strijd tegen neiging, en de schatting is ook niet dezelfde als bij de eerstgegeven voorbeelden.

Bij de meeste daden evenwel, die wij goed noemen, komt het woord „plichtbesef” in 't geheel niet te pas. Men wijkt ten minste van het spraakgebruik af, als men zegt, dat Jezus uit plichtbesef stierf, of uit plichtbesef de voeten der discipelen waschte; dat Maria Magdalena uit plichtbesef zijn voeten zalfde; dat de verloren zoon door plichtbesef gedreven werd toen hij opstond en naar zijn vader ging, of dat de vader uit plichtbesef zijn teruggevonden kind omhelsde en het gemeste kalf slachten deed. Van daden uit hartelijkheid, uit vriendschap, uit verontwaardiging, uit barmhartigheid bedreven, zijn wij niet gewoon te zeggen, dat zij uit plichtbesef voortkwamen; wij moeten er de gedachte „plicht” verre van houden om ze niet van haar waarde te berooven. —

Of sla ik de plank geheel en al mis, en moeten wij onder „handelen uit plichtbesef” geheel iets anders verstaan dan wat ik er hier onder begreep? — Bruining bepaalt het nader als „handelen uit achting voor de in het plichtbesef zich openbarende zedewet”; maar deze bepaling klinkt in mijn oor niet minder onzeker, en komt mij ook niet juist voor ten aanzien van de meeste daden, die wij als goed oordeelen.

Toch zou ik tot op zekere hoogte kunnen toegeven, dat een handeling, die wij goed noemen, voortkomt uit achting voor de wet, die zich in het plichtbesef hooren doet, indien ik aannemen kon, dat die wet identisch was aan de wet, die wij als maatstaf van zedelijk oordeel gebruiken. Bruining schijnt het te meenen; immers om duidelijk te maken wat wij onder gehoorzaamheid aan het plichtbesef hebben te verstaan, citeert hij ook deze bepaling: zedelijk handelen is handelen, niet maar in overeenstemming met de wet, maar uit gehoorzaamheid aan de wet. Nu moet ik vragen: is dan handelen uit gehoorzaamheid aan 't plichtbesef hetzelfde als handelen uit gehoorzaamheid aan de wet?

Van welke wet is hier eigenlijk sprake? Valt de wet, die iemand wezenlijk als de zedewet erkent, samen met de wet, die zich in zijn plichtbesef hooren doet? m. a. w. is de



voorstelling van wat wij onzen plicht achten ontleend aan ons zedelijk oordeel? Mijn ervaring ontkent het.

Den maatstaf van ons zedelijk oordeel, of wat men noemen kan de ons geopenbaarde zedewet, passen wij alleen zuiver toe, wanneer wij volstrekt onbevooroordeeld en onbevungen staan tegen een daad, die wij beoordeelen willen, maar zijn toepassing is des te minder zuiver hoe meer ons eigen ik er in betrokken is. Wat ons plichtbesef ons voorschrijft, of wat wij meenen onzen plicht te zijn, is de toepassing van de zedewet in een bijzonder geval en wel in een geval waarin wij zelven belanghebbend zijn. Zegt de zedewet, dat wij rechtvaardig zullen zijn, het plichtbesef zegt ons hoe wij in een bepaald geval rechtvaardig zullen handelen; en de mensch moet nog geboren worden, wiens plichtbesef niet in enkele zeer sprekende gevallen maar in 't dagelijksch leven de onvervalschte tolk is van zijn zedelijk oordeel. Zou het beste oordeel over onze handelingen door ons zelven uitgesproken worden, en dat nog wel voordat wij gehandeld hebben? Zeldzaam en alleen door groote krachtsinspanning beklimmen wij die hoogtepunten des innerlijken levens, waarop ons zedelijk oordeel samenvalt met ons oordeel over ons zelven en onze daden. Zoowel het vonnis dat wij vellen over de door ons volbrachte daad, als het plichtbesef, dat een soort van vonnis is voordat de daad tot uitvoering komt, zijn eigenlijk nooit de zuivere toepassing van de door ons erkende zedewet. — Ik heb niet zelden gehandeld in de overtuiging, dat ik mijn plicht deed of uit plichtbesef handelde, en ben later, soms eerst jaren later, tot het inzicht gekomen, dat die overtuiging zeer sterk geïnculceerd was door neigingen en eigenschappen, die ik niet lofwaardig acht en die ook, toen ik mijn daad volbracht, door mijn zedelijk oordeel werden afgekeurd; maar de wet van mijn plichtbesef stond ver af van de wet van mijn zedelijk oordeelen. En zoo gaat het mij nog dikwerf, en zoo zal het mij 't lieve leven lang gaan. Als wij meenen uit menschlievendheid te handelen en te gehoorzamen aan de wet van ons hooger wezen, handelen wij wellicht uit ijdelheid of uit jaloezie. Ik heb volstrekt geen reden te ontkennen, dat mevrouw Jellyby overtuigd was een gebiedenden plicht te gehoorzamen toen zij vóór alle dingen zorg droeg voor de beschaving der inboorlingen aan de oevers der Afrikaansche rivieren.

Zoo zeg ik met Bruining (blz. 299), doch niet volkomen in gelijken zin, dat er onderscheid bestaat tusschen wat bij ons als plicht geldt en wat plicht is. —

Voorts kan men maar ten deele met recht beweren, dat wij bij de beoordeeling van 's menschen daden in aanmerking nemen de zedewet, die hem is geopenbaard; niet alleen het gehoorzamen aan den eisch des gewetens, ook „de ernst en de kracht, „die de mensch openbaart in het richten van zijn wil op dien „eisch” (Bruining blz. 269) worden door ons gewaardeerd. —

Op deze gronden blijf ik bij mijn gevoelen, dat naar ons zedelijk oordeel de gehoorzaamheid aan het plichtbesef niet het kenmerkende is van de daden, die wij zedelijk-goed noemen. Wel is zij er het voorwaardelijke van. Wij keuren een daad niet goed, waarvan de handelende persoon zelf niet gelooft, dat zij goed is; ten minste slechts bij uitzondering komt het voor, dat iemand zelf aan de zedelijke waarde van zijn daad twijfelt en niet met zekerheid overtuigd is, dat zij de vrucht was van reine drijfveeren, terwijl toch die daad door een onpartijdig zedelijk oordeel als lofwaardig zou worden geprezen. 't Komt niet veel voor, maar soms zijn de menschen, namelijk in enkele handelingen, beter dan zij zelve denken.

---

Al deze dingen zouden anders zijn indien wij het plichtbesef beschouwden als een oorspronkelijk feit, als een macht die uit de diepte van ons geestelijk bestaan opkomend door het leven en zijn invloeden tot actualiteit wordt. Minder dan Bruining evenwel is niemand die meening toegedaan. Zou ik daarom gegist hebben, dat hij mij zekerlijk bijviel toen ik de uitdrukking „handelen uit plichtbesef”, genomen in den zin van oorzakelijke verklaring, als wetenschappelijk incorrect veroordeelde, ik zou mij deerlijk hebben vergist. Ook hij wil het plichtbesef als de causa movens van de zedelijk-goede handelingen beschouwd zien, en staat zoo sterk in dat gevoelen, dat hij mijn bewering: „wij achten iets niet rechtvaardig of barmhartig omdat het onze plicht is, maar wij achten iets „onze plicht omdat wij het rechtvaardig of barmhartig oordeelen”, niet als een bewijs tegen maar voor dat gevoelen aanhaalt. (blz. 304).

Evenwel, ook op grond van die bewering, ik blijf met alle mogelijkheid ontkennen, „dat de overweging, dat dus of zoo te handelen „plicht is, motief kan zijn om ons tot die handeling te bewegen” (blz. 303). Een overweging is nooit een motief; zij kan een aanleiding zijn, maar is nooit een oorzaak. Niemand heeft ooit een vrouw getrouwd uit de overweging, dat zij beminnenswaardig is, of is ooit gaan wandelen uit de overweging, dat het mooi weer is. Bij een dezelfde overweging kom ik vandaag tot het een en zal ik morgen tot het ander komen. — Bovendien ik kan wel overwegen waartoe ik verplicht ben, maar zou ik ook door overweging kunnen doordringen tot den laatsten grond van het verplichtende van den plicht? Bruining heeft eens (*Gids* 84 II. 487) terecht gesproken van „de motieven, waarop het plichtbesef rust”. —

En indien er een gemeenschappelijk motief kon aangewezen worden van de daden, die wij prijzen, zou er dan ook geen gemeenschappelijk motief aan te wijzen zijn van de daden, die wij zedelijk veroordeelen? In het zedelijk oordeel zijn goed en slecht tegenstellingen; — en zoo het goede een kenmerk heeft, waarom niet het kwade? Doch ik wil den lezer noch mij zelve verdiepen in de moeilijkheden, waarvoor deze vraag ons stelt.

---

„Handelen uit plichtbesef”: in ons taalgebruik is die zeggwijze eigenlijk een waardeeringsoordeel. Wel kan men met recht zeggen, dat het ook wijst op gemoeds- of bewustzijnstoestanden van de personen, die wij beoordeelen, maar het waardeerende element blijft toch overwegend. Het is voor ons sous-entendu, dat „handelen uit plichtbesef” goed handelen is; het is wel nu eens een gouden en dan weder een bronzen munt, en deze waardebepaling hangt af van de beweegredenen, waarop wij meenen dat het plichtbesef in zeker geval rust, en van nog andere bijkomstigheden, — maar het is altijd munt. — Ligt er geen gevaar in het gebruik van een uitdrukking, die in één adem wijst én op een feit in het zieleleven van hem, die beoordeeld wordt, én op een moment in het zedelijk oordeel van hem, die beoordeelt?

Ik eindig met de opmerking, dat ik, de beteekenis van

„plicht” bij Kant en de zijnen ter zijde latend, getracht heb mij te houden aan den zin, die er, naar het mij voorkomt, door Rauwenhoff en Bruining aan gegeven is, en die ook door ons spraakgebruik gewettigd wordt; — en met de belofte op dit onderwerp nooit weer te zullen terugkomen. Hoe wijs ik ook daacht te redeneeren, 't is best mogelijk dat er straks een wijzere komt, die 't wegredeneert, en mij aantoon, dat het vraagstuk over het plichtbesef boven mijn bevattig ligt en door mij met miskennis van alle logische en empirische wetten schandelijk is mishandeld geworden. Ik zal 't mij getroosten, maar het zou mij toch goed doen als er enkelen waren, die mijn onbevattelijkheid wisten te verontschuldigen door er de conclusie uit te trekken, dat het gebruik van het woord „plichtbesef” in een wetenschappelijk betoog tot spraakverwarring leiden moet. Zij zouden mij bovenal verplichten, wanneer zij wilden onthouden, dat naar mijn zienswijze het zedelijk goede en het zedelijk slechte niet buiten ons bestaan, geen verschijnselen zijn, maar aanwijzingen van de waarde, die wij aan zedelijke verschijnselen toekennen. —

D. B.

## BOEKBEORDEELINGEN.

---

Notes on the Hebrew text of the Books of Samuel, with an Introduction on Hebrew palaeography and the ancient versions and facsimiles of inscriptions, by the Rev. S. R. DRIVER, D. D., regius professor of Hebrew and canon of Christ church, Oxford. Oxford, 1890.

De schrijver van het boek, welks titel hierboven staat, heeft zich door zijn *Treatise on the use of the Tenses in Hebrew* (Oxford, 1881), ook onder ons, den naam verworven van een grondig kenner der Hebreeuwsche taal te zijn. Dien roem handhaaft hij ook in het werk dat wij thans bespreken. Overtuigd, dat de kennis van het Hebreeuwsche taaleigen het best verkregen wordt door eene nauwgezette en herhaalde studie van de Hebreeuwsche prozaschrijvers, wil hij door de behandeling van een historisch boek van het O. T. hen die zich daarop toeleggen behulpzaam zijn. Zijne keuze viel op de boeken *Samuel*; de studie van dit geschrift, hoewel niet aan te bevelen aan hem die met de beoefening van het Hebreeuwsch begint, acht hij hoogst leerzaam voor verder gevorderden: het behelst, zegt hij, „classical examples of a chaste and beautiful Hebrew prose style” en biedt tevens het voordeel, dat het den lezer gemeenzaam maakt met „many of the most characteristic idioms of the language”. Het is dan ook zijn doel, met terzijdelating van historische kwestieën en vragen betreffende de samenstelling van dit geschrift, niet slechts den

tekst te verklaren, maar tevens, en vooral, de aandacht te vestigen op alle eigenaardige vormen en uitdrukkingen, daarin voorkomende, die geschikt zijn om het Hebreeuwsche taaleigen toe te lichten.

De gedachte waarvan Prof. Driver bij het schrijven van zijn boek uitging verdient toejuiching. De beoefenaar van het Hebreeuwsch heeft noodig, dat hem de vormen, wetten en regels, die de spraakkunst niet anders dan dor en naakt kan geven, ook in het levend organisme der taal zelf worden aangewezen; dan eerst krijgen zij leven en worden de dorre beenderen als met vleesch bekleed. In dit opzicht geven de bestaande commentaren op *Samuel* — hoe verdienstelijk ook veelszins — te weinig: zij gaan in den regel van de onderstelling uit, dat wie hen raadpleegt het Hebreeuwsch volkomen machtig is, geven eene verklaring van de bedoeling en beteekenis van den tekst, helderen dien door allerlei historische, geographische en archaeologische bijzonderheden op, maar staan niet genoegzaam stil bij eigenaardigheden van taal en stijl en wijzen den lezer veel te zeldzaam op wat er in grammaticaal opzicht valt op te merken. Dit nu doet Prof. Driver; al wat op woordvorming, woordvoeging, zinsbouw betrekking heeft, wordt behandeld; eigenaardige uitdrukkingen en constructies worden besproken en door tal van voorbeelden uit andere boeken van het O. T. opgehelderd, onnauwkeurigheden in taal en stijl aangewezen, moeilijke of zeldzaam voorkomende woorden, even helder als grondig, zooveel mogelijk verklaard; vooral wordt de juiste beteekenis van de vormen der werkwoorden, waarvan zooveel afhangt voor het recht verstand van den zin, in het licht gesteld. Bovendien komen allerlei kwestieën van orthographie, accenten, Mazorethische aanteeeningen enz. ter sprake. Kortom, wie een Hebreeuwschen schrijver grondig wil leeren verstaan en een vertrouwbaren gids wenscht te hebben die hem in de kennis van het Hebreeuwsche taaleigen inleidt, hij kieze gerust den Oxfordschen hoogleeraar, die, zelf met alle eigenaardigheden der taal vertrouwd, ook de gave heeft goed te zeggen wat hij bedoelt.

Moet het boek van Dr. Driver m. i. het meest gewaardeerd worden als eene kostelijke bijdrage „to the philology of the O. T.”, het heeft ook verdiensten ten aanzien van de tekstori-

tiek. Zooals bekend is, behoort *Samuel* tot die Bijbelboeken, welker tekst in een zeer onzuiveren toestand tot ons is gekomen. Het spreekt dus van zelf, dat wie zulk een boek wil verklaren genoodzaakt is naar middelen uit te zien om daarin verbetering aan te brengen. Dit verzuimt ook Dr. Driver niet: ernstig heeft hij zich van den toestand van den tekst rekening gegeven en den weg aangewezen waarlangs, althans tot op zekere hoogte, herstel daarvan te verkrijgen is.

In eene uitvoerige Introduction (p. IX—XCVI) behandelt hij al wat, naar zijne meening, in dezen van belang is. Eene korte inhoudsopgave zal doen zien wat hier al zoo is bijeengebracht.

De eerste §, getiteld *The Early History of the Hebrew Alphabet*, handelt over het Hebreeuwsche letterschrift en de wijziging die het in den loop des tijds heeft ondergaan: aan de hand van Hebreeuwsche, Arameesche en Fenicische inscriptiën uit verschillende tijden, die voor een deel in facsimile's medegedeeld en alle in gewone Hebreeuwsche letters overgeschreven, vertaald en van verklaringen voorzien zijn, wordt aangetoond, hoe het oudste letterschrift der Israëlieten zeer afweek van het latere Hebreeuwsche kwadraatschrift, maar trekken van verwantschap heeft met het Samaritaansche en Grieksche alfabet; hoe de inscriptiën, naar mate zij jonger zijn, meer toenadering tot het gewone Hebreeuwsche letterschrift toonen, en eindelijk eene Fenicische inscriptie van ± 300 v. C. een alfabet ons te aanschouwen geeft, dat in hoofdzaak moet overeenkomen met dat waarmede de autographa van het O. T. zijn geschreven. Uit den aard van dit laatste kan menige fout in den Hebreeuwschen tekst verklaard worden.

In § 2, waarvan het opschrift luidt *Early Hebrew Orthography*, wordt gehandeld over 1° de afdeeling der woorden, 2° de scriptio plena en defectiva, en 3° de wijze waarop het suff. 3 pers. masc. werd uitgedrukt. Daar in de autographa van het O. T. waarschijnlijk de woorden in den regel niet van elkander gescheiden waren, de scriptio plena nog niet was ingevoerd en het suff. 3 pers. masc. door ם — en niet door ם — werd weergegeven, lag het voor de hand dat later telkens de tekst verkeerd werd opgevat.

In § 3 komen ter sprake *The Chief Ancient Versions of the*

*Old Testament.* Na in het algemeen de waarde der oude vertalingen voor het vaststellen van den oorspronkelijken Hebr. t. te hebben aangetoond, gaat de schrijver ze elk afzonderlijk bespreken; hij vermeldt hetgeen bekend is van den tijd van ontstaan, de auteurs, den aard en het doel dier overzettingen en staat achtereenvolgens stil bij 1° de Septuaginta, 2° de Targums, 3° de Peshitto, 4° de Grieksche overzettingen van Aquila, Theodotion en Symmachus en 5° de Latijnsche vertalingen. Belangrijk vooral is wat de schrijver sub 4°, naar aanleiding van Origenes' Hexapla, zegt over den toestand waarin de LXX tot ons is gekomen, over de regelen ter opsporing van haar oorspronkelijken tekst, over de drie hoofdrecensies, die reeds in Hieronymus' tijd van dien tekst bestonden, en over de voornaamste Hss.; in het bijzonder wordt de aandacht gevestigd op de recensie van Lucianus, die in de Hss. 19. 82. 93 en 108 van Holmes en Parsons wordt teruggevonden.

§ 4 beantwoordt de vraag, welke diensten de oude vertalingen meer in het bijzonder voor de herstelling van den tekst van *Samuel* kunnen bewijzen en draagt tot opschrift *Characteristics of the Chief Ancient Versions of Samuel*. Zij begint met 1° de *Septuaginta*. Tal van afwijkingen van den Maz. t. wijzen niet op een afwijkenden Hebr. t. terug. Voor een deel behooren zij niet tot de oorspronkelijke vertaling en zijn ze a) doubletten of b) bij het overschrijven ingeslopen fouten. Voor een ander deel zijn zij aan de overzetter te wijten: dezen gaven vaak door te woordelijke vertaling een verkeerden zin, waren dikwerf slordig en onoplettend, verstonden soms het Hebreewsch niet, voegden, tot beter verstand van den zin, een of ander in, gaven eene transcriptie van een Hebreewsch woord in Grieksche karakters of drukten een subject of object — dikwerf onjuist — explicite uit, dat in den Hebr. t. uit den samenhang moet worden opgemaakt. De *scriptio defectiva*, die zoowel in de Hss. waaruit de Maz. t. ontstaan is als in die welke de Grieksche vertalers raadpleegden voorkwam, gaf aanleiding, dat de laatsten soms een werkwoordsvorm in het meervoud weergaven, dien de eerste in het enkelvoud heeft, of omgekeerd. Andere afwijkingen hebben haar ontstaan te danken aan verwisseling van in het oude letterschrift sterk op elkander gelijkende letters; misschien



zijn ook ettelijke hieruit te verklaren, dat in de Hss., door de Grieksche vertalers gebruikt, enkele letters aan het slot van een woord weggelaten en door een afkortingsteeken vervangen zijn. 2° de *Targum op Samuel*. De tekst wijkt slechts in geringe mate van den Mazorethischen af. Waar hij afwijkt is dit meestal gevolg van a) het streven om anthropomorphische uitdrukkingen, van de godheid gebruikt, te verwijderen of te verzachten, b) de zucht tot omschrijven. 3° De Hebr. t. die aan de *Peshitto* ten grondslag ligt, wijkt minder dan die waarop de LXX is gebaseerd, maar meer dan die waarnaar de Targums vervaardigd zijn, van den Mazorethischen af. Dikwijls komt hij met dien van Lucianus overeen, waar deze van den Maz. t. verschilt. De vertaling is in den geest van die der Targums; zij kenmerkt zich bovendien door a) kleine toevoegselen, b) onopzettelijk weglaten van woorden en c) paraphrasen. 4° *De Latijnsche vertalingen*. De oude Lat. vert. toont groote verwantschap met de recensie van Lucianus; zij moet vervaardigd zijn naar Hss. in hoofdzaak overeenkomende met de door Luc. gebruikte. *De Vulgata*, ofschoon uit het Hebreewsch vertaald, blijkt mede onder den invloed van de Gr. vert. van Symmachus vervaardigd te zijn. Deze karakteristiek van de oude overzettingen wordt met tal van voorbeelden, aan de vertaling van *Samuel* ontleend, door den schrijver toegelicht.

In een Appendix tot de Introduction bespreekt Driver nog *The Inscription of Mesha*, commonly known as the 'Moabite Stone'. De inscriptie wordt in Hebreewsch kwadraatschrift medegedeeld, vertaald en verklaard. 1)

De vertalingen, in de Introduction gekarakteriseerd en gewaardeerd, worden nu door den schrijver in de Notes doorlopend gebruikt, om met behulp daarvan, zoo mogelijk, den tekst te herstellen. Natuurlijk moet de Septuaginta de gewichtigste diensten bewijzen. Welk gebruik heeft Dr. Driver daarvan gemaakt? Over het geheel toont hij een zeer bezadigd en oordeelkundig teksteriticus te zijn. Hij is niet als Thenius 2) geneigd a priori de voortreffelijkheid van de

1) Bij de litteratuur over dit onderwerp had vermelding verdiend de verhandeling van Colenso, getiteld *The Moabite Stone*, voorkomende in zijne *Lectures on the Pentateuch*, London, 1873.

2) *Die Bücher Samuels*, erklärt von O. Thenius.

Grieksche vertaling boven den Maz. t. te erkennen, maar gaat in ieder bijzonder geval bedachtzaam na, of de lezing der LXX een afwijkenden Hebr. t. onderstelt, en zoo ja, of deze boven den Mazorethischen de voorkeur verdient. Hij is — niet ten onrechte — een groot bewonderaar van Wellhausen, wiens boekje, *Der Text der Bücher Samuelis*, hij roemt als „an unpretending but epochmaking book on the textual criticism of the O. T.". De beginselen volgens welke W. den Hebr. t. opspoort waarnaar de lezingen der LXX terugwijzen hebben zijne volle sympathie. Hij is overtuigd, dat W's „judgement is rarely at fault" en stemt dan ook meestal met zijne resultaten in. Niet zelden worden stukken uit W's boek met instemming letterlijk overgenomen (waarover de schrijver zich verontschuldigt door de onbekendheid van de meeste Engelsche theologanten met het Duitsch), zoodat over het geheel de tekst, dien Dr. Driver voor den echten houdt, sterke trekken van overeenkomst met dien van Wellhausen vertoont.

Er is echter verschil: vooreerst is Prof. Driver een zelfstandig onderzoeker, der zake kundig, wien ieder gaarne de verzekering zal geven, dat „(he has) maintained an independent judgement, whether towards Wellhausen or other scholars"; maar in de tweede plaats heeft hij de Gr. vert. in de recensie van Lucianus, uitgegeven door Paul de Lagarde in 1883 <sup>1)</sup>, kunnen gebruiken, die toen Wellhausen zijn boek schreef (1871) nog niet in hare groote waarde erkend was en die hij slechts op enkele plaatsen heeft vergeleken (S. 221 ff.). Prof. Driver is van de waarde dezer recensie ter volle overtuigd en roemt het als de groote verdienste van Klostermann <sup>2)</sup>, dat deze het hoog belang daarvan voor de tekstcritiek ingezien en haar doorlopend in zijn commentaar op Samuel gebruikt heeft.

Wij verwachten dus, dat deze recensie Dr. aanleiding zal hebben gegeven, in den Maz. t. menige verbetering aan te brengen, waartoe Wellhausen niet in staat was. En dit is ook het geval; met hare hulp is op ettelijke plaatsen de tekst in

1) *Librorum V. T. canonicorum pars prior*, Graece (Gottingae, 1888).

2) *Die Bücher Samuelis und der Könige*, ausgelegt von D. August Klostermann, Nördlingen, 1887.

orde gebracht. Toch had, naar ik meen, de LXX Luc. nog grooteren invloed moeten hebben.

Tot staving van dit beweren volgt hier eene lijst van plaatsen, waar LXX Luc. een anderen tekst volgt dan LXX BA en de Mazorethen en die m. i. bij de vaststelling van den tekst althans in aanmerking moeten komen. De lezingen, door Driver en Klostermann goedgekeurd, worden daarbij aangewezen; de vermelding van We. achter eene lezing beteekent, dat Wellhausen haar reeds vóór kennismaking met de Luc. recensie per conjectuur gevonden had.

- 1 Sam. 2 : 23 v. Luc. כדברים האלה אשר אנכי שמע מעברים  
עליכם עמיהוה; vs. 24<sup>b</sup> LXX is tweede vertaling  
*sec. verit. hebr.*
- ” 3 : 10 קבר. Luc. add. יהוה.
- ” 4 : 7 אלהים. Luc. אלהיהם.
- ” 7 : 2 וינהו. Luc. ויפנה (reeds door We. vermeld).
- ” 9 : 27 כיום. Luc. הלם כיום; l. הלם (Klo.).
- ” 12 : 6 יהוה. LXX B. laat hieraan voorafgaan עך (Th.,  
We., Dr.); dit leest ook Luc., die echter nog laat vol-  
gen האלהים. Zou niet de ware tekst wezen: יהוה  
האלהים = Jahwe is de god die enz.?
- ” 12 : 11 שמואל. Luc. שמשון (Klo.).
- ” 12 : 14 in fine Luc. ויציילכם, apodosis (Klo.).
- ” 12 : 15 Luc. heeft aan het einde nog ἐξολοθρεῦσαι ὑμᾶς,  
i. e. להאבידכם (?). Hebr. t. ובאבותיכם zou zich  
hieruit laten verklaren (Klo.).
- ” 13 : 5 שלשים. Luc. שלשת (We., Dr.).
- ” 13 : 7 אחריו. Luc. מאחריו (We., Dr.).
- ” 14 : 49 ישויו. Luc. Ἰησοῦ, i. e. ישעיהו, (LXX B. Ἰεσο-  
σιουλ) (Dr.).
- ” 18 : 6 המחלות והנשים. Luc. המחלות  
והשרות.
- ” 19 : 5 Luc. add. בן (of בידו) (Klo.).
- ” 23 : 3 מערכות. Luc. מערות (Klo.).
- ” 28 : 15 Luc. add. גם באורים.
- ” 30 : 15 Luc. add. וישבע לו.
- 2 1 : 25 על-כמותיך חלל. Luc. εἰς θάνατον ἐτραυματίσθης  
ἐμοί schijnt te wijzen op (of חליתי) חליתי.

- 2 Sam. 3 : 7 איה. Luc. laat volgen אבנר ויקחה (Klo.).
- ” ” 3 : 12 תחתו. Luc. חברנה (Dr.).
- ” ” 9 : 10 לבין. Luc. לבית (Klo.).
- ” ” 10 : 18 פרשים. Luc. איש רגלי. Klo. en Dr. איש.
- ” ” 11 : 21. Het plus van Luc. dient in den tekst opgenomen te worden (We., Klo.).
- ” ” 11 : 24 וגם. Luc. laat hieraan voorafgaan כשמנה עשרה איש (Klo.).
- ” ” 11 : 25 וחזקהו. Luc. om. (Klo.).
- ” ” 12 : 16 ולן. Luc. om.
- ” ” 13 : 34 וישא וג. Luc. הצפה וישא (We.).
- ” ” 13 : 34 מדרך חרנים. Luc. מדרך אחריו (We., Dr.).
- ” ” 13 : 39 ונתבל דוד. Luc. ונתבל רוח (We., Klo., Dr.).
- ” ” 15 : 8. Luc. in fine add. בחרון (Klo.).
- ” ” 15 : 23 עלפניו וג. Luc. עלפניו אשר (We., Klo., Dr.).
- ” ” 15 : 25 העיר. Luc. laat hierop volgen וישב במקומו (Klo.).
- ” ” 17 : 26 ואבשלם וכל ישראל. Luc. אבשלם וכל ישראל.
- ” ” 18 : 2 וישלח. Luc. וישלש (Klo.).
- ” ” 19 : 1 בלכתו. Luc. בבכתו (Klo.).
- ” ” 19 : 38 כמהם. Luc. laat volgen בני; noodzakelijk, omdat Chimham hier voor het eerst genoemd wordt.
- ” ” 20 : 6 והציל מעינינו. Luc. והציל מעינינו (Dr. Oort).
- ” ” 21 : 14 אביו. Luc. אביהם. Het meerv. werd in het enkelv. veranderd, omdat Kis alleen van Saul de vader was.
- ” ” 21 : 16 וישבו בנב. Luc. ודרו בניאש.
- ” ” 22 : 28 עיני רמים. Luc. עיניך על-רמים.
- ” ” 23 : 8 ישב בשבת. Luc. אשבועל of ישבעל (Klo., Dr.).
- ” ” 23 : 8 השלשי. Luc. השלשה (We., Dr.).
- ” ” 23 : 12. Luc. add. in fine ביום ההוא.
- ” ” 23 : 17 יהוה. Luc. מיהוה (Dr.).
- ” ” 23 : 32 בני-ישן. Luc. ישן הגוני (Klo., Dr.).
- ” ” 24 : 5 מערוער ומן. Luc. ויחנו בערוער ימין (We., ± Klo., Dr.).
- ” ” 24 : 6 ארץ החתים קדשה. Luc. ארץ תחתים חדשי (We., ± Klo., Dr.).

Bij het inzien dezer lijst bemerkt men, dat de recensie van Lucianus eene niet te verachten winst voor de herstelling van den tekst van *Samuel* aanbiedt, en tevens dat ik meer dan Dr. Driver gedaan heeft daarvan gebruik zou willen maken. Verder meen ik, dat LXX, ook afgezien van de recensie van Lucianus, nog tal van lezingen geeft, door Dr. verworpen of niet vermeld, die stellig boven de Mazorethische de voorkeur verdienen. Ik vestig de aandacht op de volgende:

- 1 Sam. 1: 7 וְכֵן יַעֲשֶׂה-כֵן תַּכְעִסְנָהּ. Dr. wil met Pesh. lezen תַּעֲשֶׂה, nl. Peninna. Doch dan zou, blijkens מְדַרְשָׁתָּהּ, Hanna daarvan het subject moeten zijn; wat niet kan. L. יַעֲשֶׂה of יַעֲשֶׂה sc. הַעֲשֶׂה en verder met LXX ותַּכְעִים = καὶ ἠθύμει; met dit woord begint dan de voortzetting van vs. 4<sup>a</sup>, wat eens gebeurde.
- „ „ 1: 16. Dr. neigt er toe met LXX לְבַת־ te lezen; terecht. לְפָנַי beteekent nooit *gelijk*, ook Job 3: 24; 4: 19 niet; zie Dr. Matthes, *Het Boek Job*.
- „ „ 1: 24. L. met LXX וּתְבֹא בֵיתֵי שְׁלֵה וְהִנְעַר עִמָּה (in pl. v. עִמָּם). Dit is geene tautologie, zooals Dr. beweert; in vs. 24<sup>a</sup> is gezegd, dat Samuel mede gaat naar Silo, hier, dat hij met zijne moeder den tempel te Silo betreedt.
- „ „ 2: 27 הֲנִגְלָה. Volg. LXX de vraagpartikel weg te laten. Dr.'s vertaling: Heb ik mij geopenbaard of niet? is, geloof ik, niet te verdedigen.
- „ „ 3: 20 v. Zie Wellh.
- „ „ 6: 3 וְנֹדַע לָכֶם. Dit geeft geen goeden zin; de Fili-stijnen wisten wel waarom Jahwe's hand op hen drukte. L. met LXX וְקִפַּר לָכֶם: waarom toch zou, als voor u verzoening gedaan is, enz. (Dr. Oort).
- „ „ 6: 4 לְכָלֶם. L. met LXX לְכָלֶם. Het laatste woord geeft geen zin; ook LXX heeft het, maar laat er nog op volgen καὶ τῶ λαῶ (Luc. καὶ ἐν τῶ λαῶ); blijkbaar zijn beide woorden toegevoegd door iemand die לְכָלֶם nader wilde specificceeren: vorsten en volk.
- „ „ 13: 20. Na אֲתוּ l. met LXX וְאִישׁ אֶתְּ (Klo.).
- „ „ 15: 1. Schrap met LXX רָכְרִי (We.).
- „ „ 15: 6 רָדָן schijnt dittografie van het voorgaande woord

- en worde met LXX weggelaten. Desgelijks כל (Klo.).
- 1 Sam. 17: 41. Zie Wellh.
- ” ” 20: 3 וַיֵּשְׁבַע עוֹד L. met LXX וַיֵּשְׁבַע עוֹד (We.).
- ” ” 23: 11. De eerste vier woorden komen in LXX slechts zeer ten deele voor en zijn blijkbaar uit vs. 12 hierheen verdwaald (We.).
- ” ” 24: 12 וְאָבִי dient met LXX geschrapd.
- ” ” 26: 1. LXX add. עֲמֵנו (Klo.).
- ” ” 26: 14. LXX om. אֱלֹהֵי הַמֶּלֶךְ. Terecht, David had den koning niet geroepen.
- ” ” 29: 11 וַיִּרְעָאֵל. Met Then. tegen We., Klo. en Dr. zou ik LXX willen volgen en lezen עָלוּ לְהַלְחֵם עַל־יִשְׂרָאֵל. Afek, waar de Filistijnen waren gelegerd (vs. 1), lag niet in de nabijheid van Eben-haëzer (4: 1), maar in de buurt van den Gilboa, in de vlakte van Jizreël. Dit volgt hieruit, dat volg. 2 Sam. 1: 2 de bode die van den Gilboa bij David te Siklag kwam juist evenveel tijd noodig heeft als hier David om van Afek naar Siklag te komen. Dus zouden volg. Maz. t. de Filistijnen, die in de vlakte van Jizreël waren, naar Jizreël zijn opgetrokken; wat de schrijver wel niet zal hebben willen zeggen.
- ” ” 30: 17. L. met LXX וַיָּבֵא רֹדֶד עֲלֵיהֶם וַיִּכֶם (Klo.).
- 2 ” 2: 3 וַיִּאֲנָשׁוּן L. met LXX וְהָאֲנָשִׁים (We.).
- ” ” 3: 9. LXX add. in fine כִּיּוֹם (We., Klo.).
- ” ” 3: 38 שֶׁר גְּדוֹל L. met LXX שֶׁר גְּדוֹל (We.).
- ” ” 4: 8. In plaats van de laatste twee woorden is met LXX te lezen מְאִיבִיו; verg. Wellh.
- ” ” 4: 12. In plaats van בְּחִבְרוֹן l. met LXX בְּיָנֵר.
- ” ” 5: 23. Op תַּעֲלֶה laat LXX volgen לְקִרְאָתָם; waarschijnlijk terecht (We.).
- ” ” 7: 13 לְשִׁמּוֹ. LXX add. לִי; dit is doublet en τῶ ὀνόματι μου later ingevoegd (Klo.).
- ” ” 12: 1. LXX add. הַנְּבִיאָה (Klo.).
- ” ” 12: 24. LXX heeft vóór וְהָלַךְ nog וְהָרָה (Klo.).
- ” ” 13: 19. Vóór עַל heeft LXX וְהָשֵׁם (Klo.).
- ” ” 13: 28. LXX laat voorafgaan מוֹשְׁתָה וַיַּעַשׂ אֲבִשְׁלָם מוֹשְׁתָה (Klo.).

2 Sam. 18 : 3 מעיר L. met LXX בעיר.

„ „ 19 : 44 לי LXX לידורה.

Bij de verklaring van *Samuel* stuiten wij telkens op plaatsen die met behulp der oude vertt. alleen niet te emendeeren zijn. Dan is tekstherstel per conjecturam geoorloofd en voor hem die het boek vertalen wil zelfs noodzakelijk. Door scherpzinnige gissingen van Wellh. en anderen zijn ettelijke van deze bedorven plaatsen gelukkig hersteld; vooral Klostermann heeft op dit gebied veel vernuft en groote vindingrijkheid ten toon gespreid. Wel veroorlooft hij zich veel te groote vrijheid, levert hij dikwijls een nieuwen tekst waar de oude een volkomen goeden zin geeft en gaat hij vaak met eene stoutmoedigheid in het veranderen te werk die onze verbazing gaande maakt; maar toch heeft hij eenige zeer plausibele tekstverbeteringen aangebracht en is zijn arbeid, trots al zijne gebreken, der bestudeering overwaard, omdat hij prikkelt tot het zoeken naar de echte lezing waaruit de bedorven Hebr. en Gr. tt. ontstaan kunnen zijn. Ook Dr. Driver noemt hem „a genuine scholar, an acute and able critic”, maar verklaart tevens, dat „it is, unhappily, very rarely possible to follow him”. Dit verwondert ons niet; een bezadigd geleerde als Dr. Driver moet wel terugschrikken voor de radicale methode, door Klostermann toegepast. Toch zou, naar mijne meening, iets van den geest van Klostermann aan den schrijver van ons boek geen kwaad hebben gedaan; de tekstverbeteringen die hij aanraadt (zie 1 Sam. 9 : 24; 10 : 13; 13 : 6; 14 : 38, 51; 15 : 7; 16 : 20; 17 : 12; 23 : 15; 28 : 16, 20, 23; 30 : 20, 27; 2 Sam. 1 : 18; 2 : 6; 4 : 10; 6 : 4; 7 : 11 enz.) zijn meestal reeds door Wellhausen of anderen aanbevolen; er blijven echter tal van plaatsen over, waar tekstherstel dringend noodig is en tot welker verbetering een uitnemend kenner van het Hebreeuwsche taal-eigen, zooals Dr. Driver toont te wezen, o. i. veel zou kunnen bijdragen.

Het zij mij vergund op enkele van die plaatsen te wijzen en de conjecturen te vermelden, door Klostermann of anderen daarop voorgeslagen.

1 Sam. 1 : 9 ותקם --- בשלה Dr. leest met LXX אבלם; maar

dit is onvoldoende. **בְּשֵׁלָה** is hier ongepast; We. slaat daarom voor te lezen **הַבְּשֵׁלָה** of **בְּשֵׁלָה**. Veel aannemelijker is de gissing van Klo. **וּתְנַח אַחֲרֶיהָ אֲכָלָה בְּלִשְׁכָּה**; dit geeft een goeden zin maar wijkt te veel van Maz. t. af. L. daarom: **וּתְקַם חַנָּה מֵאַחֲרֵי אֲכָלָה בְּלִשְׁכָּה**; d. i. 'En Hanna stond van achter hare spijs in het vertrek op'. Onderstellen wij, dat **חַנָּה** een later ingevoegd explicitum is, dan laat zich het wegvallen van de **ם** gemakkelijk verklaren.

- 1 Sam. 1: 20 v. Moet **וַיְהִי לְתַקְפוֹת הַיָּמִים** niet naar het begin van vs. 21 verplaatst worden? Volg. Maz. t. zou Samuel omstreeks het vs. 3 onderstelde feest geboren zijn; maar uit het vervolg blijkt, dat hij, als zijn vader tegen het feest naar Silo gaat, reeds geboren is.
- „ „ 2: 29. Het schijnt noodig in pl. v. **לְהַכְרִיא אֲתֶם** met Klo. te lezen **לְהַכְרִיא אֶתְּכֶם**.
- „ „ 2: 31—33. Dat in deze verzen doubletten en fouten voorkomen, is wel zeker. De tekstverbetering echter, die Dr. in navolging van We. voorslaat, in vs. 33 op **אֲנָשִׁים** volg. LXX **בְּחָרָב** te laten volgen, is niet aanbevelenswaardig. Dr. meent, dat vs. 33<sup>b</sup> doelt op de catastrophe 22: 17—20, dat de **אִישׁ** van vs. 33<sup>a</sup> Abjathar is, de eenige die aan die slachting ontkwam; aan Eli zouden dus twee straffen zijn aangekondigd: a) „a sudden disaster, from which few will escape of his entire family” en b) „a permanent weakening of his family”. Deze verklaring is niet houdbaar: 1° De **אִישׁ** is niet een bepaald persoon, maar het geslacht van Eli; verg. voor de uitdrukking Jer. 33: 17v. 2° Vs. 31<sup>a</sup> doelt niet op Eli, maar op zijn gansche huis; het „afhouwen van den arm” beteekent: aan Eli's geslacht alle eer en aanzien ontnemen. Zoo is ook de 2<sup>de</sup> pers. enkelv. in vs. 32 niet Eli zelf, maar zijn nageslacht. — Over **צָר מֵעוֹן** zie de conjectuur van Klo.
- „ „ 3: 13. L. **וְהִגְרָתָּ**, om vs. 15 (Klo.).
- „ „ 4: 3 **אֲלֵינוּ**. De lezing van LXX **אֲלֵהֵינוּ** maakt het hoogst waarschijnlijk, dat **אֲלֵינוּ** verbasterd is uit **אֲלֵהֵינוּ** en **אֲלֵהֵינוּ** een later toevoegsel is (Klo.).



- 1 Sam. 7: 9 כָּלִיל was oorspronkelijk kantteekening ter verklaring van עֹלָה.
- „ „ 13: 7 וְעֵבְרִים kan niet goed zijn (zie We.); Klo.'s gissing ועָם רַב verdient overweging.
- „ „ 14: 28 וַיַּעַף הָעָם is uit vs. 31 hierheen verdwaald en moet weggelaten.
- „ „ 15: 4 אֶת־אִישׁ־יְהוּדָה. Deze woorden geven geen zin en moeten òf met Klo. geschrapt òf met Nöldeke in פְּרִשׁוֹ verandert worden.
- „ „ 20: 6 לְאִיב־דָּוִד. Stellig te lezen לָדוּד (Dr. Oort). Dezelfde verandering juicht Dr. zelf toe bij 25: 22 op grond van LXX.
- „ „ 20: 23 יְהוּהָ. We missen het werkwoord; l. met Klo. יְהִיָּה.
- „ „ 20: 34 כִּי. L. וְכִי; anders zou het suff. in הַכְּלָמוֹ op David slaan.
- „ „ 21: 8 הָרַעִים. Met Grätz wil Dr. lezen הַרְצִים. M. i. niet goed te keuren: uit 22: 17 blijkt dat Doëg niet tot de trawanten behoorde.
- „ „ 22: 6 נֹדַע is hier vreemd. Prof. Oort conjectureert נֹעַד = samengekomen waren.
- „ „ 22: 23 נִפְשֵׁי . . . נִפְשָׁךְ. Om zin te krijgen, dienen de suffixa omgezet.
- „ „ 25: 14 מִהַנְּעָרִים is stellig fout: „een jongeling van de jongelingen” zal de schrijver wel niet geschreven hebben. Klo. מִן־הָרַעִים.
- „ „ 26: 12. דָּוִד worde weggelaten; het is een verkeerdelijk ingevoegd explicitum; volg. vs. 11 is Abisjai het bedoelde subject.
- „ „ 29: 9 יִדְעָתִי is ongepast. Klo. slaat voor חַי יְהוּהָ; voldoende is te lezen יִדְעָתָּה.
- „ „ 30: 17 לְמַחְרָתָם. Eene zeer ongewone, onverstaanbare uitdrukking. We. gist לְהַחְרַמָם; Klo. מַחְנִיחָם.
- 2 „ 2: 16 הַצָּדִים, LXX הַצָּדִים. Dr. Oort slaat voor הַצָּדִים = Veld der Zijden.
- „ „ 2: 18 הַמְּלַחְמָה. L. מְלַחְמָה.



*Die chronologische Reihenfolge*, in welcher die Briefe des N. Ts. verfasst sind, insofern diese abzuleiten ist sowohl aus ihrer gegenseitigen Uebereinstimmung und gegenseitigen Verschiedenheit, als aus dem in den späteren Briefen gemachten Gebrauch von Worten und Citaten, die in den früheren vorkommen, von WILHELM BRÜCKNER. — Von der Teyler'schen Theologischen Gesellschaft gekrönte Preisschrift. Haarlem, De Erven F. Bohn. 1890.

Die niet sterk is, moet slim zijn. Dat heeft de kritiek sedert lang begrepen en waar de noodige gegevens ontbraken, ter bepaling van den leeftijd van zekere geschriften, haar toevlucht gezocht tot de onderlinge vergelijking. Inzonderheid leenden zich daartoe de zoogenaamde brieven, die een plaats hebben gevonden in het N. T. Zelfs de eenvoudige lezer wordt daar meermalen getroffen door merkwaardige punten van overeenkomst en verschil. Bij eenig nadenken rijst hier en daar allicht het vermoeden, dat de een het werk van den ander onder de oogen gehad en in zekeren zin voor de samenstelling van het zijne heeft gebruikt. De vraag is dan maar, of dit vermoeden tot zekerheid kan worden gebracht en zoo ja, of mede kan worden bewezen, aan wiens zijde de oorspronkelijkheid en waar de navolging is? Mocht ook op die vraag een bevredigend antwoord kunnen worden gegeven, hoeveel licht zou dan niet zijn ontstoken in het duister der bepaling van den tijd en, in verband daarmede, van den kring, waaruit onze Nieuwtestamentische brieven zijn voortgekomen. Zij zijn, zonder eenige uitzondering, niet voorzien van een gewenschte dagteekening. Wij kunnen den tijd, waarop zij zijn geschreven, slechts bij benadering vaststellen en moeten ons dikwerf vergenoegen met het trekken van ver uit elkander gelegen grenzen. Hoe zouden deze mogen worden ingekort, indien de onderlinge vergelijking der 21 hier in aanmerking komende bescheiden ons de vrijmoedigheid gaf te verzekeren: A is na B, B na C en C na D geschreven, zoodat de geheele reeks ten slotte

voor ons stond als een welgeslotene, passende in den tijd, buiten welken wij niet behoeven te zoeken, omdat hij wordt begrensd, aan de eene zijde, door het ontstaan van het Christendom als beleden en gepredikte godsdienst en; aan den anderen kant, door het stellig voorkomen van enkele of vele stukken der geheele verzameling bij schrijvers, omtrent wier leeftijd wij niet in het onzekere verkeerden. Zelfs indien het al niet gelukte, door onderlinge vergelijking, van alle de volgorde aan te wijzen, hoeveel zouden wij niet reeds hebben gewonnen, indien wij in dit opzicht niet langer behoefden te aarzelen, zoo dikwerf wij staan tegenover in ieder geval verwante bescheiden, waar de overeenkomst, zij het ook meermalen naast verschil, in uitgesproken denken en belijden, in stijl en woordenkeus ons onmiddellijk treft, gelijk in het algemeen bij de Paulinische, vergeleken met de Katholieke brieven, of meer in het bijzonder en zonder aan andere groepen te denken, bij de hoofdbrieven, bij het broederpaar aan Efeze en Kolosse, bij het tweetal aan de Thessalonikers, bij de drie aan Timotheus en Titus, bij die van Johannes, of bij den tweeden van Petrus en dien van Judas.

Het kan ons dan ook niet verwonderen, dat oordeelkundigen van naam sedert jaren, bij voorkomende gelegenheden, aan die onderlinge vergelijking van Nieuwtestamentische brieven hun krachten hebben beproefd. Helaas, hoe kwamen daarbij, ik zal niet zeggen: telkenmale, maar toch dikwerf aan het licht: de talrijkheid en het veelsoortige der voetangels en klemmen, die het rustig voortgaan verhinderen aan hem, die den voet heeft gezet op dit gebied. Hier treft u overeenkomst in denken of bedoelen, in spreken of herhalen van wat, vóór eeuwen, door derden is gezegd; maar kan zij niet toevallig zijn? Misschien; het is niet volkomen duidelijk. Het laat zich denken, dat twee en meer personen, die in dezelfde omgeving zijn groot gebracht, of althans later geruimen tijd in één kring vertoefden, onafhankelijk van elkander, zoo hebben geschreven.

Dáár staat gij voor het gelijkkluidende naar vorm en inhoud, waarbij geen sprake kan zijn van het toeval en de navolging ieder aanstonds in het oog springt. Mag het nu ook voor uitgemaakt worden gehouden, dat niet beide schrijvers een derden tot hun voorbeeld hadden gekozen? En zoo ja, is het volkomen

duidelijk, aan wien de palm der oorspronkelijkheid moet worden gereikt?

Vershil in opvatting en uitdrukking, naast sterk sprekende overeenstemming, kan pleiten voor de zelfstandigheid van den schrijver, die zich ontwikkelt en, man geworden, niet meer zegt wat eens kinds is. Maar ook kan het voorkomen, dat een dergelijk verschil zijn verklaring vindt in het afwijkende standpunt, ingenomen door den schrijver, die slechts in enkele opzichten een geestverwant is van hem, met wiens werk het zijne wel het een en ander gemeen heeft, maar dat hij allermint heeft nagevolgd.

Het is niet altoos duidelijk, op welke wijze verschil en overeenkomst, ieder op zichzelf en in verband met elkander, moeten worden verklaard. Het oordeel daaromtrent wordt dikwerf beheerscht, hoewel in den regel zonder eenige booze bedoeling en volkomen te goeder trouw, door een zekere, langs anderen weg verkregen en vaststaande overtuiging betreffende den oorsprong, den ouderdom, de echtheid, de strekking der vergeleken stukken, of den aard en de volgorde der partijen en richtingen, waarvan men te recht of ten onrechte meent, de pleidooien of eenvoudige uitingen voor zich te zien. Zoo kan het gebeuren, dat dezelfde punten van overeenkomst en verschil, bij afwisseling, dienst doen om het tegenovergestelde te bewijzen. De voorbeelden zijn niet ver te zoeken.

Toen F. C. von Baur in 1845 zijn *Paulus* ter perse legde, was hij van oordeel en zocht hij met bewijzen te staven, dat de tweede brief aan de Thessalonikers in letterkundigen zin afhankelijk is van den eersten. Eenige jaren later <sup>1)</sup> meende hij het ontstaan van beide brieven beter te kunnen verklaren, indien hij den tweeden het eerst geschreven achtte en nu deden de gelijkkluidende plaatsen in den eersten brief zich aan hem voor, althans ten deele, als een „Erweiterung und Steigerung” van die in den tweeden.

Bij gelegenheid eener poging tot kenschetsing van het doel, waarmede Mattheus zijn Evangelie heeft geschreven, had A. D. Loman <sup>2)</sup> gewezen op de treffende overeenkomst, die wel

1) In een verhandeling, geplaatst in de Theol. Jahrb. 1855: 141—168 en herdrukt in de tweede uitgave van Baur's *Paulus*, 1867, II: 341—369.

2) Theol. Tijdschr. 1870: 590.

niet toevallig kan zijn, tusschen Gal. 1:15, 16, en Mt. 16:17, alsmede tusschen Gal. 2:11 en Mt. 16:23. Hij meende te kunnen bewijzen: de evangelist heeft hier het oog op den brieveschrijver. Eenige jaren later, toen het geloof aan de echtheid van den brief wankel en de overtuiging aangaande zijn betrekkelijk late geboorte levendig was geworden, verzekerde dezelfde schrijver<sup>1)</sup>: „Thans zie ik in, dat Gal. I beter uit Matth. XVI dan omgekeerd Matth. XVI uit Gal. I kan verklaard worden”.

De sterk sprekende trekken van overeenkomst tusschen de brieven van Judas en 2 Petrus kunnen niet anders worden verklaard dan door aan te nemen, dat Judas Petrus heeft nageschreven, verzekert Spitta<sup>2)</sup>. Zij zijn schier even zoovele bewijzen voor het tegenovergestelde, herneemt Baljon<sup>3)</sup>. Intusschen achten beiden het noodig, een groot aantal bladzijden te wijden aan het te leveren betoog. Daar komt een derde, op wiens weg het ligt, als opperrechter te beslissen en hij verklaart leukweg, trouwens zonder eenig spoor van bekendheid, hetzij met Spitta, hetzij met Baljon te verraden: „Die Benutzung des einen Schriftstücks bei Abfassung des andern ist eine ganz selbstverständliche Sache. Es kann niemand daran zweifeln. Und zwar ist augenscheinlich der Judasbrief das Original, während der 2 Petrusbrief einen grossen Teil seines Inhalts dem erstern entlehnt. Bei genauer Vergleichung der Parallelstellen zeigt es sich, dass im 2 Petrusbrief der Inhalt des Judasbriefs allgemeiner gefasst und erweitert erscheint, und dass daher manche bestimmte Beziehung des Judasbriefs auf greifbare Erscheinungen und dem Leserkreise desselben wohlbekanntes Vorkommnisse (V. 16, 19) dort verwischt, verloren gegangen und undeutlich gemacht ist. Es wird auch das Abhängigkeitsverhältnis allgemein so gedacht.”<sup>4)</sup>

Dezelfde spreker herinnert ons, wat wij langs verschillende wegen sedert langer of korter konden weten, dat meer dan één uitvoerig trachtte aan te toonen, hoezeer de brief aan de Romeinen werd na- of uitgeschreven ten bate van den eersten

1) Th. T. 1882: 465.

2) Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas. 1885. S. 331—470.

3) Theol. Tijdschr. 1888: 314—350.

4) Brückner, S. 296.

brief van Petrus, terwijl B. Weiss, die niet moede wordt de echtheid te verdedigen van laatstgenoemd geschrift, vol ijver de stelling blijft bepleiten, dat Paulus het werk van Petrus heeft gekend en dat zijn „Kernworte” hem blijkbaar telkens voor den geest hebben gestaan. Slechts „vooroordeel”, meent Weiss<sup>1)</sup>, doet velen anders spreken, de dwaze vrees, alsof men op die wijze te kort zou doen aan de oorspronkelijkheid van Paulus’ geest en schrijftrant.

De onloochenbare verwantschap tusschen Ef. en 1 Petr. moet bij nauwkeurig onderzoek leiden tot de erkenning, dat Ef. werd gebruikt door 1 Petr., meende Holtzmann in 1872. Neen, zeide Seufert in 1881, maar tot de stelling, dat beide geschriften zijn van één hand. Brückner is nu van oordeel, dat het laatste niet mag worden aangenomen en dat, om het juiste te treffen, het gevoelen van Holtzmann eenvoudig moet worden omgekeerd.

Het Paulinisme van den brief aan de Filippiërs, betoogt Holsten in een uitvoerige verhandeling, opgenomen in de Jahrb. f. prot. Theol. 1875, verraadt een anderen geest dan dien van Paulus. „Neutestamentliche Hyperkritik”, luidt het breed met redenen omkleede antwoord van P. W. Schmidt, 1880.

De verwantschap tusschen den brief van Jacobus en den eersten van Petrus heeft meermalen de aandacht getrokken. Voor A. H. Blom<sup>2)</sup> was het in 1869 duidelijk, dat de schrijver van 1 Petr. den eerstgenoemden brief „moet gelezen hebben.” Zonder, naar ik meen, rekening te houden met diens betoog, beweerde W. Brückner<sup>3)</sup> in 1874, dat de verhouding moet worden omgekeerd.

Hangen die uiteenlopende meeningen omtrent hetgeen de onderlinge vergelijking van verwante geschriften ons zal leeren, steeds samen met een langs anderen weg verkregen oordeel over de herkomst dier werken, zoodat zij niet in vrijheid zijn ontvangen en geboren? Zijn zij wellicht, geheel of ten deele, een gevolg van de omstandigheid, dat zij haar ontstaan danken aan allerlei onderzoekingen, ondernomen door verschil-

1) Lehrb. der Einl. in das N. T. 1886, S. 243, 429.

2) De brief van Jacobus, 1869, bl. 209 v.

3) Zeitschr. f. wiss. Theol. 1874, S. 530—541.

lende personen, met zeer onderscheiden bedoelingen, waardoor natuurlijk ten slotte de noodige eenheid moest ontbreken?

Hoe het zij, nog nooit had iemand, onafhankelijk van de vragen naar echtheid, ouderdom en herkomst, beproefd, alleen door onderlinge vergelijking, de tijdrekenkundige volgorde onzer 21 Nieuwtestamentische brieven te bepalen. Het was daarom een goede gedachte van „Directeuren van Teyler's Stichting en de Leden van Teyler's Godgeleerd Genootschap”, een verhandeling uit te lokken „over: de tijdsorde, waarin de brieven van het N. T. zijn opgesteld, voorzover die is af te leiden zoowel uit hunne onderlinge overeenkomst en hun onderling verschil, als uit het gebruik dat in de latere gemaakt wordt van woorden en aanhalingen in de vroegere te vinden”.

Goed beantwoord, zou die prijsvraag ons brengen in het gelukkig bezit van een werk, dat jarenlang dienst doet als een onmisbare ligger, een Trommius voor het oordeelkundig onderzoek van de genoemde brieven. Wij zouden o. a. ontvangen lijsten van „woorden en aanhalingen”, uitdrukkingen, spreekwijzen, in verschillenden vorm omschreven gedachten, voorstellingen en opvattingen, voorkomende in twee of meer onzer Nieuwtestamentische brieven, met duidelijke aanwijzing in hoever hier het gelijkkluidende, geheel op zichzelf beschouwd, hetzij pleit voor oorspronkelijkheid, hetzij navolging verraadt, hetzij geen recht geeft tot het maken van eenige gevolgtrekking van dien aard, omdat de onderstelde navolging even goed kan worden omgekeerd en ook zou kunnen zijn toevallige overeenkomst, of vrucht van bekendheid, hetzij met dezelfde, hetzij met gelijksoortige werken als door anderen waren gelezen of geraadpleegd. Misschien zou de uitkomst niet beantwoorden aan veler verwachting en ten slotte erkend moeten worden, dat wij voor de vaststelling der „tijdsorde, waarin de brieven van het N. T. zijn opgesteld”, slechts zelden iets kunnen afleiden uit hun onderlinge overeenkomst, hun onderling verschil en het gebruik, in latere gemaakt, van woorden en aanhalingen in vroegere te vinden, zoolang wij niet lange een anderen weg aangaande die tijdsorde eenige zekerheid hebben verkregen. Maar ook die uitkomst, hoe schijnbaar onbeteekenend, zou groote waarde hebben, omdat zij voor goed een einde kon maken aan het gehaspel met „bewijzen”, waarop



men zich beurtelings voor het tegenovergestelde betoog pleegt te beroepen. Wij zouden dan weten, dat bewijzen van deze kracht in den regel slechts dienst kunnen doen ter bevestiging en niet ter ontdekking van de waarheid, zoodat zij, behoudens mischien een enkele uitzondering, nergens in het voorste gelid mogen staan. In ieder geval zou het werk, hoe ook ingericht, voor allen, die zich wijden aan het wetenschappelijk onderzoek naar den oorsprong onzer Nieuwtestamentische brieven, groote waarde bezitten, omdat de schrijver zich, krachtens het hem gestelde doel, onzijdig had gehouden ten opzichte van alle andere vragen betreffende de herkomst der genoemde brieven, om alleen stil te staan bij hetgeen omtrent hun volgorde is af te leiden uit de onderlinge vergelijking van overeenkomst en verschil in woorden en gedachten, uitdrukkingen enz.

De heer W. Brückner, predikant te Karlsruhe mocht het door hem ingezonden antwoord met den uitgelooften prijs bekroond zien. Zijn werk is thans verschenen als het 12<sup>e</sup> deel der Nieuwe Serie „Verhandelingen”, uitgegeven door Teyler's Godgeleerd Genootschap. Hebben wij daarmede ontvangen, wat wij overeenkomstig de uitgeschreven prijsvraag mochten verwachten?

Ten deele, ja. Lijsten, als waarop ik zoo even doelde, ontbreken niet. Aan de toelichting is meermalen veel zorg besteed. Het geheel getuigt, op tal van bladzijden, van ernstig, onpartijdig onderzoek. Gedurende den eersten tijd zal het werk niet zonder schade onopgemerkt worden gelaten door wie zich bezig houden met oordeelkundige onderzoekingen naar den ouderdom of de herkomst onzer Nieuwtestamentische brieven. Het biedt een schat van deels op zichzelf staande, deels samenhangende opmerkingen en beschouwingen aan, die de aandacht verdienen van alle belangstellenden.

Het boek laat zich aangenaam lezen. Het is goed geschreven, helder, onderhoudend. De stof behoorlijk verdeeld. Een overzicht der verkregen slotsommen gemakkelijk op te maken. Het was geen onaardige greep, moge het ook al bij den eersten aanblik een zonderlingen indruk maken, te beginnen met den eersten brief van Petrus. Daarmede plaatst de schrijver zijn lezers aanstonds in het midden der vragen, bij wier beantwoording hij met hen wil stilstaan en is de splitsing van

het geheel in drie deelen van zelf gegeven. Het eerste is gewijd aan den genoemden brief „als Ausgangspunkt unsrer chronologischen Untersuchungen”. Br. acht die keus gerechtvaardigd, omdat de inhoud van 1 Petr., uit een leerstellig oogpunt beschouwd, kleurloos is en wat woorden en uitdrukkingen betreft, tal van aanrakingspunten heeft met andere brieven. Achtereenvolgens staat de schrijver stil bij de verhouding van het op den voorgrond geplaatste geschrift tot het O. T., tot de brieven aan de Rom., Gal., Kor., Thess., Fil., Filemon, Hebr., Ef., Kol., Tim., Tit., Jac., 2 Petr., Judas en Johannes. De slotsom is, gelijk Br. zelf haar omschrijft, dat „mit unzweifelhafter Sicherheit die Briefe an die Römer und Galater so wie der an die Hebräer dem Verfasser des 1. Petrusbriefs bekannt waren, dass der Epheserbrief, der 1. Timotheus- und Titusbrief, der Jakobus-, Judas- und 2. Petrusbrief in Abhängigkeit vom 1. Petrusbrief geschrieben sind und also einer spätern Zeit angehören, und endlich, dass aus ihrem Verhältnis zum 1. Petrusbrief hinsichtlich des Prius und Posterius keine Schlussfolgerungen gezogen werden können für die beiden Korintherbriefe, die beiden Thessalonicherbriefe, für die Briefe an die Philipper und Kolosser, den an Philemon, den zweiten an Timotheus und die Johannesbriefe, so dass ihre Zeitlage aus dem Verhältnis von Uebereinstimmung und Verschiedenheit zu andern Briefen abgeleitet werden muss.” Een onderzoek naar „die Zeitlage des ersten Petrusbriefs” zal aan deze slotsom eerst volle beteekenis en ons de zekerheid geven, dat wij daarmede staan in het jaar 112, of wil men het ietwat ruimer stellen: tusschen 112 en 117. Nu kunnen in het tweede deel: de vóór 1 Petr. geschreven brieven, „die Briefe des ersten Jahrhunderts,” en in het derde deel de na 1 Petr. samengestelde, „die Briefe des zweiten Jahrhunderts”, nader worden onderzocht en de tijd van hun ontstaan worden vastgesteld.

Daar is overeenstemming, zoo wordt dan achtereenvolgens betoogd, wat den leerstelligen inhoud dezer geschriften betreft, tusschen de brieven aan de Romeinen, Galatiërs en Korinthiërs. Men geve slechts acht op hetgeen aldaar wordt beleden aangaande den gekruisigden Christus, den opgestanen Christus, het geloof, de rechtvaardiging uit het geloof en de voorbe-

schikking. De bestreden tegenstanders zijn overal „durchaus dieselben”, al treden zij ook, naar plaatselijke omstandigheden in verschillende gestalten op. Er valt niet aan te twijfelen: Paulus, de apostel der heidenen, is de schrijver van dit viertal brieven. Getuige slechts „das persönliche Moment” zoowel in de brieven aan de Korinthiërs als in dien aan de Galatiërs. De tijdrekenkundige volgorde van het viertal is: 2 Kor. na 1 Kor.; misschien 2 Kor. te splitsen in twee brieven: 1—9 en 10—13, waarvan dan 10—13 de oudste zal zijn; Rom. valt na 1 en 2 Kor.; Gal. na Rom. en waarschijnlijk gelijk-tijdig met 2 Kor. 10—13. Te zamen behouden zij de hun dikwerf aangewezen plaats in de jaren 53 (55)—59, tenzij, wat niet onmogelijk is, „sehr bald nacheinander”, in 61—62.

Aan de echtheid van 1 Thess. behoeft niet te worden getwijfeld. Vergeleken met de hoofdbrieven, moet hij daaraan vooraf zijn gegaan. Paulus schreef aan Filemon, hetzij uit zijn gevangenis te Caesarea, of uit Rome. Dat laat zich niet meer uitmaken. De brief aan de Filippiërs moet, om zijn verwantschap met de hoofdbrieven, in hun onmiddellijke nabijheid worden geplaatst en mag, behoudens enkele latere toevoegingen, gehouden worden voor geschreven door Paulus, kort vóór zijn dood.

De brief aan de Hebreërs is nauwer verwant aan de Alexandrijnsche wijsbegeerte dan aan het Paulinisme, maar heeft toch ook daarmede niet weinig gemeen en verraadt bekendheid voor het minst met Rom. en 1 Kor. Hij werd geschreven tegen het laatst der eerste eeuw.

2 Thess. is een letterkundig namaaksel van 1 Thess., uit „veel lateren tijd”, ten einde de apocalypse 2: 1—12, waarop reeds 1: 7—10 wordt gezinspeeld, in een Paulinisch kleed te steken en door Paulus te doen aanbevelen.

De tijd, waarin de brieven aan de Efeziërs en Kolossers, zijn geschreven, was, vergeleken met dien der hoofdbrieven, een „geheel andere”. Er ligt in dien zin een „grootte afstand” tusschen hen en Paulus. Wie, bij onderlinge vergelijking, voor den oudsten moet worden gehouden, schijnt moeilijk uit te maken. Zij zijn nauw aan elkaar verwant. Misschien heeft Holtzmann gelijk, als hij denkt aan één oorspronkelijken brief van Paulus aan de Kolossers, dien de schrijver van onzen brief aan de

Efeziërs heeft uitgebreid, maar dan moet die verloren brief korter zijn geweest dan Holtzmann meent. Gelijk wij het bezitten, is het tweetal geschreven door één hand, na 1 Petr., dus na den tijd van Trajanus.

De pastoraalbrieven vertegenwoordigen blijkens hun inhoud, vergeleken met andere Paulinische brieven, „het einde der geschiedkundige ontwikkeling van het Paulinisme.” Zij zijn blijkbaar geschreven door één persoon en wel in deze orde: 2 Tim. Tit. en 1 Tim.

„Jacobus” heeft gebruik gemaakt van 1 Petr. Hij bestrijdt, 2: 14—26 de Paulinische leer der rechtvaardiging. Hij toont ook elders, bekend te zijn met Paulus' brieven, met dien aan de Hebr., de Openbaring en het Mattheus' Evangelie. Hij zal wel hebben geschreven onder Hadrianus, 117—138. Na hem kwam Judas, die den brief van Jacobus kende, en nog later 2 Petr., waarin bijna de geheele brief van Judas werd opgenomen.

De brieven van Johannes verraden geen afhankelijkheid van andere Nieuwtestamentische brieven. Zij behooren tot den kring van het vierde Evangelie en mogen worden gehouden voor „drei Ausläufer, in welche die N. Tl. Brieflitteratur ausmündet”, afkomstig uit de tweede helft der tweede eeuw. Zeker zijn 2 en 3 Joh. van één hand en uit ongeveer denzelfden tijd. Waarschijnlijk is 1 Joh. de jongste van het drietal en tevens „Abschluss der Johanneischen Litteratur.”

Dit uiterst beknopte overzicht der slotsommen, door Brückner verkregen, doet reeds zien, dat de geachte schrijver zich niet heeft bepaald tot een beantwoording der hem gestelde vraag. Hij heeft zich niet vergenoegd met een vaststelling der tijdsorde, waarin de N. T. ische brieven zijn opgesteld, *voorzoover* die is af te leiden zoowel uit hun onderlinge overeenkomst en hun onderling verschil, als uit het gebruik dat in de latere gemaakt wordt van woorden en aanhalingen in de vroegere te vinden. Hij heeft bovendien getracht, zooveel mogelijk den ouderdom van elken brief in het bijzonder te bepalen.

Dat is zeer braaf, kan men geneigd zijn te verklaren. Het overbodige schaadt niet en leent veeleer aan de beantwoording der gestelde vraag een eigenaardige bekoring, terwijl het de waarde daarvan ontgeenzeggelijk verhoogt.

Inderdaad zou dit het geval zijn geweest, indien Br. eerst

de vraag beantwoord en daarna beproefd had, dat antwoord te plaatsen in de lijst der jaren, waarin hij, op andere gronden, meende de geboorte der brieven te mogen en te moeten zoeken. Maar dat heeft hij, helaas, niet gedaan. Van den aanvang af heeft hij rekening gehouden met zijn te recht of ten onrechte, als wetenschap erkende overtuiging aangaande het ontstaan en de oudste geschiedenis van het Christendom, zoowel als van de eohtheid of onechtheid der Paulinische en Katholieke brieven. Hij heeft gedaan alsof hem verzocht was, den leeftijd vast te stellen van deze brieven en daarbij meer dan gewoonlijk geschiedt, acht te geven op hetgeen mag worden afgeleid uit de onderlinge vergelijking dier bescheiden. Hij heeft, eenmaal dien weg ingeslagen hebbende, beproefd dien ten einde toe te bewandelen, gelijk het den man van wetenschap betaamt, niet herhalende wat z. i. reeds goed door anderen was gezegd; aanvullende of wijzigende wat daaraan z. i. mocht ontbreken; rekening houdende met de voornaamste bezwaren, die als zoodanig in den laatsten tijd waren geldend gemaakt, en deze zoo goed mogelijk ontzenuwende of ter zijde schuivende. Zoo heeft hij zich geworpen in den maalstroom der vraagstukken, die samenhangen met het onderzoek naar het ontstaan en de ontwikkeling van het Christendom der eerste twee eeuwen en naar dat der herkomst onzer 21 N. T. ische brieven; een oceaán, zoo breed en zoo diep, dat zelfs de geoefendste zwemmer niet bij machte is, dien in eenige jaren geheel te doorkruisen, zoodat hij in staat zou zijn, een betrouwbare beschrijving te geven van al wat zich daarin beweegt, of ook maar alleen van zijn geheimzinnigen bodem.

Het boek heeft dientengevolge gewonnen aan belangrijkheid voor het oogenblik. Het is er leesbaarder, aangenamer, aantrekkelijker door geworden dan het zou geweest zijn, indien de schrijver zich had gehouden binnen de hem aangewezen perken. Maar den onschatbaren ligger, waarop de prijsvraag het uitzicht had geopend, het standaardwerk, dat wij na de mare der bekroning mochten verwachten, hebben wij nu, weder ten gevolge van dezelfde oorzaak, niet ontvangen. Brückner heeft de hem gestelde vraag beantwoord, ten deele ja, maar ook slechts ten deele. Hij geeft ons niet alle lijsten, noch de volledige overzichten van overeenkomst en verschil tusschen

de 21 brieven, waaruit misschien iets zou kunnen worden afgeleid omtrent hun tijdrekenkundige volgorde; noch een doorlopend onpartijdige toelichting van het dienaangaande door hem opgemerkte. Hij wikt en weegt niet onder alle omstandigheden het voor en het tegen, maar laat zeer dikwerf de beslissing over aan het „algemeen erkende” gevoelen, of bouwt eenvoudig rustig voort op den grondslag, door Tubingen gelegd, dewijl hij dien blijkbaar in hoofdzaak onaantastbaar acht. Ik denk er natuurlijk niet aan, hem daartoe het recht te betwisten. Alleenlijk: bij de vraag in hoever door onderlinge vergelijking iets kan en mag worden vastgesteld omtrent de tijdrekenkundige volgorde onzer Nieuwtestamentische brieven, had hij zich boven de partijen moeten verheffen en behooren te plaatsen op dit standpunt: ik weet niet anders dan dat wij in het N. T. 21 brieven hebben en wil nu eens beproeven, of het mogelijk is, door onderlinge vergelijking iets vast te stellen omtrent de tijdrekenkundige volgorde, waarin zij zijn geschreven, zonder acht te geven op hetgeen „men”, te recht of ten onrechte, zegt aangaande hun echtheid of onechtheid, herkomst uit deze of uit die omgeving.

Toen hij aan den arbeid toog, heeft Brückner volkomen begrepen, wat in dezen zijn plicht was. Hij zegt het ons zelf, in zijn voorrede, blz. XX. Te gelijk met de vraag, waaraan hij zijn krachten zou beproeven, had Teyler verlangd: „een onderzoek naar de echtheid en de ongeschondenheid van den brief aan de Galatiërs, in verband met de bedenkingen in den laatsten tijd daartegen ingebracht.” „Sohon um dieser Aufgabe willen”, verzekert Brückner, na die herinnering, „war es bei meiner Arbeit angezeigt, den Galaterbrief zu nehmen, wie er vorliegt.” Juist, het was hier noch de plaats, noch de gelegenheid om zich te verdiepen in het vraagstuk der echtheid of der ongeschondenheid van dezen, of van een der andere Paulinische of Katholieke brieven. Maar dan had, om slechts iets te noemen van het vele, dat daarvoor in aanmerking komt, blz. 83—173 niet geschreven moeten worden, tenzij in een geheel anderen vorm. Die op zichzelf zeer lezenswaardige bladzijden over de hoofdbrieven, staan in geen rechtstreeksch verband met het onderwerp der prijsvraag. Zij zijn inderdaad niet anders dan een goed gemeende, hoewel zwakke poging

tot bestrijding van Steck's bezwaren tegen de echtheid der hoofdbrieven in het algemeen en van die aan de Galatiërs in het bijzonder. Waarom heeft de schrijver zich niet doorlopend, met name ten opzichte van de hoofdbrieven, maar ook elders, gehouden aan het, zooveen herinnerde, heldere inzicht aangaande den aard der vrijwillig aanvaarde taak en dien hij toch nooit geheel uit het oog heeft verloren, blijkens zoo menige bladzijde, waar het voor en tegen der juistheid eener te maken gevolgtrekking zorgvuldig wordt gewogen?

Nu verliest hij zich meermalen in het bespreken van inleidingsvragen, die binnen het beraamd bestek toch niet dan onvolledig konden worden behandeld. De keuze van zijn uitgangspunt, aan wier eigenaardigheid reeds hulde werd gebracht, en dus ook de nauw daarmee samenhangende indeeling van het geheele werk, rust ten slotte, hoewel dit niet met zoovele woorden wordt erkend, op des schrijvers overtuiging, dat wij aangaande het geboortejaar van den eersten brief van Petrus al bijzonder goed zijn ingelicht. Meen in dit opzicht van hem te moeten verschillen; zie het klemmende niet in van de voor hem geldende „bewijzen”; en veel van hetgeen hij als gids, bij de onderlinge vergelijking der brieven, onder uw aandacht brengt, heeft voor u zijn waarde verloren. Deel niet zijn, van Baur overgenomen gevoelen, dat onze Nieuwtestamentische brieven „einerseits aus dem Kampf zwischen Juden- und Heidenthenthum hervorgegangen sind und in ihrem Inhalt mehr oder weniger diesen Kampf widerspiegeln” en „andererseits ihre Veranlassung haben in der Gefahr, durch welche die häretische Gnosis den Glaubensbestand der christlichen Gemeinde bedrohte und, indem sie geschrieben sind um diese Gefahr abzuwehren, in ihrem Inhalt diese Sachlage kundgeben”, blz. 7. Verwerp deze omschrijving, hoewel gij haar betrekkelijke waarheid niet wilt loochenen, omdat zij met den geheelen grondslag van het gebouw der Tubingsche Geschichtsconstruction dringend behoefte heeft aan herziening; en wederom zal Brückner blijken, in tal van gevallen u niet te kunnen helpen, als gids bij de onderlinge vergelijking der genoemde brieven. Gij kunt hem reeds aanstonds niet nazeggen: „Der I. Petrusbrief hält sich zwischen diesen beiden Strömungen, ohne von ihnen berührt zu sein, in der Mitte.”

Gij behoeft nog niet met B. Weiss te meenen, dat Paulus voor zijn brief aan de Romeinen het een en ander uit Petrus' eersten brief heeft overgenomen, om toch niet in te stemmen met al wat Br. zegt over de verhouding van 1 Petr. tot Rom., bl. 13—31, en o. a. met reden af te keuren, dat hier doorlopend wordt gesproken, als mocht zoo min getwijfeld worden aan de echtheid en hoogen ouderdom van Rom., als aan de onechtheid en betrekkelijk jongen leeftijd van 1 Petr., zoodat het niet noodig scheen, ernstig de vraag te overwegen, of wellicht overeenkomst en verschil, geheel op zichzelf beschouwd, ook evengoed in een tegenovergestelden zin, of uit het gemeenschappelijk gebruik van dezelfde verloren bescheiden, kunnen worden verklaard. Gij moogt geneigd zijn, zonder aarzelen u neer te leggen bij de hoofdzaak van het geleverde betoog, mitsdien 1 Petr. van Rom. afhankelijk achten en nochtans volhouden: nog is uit niets gebleken dat de afstand in den tijd tusschen het ontstaan van beide geschriften zóó groot is als Br. wil doen gelooven.

Uitermate zwak zijn de bewijzen voor de bl. 41—56 betoogde afhankelijkheid van den brief aan de Efeziërs van 1 Petr. Het kost weinig moeite ze om te keeren. Men kan zich zoo licht vergissen, als men zijn toevlucht moet nemen tot ontvangen indrukken van „grössere Einfachkeit und Naturwüchsigkeit”, bl. 44; als men afhankelijkheid aanneemt tusschen twee plaatsen, waarvoor naar een vroeger gegeven lijst, bl. 8—11, evengoed een paar andere in aanmerking kunnen komen; als men vergeet rekening te houden met de elders wel erkende mogelijkheid, dat de overeenstemming toevallig, of het gevolg is eener herinnering van hetgeen beide schrijvers eens bij derden hebben gelezen; of als men niet in het oog houdt, dat de ontwikkeling in leer en leven niet in elken kring op dezelfde wijze, noch overal gelijktijdig plaats grijpt.

Het beroep op Plinius, bl. 77—80 gedaan, ter vaststelling van het geboortejaar van 1 Petr. omstreeks 112, kan niet worden toegelaten. Vooreerst toch is het allermint bewezen, dat in dien brief wordt gezinspeeld op dezelfde vervolgingen, waarvan sprake is in de bekende briefwisseling tusschen Plinius en Trajanus over de Christenen, zoodat wij, met Brückner zouden mogen verzekeren: „Der erste Petrusbrief ist die



christliche Antwort auf die unschlüssige Anfrage des Statthalters Plinius und auf den Verfolgungserlass des Kaisers Trajan, die thatsächlich von vielen Lesern dieses Briefs gegeben wurde, wenn sie „bereit waren zur Verantwortung gegen Jeden, der Rechenschaft von ihnen über die in ihnen lebende Hoffnung forderte,” 3 : 15.

Doch al meent men te mogen aannemen, dat in beide geschriften het oog is gevestigd op dezelfde vervolgingen; dat 1 Petr. in dit opzicht een terugslag bevat op de brieven van Plinius en Trajanus; of dat, gelijk anderen het uitdrukken, de schrijver van 1 Petr. die brieven van Plinius en Trajanus heeft „gebruikt”; dan volgt daaruit nog niet, dat 1 Petr. moet zijn geschreven kort na 112, toen Plinius stadhouder was in Bithynië. De onbekende, aan wien wij 1 Petr. danken, kan voor zijn doel evengoed later de genoemde brieven hebben ingezien en „gebruikt”. Hoe zullen wij nog eenige waarde hechten aan de vermelding van Pontus, Galatië, Kappodocië, Asia en Bithynië in den aanhef van zijn brief, 1 : 1, als moesten wij de lezers, voor wie het werk oorspronkelijk was bestemd, juist in die landen zoeken, nadat onze oogen, evenals die van Brückner, zijn opengegaan voor den aard der vrijheid, die hij zich veroorlooft ten opzichte van Petrus, 1 : 1, diens verhouding tot het Paulinisme, Silvanus, Marcus en Babylon-Rome, 5 : 12—13? Wat beteekenen bij een dergelijken schrijver, die niet is, maar slechts voorgeeft te zijn: Petrus, het woord richtende tot „uitverkoren vreemdelingen der verstrooiing van Pontus” enz., mogelijke toespelingen op hetgeen behoort tot de geschiedenis der onderstelde lezers?

En eindelijk: is voor 1 Petr. inderdaad gebruik gemaakt van de brieven, gewisseld tusschen Plinius en Trajanus over de houding der regeering tegenover de Christenen, dan is hij stellig niet omstreeks het jaar 112, noch tijdens het leven van Trajanus, † 117, maar vrij wat later geschreven. Want die brieven maken deel uit van een bundel, die niet voor een heusche briefwisseling mag worden gehouden, noch voor het werk van den genoemden stadhouder en zijn keizer, en die waarschijnlijk eerst geruimen tijd na beider overlijden werd samengesteld en uitgegeven, gelijk ik meen, elders<sup>1)</sup> te hebben bewezen.

1) De Gids, 1890, 111: 290—327.

Brückner is uitgegaan van de dubbele onderstelling: 1<sup>o</sup>. Toen 1 Petr. werd geschreven woedden in Klein-Azië de vervolgingen, waarvan wij het een en ander kunnen lezen bij Plinius. 2<sup>o</sup>. Aan de echtheid van diens briefwisseling met Trajanus, uit de jaren 112—113, valt niet te twijfelen.

Nu het eerste minstens onzeker en het andere stellig onjuist moet worden geacht, heeft Br. geen recht meer op de gevolgtrekking: derhalve is 1 Petr. geschreven omstreeks het jaar 112, of als men den tijd zoo ruim mogelijk wil stellen: tusschen 112 en 117. Maar daarmede is hem dan ook de grond ontzonken voor den juichkreet, als zouden wij in 1 Petr. het middel bezitten om den twijfel te bezweren, die door Loman en Steck is gewekt omtrent den tijd van vervaardiging der Paulinische hoofdbrieven, bl. 83—85. Het is eenvoudig niet waar, „dass der erste Petrusbrief mit einer Deutlichkeit, die nichts zu wünschen übrig lässt, wie kein anderer Brief des N. T.'s, selber die Zeit seiner Entstehung aufweist“, bl. 80. Wij mogen derhalve niet zeggen, aangenomen dat voor 1 Petr. gebruik is gemaakt van Rom. en Gal.: „Der Römer- und der Galaterbrief waren also zur Zeit der Trajanischen Christenverfolgung bereits vorhanden . . . Nach dem Zeugnisse des 1 Petrusbriefs darf für die Abfassung des Römer- und Galaterbriefs nicht wohl über den Ausgang des ersten Jahrhunderts hinausgegangen werden,“ bl. 85. Feitelijk hebben wij langs dezen weg niets gewonnen voor de onderstelling der echtheid, of ook maar voor den hoogen ouderdom der hoofdbrieven. Zelfs in het gunstigste geval zouden wij slechts weten, dat zij aanwezig waren in het laatst der eerste eeuw, wat toch nog iets anders is dan ze, naar het gewone gevoelen, omstreeks 40 à 50 jaar ouder, tusschen 53 (55) en 59, geschreven te achten.

Trouwens, dat heeft ook Brückner begrepen en zich gehaast aan de zoeven overgenomen woorden de verklaring toe te voegen, dat de leerstellige inhoud van Rom. en Gal. pleit voor de „Wahrscheinlichkeit einer noch früheren Abfassung“. Het bewijs evenwel, dat tevens wordt uitgestrekt tot de brieven aan de Korinthiërs, komt mij niet bevredigend voor. Het bepaalt onze aandacht achtereenvolgens bij een vijftal punten, reeds bl. 212 genoemd, waardoor de overeenstemming in het

leerstellige tusschen de hoofdbrieven duidelijk aan het licht zal treden. Voor wie er lust toe mocht gevoelen, zou het niet moeilijk vallen op dezelfde wijze de overeenstemming in het leerstellige te betoogen tusschen alle Paulinische brieven, want zij hebben natuurlijk hoofdpunten met elkander gemeen. Wanneer men dan met een zekere gemakkelijke weet heen te glijden over afwijkingen en verschillen, kan men licht den indruk geven van gewonnen spel, terwijl men inderdaad slechts heeft bewezen, dat er iets, misschien veel is, in Paulinische brieven, waardoor zij op elkander gelijken en waarom zij mogen gehouden worden voor afkomstig uit eenzelfden kring, hoewel daarom nog niet van één hand, of van hem, wiens naam aan het hoofd wordt vermeld.

Het „kruis” en de „gekruisigde Christus” mogen kenmerkende uitdrukkingen zijn in de brieven aan de Kor. en Gal., zij komen in dien aan de Romeinen niet voor, tenzij 6:6 in den vorm *συνεσταυρώθη*, gebruikt met het oog op den „ouden mensch”. Dat de schrijver ook van dezen brief, zijn Joodschen en heidenschen lezers „den gekruisigten Christus” zou voorhouden, „als die Grundlage seiner Lehre”, bl. 86, is niet juist. Hij onderscheidt zich in dit opzicht van zijn geestverwanten, die wij in de brieven aan Kor. en Gal. hooren. Hij legt den nadruk op het Evangelie als een „kracht Gods tot behoud voor elken geloovige”, een openbaring „van gerechtigheid Gods uit geloof”, 1:16—17, tot stand gekomen buiten de wet om, 3:21, en vrucht van de zending des Zoons, die wij aan de liefde Gods hebben te danken, 8:3, zoodat veeleer óf die zending in haar geheel óf die liefde Gods de grondslag zijner leer mag heeten. De rechtvaardiging uit geloof en de mystieke vereeniging met Christus wegen hem, blijkens H. 5—6, oneindig zwaarder dan een, nergens van zijn lippen vernomen, roemen in het kruis.

Wat men overigens ook te recht moge zeggen aangaande de groote beteekenis van den dood des Zoons voor het behoud van den zondaar, naar de leer van Paulus, dit geldt in de eerste plaats Christus' sterven en niet zoozeer den *kruisdood* van Jezus. Reeds daarom is het niet juist, met het oog hierop te zeggen: „Dieser ganze Gedankengang konnte nur aufkommen in der ältesten Zeit des Urchristenthums, da der

Kreuzestod Jesu Christi als ein noch neues Ereignis die Gemüther bewegte und diese nicht so leicht in das Widerspruchsvolle dieser geschichtlichen Thatsache sich finden konnten", bl. 91. Bovendien geeft dit „da" geen voldoende verklaring van het vooropgeplaatste „nur". Er is geen enkele reden, waarom het Paulinisch Evangelie, ook voor zoover het den nadruk legde op den kruisdood van Christus, niet kon geboren worden, nadat men een 50 à 80 jaar den tijd had gehad, om over den kruisdood van Jezus na te denken. De grootste moeilijkheid om over dat kruis heen te stappen, deed zich pas voor, toen men ging redeneeren over den inhoud van het Paulinisch Evangelie, niet te verwarren met het geloof der eerste leerlingen, die in Jezus den Messias erkenden. Dat Evangelie sprak van den Zoon, den bovenaardschen of bovenzinnelijken, den hemelschen Christus, *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* gezonden door God, en als Jezus van Nazaret gestorven aan een kruis. Hoe was dat mogelijk: de Zoon van God, als ware hij een misdadiger, gestorven aan een kruis?! Daarin lag voor zeer velen iets „tegenstrijdigs". Maar dit Widerspruchsvolle betrof juist niet een „geschichtliche Thatsache". Brückner geeft in de aangehaalde woorden een merkwaardige proeve van de verwarring van begrippen, die wij meermalen aantreffen bij vrijzinnige godgeleerden, die nog niet hebben geleerd, geheel te breken met als onjuist erkende denkbeelden en voorstellingen. Alsof er geen onderscheid ware tusschen „Jezus" en „Jezus Christus", onderstelt hij, dat de gemoederen der eerste leerlingen, na het sterven van hun meester, vervuld konden zijn van den kruisdood van „Jezus Christus", hoewel zij hém stellig niet kenden en eerst na hun peinen over en verkondigen van τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, Hand. 18:25, tot het inzicht kwamen, dat zij Jezus voor den Messias, den Christus, mochten houden.

Na een beknopte opsomming der teksten, waaruit wij de Christologie der hoofdbrieven kunnen leeren kennen, doch liefst onder het gezichtspunt van den opgestanen Christus, bl. 94—96, vernemen wij tot onze verrassing: „Hier ist die festbestimmte Grenze gezogen, welche die Christologie der Briefe an die Römer, Galater und Korinther von den späteren christologischen Voraussetzungen des Hebräerbriefs, der Kolosser-Epheserbriefe und der johanneischen Logoslehre scheidet." Alsof

hier ook maar in de verste verte van een scherpe grenslijn kon worden gesproken, nadat wij hebben hooren gewagen van den tweeden Adam, „das Urbild der Menschheit, der Mensch vom Himmel”, den Zoon Gods, wien voor het minst „eine zeitliche, von der Welterschöpfung her datirende Praeexistenz” wordt toegekend en van wien mede herinnerd had mogen worden, dat hij is „gezonden” *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*, Rom. 8:3, en dus niet als een mensch gelijk wij zijn.

Het is een ijdele uitvlucht, als Br. in zijn sobere wederlegging van Steck's bezwaren tegen den hoogen ouderdom der Paulinische Christologie, zich tracht te verschuilen achter de opmerking, dat deze Christologie „wie sie erst auf der Thatsache der Auferstehung Jesu Christi sich erbaut, ihre Genesis in Gen. 1, 26 hat.” Noch het een, noch het ander schijnt juist. Doch al ware dit wel het geval, wij zouden daarom nog geen recht hebben tot de verklaring: „Nach diesem Ausgangspunkt der Paulinischen Christologie sind auch die Ausdrücke: Bild Gottes, Sohn und Herr zu beurteilen”, bl. 97. M. a. w. wij moeten die uitdrukkingen maar niet al te letterlijk opvatten. Een Zoon Gods is geen Zoon Gods bij Paulus. „Die Praeexistenz dieses himmlischen Menschen ist die nämliche, wie sie in der apokalyptischen Litteratur vom Menschensohn vorausgesetzt wird.” Men moet het maar weten. Maar waarom mogen wij dan uitdrukkingen, als de hier bedoelde, in andere brieven ook niet cum grano salis opvatten?

De Paulinische Christologie laat zich niet verklaren op zoo korten afstand van Jezus, als bij de onderstelde echtheid der hoofdbrieven moet worden aangenomen. Het baat niets, zich ter wederlegging van dit bezwaar, te beroepen op de omstandigheid, „das ihr Urheber, wiewohl er der Zeit Jesu nahestand, die geschichtliche Person Jesu von Nazareth nicht kannte und auch nicht kennen wollte, und er das in seinem Geiste zustande gekommene Christusbild des Auferstandenen, Verherrlichten mit dem gekreuzigten Jesus in Verbindung brachte”, bl. 97—98. Want de vraag is juist, hoe dit beeld zich zoo spoedig na Jezus in iemands geest kon vormen en al wilde Paulus geen navraag doen naar Jezus, dien hij persoonlijk niet had gekend, hij wist dan toch wel, dat die Jezus, pas drie jaar geleden, naar de gewone opvatting, was gestorven aan een

kruis, na als een mensch onder de menschen te hebben geleefd.

Op zichzelf beschouwd kan een persoonlijkheid als Paulus, met zijn diep godsdienstig denken, gelijk wij hem uit de hoofdbrieven leeren kennen, „obensogut im ersten wie im zweiten Jahrhundert” hebben geleefd, bl. 107. Maar wat zegt dat, ter afwering van de bedenking, dat het Paulinisme zich niet laat verklaren als geboren enkele jaren na Jezus' dood en tot zijn volle ontwikkeling gekomen omstreeks het jaar 59, terwijl wij daarna gedurende een halve eeuw, of langer, van zijn invloed en beteekenis niets bespeuren?

Het is een groot woord en anders niet, dat het Paulinisch begrip van rechtvaardiging „seiner Natur nach nur dem ersten Jahrhundert” zou kunnen „angehören”, bl. 110. Doch al moest dit worden toegestemd, wat is daarmede gewonnen voor de meening b.v. dat Paulus daarover in het jaar 59 schreef aan de Romeinen?

Het zijn niet altijd dezelfde personen, slechts naar plaatselijke omstandigheden een weinig anders, tegen wie Paulus zijn stem in de hoofdbrieven verheft, gelijk Br. bl. 113 beweert. De ultrapaulinist, die zich zoo los heeft gemaakt van alle overgeleverde wetten, dat hij zonder schroom een huwelijk heeft gesloten met de vrouw van zijn overleden vader, 1 Kor. 5, en de ongeloofige die twijfelt aan een opstanding van dooden, 1 Kor. 15, om slechts een enkel voorbeeld te noemen, zijn van een geheel andere kracht dan de ijveraars voor de wet, die in Gal., of de bestrijders van Paulus' apostelschap, die in 2 Kor. 10—13 op hun plaats worden gezet.

Waarom de vragen naar de verhouding van het Christendom in Paulinischen geest tot het Jodendom, „slechts in den ouden tijd” en niet tegen het laatst der eerste of in het begin der tweede eeuw, de gemoederen konden bezighouden, bl. 114, laat zich moeilijk inzien. Haar „Art und Natur” brengt, evenals de logika, slechts mede, dat zij werden overwogen toen zij zich voordeden en stellig niet eerder. En zij deden zich niet voor, zoolang de leerlingen op-ende-op Joden bleven en het Paulinisch Evangelie zich nog niet had doen hooren.

De hoofdbrieven zijn alle geschreven door één persoon, „der zu diesen Gemeinden in den innigsten persönlichen Beziehungen stand”, lezen wij bl. 127. En te Rome was Paulus nooit

geweest, volgens den brief. Hij kende de gemeente aldaar niet en had nooit in eenige betrekking tot haar bestaan!

Men heeft er op gewezen, dat het niet mogelijk is, met het oog op de verschillende, dikwerf onderling afwijkende en soms tegenstrijdige bijzonderheden dienaangaande in de hoofdbrieven, zich een verstaanbare voorstelling te vormen van Paulus, zijn optreden, zijn leven en werken, en zijn verhouding tot de onderstelde oorspronkelijke lezers dier brieven. Die bedenking wordt heusch niet wederlegd, gelijk Br. het beproeft bl. 127—132, door het aaneenrijgen van eenige welbekende teksten, waarin men getuigenissen pleegt te zien voor het indrukwekkende en de grootheid van Paulus' persoonlijkheid. De vraag is juist, of het langs dien weg onderstelde „beeld van den heidenapostel”, dat ons nergens aanschouwelijk, nergens duidelijk wordt geteekend, maar dat ons alleen krachtens een geloovig aanvaarde overlevering voor de oogen zweeft, inderdaad mag worden gehouden voor een levensbeeld; of daarmede te rijmen zijn alle andere bijzonderheden, voorkomende in dezelfde brieven en nu eenvoudig over het hoofd gezien? Eerst daarna komt de vraag aan de orde, indien nl. het antwoord ontkennend mocht luiden, in hoever wij hier geheel of slechts ten deele staan voor een schepping der verbeelding, „een gemaakten Paulus”, een zuiver „Kunstproduct”.

Bl. 143 en elders wordt zonder voldoende grond, en alleen om aan bezwaren van Steck te ontkomen, ondersteld dat de hoofdbrieven een goudmijn waren voor den schrijver onzer Handelingen. Hij zou o. a. de „geheele” geschiedenis van Paulus' bekeering, H. 9, 22 en 26, hebben gedicht uit „Andeutungen der Paulusbriefe Gal. 1 : 11—16; 1 Kor. 15 : 8—10; 1 Kor. 9 : 1.” Hoe weinig recht wij hebben tot dergelijke verzekeringen, leert het onderzoek dat vraagt naar de verhouding van Handelingen en Brieven, zonder vooraf iets vast te stellen omtrent den tijd van hun ontstaan<sup>1</sup>).

Brückner aarzelt niet te erkennen, bl. 152, dat de mededeeling Gal. 1 : 22, volgens welke Paulus van aangezicht onbekend was aan de gemeenten in Judea, vreemd is. Doch daarin ziet hij geen bezwaar tegen de geloofwaardigheid van

1) Vgl. mijn Paulus I De Hand. der app. 1890, bl. 58—74.

het bericht, want men kan die woorden nemen in dezen zin, „dass Paulus als Apostel den christlichen Gemeinden in Judäa unbekannt blieb, dort eine apostolische Thätigkeit nicht ausübte”!

Ziedaar eenige bedenkingen, waarbij vele andere kunnen worden gevoegd, maar die voldoende schijnen om den aard der gebreken te doen kennen, die het werk van Brückner ontsieren, hoewel zij er niet toe mogen leiden om het onopgemerkt te laten. Daarvoor bevat het te veel goeds, te veel ernstige opmerkingen, waarmede rekening moet worden gehouden, ook te veel verblijdende sporen van de macht der waarheid, die sterker is dan de overlevering en de stem des behouds.

Merkwaardig zijn in dit opzicht de verklaringen: wat men elders ook leze en denke over verschillende partijen in de gemeente te Korinthe, „im 2. Korintherbrief kommt nur die eine Partei des entschlossensten Gegensatzes in Betracht; bl. 121.

Het verhaalde omtrent Paulus' verleden, Gal. 1:11—2:21, kann nicht als ein unwillkürlicher Herzenserguss angesehen werden. Dem ganzen Abschnitt liegt unverkennbar eine bestimmte *Absicht* zugrunde, die mit dem Inhalt des Galaterbriefs eng zusammenhängt”, bl. 137.

„Das im Gal. 2, 11 ff Berichtete ist allerdings im höchsten Grade auffallend. Es ist begreiflich, dass diese Erzählung für sehr unwahrscheinlich gehalten wird, und dass Zweifel an der Thatsächlichkeit des Erzählten aufkommen”, bl. 163.

Ondanks de uitnemende wijze, waarop Holsten, volgens Br., de bedenkingen van Steck tegen de echtheid van Gal. heeft besproken, „laat zich toch niet ontkennen”, zegt hij, dat „die Abfassungsverhältnisse des Galaterbriefs, sofern wir denselben in dem uns bekannten Lebensgange des Paulus unterbringen sollen, so ziemlich in der Luft schweben.” „Het is inderdaad niet uit te maken, wanneer en waar Paulus dezen brief kan hebben geschreven,” bl. 176.

Aan het eind der pleidooien voor de echtheid der hoofdbrieven, vernemen wij, dat men „nicht ohne weiteres” het vermoeden moet afwijzen, dat zij niet, gelijk men gewoonlijk aanneemt, tusschen 55 en 59, „maar zeer spoedig na elkander in de jaren 61 en 62” zijn geschreven. En dat waarom? „Je



später diese Briefe angesetzt werden, desto erklärlicher werden sie. Sie setzen . . . . . inbesondere einen längere Zeit dauernden Bestand der Gemeinden, an welche sie gerichtet sind, voraus," bl. 192. Er staat natuurlijk niet bij, dat Paulus naar de gewone opvatting, b. v. te Korinthe het eerst heeft gepredikt omstreeks het jaar 52.

Intusschen zijn dergelijke verklaringen bemoedigend. Zij bewijzen, dat de pleitbezorger der echtheid van den verboden boom heeft geproefd. Dat laat hij ook elders zien, als hij ondanks zijn onmiskenbare begeerte om de eenheid en het ongeschonden karakter der brieven te handhaven, in „2 Kor. 10—13 ein besonderer und zwar dem Schreiben 2 Kor. 1—9 vorangehender Brief" meent te mogen zien, bl. 180. Niet-tegenstaande zijn sterk uitgesproken afkeer van de „liefhebberij", bl. XIX, om overal interpolaties te zien, neemt hij er aan in den brief aan Filemon en in dien aan de Filippiërs, ten einde den Paulinischen oorsprong dier stukken te kunnen redden. De schrijver van Ef. zal Filem. 5 en 6 hebben ingelascht, bl. 202. Fil. 1:18 en „die Lehre von der Kenosis des praeexistenten Christus 2, 6. 7" kunnen onmogelijk van Paulus zijn en mogen daarom voor latere invoegingen worden gehouden. Ja zelfs, l'appétit vient en mangeant, de „Bischöfe und Diakonen" in Fil. 1:1, de benaming *σωτήρ* 3:20 en het geheele vers 3:21 moeten op dezelfde wijze worden beschouwd, bl. 118—223.

Wij mogen ons bedroeven over de lichtvaardigheid — of is het kinderlijke eenvoud? — waarmede juist in dit werk, gewijd aan de onderlinge vergelijking der brieven, wordt gedaan alsof er in de hoofdbrieven geen sprake kon zijn van verschillende opvattingen, van veel beteekenende afwijkingen en tegenstrijdigheden; alsof hier alles natuurlijk de volmaaktste overeenstemming ademt. Wij mogen, met een kwalijk weerhouden glimlach, het hoofd schudden, als wij b. v. zien wat diepe, breede kloof — en spanne tijds van 60, 70 jaren! — men ons zoekt aan te wijzen als liggende tusschende de hoofdbrieven aan de eene en die aan Ef. en Kol. aan de andere zijde. Wij mogen met reden tal van bedenkingen hebben tegen hoofdzaken én ondergeschikte punten in dit boek; wij verheugen ons niet te min in zijn verschijning. Het geeft ons goede bijdragen tot

de zoo dikwerf hoog noodige onderlinge vergelijking der brieven van het N. T. en tot het onderzoek naar hun ouderdom en herkomst. Het laat overtuigend zien aan wie het nog niet mochten weten, dat schrijvers van Nieuwtestamentische brieven wel gebruik hebben gemaakt van reeds voorhanden stukken, waarvan zij op zeer eigenaardige wijze woorden en uitdrukkingen, nu eens onveranderd, dan weder meer of minder sterk gewijzigd, opnamen in hun werk; weshalve het allerminst onredelijk kan heeten, een dergelijk bedrijf ook te onderstellen bij anderen, die men gewoonlijk niet voor zoo „onzelfstandig” wil houden, omdat men meent hen te kennen en te mogen gelooven aan de werkelijkheid der onderstelling dat zij „brieven” hebben geschreven. Het biedt ons het leerrijke schouwspel, dat Holsten, als bestrijder van den Paulinischen oorsprong van den brief aan de Filippiërs, ongeveer op dezelfde wijze in de engte wordt gedreven, als hij dit getracht heeft Steck te doen, in zake de echtheid van Gal. Het bevestigt ons, hoe wij overigens ook mogen denken over de hier verdedigde echtheid van 1 Thess., Fil. en Filemon, in de overtuiging, dat het louter willekeur is, een grenslijn te trekken tusschen de hoofdbrieven, als ongetwijfeld door Paulus, en de andere Paulinische brieven, als stellig niet van dezelfde hand, maar veel, veel later geschreven. Het geeft ons, in één woord, wel niet wat wij hadden gewenscht en verwacht, maar toch veel en velerlei, waarvan een dankbaar gebruik mag worden gemaakt.

Leiden, Sept. 1890.

W. C. VAN MANEN.

Exposé de théologie systematique  
par A. GRETILLAT, professeur de  
théologie à la faculté indépendante  
de Neuchâtel. Tome 4ième. Dogma-  
tique, II Soteriologie. Eschatologie.  
Neuchâtel, Attinger frères. 1890.

Ik wil trachten het boek, waarvan ik den titel hierboven afschreef, eenigermate aan de lezers van dit tijdschrift te doen kennen. Eene eigenlijk gezegde critiek daarvan te geven schijnt mij niet noodzakelijk; waarom, zal straks blijken.

Slechts dit deel van het geheele werk, het vierde en laatste, werd aan de Redactie van het Theologisch Tijdschrift toegezonden. Het eerste handelt over „Méthodologie”. Het tweede, dat nog moet verschijnen, zal den titel van „Apologétique et Canonique” dragen. Het derde geeft des schrijvers denkbeelden over „Théologie spéciale” en „Cosmologie”; het vierde die over soteriologie en eschatologie. Op dit laatstgenoemde deel vestigen wij hier de aandacht.

De auteur is ambtgenoot en geestverwant van den hoogleeraar F. Godet, ook onder ons bekend door zijne exegetische studiën. Hij is van eene onverdachte orthodoxie. Niet slechts is zijne denkwijze streng behoudend, ook de inrichting van zijn onderzoek en de methode, door hem gevolgd, dragen het kenmerk van den ouden tijd. Een kort overzicht van den inhoud kan ons daarvan aanstonds overtuigen.

Gretillat acht de soteriologie hoofdzaak in de dogmatiek, en behandelt haar dan ook zeer uitvoerig. Eerst onderzoekt hij de voorbereiding der verlossing onder Israël en daarna de voltooiing dier verlossing in de eerste komst van den Christus op aarde.

De voorbereiding geschiedde door de wet en door de profetie. Gods wet werkte tweeledig, én door het geven van zedelijke voorschriften én door hetgeen de schrijver noemt *l'élément restituf de la loi*, d. w. z. door offers en straffen. De theorie dier offers wordt uitvoerig ontwikkeld.

Bij de beschouwing der profeten wordt onze aandacht ge-

vestigd op hun karakter, op hunne inspiratie, op hunne verhouding tot de geschiedenis van Israël, zichtbaar in het messiaansche type en het orakel, en op hunne verhouding tot de priesters en de koningen. Ten slotte wordt de gestadige opklimming van het messiaansche orakel aangetoond; de auteur noemt de volgende perioden: de patriarchale, Davidische, Israëlietische, Assyrische, Babylonische en Perzische.

In de tweede afdeeling, die over de voltooiing der verlossing, komt eerst de persoon van Christus ter sprake. Deze, de tweede persoon in de triniteit, is, volgens zijne eigene getuigenis in de vier Evangelien en die van zijne apostelen, zelf God en naar zijn diepste wezen God gebleven, doch heeft zich zelve vernederd en de menschelijke natuur aangenomen. In die menschelijke natuur van den Christus zijn opvolgende trappen van ontwikkeling te zien. Eerst de vorming van die natuur, door den schrijver *état psychique* genoemd, van de geboorte tot den doop door Johannes. Dan de heiliging van die natuur, het *psychico-pneumatische* tijdvak, van den doop des geestes tot het lijden en den kruisdood. Eindelijk de verheerlijking dier natuur, de *pneumatische* toestand, van de nederdaling in de hel tot de parousie.

Nu wordt, in een tweede hoofddeel, het werk van den Christus onderzocht. Dit is drieledig; hij werkt als profeet, als priester, als koning. Het eerste ambt vervulde hij door zijn onderwijs op aarde en door zijne prediking aan de dooden, gelijk hij in den hemel daarmede ook nu nog voortgaat, werkende door den H. Geest en door den Bijbel.

Als priester werkt Christus eene objectieve voldoening, terwijl hij ook de straf der zondige menschheid draagt. De noodzakelijkheid en van het eene en van het andere wordt aangetoond. Christus werkt dit door zijn lijden, door zijne opstanding en door zijne tuschenkomst in den hemel. Alzoo brengt hij tevens de rechtvaardiging tot stand, welke den mensch wordt toegerekend, doch verbonden is aan voorwaarden, door den mensch te vervullen.

Ten slotte wordt het koninklijk ambt van Christus beschreven; de titels, door hem als zoodanig gedragen, de handelingen, door hem na zijne hemelvaart verricht, worden verklaard, en de organen, waardoor hij op aarde als koning werkt, na-

gegaan. Deze laatstgenoemde zijn de H. Geest en de kerk, welke werkt door prediking en sacramenten.

Thans komt de eschatologie ter sprake, het derde deel der dogmatiek. Achtereenvolgens wijst de auteur ons op de volmaking van het individu, die van de menschheid en die van het heelal. De toestand van den mensch na zijnen dood wordt ons beschreven, het oordeel dan over hem gehouden, de tijd tuschen zijn dood en zijne opstanding, het verblijf der zielen gedurende die periode en de werkzaamheid dan verricht.

De volmaking der menschheid wordt ingeleid door de verschijning van den Antichrist, waarop de wederkomst van Christus plaats heeft om dezen en zijnen profeet te overwinnen. Dan wordt Israël hersteld, en de zegepraal der kerk breekt aan. De eerste opstanding en de herschepping der uitverkorenen heeft plaats, het duizendjarig rijk begint, en de Christus heerscht op aarde.

Nog eene laatste poging wordt daarna door den booze gevaagd maar bedwongen, en nu heeft de tweede opstanding plaats. De zonde wordt voorgoed te niet gedaan, en de voltooiing van het heelal wordt werkelijkheid; al het stoffelijke is dan verdwenen, een nieuwe hemel en eene nieuwe aarde geschapen. De openbaring in de schrift laat ons niet toe het probleem aangaande den duur van de straf der goddeloozen op te lossen. Doch wel weten wij, dat de toestand der uitverkorenen heerlijk en volzalig zal zijn, omdat elk dualisme, waaruit hier ellende voortvloeide, dan voor eeuwig zal zijn weggenomen.

Ziehier een zeer kort overzicht van hetgeen Gretillat ons ten beste geeft. Het doet ons echter den auteur in zijne eigenaardigheid nog niet kennen. Want in het bovenstaande vinden wij het systeem der oude orthodoxie. Het is onnoodig de aandacht te vestigen op de kleinere of grootere afwijkingen daarvan. Laat mij slechts opmerken, dat onze schrijver niet in alles voor de rechtbank eener consequente rechtzinnigheid zou kunnen bestaan. Hij zou als monophysiet en monotheleet veroordeeld worden, p. 150, en hij zou meenen in zijn recht te zijn. Want het goddelijk Ik van Christus was omkleed door de eene menschelijke natuur, en elke wilsdaad, in hem na de overweging der motieven gevormd, moet voor enkelvoudig gehouden worden. Ik wil den auteur niet weerleggen noch de

kerkleer verdedigen, maar moet toch opmerken, dat de diepzinnigheid der oude orthodoxie hier niet naar waarde is geschat.

Wat ons bijzonder treffen moet, is de verzuchting van onzen schrijver, dat het aannemen der godheid van Christus voor den mensch zulk een zware taak is.

„Certes le mystère de piété est grand: Dieu manifesté en chair! la Parole éternelle éclipsée du sein de la Trinité!... Celui qui avait dit: Que la lumière soit! devenu inconscient du monde et de lui-même!... ma raison chancelle, mon imagination s'arrête stupéfaite;... et ce n'est que par l'effort énergique de ma pensée se cramponnant au témoignage scripturaire et au témoignage même de Jesus-Christ, que ma foi au Dieu-Homme survit au doute prêt à étreindre mon âme.

„Il est certain que l'apparition dans l'histoire de l'humanité d'un homme divinisé sous ce même nom de Jesus-Christ, miraculeuse et merveilleuse déjà, eût causé une moindre surprise dans l'univers et n'eût dépassé le niveau ni des intelligences célestes ni même des nôtres. La folie de Dieu eût été absente de la crèche comme de la croix”, p. 191 s.

Toch dit aan te nemen is weder niet „la négation de ma pensée elle-même; incompréhensible, il n'est pas, avons-nous dit, inintelligible”, *ibid.* Bovendien, er zijn nog andere, niet minder paradoxale artikelen des geloofs. Wie zijn wij om het eene als te zwaar te verwerpen en het andere aan te nemen!

Zulke uitspraken kan ik niet zonder deernis lezen. Welk een strijd moet het kosten om deze en soortgelijke denkbeelden voor waarachtig te houden! En hoe ongelukkig is de mensch, die meent in het aannemen daarvan een eisch der hoogste godsvrucht te zien! Jezus zeide: Gij zult God liefhebben ook met geheel uw verstand. Dit is het groote gebod.

Ik moet nog een enkel voorbeeld noemen om des schrijvers wijze van vooratelling te doen kennen. Bl. 254 v. lezen wij: „la résurrection de Christ est présentée dans le N. T. comme l'oeuvre commune du Père, du Saint-Esprit et de Christ lui-même, chacun y concourant selon l'analogie des déterminations économiques des personnes divines.

„Au Père a appartenu dans cette oeuvre, comme dans toute autre, l'initiative souveraine. Au Saint-Esprit la causalité morale, exprimée par saint Paul par les prépositions *κατὰ* et

διὰ avec l'accusatif, Rom. 1:4; 8:11. A lui de préserver dans le sépulcre la dépouille sainte de la victime de toute atteinte de la corruption, de la même façon qu'il conserve dans la dépouille du fidèle livrée à la terre et au sein même de la corruption, le principe du corps nouveau. A Christ enfin, déjà vivifié en esprit, de ressaisir au troisième jour, par la puissance nouvelle dont il est investi, ce corps qui l'attend inanimé et encore immaculé dans le sépulcre pour devenir l'organe d'activités nouvelles et plus hautes, le maître de plus vastes et plus lumineuses espaces."

Deze laatste opmerking vindt hare verklaring eerst in de voorstelling, welke de auteur zich vormt van het lichaam van Jezus gedurende de veertig dagen tusschen de opstanding en de hemelvaart. Dit lichaam bleef niet in denzelfden toestand. Jezus verkeerde „dans une phase de transfiguration", „une période de transition rationnelle et nécessaire entre l'état terrestre dont il vient d'être affranchi et l'état céleste, où il va être réintégré." Een bewijs, dat hij toen nog niet tot volledige heerlijkheid was gekomen, ligt in het feit, dat hij slechts bij machte was „de produire une effusion partielle et préliminaire de l'Esprit dans ses disciples", blijkens Joh. 20:22, verg. met Joh. 7:39, waar het artikel bij πνεῦμα ἅγιον ontbreekt, d. w. z. zij ontvangen iets van den geest, niet den heiligen geest, geheel en volkomen.

In de eschatologie heeft mij vooral getroffen de gewisheid, waarmede onze auteur spreekt over de bijzonderheden van het leven na den dood, welke wij volstrekt onbekend achten en waarvan wij zeggen, dat een vrome er maar niet veel aan moet denken, daar God niet wilde, dat hij er iets van wist. Hier is dit anders. Luk. 16 leert ons het verblijf kennen, waar de dooden vertoeven vóór de wederkomst van Christus <sup>1)</sup>. C'est, croyons-nous, dans la partie lumineuse de ce séjour que Jésus donna rendez-vous au brigand converti pour le jour même: et c'est dans sa partie la plus profonde et la plus obscure appelée ἄβυσσος, φυλακή, que le Christ est descendu

1) Er is nog een hooger verblijf „supérieur à la région même fortunée de l'Adès" de plaats door Jezus den zijnen beloofd „un domicile céleste spécial aux rachetés de la Nouvelle alliance."

dans l'intervalle de sa mort et de sa résurrection pour prêcher aux rebelles de l'Ancien Monde", p. 448 s. Naar analogie van die prediking van den Christus mogen wij onderstellen, dat ook de vromen na hunnen dood de Evangelie-prediking zullen voortzetten „auprès des fractions de l'humanité qui n'ont pas été mises en demeure de se décider définitivement pour ou contre Christ durant l'existence moderne. . . . Ainsi l'oeuvre des missions qui se poursuit actuellement et qui finira par atteindre les extrémités de la terre, n'est qu'un modeste prélude de celle qui s'accomplit parallèlement dans le monde invisible." p. 549.

Onze auteur gaat niet te rade met hetgeen wij de resultaten der historische critiek noemen. In het algemeen neemt hij als uitgangspunt, voor zoover de critiek van de bijbelboeken betreft, „les conclusions principales admises et enseignées, en cette matière, dans la Faculté de théologie indépendante de Neuchâtel." Zoo kan men begrijpen, dat de boeken van het N. Testament voor echt worden gehouden. En ten aanzien van het O. Testament, „nous continuons à placer la rédaction de la législation dite mosaïque, y compris celle du Deutéronome, à l'époque de fondation de la théocratie, en admettant que les deux autres produits du génie israélite appelés les Hagiographes et les Prophètes se sont édifiés sur cette antique base et la supposent" p. 9.

In eene dogmatiek van dezen aard kan ook aan de bedenkingen en tegenwerpingen van de wijsbegeerte in het algemeen, en van de godsdiens-wijsbegeerte in het bijzonder geene aandacht worden geschonken. Dit is ook niet noodig. Bij de behandeling van de leer der onsterfelijkheid p. 545 heet het: „nous n'avons sans doute à défendre dans une dogmatique chrétienne le dogme de la survivance des âmes ni contre les pauvres apologies de la philosophie, ni contre les pauvres objections de Biedermann." Ook de oplossing van logisch tegenstrijdige beweringen is hier niet beoogd. De schrijver erkent, dat hij meer dan eens de twee termen eener antinomie nevens elkander plaatst, waarvan de synthese hem niet duidelijk is. Zijn werk is „la dogmatique des dualités irrésolues" p. 349.

In het bovenstaande meen ik den arbeid van Gretillat eenigszins te hebben gekenschetst. Laat mij er nog bijvoegen, dat het



boek overal getuigt van eene groote waardeering van het Christendom, dat het met warmte en gloed is geschreven, en — wat mij het meest trof — dat het wordt voorafgegaan door een „in memoriam”, de herinnering aan eene overledene, diep betreurde dochter, die groote belangstelling in het werk van haren vader had getoond doch de voltooiing er van niet had mogen zien.

Aan eene critiek van dezen arbeid wil ik niet beginnen. Ik zou dien niet kunnen waardeeren. Niet omdat de auteur orthodox is. Met groote belangstelling zou ik eene goede orthodoxe dogmatiek lezen, eene dogmatiek, welke ons moderneren ernstig bestreed en onze zwakheden trachtte aan te toonen. Doch dan moest de auteur zich niet plaatsen op een volstrekt verouderd standpunt, dan moest hij toonen op de hoogte der wetenschap te staan. Verlatene posten te verdedigen is gemakkelijk; zij worden niet meer aangevallen. Onze auteur redeneert, alsof in de laatste honderd jaar niets van belang is aangevoerd tegen de overgeleverde bijbelbeschouwing. Wij zijn aan zoo iets onwend. Onze orthodoxe geleerden, hier en in Duitschland, doen anders en beter. Zij sluiten het oog niet voor het licht der critiek.

Ook de groote orthodoxen van vroegeren tijd waren anders. Calvijn, om geen mindere te noemen, stond bovenaan onder de wetenschappelijke mannen van zijnen tijd. Ik kan hem niet denken als een man, die achter zou blijven. Wel kunnen wij gelooven aan de oprechte vroomheid van mannen, die eene dogmatiek als de boven geschetste hebben geschreven, doch aan de vruchtbaarheid eener wetenschappelijke discussie tusschen hen en ons gelooven wij niet. Hunne dogmatiek en onze wijsbegeerte van den godsdienst staan te ver van elkander af.

J. KNAPPERT.

---

## V A R I A.

---

Op de bekende plaats van Flavius Josephus, Antiq. 18. 5, 1 waar het conflict tusschen Herodes Antipas en Aretas wordt verhaald, is de lezing der editio princeps, die in deze bijna zonder protest door alle volgende uitgevers werd gereproduceerd: ἡδε (Aretas' dochter, Antipas' huisvrouw) προαπεστάλκει.. ἐκ πλείονος εἰς τὸν Μαχαιρῶντα τότε πατρὶ αὐτῆς ὑποτελεῖ. Al kwam deze opmerking den exegeten ook zeer ongelegen, waar zij het evangelisch verhaal aangaande Johannes den Dooper met Josephus' bericht in harmonie trachtten te brengen, niemand twijfelde er aan of de Joodsche geschiedschrijver bedoelde niets anders te zeggen dan dit: dat destijds, d. i. toen de beleedigde prinses haren ontrouwen gemaal ontvlood, de grensvesting Machaerus den Arabischen vorst toebehoorde. De voorgestelde emendatie van Bekker: τὸν τῷ πατρὶ αὐτῆς ὑποτελεῖ, bracht geen wezenlijke verandering in den hoofdzin. Schürer, die op voorgang van Hitzig liever de ongeschondenheid van den tekst meende in twijfel te moeten trekken, dan te berusten in de bedoelde bijzonderheid Machaerus betreffende, begroette met vreugde de jongste door Niese in het vorige jaar bezorgde tekstkritische uitgave van Flavius Josephus, waar hij t. a. p. de lezing vond: ἡδε προαπεστάλκει... τῷ τε πατρὶ αὐτῆς ὑποτελεῖ. Thans, meende hij, is alles in orde. Flav. Josephus verhaalt, dat de koningin niet alleen naar Machaerus, maar ook naar het gebied haars vaders boden zond. Derhalve behoorde Machaerus destijds *niet* aan Aretas. (Theol. Litter. Ztg 27 Dec. 1890). Ik moet den geleerden schrijver deze illusie benemen. Wel is de door Niese gegeven lezing getrouw naar de codices. Doch dat wisten wij reeds door Haverkamp. Maar zou de editor princeps zonder reden deze

lezing der codices uit den gedrukten tekst geweerd hebben? Had hij niet het volle recht het handschrift van den onzin te zuiveren? Want dat de constructie: *προαπεστάλκει... εἰς τὸν Μαχαιροῦντα τῷ τε πατρὶ αὐτῆς ὑποτελεῖ* zelfs bij een auteur als Flavius Josephus niet kan toegelaten worden, zal ieder deskundige moeten erkennen. Wie het betwijfelen mocht raadplege mijn ambtgenoot Naber, die, gelijk mij gebleken is, niet te bewegen zal zijn in zijne editie van Flavius Josephus de „urkundliche” lezing op te nemen. In afwachting of wij in zijne editie de lezing der princeps t. d. p., dan wel een anders geëmendeerden tekst zullen ontvangen, waag ik de gissing, dat de corrupte lezing is ontstaan uit: *τὸν τότε τῷ πατρὶ αὐτῆς ὑποτελεῖ*. Zoo toch verklaart zich de schrijffout nog gemakkelijker.

A. D. L.

In zijne belangrijke studie getiteld: Die Einleitung in das Neue Testament als theologische Wissenschaft, geplaatst in de Theol. Jahrb. van 1850 en 1851, bracht Ferd. Chr. Baur eene warme hulde aan de verdiensten van Wettstein. De groote Tübingsche meester beging bij het kenschetsen van Wettstein's arbeid op het gebied der Inleidingswetenschap eene zeer zonderlinge vergissing. Terwijl hij Wettstein's woorden getrouw in het Duitsch overzette, liet hij hem juist het tegendeel verklaren van hetgeen hij bedoelde. Ziehier wat Baur a. w. Jaarg. 1850 blz. 514 schrijft: „Nur gegen die Aechtheit des Jacobusbriefs sprach er sich bestimmter aus. Er glaubte ihn für keine apostolische Schrift halten zu können und zwar aus dem Grunde, weil er in direktem Widerspruch gegen Paulus und die ganze Schrift die Rechtfertigung den Werken zuschreibe; überhaupt menge dieser Jakobus alles unter einander, er soheine ein guter und schlichter Mann gewesen zu sein, welcher einige Aussprüche von Apostelschülern ausgegriffen und zu Papier gebracht habe.” Werkelijk lezen wij bij Wettstein in zijn N. T. II. pag. 658 deze woorden: „Meam sententiam nemini obtrudam, tantum dicam, me Epistolam Jacobi non existimare esse scriptum apostolicum, ob hanc rationem, primo quia directe contra Paulum et omnem Scripturam operibus justificationem tribuit; denique Jacobus iste ita confundit omnia ac permiscet, ut mihi vir bonus ali-

quis ac simplex fuisse videatur, qui arreptis quibusdam dictis Discipulorum Apostolicorum ea in chartam conjecerit."

Men ziet, het citaat is juist. Doch onbegrijpelijk genoeg zag Baur voorbij, dat waar Wettstein van „mea sententia" spreekt, hij niet zijn eigen gevoelen, maar dat van niemand anders dan Luther meedeelde. Op de volgende bladzijde wederspreekt Wettstein Luthers gevoelen op de meest stellige wijze. Baur had dus zonder eenig voorbehoud kunnen verklaren: „Wettsteins kritische Gedanken und Bemühungen gingen noch nicht über die Textkritik hinaus."

A. D. L.

De predikant van Abbehausen in Oldenburg, H. G. Ibbeken, zond reeds eenigen tijd geleden aan de redactie van dit tijdschrift ter recensie een wetenschappelijk populaire (wij zouden na lezing deze twee woorden met elkander van plaats willen laten verwisselen) uitlegging van de Bergrede (*Die Bergpredigt Jesu*) en het is buiten schuld der redactie dat die aankondiging zich zoo lang liet wachten. En nu is 't ten slotte toch niet meer dan een zeer kort woord, want al zal deze arbeid zeker ook wel zijn verdienstelijke zijde hebben, naar ons oordeel is hij toch niet van dien aard, dat het de moeite zou loonen voor de Nederlandsche theologen er de aandacht op te vestigen. Ibbeken is gewoon geregeld de bergrede ten grondslag te leggen aan zijn godsdienstonderwijs, en nu meende hij zijn, door herhaalde behandeling verkregen, zelfstandige meening omtrent de samenstelling der bergrede en de verklaring der verschillende uitspraken te moeten openbaar maken. Is 't vreemd indien het ons voorkomt dat de zelfstandige meening van den schrijver niet altijd belangrijk genoeg is, om zelfs over de grenzen verbreed te worden? Dit verbaast ons trouwens niet, indien wij uit de inleiding vernemen dat de schrijver slechts weinig literarische hulpmiddelen gebruikte en zich voornamelijk bepaalde tot het geschrift van Tholuck over de bergrede.

De schrijver verdeelt zijn arbeid in 5 hoofdstukken:

1. Van de zedelijke volmaaktheid der burgers van het Godsrijk, Mt. V: 3—48,
2. Van de „Frömmigkeit" der kinderen Gods, Mt. VI: 1—18,

3. Van het hoogste goed, vs. 19—34,
4. Van het oordeel der kinderen Gods, Mt. VII : 1—12,
5. Het slot: vs. 13—37.

Deze vrij willekeurige verdeling volgende bespreekt Ibbeken vers voor vers, en soms tamelijk uitvoerig. Het kan en mag niet ontkend worden dat er wel uitspraken in gevonden worden, die van zekere sochpzinigheid getuigen, maar toch er is veel kaf onder het koren. Ik denk hier aan Matth. V : 13 (bldz. 48) vs. 17 (bldz. 53) vs. 22 (bldz. 64) e. a. Naar het ons voorkomt zal zijn arbeid onder ons weinig belangstelling vinden.

Meppel.

DE RIDDER.

Bij de Redactie werd ingezonden de 2<sup>de</sup> druk van Dr. J. W. Lieftinck, *Voor iederen dag. Godsdienstig volksboek*. Voor eene beoordeeling van een werk als dit is dit Tijdschrift de plaats niet. Ik mag dan volstaan met hier de verschijning van dezen herdruk met ingenomenheid te vermelden. Dat deze zoo spoedig noodig is geweest, is niet alleen een bewijs, dat de auteur den rechten toon heeft weten te treffen, maar ook een verblijvend teeken, dat naar een godsdienstig huisboek onder onze geestverwanten meer vraag bestaat dan men soms zou meenen. Moge het als zoodanig zijn weg verder uitstrekken. Veel zou daartoe kunnen worden bijgedragen, wanneer predikanten het meer en meer bestemden tot een geschenk aan nieuwe lidmaten. In gemeenten met niet al te arme of volstrekt onverschillige kerkvoogdijen is het bij den betrekkelijk geringen prijs daartoe uitnemend bruikbaar.

A. B.

*De hoop der toekomst* is eene, ons ter aankondiging toegesonden, rede, door P HÆRING, pred. te 's Gravenhage, bij gelegenheid van het overlijden van Z. M. Willem III uitgesproken. Het is een hoogerstijg, frisch en eenvoudig woord, waarvan de lezing warm aanbevolen mag worden, want het kan niet anders dan een weldadigen indruk maken.

H. O.

## INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

---

Mind n°. LX (October, 1890). H. Spencer, the origin of Music; J. Sully, mental elaboration; Th. Whittaker, Volkman's Psychology II; Hugh W. Orange, Berkeley as a moral philosopher; Editor, Munsterberg on 'muscular sense' and 'time-sense'. — Discussion. J. Watson, Mr. Spencer's derivation of space; G. F. Stout, Dr. Pikler on the cognition of physical reality. — Critical Notices. W. B. Lewis, a text book of mental diseases; C. Mercier, sanity and insanity (W. Leslie Mackenzie); E. E. C. Jones, Elements of Logic as a science of propositions (Christine Ladd Franklin); W. C. Coupland, the gain of life (S. Alexander). — New Books. — Foreign Periodicals. — Notes (on the Unitarian Formula, J. Sutherland).

---

Theol. Studien und Kritiken, 1891, I. Sander, Schrift oder Glaubensregel? Reischle, eine Auseinandersetzung mit Kaftans „Wahrheit der christlichen Religion“; Köppel der Zahn-Harnacksche Streit über die Geschichte des neutestamentlichen Kanons. — Gedanken und Bemerkungen. Bertheau, noch einmal die Luthersche Erklärung der vierten Bitte im Vaterunser; Kawerau, vier bisher unbekannte Ausgaben des Catechismus der böhmischen Brüder. — Rezensionen. Schlottmann, Kompendium der bibl. Theologie des A. und N. T. (Kautzsch). Der ungarische protestantisch-litterarische Verein in Buda-Pest und seine Publicationen (Szlávik).

---

## AAN DE GALATEN.

---

O gij uitzinnige Galaten! wie heeft u betooverd, dat gij... zooveel eeuwen na uw bestaan nog den beoefenaren van Nieuw-Testamentische wetenschap zooveel hoofdbreken berokkent! Tot zulk een verzuchting zou men komen, wanneer men, als ik, nog pas studiën van Pierson-Naber heeft besproken en alweer met de aankondiging van een drietal nieuwe werken over hetzelfde onderwerp wordt bezwaard. De scheiding der *Verisimilia* tusschen den Ur-paulus en den Paulus-canonicus meende ik als onbewezen te moeten afwijzen, zoogoed als en vooral in verband met de schifting, die prof. van Manen beproefde tusschen den canoniekten Galatenbrief en een vroegeren naar de lezing van Marcion. Nu liggen weer drie anatomieën vóór mij. Zullen deze of zal een harer voor mijn iudicium gelukkiger zijn?

„Trotzdem drängt sich der wissenschaftlichen Forschung in grossem Umfange die Vermutung auf, dass einige Briefe sehr bedeutende Erweiterungen ihres ursprünglichen Bestandes von späterer Hand erfahren haben. Insbesondere gilt das vom Kolosserbrief, den Pastoralbriefen, aber auch den vier paulinischen Hauptbriefen. Man will in diesen Briefen einen echten Pauluskern und spätere Hinzufügungen unterscheiden. Kein Brief des neuen Testaments ist davor gesichert, dass nicht der kritische Scharfsinn in ihm Interpolationen entdeckt und solche nachzuweisen sucht. Es öffnet sich so auf dem Gebiete der neutestamentlichen Kritik ein fruchtbares Feld für willkürliche Hypothesensucht. In unsern Tagen ist dafür eine ausgesprochene Liebhaberei vorhanden. Und doch wird es nur in den seltensten Fällen möglich sein, den Nachweis von späteren Hinzufügungen in unseren Briefen in wirklich überzeugender



Weise zu führen, so dass alle dahin gehenden Bemühungen meist ohne Aussicht auf Erfolg bleiben."

Deze woorden staan te lezen in Wilhelm Brückner's door Teyler bekroonde prijsverhandeling over „Die chronologische Reihenfolge der neutestamentlichen Briefe" <sup>1)</sup>.

De schrijver heeft geen ongelijk. „Scharfsinn", „Hypothesensucht", waar ligt de grens tusschen het een en het ander? Is het wonder, dat een kalm toeschouwer, de bewegingen op critisch terrein overziende, spreekt van „eine ausgesprochene Liebhaberei"? En de „wirklich überzeugende Weise", liet zij niet vaak op zich wachten, en waar bleef tot nu toe de „Aussicht auf Erfolg"? Wie zou niet sceptisch worden, nu elk nieuw betoog slechts de onhoudbaarheid van het vorige aantoot, in afwachting vermoedelijk, dat het op zijne beurt een zelfde lot ondergaat?

O gij uitzinnige Galaten!...

De boeken, die door de Redactie aan mij ter bespreking werden toevertrouwd en die ten gevolge van een misverstand langer onbesproken bleven, dan zij verdienden, zijn van de hand der Heeren Baljon, Cramer en Völter.

Baljon deed in 1889 — de Inleiding dateert van Augustus — bij Brill te Leiden verschijnen een „Exegetisch-kritische verhandeling over den brief van Paulus aan de Galatiërs." De Utrechtsche Hoogleeraar Cramer gaf een jaar later als zesde deel van de „*Nieuwe bijdragen op het gebied van godgeleerdheid en wijsbegeerte*" een boek onder den titel: „De brief van Paulus aan de Galatiërs in zijn oorspronkelijken vorm hersteld en verklaard." Daniël Völter, „Professor der Theologie in Amsterdam," verrijkte — blijkens het „Vorwort" in Maart 1890 — de litteratuur over wat men zou kunnen noemen „Die Komposition der Paulinischen Hauptbriefe", met een eerste stuk over dat onderwerp, met het opschrift: „Der Römer- und Galaterbrief." Leg ik daarnaast het straks genoemde boek van Brückner en Max Krenkel's „*Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Apostels Paulus*," beide het jaartal 1890 voerende, om niet te spreken van van Manen's „Paulus", die ons via de Handelingen der Apostelen

1 Haarlem 1890, S. XIX.



en den brief aan de Romeinen straks zeker ook naar Galatië voeren zal — de verhouding tusschen Acta en ad Galatas kwam uit den aard reeds in dit eerste stuk aan de orde — dan vind ik geen reden om te zeggen, dat de critiek der Paulinische brieven braak ligt in onzen tijd.

Evenwel heb ik slechts de drie eerstgenoemde boeken bij de lezers van het Theologisch Tijdschrift te introduceeren. Ik zal dat niet doen in den vorm van een uitvoerige verhandeling. Die zou op zich zelve allicht reeds den omvang moeten aannemen van een boek en ik nam nog pas zooveel ruimte voor een studie over een aanverwant onderwerp in beslag. Daarenboven ontbreekt het mij ook — sit venia verbo — aan den lust tot een langdurige omwandeling op een terrein, waar zooveel voetangels en klemmen liggen. Door veelheid van hypothesen en betoogen wordt iemands geloofsverzekerdheid er niet sterker op. Liefst wil ik mij dan tot een korte aankondiging bepalen, waaraan onwillekeurig hier en daar een op- of aanmerking zal worden toegevoegd.

Moet ik de chronologische volgorde in acht nemen? Of zal ik de schrijvers rangschikken naar hunne meerdere of mindere stoutmoedigheid?

In het eerste geval treedt Baljon op den voorgrond. In het tweede draagt Völter den palm der overwinning weg.

Bij deze laatste waardeering dient evenwel in het oog gehouden, dat het mij, blijkens den titel van dit opstel, om den brief aan de Galaten is te doen en dat van bedoelde stoutmoedigheid hoofdzakelijk de brief aan de Romeinen... zal ik zeggen: slachtoffer werd?

„Allerdings sind wir der Ansicht, dass der Galaterbrief keine derartige Interpolationshypothese zulässt, wie wir sie am Römerbrief durchgeführt haben, und sind darum mit Steck in der Verwerfung der Sulzeschen Interpolationshypothese einig,“ lezen wij <sup>1)</sup>. De brief aan de Romeinen munt dus in ontbindingsvatbaarheid boven dien aan de Galaten uit. Tot inlichting van die nog niet op de hoogte zijn lasch ik hier de mededeeling in, dat prof. Völter ad Romanos op de volgende wijze ontleedt:

1) S. 89.

*De Ur-brief*: 1: 1a, 7, 5, 6, 8—17; 5: 1—12, 15—19, 21; 6: 1—13, 16—23; 12; 13; 15: 14—32; 16: 21—23.

*Eerste interpolatie*: 1: 18—2: 13; 2: 16—3: 20; 8: 1, 3—39.

*Tweede dito*: 3: 21—4: 25; 5: 13, 14, 20; 6: 14, 15; 7: 1—6; 9; 10.

*Derde* „ : 7: 2—25; 8: 2-

*Vierde* „ : 11.

*Vijfde* „ : (een interpolatie in een interpolatie) 2: 14, 15.

*Zesde* „ : 16: 1—20, 24, 25—27.

Een vrij gecompliceerde samenstelling dus, die onwillekeurig herinnert aan de operatiën, waaraan prof. Völter het Openbaringsboek onderwierp. Ik maak van een en ander hier slechts melding, maar beoordeel het niet, tenzij misschien reeds in den term „stoutmoedigheid”, eerst schreef ik „stoutigheid”, een vonnis besloten ligt. Van „eene derartige Interpolations-hypothese” in zake den Galatenbrief wil Völter niet weten. De brief biedt er ook niet zooveel ruimte voor. Evenwel eindigt hij zijn verklaring dienaangaande met de tegenstelling: „Nichtsdestoweniger sind wir der Meinung, dass sich im Galaterbrief eine Reihe kleinerer und grösserer Interpolationen findet.” Hiermee neemt hij zijn plaats in naast Baljon en Cramer. Zoodat de vraag is, wat er onder de behandeling door deze drie Heeren van den Galatenbrief wordt of rest.

Om het overzicht gemakkelijk te maken ontwierp ik het volgende schema:

*Geïnterpoleerd volgens:*

<i>Baljon.</i>	<i>Cramer.</i>	<i>Völter.</i>
1: 7 <sup>a</sup>	1: 7 <sup>a</sup>	
10 med.	12 <sup>b</sup>	
2: 2 <sup>a</sup>	2: 2 <sup>a</sup>	
	(2—4 omgezet.)	
	6 <sup>b</sup> <sub>c</sub>	2: 7 <sup>b</sup> , 8
10		3: 11, 12, 14 <sup>a</sup>
	3: 16 <sup>b</sup> enz.	
3: 19 <sup>b</sup> 20	19, 20	19 <sup>b</sup> 20

*Geïnterpoleerd volgens:*

<i>Baljon.</i>	<i>Cramer.</i>	<i>Völter.</i>
	26—29	
		29—4: 4 <sup>a</sup> , 5 <sup>b</sup> —11
		4: 4 <sup>b</sup> , 5 <sup>a</sup> (subinterp.)
	4: 6	
4: 25 <sup>a</sup>	24—28	24—27
	(31 omgezet.)	
	5: 1 <sup>a</sup>	
	3	
	5 <sup>b</sup>	
	9	5: 13—6: 11.
	13 <sup>b</sup> —15	
	17, 18	
	20 <sup>b</sup>	
	22, 23	
	26	
	6: 1—6	
	9, 10	
	11 <sup>b</sup>	
	15	

De lezer bespeurt het, Baljon is de zuinigste geweest.

Natuurlijk kon ik niet alle variae lectiones opnemen in dit overzicht. Wie er alles van weten wil raadplege de bedoelde werken zelve. Hij zal bij Baljon, bl. 101—108, vinden „den tekst van den brief aan de Galatiërs,” die den schrijver voorkwam „de meest ongeschondene,” elders zegt hij: „zoo veel mogelijk de echte”, te zijn. Even te voren had hij als bedorven geregistreerd: 1: 1, 10; 2: 1, 3, 4, 10, 11, 14; 3: 19<sup>b</sup>, 20; 4: 6, 25; 6: 10. Hij vergat daarbij nog 1: 7 en 4: 13, 14. Op die plaatsen houde men dus rekening met Baljon's tekst-critiek.

Hetzelfde geldt van prof. Cramer. Deze besloot zijn boek met een afdruk van den vermoedelijk oorspronkelijken tekst En die als tegenhanger van den Vaticanus. Lang aarzelde de Hoogleraar, of hij aan laatstgenoemden, dan wel aan Sinaiticus

de voorkeur zou geven, maar het Vaticaan behield het veld. Bij vergelijking van beider teksten zal men ontdekken, dat ook allerlei kleinigheden bij den criticus verdenking hebben gewekt, behalve dat gansche colommen in blanco bleven, als behoorende het daarmee parallel loopende aan de andere zijde niet tot het origineel. In de voorrede schrijft prof. Cramer: Men lette vooral op plaatsen als 1: 7<sup>a</sup>; 2: 2—4, 6; 3: 16, 17, 18—21, 28; 4: 6, 23—29; 5: 5, 6, 19—21; 6: 6, 7. Blijkbaar hechte hij dus aan het over die teksten geschrevene het meeste gewicht. Maar er zijn meer. Over het geheel wint hij het van Baljon verre in stoutmoedigheid en steekt hij bijna Völter naar de kroon. „Het voornaamste verschil met andere commentaren bestaat hierin, dat ik de zoogenaamde conjecturaalcritiek in al haar omvang heb toegepast,” schrijft hij <sup>1)</sup>. En straks weer: „Meer echter dan de plaats, die ik aan de diplomatische of oorkondelijke critiek gegeven heb, zal het ruime gebruik, dat ik van de conjecturaalcritiek gemaakt heb, de aandacht trekken” <sup>2)</sup>. Hij is zich dus van deze zijne stoutmoedigheid bewust. Onpartijdige toeschouwers zullen tot de slotsom komen, dat de brief aan de Galaten er niet best aan toe is. Een kleine vijftig verzen laat prof. Völter uit den tekst verdwijnen en weinig minder prof. Cramer. Baljon doet er nog eenige bij. Nu mogen voor een deel de Heeren stuiten op dezelfde bezwaren en mitsdien hier en daar op dezelfde plaats het ontleedmes zetten, het totaal is toch wel zoo veelomvattend en rijk aan beteekenis, dat wij, vooral na Pierson-Naber en van Manen en wat er verder van dien aard geweest is, mogen uitroepen: O gij uitzinnige Galaten, heeft men u betooverd . . . of ons?

Zooals gezegd, ik wil in deze aankondiging op de breede wateren der tekstcritiek niet verzeilen. Slechts eenige weinige woorden tot kenschetsing van de onderhavige verhandelingen.

Baljon en Cramer schreven „Commentaren”. De eerste betreft het, dat men zich tot nu toe grootendeels met buitenlandische dito's moest „behelpen”, en hoopt, dat het succes der firma Brill hem veroorloven zal op dezen eersteling anderen te laten volgen. De tijdsomstandigheden noopten hem met

---

1) Bl. IV.

2) Bl. V.

Galaten te beginnen. Tekstcritiek was daarbij noodzakelijk en niet minder apologetiek en polemiek. Zoo kwam hij er toe, eerst „de ongeschondenheid van den brief aan de Galatiërs te onderzoeken,” bl. 1—108, daarna den verkregen tekst te commentariëeren en te vertalen, bl. 109—286, en eindelijk de echtheid van den brief te handhaven tegen de bedenkingen van de nieuwere critiek, bl. 287—414. Bruno Bauer, A. Pierson, Loman, Joël, de Verisimilia, Antiqua Mater, van Manen en Steck passeeren achtereenvolgens de revue. De laatste wordt daarenboven in excursen behandeld. De slotsom luidt: „dat noch de inwendige, noch de uitwendige gronden, welke tegen de echtheid van den brief zijn aangevoerd, voldoende zijn bevonden en wij voorshands den brief aan de Galatiërs als eenen brief van den apostel Paulus kunnen blijven beschouwen”<sup>1)</sup>. Eenige opmerkingen over den brief, den tijd van vervaardiging en de aanleiding tot het schrijven, besluiten het geheel<sup>2)</sup>.

Het boek van prof. Cramer is uitsluitend commentaar. Zoozeer commentaar, dat de schrijver elke inhoudsopgave kon achterwege laten. „In zijn oorspronkelijken vorm hersteld en verklaard” schreef hij op den titel en in de voorrede lichtte hij dit zijn ondernemen nader toe. In drieerlei opzicht heet zijn commentaar van de bestaanden te verschillen. Vooreerst zijn alle critische quaesties er in vermeden. Noch met een polemisch, noch met een apologetisch doel ging de schrijver te werk. „Uitgaande van de exegetische traditie, gelijk deze zich in den strijd vóór en tegen Tübingen had gevormd, heeft men de echtheid of onechtheid van Galaten bepleit, zonder eerst met allen ernst te hebben onderzocht, wat Paulus eigenlijk geschreven heeft. Om dit laatste nu is het mij thans alleen te doen geweest.” Aldus prof. Cramer<sup>3)</sup>. En ook: „Ik heb eenvoudig, gelijk ook de titel luidt, dat geschrift uit de oudchristelijke letterkunde, dat zich noemt: Paulus' brief aan de Galatiërs, in zijn oorspronkelijken vorm willen herstellen en verklaren”<sup>4)</sup>. Ten anderen opereert de Hoogleeraar op de basis van den codex Vaticanus en niet van den textus receptus of van Tischendorf. En eindelijk nam hij de vrijheid „textcritiek en exegeese zoo ineen te vlechten, dat het

1) Bl. 413.

2) Bl. 415—425.

3) Bl. II.

4) Bl. III.

duidelijk blijkt, hoezeer zij elkaar noodig hebben" <sup>1)</sup>). Dit een en ander wijst hij in zijn voorrede aan, om daarna zijn boek onverdeeld — trouwens in omgekeerde volgorde — te wijden aan de herstelling en de verklaring boven genoemd. Hij doet dit met zeker zelfgevoel en met groote blijmoedigheid. De bedenkingen van Loman, Pierson en van Manen waren zonder indruk te maken aan hem voorbijgegaan. Steck daarentegen stoorde zijn kalmte. Vooral wat deze van het niet-oorspronkelijke van menige plaats in den brief zeide. Ten deele moest hij hem gelijk geven. Dit noopte hem tot nader onderzoek. Toen deed hij, wat Pseudo-Clemens deed in zijn strijd met Simon den toovenaar. De plaats en der Schrift, waarop de laatste zich beriep, als omverwerpende de traditioneele leer, gaf de eerste hem cadeau als van daemonischen oorsprong. „Vele onware dingen over God hebben de Schriften opgenomen" zegt hij <sup>2)</sup>). De duivel zou ze in de Heilige boeken hebben ingelascht, om de geloovigen ten val te brengen. Pseudo-Clemens voorkwam dit, door ze hem terug te geven. Zoo schrijft ook prof. Cramer: „Ik onderzocht daarom de door Steck gebrandmerkte plaatsen wat nader en bevond toen, dat zij òf door een grondige exegese hare bewijskracht verloren, òf aan deze twee gebreken leden, dat zij den samenhang verbraken en de paulinische zeggingskracht misten, ja soms geen zin hadden" <sup>3)</sup>). Zij bleken hem geïnterpoleerd. Vandaar zijn blijmoedigheid. Zonder hoofdbreken verwierf hij evenwel zijn bevredigende resultaten niet. Natuurlijk, met vele *crucis* heeft nu eenmaal de uitlegger te worstelen. Maar het einde kroonde het werk. „Nu mag ik dan ook," zoo juicht hij, „de voldoening smaken, dat alle moeilijkheden voor mij zijn weggevallen, en dat ik den brief versta, zooals ik hem nog nooit verstaan heb — dank zij eensdeels mijn wantrouwen in de traditioneele exegese op tal van plaatsen, en anderdeels mijn uitgaan van de hypothese der interpolatie" <sup>4)</sup>).

„Nog één zoo'n overwinning en ik ben verloren"! zou de Hoogleraar met Pyrrhus kunnen uitroepen, en Loman, Steck en wie meer voor de paulinische brieven in de apostolische eeuw geen plaats weten te vinden, zullen reden hebben om zich

1) Bl. V.

2) Hom. 2: 38—40.

3) Bl. VIII.

4) Bl. IX.

te verheugen, nu den vertegenwoordigers der traditioneele opvatting aldus de bodem blijkt af te brokkelen onder den voet.

Vraagt men naar mijn oordeel over de beide commentaren, ik heb voor den eenen zoowel als voor den anderen veel lof over. Dank zij mede een royalen druk, laten zij zich beide aange-naam lezen, voor zoover altijd commentaren een aangename lectuur mogen heeten. Hier en daar heb ik streepjes, uitroep-teekens en vraagteekens gezet aan den kant, en men kan denken, dat die symbolen in een paar boeken, die te zamen bijna achthonderd bladzijden bedragen, vrij talrijk geworden zijn. Van de poging om er een opsomming, zelfs maar een bloemlezing, van te geven, weerhoudt mij de overweging, dat eenige bladzijden zoo spoedig volgeschreven zijn, en niet minder de overtuiging, dat ik in exegeticis toch eigenlijk geen be-voegde ben. Aan „bedenkingen”, als waarvoor Baljon zich aanbevolen houdt, waag ik mij niet, veel minder aan de door prof. Cramer begeerde „strengere critiek.” Slechts moge ten gerieve van de lezers en tot satisfactie van de schrijvers de vermelding van eenige merkwaardigheden volgen.

Gal. 1 : 7 levert volgens Baljon een bewijs, dat de tekst van Paulus' brief aan de Galatiërs niet ongeschonden tot ons is ge-komen. „Ik houd  $\delta$  *οὐκ ἔστιν ἄλλο* voor een zinstorende in-voeging van een lezer,” en: „Ik verklaar *εἰ μὴ τίνες εἰσιν οἱ παράσσοντες ὑμᾶς* door: tenzij die u beroeren mannen van be-teekenis zijn. Volgens mijne opvatting schuilt er ironie in de uitdrukking” schrijft hij <sup>1)</sup>).

Gal. 2 : 11 leest hij met prof. Naber *ὅτι κατέγνωμεν ὅς ἦν* en evenzoo 2 : 14 *ὀρθοπλοῦσι* in plaats van *ὀρθοποδοῦσι* <sup>2)</sup>).

De meer dan driehonderd mislukte verklaringen van Gal. 3 : 19b, 20, het bekende „*crux interpretum*”, geven hem vrij-moedigheid om te schrijven: „Wij houden zoowel *διαταγείς δι' ἀγγέλων* als *ἐν χειρὶ* voor glossen. *Ἐν χειρὶ μεσίτου* kan eene glos zijn, door den lezer naar aanleiding van *διαταγείς δι' ἀγγέλων* gemaakt.” En voorts: „Mij komt voor, dat  $\delta$  *δὲ Θεός εἰς ἔστιν* eene invoeging is naar aanleiding van de glos  $\delta$  *δὲ μεσίτης ἐνδὸς οὐκ ἔστιν*. De glos  $\delta$  *δὲ μεσίτης ἐνδὸς οὐκ ἔστιν* dankt

1) bl. 8, 9.

2) bl. 32, 37.

m. i. haar ontstaan aan de zucht, om de samenvoeging van *διαταγὰς δι' ἀγγέλων* en *ἐν χειρὶ μιστοῦ* te verklaren" <sup>1)</sup>).

Met Beza laat hij Gal. 4 : 6 *ὁ πατήρ* na 'Αββᾶ, als een latere toevoeging ter verklaring, weg <sup>2)</sup>).

Dit een en ander uit het eerste gedeelte, waar boven staat: „De ongeschondenheid van den brief.” In den daarop volgenden „commentaar” las ik:

*Γνωρίζω* is hier: Ik maak u bekend, in den zin van: Ik breng u in herinnering, en dat naar aanleiding van Gal. 1 : 11, de verzekering van Paulus, dat zijn evangelie niet is naar den mensch. „Want de Galatiërs zullen toch wel meer en reeds vroeger van Paulus gehoord hebben” <sup>3)</sup>).

Gal. 2 : 2 „*Ἀνέβην δὲ κατ' ἀποκάλυψιν*. Paulus ging op volgens eene openbaring, eene innerlijke openbaring. De stem des harten drong hem. Door God meende hij daartoe geroepen te zijn. *Καὶ ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν*. Paulus legde hun, d. i. aan de gemeente, voor het door hem onder de heidenen gepredikte evangelie, d. i. zijne eigenaardige opvatting van het evangelie. *Κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν*. Afzonderlijk evenwel, in eene afzonderlijke vergadering, sprak hij er over met degenen, die in aanzien waren, d. i. met de zuilen-apostelen. „*Ἰδιος* staat hier tegenover *δημόσιος* of *κοινός*. *Κατ' ἰδίαν* is afzonderlijk” <sup>4)</sup>).

Als doel van de reis der mannen van Jacobus naar Antiochië wordt ondersteld „de vrees, dat Cephas te veel concessies aan de christenen uit de heidenen zou doen” <sup>5)</sup>).

Bij 2 : 17, *εἰ δὲ ζητοῦντες — ἀμαρτωλοὶ* teekent Baljon aan: „Paulus moet voor zijne onderstelling eene reden gehad hebben. Het schijnt mij toe, dat hij aan Petrus' handeling dacht en de consequentie daarvan in 't licht stelde. Hij doet dat door zijn eigen voorbeeld, door in den 1<sup>sten</sup> in plaats van in den 2<sup>den</sup> persoon te spreken, om zijn gevoelens zoo zacht mogelijk uit te drukken”. En betreffende het verband tusschen vs. 17 en 18: „Wij behoeven er niet naar te vragen, wat het object van het afbreken en het opbouwen van vs. 18 is, vooral niet, als wij vs. 19 lezen. Dat object is de wet.

1) bl. 54, 56.

4) bl. 147.

2) bl. 65.

5) bl. 159.

3) bl. 126.



Paulus spreekt vs. 18 telkens in den 1<sup>sten</sup> persoon, hoewel hij Petrus bedoelt" <sup>1)</sup>).

De vraag 3 : 4, *τοσαῦτα ἐπάθετε εἰκῆ*; wordt verklaard: „Leedt gij zooveel te vergeefs? nl. van de zijde der dwaalleeraars" . . . . „Velerlei, vele kleingeestige, wettische voorschriften hadden de Galatiërs zich van de dwaalleeraars moeten laten welgevallen" <sup>2)</sup>).

De woorden: *ἐγὼ δὲ ἀδελφοί, εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω*, 5 : 11, verklaard als een beschuldiging van de zijde der dwaalleeraars, worden geparaphraseerd: „Indien ik de besnijdenis nog predik, gelijk ik het vroeger deed vóór mijne bekeering, nl. aan de christenen uit de heidenen of aan proseliëten, met wie Paulus toen in aanraking mocht komen" <sup>3)</sup>).

Bij *ἐὰν καὶ καταληφθῆ ἄνθρωπος ἐν τινὶ παραπτώματι*, 6 : 1, teekent de schrijver aan: „Paulus heeft zeker een bepaald geval op 't oog, dat men iemand, die op eene misdaad betrapt was, niet liefderijk genoeg behandelde en in den geest der zachtmoedigheid terecht bracht. De apostel drukt zich voorzichtig en zacht uit" <sup>4)</sup>).

Bij 6 : 6, *κοινωνεῖτω — ἀγαθοῖς*: „Paulus denkt hier aan toestanden, die hem natuurlijk wel bekend waren, maar die ons onbekend zijn, toestanden evenwel, die wij ons gemakkelijk kunnen voorstellen. Het werd waarlijk niet alleen in Paulus' dagen vergeten, dat zij, die het evangelie brengen, ook van het evangelie moeten leven" <sup>5)</sup>).

Zoo zou ik kunnen voortgaan, of liever, ik had minder merkwaardigheden behoeven over te springen, ware het niet, dat het schrift reeds meer dan wenschelijk uitdijde onder mijne handen. Ook komt prof. Cramer eer nog dan Baljon het leeuwendeel toe.

In diens boek lees ik als aantekening bij Gal. 1 : 8, 9: „Dat hij (Paulus) van een engel uit den hemel spreekt, is waarschijnlijk, omdat die *παράσσοντες* zich konden voordoen als engelen des lichts. Alsof zij engelentaal spraken, zoo had men naar hen geluisterd — wat voor Paulus te meer ergerlijk was, omdat men hem zelve als een engel Gods had welkom geheeten. Misschien was dit laatste reeds in Paulus' ziel,

1) bl. 164, 165.

2) bl. 176.

3) bl. 236.

4) bl. 253.

5) bl. 260.

toen hij dat *ὑμεῖς ἡ ἀγγελος ἐξ οὐρανοῦ* nederschreef." Προειρηκαμεν, in hetzelfde verband, wordt verklaard van een verkondiging tijdens een vorig bezoek <sup>1)</sup>.

Bij Gal. 1 : 24, *καὶ ἐδόξαζον ἐν ἐμοὶ τὸν Θεόν*: „Ook dezen zagen in het evangelie, dat Paulus predikte onder de Heidenen, geen ander evangelie dan hetgeen zij zelve beleden. . . . Dat Paulus dit zoo uitdrukkelijk vermeldt, is natuurlijk om het onderscheid tusschen toen en later te scherper te doen uitkomen" <sup>2)</sup>.

Van den opgang naar Jerusalem met Barnabas en Titus, 2 : 1, heet het: „Dat die reis naar Jeruzalem Paulus veel moet gekost hebben, spreekt van zelf. Nu had het toch den schijn, alsof hij niet genoeg had aan de ontvangen *ἀποκάλυψις* en eerst de sanctie van de twaalven moest ontvangen, om rustig met zijn zendingsarbeid voort te gaan. . . Duidelijk kan men aan den toon, waarop Paulus over zijn wedervaren te Jeruzalem spreekt, bemerken, dat hij aan de ééne zijde verontwaardigd was over hetgeen men van zijn buigen voor de *δοκῶντες* had uitgestrooid, en aan de andere zijde het pijnlijke van naar Jeruzalem te moeten gaan, diep gevoelde" <sup>3)</sup>.

De *παρεισακτοὶ ψευδάδελφοί*, 2 : 4, heeten niet „gemoedelijke christenen uit de Joden", maar farizeesche joden, die zich wel in de gemeente hadden laten opnemen, maar alleen om den arbeid van Paulus, den apostel der vrijheid, tegen te staan, en Israël, dat door het evangelie des kruises aan de Wet ontrouw dreigde te worden, weder voor de wet te winnen" <sup>4)</sup>.

Door *ἀνέβην δὲ κατὰ ἀποκάλυψιν*, 2 : 2, te schrappen, *διὰ δὲ* te veranderen in *ἀνέβην δὲ διὰ* en vs. 3 te plaatsen na vs. 5, komt prof. Cramer tot de voorstelling, dat Paulus opging naar Jerusalem, niet uit eigen beweging, maar tegen zijn zin, „omdat die valsche broeders, door hun opruien en oproer stoken in zijne gemeenten, er hem toe noodzaakten" <sup>5)</sup>.

Betreffende *οποῖοι ποτε ἦσαν*, 2 : 6, stelt hij met Chrysostomus, Oecumenius en Theophylactus tegenover de nieuwere uitleggers, dat dit *ποτε* doelt op „den tijd, die aan die beroemde ontmoeting van Paulus met de *δοκῶντες* in Jeruzalem

1) bl. 19, 22.

2) bl. 49.

3) bl. 51.

4) bl. 58.

5) bl. 63.

voorafging, de tijd, waarin zij den zendelingen, die van hen uitgingen, op het hart drukten, toch zoo toegeeflijk mogelijk te wezen tegenover de joodsche ijveraars" 1).

Bij de *δεξία κοινωνίας*, die Paulus ontving, was het volgens den schrijver niet — à la Baur — om een „concordaat”, een „modus vivendi”, maar zij beteekende, „dat de *δοκοῦντες* met Paulus *gemeenschap* hadden, natuurlijk niet als christenen, maar als apostelen, dat dus Paulus' deelgenootschap aan het apostolaat werd erkend" 2).

De ontmoeting te Antiochië, die een zoo treurig einde nam, werd veroorzaakt, doordien „sympathie voor Paulus' werkzaamheid hem (Petrus) naar Antiochië dreef.” Betreffende zijn eten was „niet wat Petrus at, maar dat hij at met de heiden-christenen, de hoofdzaak. Zelfs moet hij reeds geruimen tijd te Antiochië dat vrije leven geleid hebben”. Ja, Paulus had Petrus reeds te Jerusalem leeren kennen als iemand, die *ἔθνικῶς* leefde. *κατεγνωσμένος* mocht Petrus heeten, omdat hij er zal uitgezien hebben „als een veroordeelde, die de oogen niet op durfde slaan, toen hij door Paulus tot verantwoording werd geroepen.” Petrus was het „met Paulus eens, wat de volkomen gelijkstelling van Joden en Heidenen betrof. Alleen was zijne overtuiging nog niet diep genoeg geworteld, om den aanval van bekrompen broeders te weerstaan” 3).

Ter verklaring van den term *ἀμαρτωλοί* in Paulus' mond, 2: 15, wordt opgemerkt: „Misschien hadden zij (de mannen van Jacobus) bij die gelegenheid (tijdens het conflict) dat scheldwoord wel gebruikt” 4).

Gal. 3: 4, hebt gij zoovele dingen te vergeefs geleden? — *ἐπάθετε*; — prof. Cramer verandert hier: *ἐμάθετε*; 5).

Gal. 4: 12, *γίνεσθε ὡς ἐγώ, ὅτι ἐγὼ ὡς ὑμεῖς*, wordt vertaald; „Stelt u aan mijne zijde, laat mijne zaak uwe zaak zijn, uw heil is mijn heil” 6).

De vraag: *ποῦ οὖν ὁ μακαρισμὸς*, 4: 15, wordt gecommenterd met de opmerking, „dat er van dat roepen *ὁ μακάριος* niet veel was overgebleven” 7).

*Ἀλλάξαι τὴν φωνήν*, 4: 20, wordt veranderd in *ἀλαλάξαι*

1) bl. 76.

2) bl. 87.

3) bl. 93, 98, 101, 105, 112.

4) bl. 115.

5) bl. 134.

6) bl. 190.

7) bl. 198.

τῆ Φωνῆ, met toespeling op de barensweeën, die voorafgaan <sup>1)</sup>).

De woorden: „Staat dan in de vrijheid, waarmede Christus u heeft vrijgemaakt”, 5:1, zullen voortaan als het resultaat van veel interpolaties uit den text moeten verwijderd worden <sup>2)</sup>).

Het onvoegzame van den wensch: Ἰφελον καὶ ἀποκόψονται, 5:12, wordt uit den weg geruimd door de vertaling: „Och, of zij ook verdelgd wierden, die u verwoesten”, of naar de letter: „Zij, die u den weg hebben afgesneden, dat zij nu ook uitsneden!” <sup>3)</sup>

De verzen 6:7, 8 — Bedriegt u niet... het eeuwige leven maaien — vinden wij in bijzonder formaat gedrukt en onmiddellijk gevolgd door vs. 11: „Ziet, met hoe groote letter ik u dat geschreven heb!” en dit in afwijking van alle tot nu toe geleverde verklaringen <sup>4)</sup>).

Hierbij mag ik het laten, indien ik niet reeds te uitvoerig geweest ben. Wat de schifting tusschen echte en onechte bestanddeelen betreft, tot eer van prof. Cramer moet gezegd worden, dat het hem gelukt is, een niet onbekoorlijk geheel voor den dag te brengen. Men leze zijn vertaling aan het slot van zijn boek en men zal zeggen: Mijnentwege kan Paulus, of wie dan ook de oorspronkelijke auteur moge geweest zijn, een dergelijk stuk hebben opgesteld. Alleen zou ik den hooggeleerden criticus in bedenking willen geven, bij het uitlichten van interpolatiën wat minder overvloedig te zijn in uitdrukkingen als: „In welk denkend hoofd zal het opkomen”, of: „Welk mensch, in wiens hoofd het ordelijk toegaat”, en dergelijken, opdat niet noodeloos alle interpolatoren voor waanzinnigen worden verklaard.

En nu nog iets over prof. Völter's „Komposition”.

Na de ontleding van den Galatenbrief volgt een hoofdstuk over „die Theologie” en een tweede over „die Geschichtszählung” van den brief.

Van het eerste luidt het slot: „Aus dieser Darstellung der Theologie des Galaterbriefs geht, wie uns dünkt, hervor, dass der Galaterbrief auch in seinem ursprünglichen Bestand kein echter Brief des Apostels Paulus sein kann. Der Brief ist in seinen theologischen Gedanken keine einfache Parallele

1) bl. 207.

2) bl. 224.

3) bl. 244, 219.

4) bl. 279, 220.

zum ursprünglichen Römerbrief. Wohl berührt er sich da und dort mit demselben, aber er berührt sich noch mehr mit dem ersten und ganz besonders dem zweiten Interpolator des Römerbriefs, zum Teil auch den beiden Korintherbriefen, und zwar ist das Verhältniss, das der Galaterbrief zu diesen Schriften einnimmt, unverkennbar das der Abhängigkeit. Der Verfasser des Galaterbriefs hat den Römerbrief jedenfalls mit seiner ersten und zweiten Interpolation sowie die beiden Korintherbriefe (in welcher Form?) vor sich und vornehmlich aus den verschiedenartigen Gedankenkreisen des ersteren ein in gewisser Hinsicht eigenartiges theologisches System sich zurecht gemacht" 1).

Het hoofdstuk over de „Geschichtserzählung” is merkwaardiger. Daarin wordt een doorlopend betoog geleverd van de afhankelijkheid, de posterieuriteit, het tendentieux karakter van den Galatenbrief. Ἀφορισίας ἐκ κοιλίας μητρός, 1:15, herinnert aan ἀφορισμένος, Rom. 1:1, en ὡσπερὶ τῷ ἐκτρώματι, 1 Cor. 15:8 2). De bekeering van Paulus op grond van een innerlijke openbaring (ἐν ἐμοί, 1:15, 16), in tegenstelling met de uiterlijke van Handelingen en Corinthen, wordt in verband gebracht met het streven om uit het gebeurde te Damascus niet alleen de roeping, maar ook de instructie van den apostel, „mit Ausschluss aller menschlicher Mittheilung”, af te leiden 3). Desgelijks heet de reis naar Arabië met voorbijgang van elk consult met „vleesch en bloed” een protest tegen de bemiddeling van Ananias 4). De tusschenruimte van drie jaren, die het bezoek aan de „zuilen” scheidt van de bekeering, diende om onschadelijk te maken, wat niet geloofchend worden kon 5). De vluchtigheid van dat bezoek sluit alle voor later te bewaren debatten over het paulinisch evangelie en alle ontmoeting met anderen, gelijk elke bemiddeling door Barnabas, uit 6). De volgorde: Syrië en Cilicië, en dat Paulus gezegd wordt naar Jerusalem te reizen, zonder dat het uitgangspunt dier reis wordt vermeld, heet berichten als die van Handelingen of heur bron te onderstellen 7). De ἀποκάλυψις, als motief van den opgang ten apostelconvent, doet

1) S. 119.

2) S. 121.

3) S. 122.

4) S. 124.

5) S. 126.

6) S. 127.

7) S. 128.

dienst om de onderstelling te weren, dat Paulus zijne onafhankelijkheid van de ur-apostelen had prijsgegeven <sup>1)</sup>). De beschrijving van het convent zelf, 2 : 1—12, is een tendentieuze tegenhanger tegelijk van Hand. 11 : 27—30, en van Hand. 15 : 1—4, 22—23, berichten, die op hunne beurt een verdubbeling van een enkelvoudig reisbericht zijn <sup>2)</sup>). Men lette slechts op de rol, die Barnabas er speelt <sup>3)</sup>, op het antinomistisch evangelie, waarvan Paulus zegt van de ur-apostelen de erkenning te hebben gekregen <sup>4)</sup>, en op wat bepaald wordt betreffende een, door het conflict te Antiochië zelf weersproken, ethnographische verdeeling van het arbeidsveld <sup>5)</sup>. Zelfs de afspraak betreffende de armenzorg schijnt een apostolische rechtvaardiging te bedoelen van wat Paulus volgens de brieven op dit terrein verrichtte, zoo niet een middel, om de verdenking te weren, dat dit zijnerzijds speculatie was <sup>6)</sup>. Daarentegen blijkt wat Handelingen in afwijking van Galaten vertelt van een aposteldecreet, historisch bruikbaar bij uitnemendheid <sup>7)</sup>, gelijk ook de voorstelling van de partijverhoudingen te Antiochië, die de Acta geven, met de geschiedkundige werkelijkheid meer te strooken, dan de ultra-paulinische speech, waarmede Paulus in den Galatenbrief Petrus bestraft <sup>8)</sup>, al onderstelt en bevestigt ook Hand. 10 : 1—11 : 18, als „offenbares Gegenstück” van Gal. 2 : 11 ff, zoo niet het bestaan van laatstgenoemd hoofdstuk in canonieken vorm, dan toch een soortgelijk bericht <sup>9)</sup>. Op de aanwijzing van dit een en ander laat de schrijver volgen het betoog, dat Galatië de Romeinsche provincie van dien naam is, en dat de brief van Paulus derwaarts ondersteld wordt geschreven te zijn na de in Hand. 16 : 1—6 en vóór de in Hand. 18 : 23 vermelde gebeurtenissen, en bedoeld als een schriftelijk voortzetten van het ἀληθεύειν, waartoe reeds bij zijn eerste bezoek in die streken de apostel genoopt werd, in bewoordingen, die met name wat Gal. 4 : 12—20 betreft <sup>10)</sup>

1) S. 129, 158.

2) S. 180—149. Hand. 15 : 5—21 heet bij Völter, S. 138, 148, een inlassing, waartoe vrees voor misverstand van Gal. 2 : 2, 4 den Redactor van Handelingen noopte. Van Manen speurde van oneffenheden in Hand. 15 niets, Paulus bl. 63, 108, 147.

3) S. 140.

4) S. 141.

5) S. 143.

6) S. 143.

7) S. 144 ff.

8) S. 153.

9) S. 149 ff.

10) S. 163 ff.

en ook wat betreft de schildering der joodsche agitatoren <sup>1)</sup>, sterk doet denken aan een matte reflex van wat in concreter vorm in de Corinthenbrieven te lezen staat <sup>2)</sup>. Hij besluit met de woorden: „So können wir also auch in der Geschichtserzählung des Galaterbriefs, in den Mitteilungen, die er über das Leben und Wirken des Paulus bis zum Zusammenstoss mit Petrus in Antiochien, ferner über die Beziehungen des Paulus zu den Galatern und über deren judaistische Verstörer macht, keinen authentischen Bericht des Apostels erblicken. Der Verfasser ist ein späterer Pauliner. Für die Geschichte des Paulus benützt er historische Berichte, die mit den Quellschriften der Acta verwandt oder identisch sind, während der Verfasser der Acta in ihrer gegenwärtigen Form vermuthlich den Galaterbrief gekannt hat. . . . Die Beziehungen des Paulus zu den Galatern malt er aus nach dem Vorbild der Korintherbriefe, besonders des zweiten, während er den judaistischen Agitatoren, von denen er wohl in ähnlicher Weise spricht, wie der zweite Korintherbrief von denjenigen in Korinth, den Typus der Judaisten seiner eigenen Zeit aufdrückt” <sup>3)</sup>.

Ik stipte dit een en ander slechts aan, ten bewijze, dat wij hier niet de oude, platgetreden paden bewandelen. De hypothese Loman is hier in volle kracht. Met zekere virtuositeit beweegt de hooggeleerde schrijver zich op de hoogte, waartoe die hypothese ons opvoert. Hier worden spijkers met koppen geslagen.

Wil ik daarmee zeggen, dat de juiste verklaring van oorsprong en inhoud van den Galatenbrief gegeven is? — Neen. Maar wel, dat men er uit zien kan, hoe „les idées marchent”.

De poging van prof. Loman om bij onderstelde onechtheid der Paulusbrieven een aannemelijke schets te ontwerpen van den oorsprong van het Christendom, is een stoute. Zij is te veelomvattend althans voor een enkelen mensch. Eenige geslachten van theologen zullen achtereenvolgens hunne krachten daaraan hebben te wijden. En wat is nu het geval? Aanvankelijk scheen de hypothese-Loman het toppunt van alle waanzinnigheid. Slechts aarzelend waagde hier en daar een enkele er

1) S. 166 ff

2) S. 154—172.

3) S. 172.

sympathie voor te betuigen. Maar die bewijzen van instemming werden menigvuldiger. Enkele heftige tegenstanders zelfs begonnen zich voorstanders te verklaren. Steek waagde het een gansch systeem te ontwerpen, een samenvoeging van wat in dezen bijeen behoort. Hij geeft een historie, een historia litteraria. De mogelijkheid van een reconstructie der geschiedenis met toepassing van de nieuwe hypothese komt aan den dag. Van Manen volgt zijn voorbeeld. Hij zet wat uit elkander gevallen is, weer op andere wijze in elkaar. Völter doet iets dergelijks en toont daarbij het nieuwe te hebben opgenomen in succum et sanguinem, in merg en been. Al die professoren nu hebben studenten, die aandachtig naar hen luisteren, en de mannen van het vak lezen met eerbied voor den titel der auteurs hunne boeken. Zoo vinden de ideeën heur weg. Het ongewone wordt gewoon, het afschrikwekkende verliest zijn verschrikkelijkheid. Menigeen, die eertijds in de oppositie was, wacht nu den uitslag van het onderzoek kalm af. Conservatieven zelfs geraken onder den invloed van de betoovering. 't Gevolg zal zijn misschien, dat de eerstvolgende geslachten straks bij de nieuwe geschiedbeschouwing zich nederleggen, gelijk de laatstvoorgaanden het deden bij die der Tubingers. Het nieuwe zal op zijne beurt oud worden, aanvaard als iets, dat van zelf spreekt. Totdat — totdat een wijzer komt, die het wil wegredeneeren. Gelukt hem dit, de waarheid kan er slechts bij profiteeren. Mislukt het, trotseert de nieuwe beschouwing de critiek van komende geslachten, met meer succes dan het Tubingsche stelsel de onze, dan, dan misschien zal het pleit van prof. Loman gewonnen zijn. In afwachting van dat judicium der historie zou ik willen, dat wij allen voortarbeidden; Baljon en Cramer om te zien, wat er voor den historischen Paulus gered kan worden, Völter en de zijnen om te zien, hoe ver zij het langs de nieuw gebaande wegen brengen kunnen. En wij anderen, voor zoover wij niet ons mengen in het debat, willen kalm toezien, in de verzekerdheid, dat „du choc des opinions jaillit la vérité”, of, zoo niet, dat ook een „non liquet”, als resultaat van langdurig en veelomvattend onderzoek, een resultaat en mitsdien een aanwinst is.

Assen.

H. U. MEYBOOM.



## CERINTH IN DER APOKALYPSE.

### EIN FRAGMENT AUS EINER NEUEN UNTERSUCHUNG DERSELBEN.

---

Über der apokalyptischen Forschung scheint ein eingethümlicher Unstern zu walten. Wie von jeher der apokalyptische Boden der Tummelplatz der verschiedensten auch der willkürlichsten und tollsten Meinungen gewesen, so scheint auch der neue Aufschwung, den die Forschung auf diesem Gebiet seit dem Jahr 1882 genommen, in einer babylonischen Verwirrung zu endigen. Überarbeitungs- oder Compilations-hypothese, christliche oder jüdische Herleitung der Schrift oder ihrer einzelnen Theile, das sind die Losungsworte im apokalyptischen Streit unserer Tage, aber es sind Losungsworte, die keineswegs geschlossene Parteien hinter sich haben. Die Vertreter der einen oder anderen Ansicht gehen unter sich wieder und zwar nicht bloss in untergeordneten Punkten zum Theil weit auseinander und fast kein Jahr vergeht, ohne dass die bestehenden Ansichten um eine oder einige neue vermehrt werden <sup>1)</sup>.

---

1) Das Jahr 1891 hat bereits zwei neue Schriften über die Apokalypse gebracht. Die eine ist von P. W. Schmidt in Basel (Anmerkungen zur Composition der Offenbarung Johannis, Freiburg, Mohr) und bewegt sich, soviel ich bis jetzt weiss, ganz in den Geleisen Vischers.

Die andere ist von Lic. Karl. Erbes (Die Offenbarung Johannis kritisch untersucht, Gotha, Perthes), der in der Quellenscheidung mit Spitta sich berührt, dagegen gleich mir ein geschworener Feind aller Hypothesen vom jüdischen Ursprung des Buches ist. Wenn Erbes 12, 1—13, 18 (abgesehen von den einander entsprechenden Theilen von 13, 3. 12. 14) und ferner 14, 9<sup>b</sup>—12 dem Jahr 40, die Stücke 1, 4—19; 2, 1—6. 8—10. 12—16. 18—25; 3, 1—4. 7—11. 14—22; 4, 1—5, 10 (5, 11—14); 6, 1—7, 3; 7, 9—12; 8, 1—11, 19; 14, 1—7 (ausser einem Theil von V. 4); 14, 18—20; 15, 2 (zum Theil)—4, (5, 11—14); 19, 5—9<sup>a</sup>; 20, 11—15; 21, 1—4; 22, 3—25 dem Jahr 62 zuweist, alles übrige als eine aus

Kein Wunder, wenn mehr und mehr eine skeptische Stimmung Platz zu greifen beginnt, in der das Interesse, das man in der letzten Zeit der Frage entgegengebracht hat, unterzugehen droht und in der man sich achselzuckend von dem Probleme abwendet mit dem resignirten Bescheid, dass das letzte Buch des Neuen Testaments nun einmal doch dazu bestimmt scheine, das mit 7 Siegeln verschlossene Buch zu sein und zu bleiben.

Ich theile jene Stimmung und diese Ansicht nicht, hege vielmehr die bestimmte Hoffnung, dass das Geheimniss, das über der Composition und Erklärung der Apokalypse, über-

---

dem Jahr 80 stammende Ergänzung ansieht, so können wir diese Quellenscheidung für wenig glücklich halten. Dagegen gibt Erbes von de Wette inspirirt eine Erklärung von Apok. 11, 1—2, die aller Erwägung werth ist. Was das Messen zu bedeuten habe, hänge zusammen mit der Frage nach dem Subject von *ἰδῶσιν* in V. 2. Weder *ναὸς* noch *αὐλὴ* sei dieses Subject, vielmehr sei *ἰδῶσιν* absolut, unpersönlich zu fassen wie in 6, 4; 9, 5; 13, 7. 15; 19, 8. Während sonst ein *ἴνα* oder der Infinitiv folge, folge hier allerdings auf *ἰδῶσιν* ein *καὶ* mit dem Futurum. Aber gleich der nächste und zwar parallele Vers 3 biete dieselbe Konstruktion. Wie hier zu übersetzen sei: und *ich* werde meinen zwei Zeugen geben und sie werden 1260 Tage lang weissagen, so müsse dementsprechend in V. 2 übersetzt werden: denn *es* ist den Heiden gegeben und sie werden die Stadt 42 Monate lang zertreten. Wie in den Versen 2 und 3 die 42 Monate und die 1260 Tage miteinander wechseln, so wechsele das *δῶσω* mit dem Praeteritum propheticum *ἰδῶσιν* ab. Wenn nun die Neueren das Messen auf Bewahrung und Erhaltung des Tempels im Gegensatz zu dem Vorhof und Stadt drohenden Geschick deuten, so sei dagegen zunächst zu sagen, dass das Messen nirgends ein Erhaltenbleiben bedeute. De Wette habe klugerweise dabei zugleich an eine vorzunehmende bedeutende Veränderung gedacht. Hier wo die Messrate gelegt werde an einen Bau, der dastehe und wo es sich nicht wie 21, 15 ff. nur um Ermittlung der Länge und Breite handle, könne das Messen nur bedeuten, dass derselbe nicht mehr lange in dieser Gestalt dastehen sondern eine bedeutende Veränderung erfahren, zerstört werden soll. Dies werde bestätigt durch Jes. 34, 11; 2 Kön. 21, 13; Amos 7, 7, besonders aber durch die dem Apokalyptiker offenbar vorliegende (cf. auch Klagel. 4, 65. u. Apok. 11, 8) Stelle Klagel 2, 6 ff.: *Der Herr hat seinen Altar verworfen und sein Heiligtum verbannet, er hat die Mauern ihrer Paläste in des Feindes Hände gegeben; der Herr hat gedacht zu verderben die Mauern der Tochter Zion; er hat die Messschnur darüber gezogen und seine Hand nicht abgewendet bis er sie vertilget*“. Bei dieser Deutung von Apok. 11, 1. 2 macht es keine Schwierigkeit, dass der äussere Vorhof nicht mitgemessen werden soll. Durch Weglassung des äusseren Vorhofs der Heiden, der gar nicht zum eigentlichen Tempel der Juden gehört habe, stets profan gewesen sei und höchstens für die Heiden ein Ort der Anbetung, soll angedeutet werden, dass der eigentliche so heilig gehaltene Tempel selbst und die Juden selbst und der specifisch jüdische Kult von Gott verworfen sei und einer bessern Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit Platz machen soll.

haupt über den johanneischen Schriften schwebt, früher oder später seine befriedigende Aufhellung finden werde.

Aus einem grösseren Ganzen, das sich mit der Darstellung und Kritik der bisher über die Apokalypse aufgestellten Ansichten und zugleich mit einer neuen Untersuchung der Schrift selbst beschäftigt, möchte ich in den folgenden Zeilen vorläufig einen einzelnen Punkt erörtern, der mir von besonderer Wichtigkeit zu sein scheint, eine Frage, deren Beantwortung, falls sie sich als richtig erweist, dazu dienen dürfte, der Forschung einen neuen aussichtsvollen Weg zu weisen. Es handelt sich dabei um eine Untersuchung von c. 12 und des eng damit zusammenhängenden Stücks 19, 11—21, 8.

Freilich hat es immer seine Schwierigkeiten, aus einem kritisch so unsicheren Zusammenhang, wie ihn die Apokalypse bildet, einen einzelnen Theil herauszugreifen, denn wir können dabei nicht umhin, Voraussetzungen zu machen, die selbst erst des Beweises bedürfen. Doch wird man mir das in diesem Fall zu gut halten, da es sich bei den Voraussetzungen, die ich hier zu machen habe, um Ansichten handelt, die ich wiederholt ausgesprochen und begründet habe<sup>1)</sup>, und für die ich heute nur noch nachdrücklicher — auch gegenüber verschiedenen Angriffen — einzutreten in der Lage wäre.

An der Verwirrung, die augenblicklich auf dem Gebiet der apokalyptischen Forschung herrscht, tragen zwei Irrthümer die Hauptschuld. Der eine Irrthum ist die von Weizsäcker<sup>2)</sup> inaugurierte und nach ihm auf die verschiedenste Weise vertretene Compilationshypothese, der andere Irrthum ist die besonders durch Vischer<sup>3)</sup> eingeführte Ansicht vom jüdischen Ursprung eines wesentlichen Theils der Apokalypse, eine Ansicht, die so oder so gewendet mit der Weizsäckerschen Compilationshypothese verschiedene Verbindungen eingegangen hat. Nur von einer Zurückkehr zu der von mir aufgestellten Überarbeitungshypothese und nur vom Festhalten am christlichen Charakter des Buches in allen seinen Theilen kann man für die apokalyptische Forschung Gutes erwarten.

1) Die Entstehung der Apokalypse, 1 u. 2. Aufl. Freiburg, Mohr, 1882 u. 1885, u. Streitschrift gegen Harnack u. Vischer, Tübingen, Heckenhauer 1886.

2) Das apostol. Zeitalter der christl. Kirche. Freiburg, Mohr, 1886.

3) Die Offenbarung Joh. eine jüdische Apokalypse in christl. Bearbeitung, in Texten u. Untersuchungen etc. II, 3. Leipzig, Hinrichs 1886.

Was die Quellenscheidung betrifft, so bestimme ich, von einigen Kleinigkeiten abgesehen, die Grundschrift heute noch so, wie ich sie bereits früher bestimmt habe und sehe in ihr ein Werk des Apostels Johannes, der dasselbe übrigens wahrscheinlich weder in Kleinasien noch für Kleinasien verfasst hat. Von der Überschrift abgesehen besteht die Grundschrift aus den folgenden Stücken. Den Anfang bildet der Abschnitt 4, 1—5, 10. Statt *μετὰ ταῦτα ἴδον* in 4, 1 wird hier ursprünglich gestanden haben: *ἐγὼ Ἰωάννης, ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν καὶ συνκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ ἐν Ἰησοῦ* (cf. 1, 9) *ἴδον καὶ ἰδοῦ*. In 4, 1<sup>b</sup> wird ursprünglich zu lesen gewesen sein *καὶ ἤκουσα φωνὴν* etc. Am Schluss von 5, 9 wird es ursprünglich geheissen haben: *ἐκ πάσης φυλῆς υἰῶν Ἰσραὴλ* (cf. 7, 4). Auch werden die 15 letzten Worte in 5, 6, die 6 letzten Worte in 5, 8 und die fünf letzten Worte in 5, 10 als nachträgliche Zusätze zu betrachten sein. Darauf folgten die Stücke 6, 1—17 (ausser *καὶ ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρλίου* in 6, 16); 7, 1—8; 8, 1—13; 9, 1—21; 11, 14—19 (ausser *καὶ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ* und *τῶν νεκρῶν κριθῆναι καὶ* in 11, 15 und 18); 14, 1—3 (wo in V. 1 zwischen *ἔχουσαι* und *γεγραμμένον* ursprünglich bloss *τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ* wird zu lesen gewesen sein); 14, 6. 7; 18, 1—24; 19, 1—4; 14, 14—20; 19, 5—10 (ausser den 9 letzten Worten in V. 10).

Zu dieser Apokalypse, die bald nach dem Brand Roms und dem neronischen Christenmord geschrieben zu sein scheint, hat ihr Verfasser selbst einige Stücke hinzugefügt, nämlich 10, 1—11, 13 (ausser den Schlussworten in 11, 8: *σου καὶ* etc.) sowie c. 17 (ausser den Versen 13 und 14). Das Stück 10, 1—11, 13 fügte er an dem durch diese Zahlen bezeichneten Platz ein, c. 17 dagegen verband er mit dem Stück 18, 1—19, 4, das er aus seiner ursprünglichen Stelle hinter 14, 6. 7 herausnahm und da durch den Vers 14, 8 ersetzte, während er das so zusammengesetzte Stück 17, 1—19, 4 zwischen 14, 14—20 und 19, 5—10 stellte.

Erst später wurden das Stück 14, 14—20 und c. 17 durch die c. c. 15 und 16 von einander getrennt und im Zusammenhang damit wird der die Vision in c. 17 vermittelnde Engel zu einem der 7 Schalenengel gemacht worden sein, während ursprünglich wohl nur von dem Engel die Rede gewesen sein

wird und zwar, wie bei dem anfänglichen Anschluss von c. 17 an 14, 14—20 zu erwarten ist, von einem der in diesem letzteren Stück auftretenden Engel.

Die ursprüngliche Apokalypse hatte also, nachdem ihr Verfasser 10, 1—11, 13 und c. 17 als Nachtrag eingefügt hatte, die im Wesentlichen folgende Gestalt: 4, 1—5, 10; 6, 1—17; 7, 1—8; 8, 1—13; 9, 1—21; 10, 1—11, 19; 14, 1—3; 14, 6. 7. 8; 14, 14—20; 17, 1—19, 10.

In dieser Form hat der Verfasser von c. 12 und von 19, 11 ff. die Apokalypse vorgefunden. Doch lassen wir vorläufig diese Frage und fassen wir zunächst c. 12 für sich selbst näher ins Auge. Capitel 12 ist, wie wir schon früher <sup>1)</sup> ausgesprochen haben, das am schwierigsten zu deutende in der ganzen Apokalypse, es ist, fügen wir hinzu, auch für die Entscheidung der Frage, ob die Apokalypse rein christlichen Ursprungs ist oder ob auch jüdische Bestandtheile darin sich finden, das wichtigste.

Bei einer Untersuchung von c. 12 thut es nun in erster Linie Noth, das zu untersuchende Gebiet genauer abzustecken. Da ist dann zunächst Vers 11, wie wir von Anfang an und wohl unter allgemeinem Beifall geltend gemacht haben, als spätere Interpolation anzusehen. Der Vers steht im Widerspruch mit dem Vorbergehenden, wo die Verstossung des Satans aus dem Himmel der ganzen Situation entsprechend dem Michael und seinen Engeln zugeschrieben wird, so dass für den Gedanken, die christlichen Märtyrer hätten den Teufel besiegt, kein Raum bleibt. Das Blut des Lammes, auf das in Vers 11 soviel Nachdruck gelegt wird, lässt uns vermuthen, dass die Interpolation auf Rechnung desselben Überarbeiters der Apokalypse zu setzen ist, der von dem Streben geleitet, dem Lamm eine möglichst hohe und allseitige Rolle zuzuweisen, in den vorhergehende Parteen des Buchs 5, 11—14; 6, 16 (Schluss) und 7, 9—17 (of. besonders 7, 14) hinzugesetzt hat.

Aber auch gegen die Ursprünglichkeit des Rests von c. 12 bestehen die ernstesten Bedenken.

Weizsäcker <sup>2)</sup> ist der Ansicht, dass wenigstens die Verse

1) Entstehung der Apok. 2. A. S. 62.

2) a. a. O. S. 508.

13—17 zu dem Grundbestand von c. 12 nachträglich hinzugefügt sind. Auch ich habe mich in diesem Sinne ausgesprochen <sup>1)</sup>. Dass derselbe Verfasser, der schon in 12, 6 die Flucht und Rettung des Weibs, seine eine bestimmte Zeit währende Verborgenheit an dem ihm von Gott bereiteten Ort erzählt hat, dies in 12, 13 ff. noch einmal ausführlicher erzählt haben sollte, ist nicht anzunehmen, um so weniger da in 12, 6 die Flucht und Rettung des Weibs der Zeit vor der Verstossung des Teufels angehört, während sie in 12, 13 ff. in die darauf folgende Zeit gesetzt wird. Die Flucht des Weibes wird darum hier auch als auf der Erde vor sich gehend vorgestellt, während sie in 12, 6 entsprechend dem himmlischen Charakter des Weibs als ein Vorgang am Himmel aufzufassen sein wird.

Pfleiderer <sup>2)</sup> will ausser V. 11 nicht bloss die Verse 13—17 sondern mit ihnen auch Vers 12 als spätere Zuthat ansehen. Und ich glaube diese Ansicht ist richtiger. Denn zu dem himmlischen Jubel: Nun ist gekommen das Heil und die Gewalt und das Reich unseres Gottes und die Vollmacht seines Christus passt die Einschränkung in Vers 12 in keiner Weise. In Vers 10 wird doch gerade den Gläubigen auf Erden das Heil und die Verwirklichung des Gottesreiches durch Christus verheissen und zwar alsbald (*ἄρτι*), während nach Vers 12 vorläufig nur der Himmel Grund zum Jubel hat, der Erde dagegen, wenn auch nur für kurze Zeit, die grösste Noth und Drangsal noch bevorsteht. Auf 12, 1—10 muss also ursprünglich sofort die Endkatastrophe und die Verwirklichung des Heils auf Erden eingetreten sein, so dass 12, 12—17, c. 13 und die damit zusammenhängenden Stücke 14, 9—12 (13) und c. c. 15 und 16 ursprünglich nicht auf 12, 1—10 gefolgt sein können. Es sind spätere Zuthaten. Doch können wir dies hier nur beiläufig bemerken und nicht näher erörtern. Die Hauptsache ist für uns hier, zu wissen, dass die Grundlage von c. 12 besteht aus den Versen 12, 1—10.

Darauf hat sich zunächst unsere Untersuchung zu richten. Das in diesen Versen entworfene Bild ist von zwei alttesta-

1) Neues über die Apokalypse, Theol. Tijdschrift 1886 S. 599 f. und Streitschrift S. 15.

2) Das Urchristenthum etc. Berlin, Reimer, 1887. S. 331 f. 350.

mentlichen Stellen beherrscht. Wie wichtig die eine davon für die Erklärung unseres Capitels ist, habe ich bereits früher gezeigt, auf die andere hat sich meines Wissens bisher überhaupt noch nicht die Aufmerksamkeit gerichtet. Die eine Stelle ist Micha 4, 9. 10: Zittere und kreise du Tochter Zion wie eine Gebärerin, denn du mußt zur Stadt hinaus und auf dem Feld wohnen und gen Babel kommen aber doch wirst du von dannen wieder errettet werden; daselbst wird dich der Herr erlösen von deinen Feinden. Von daher stammt ohne Zweifel das Bild von dem Weib in Gebärensnoth, seine Flucht in die Wüste, die Aussicht auf seine nach einer bestimmten Frist erfolgende Erlösung oder Rückkehr. Die andere Hauptstelle, die in Betracht kommt, ist Gen. 3, 14—16: Da sprach Gott der Herr zu der Schlange: . . . Und ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe und zwischen deinem Samen und ihrem Samen. Dieselbe soll dir den Kopf zertreten und du wirst ihn in die Ferse stechen. Und zum Weibe sprach er: Ich will dir viel Schmerzen schaffen, wenn du schwanger wirst, du sollst mit Schmerzen Kinder gebären . . . Auch in dieser Stelle ist von den Geburtsnöthen des Weibes, weiter von ihrem Samen, namentlich aber von der Schlange und der tödtlichen Feindschaft, die zwischen ihr und dem Weib und seinem Samen bestehen soll, die Rede.

Diese beiden Stellen liegen kombiniert den Versen 12, 1—10 zu Grunde. Wenn die alte Schlange d. i. der Teufel und Satan in erster Linie der grosse Drache genannt wird, so geschieht das nach Ez. 29, 3 bzw. Psalt. Sal. 2, 20. Der Verfasser von c. 12 deutet die Stelle Gen. 3, 14—16 messianisch und läßt darum das Weib in c. 12 den Messias gebären. Dass das Kind d. h. der Sohn des Weibes der Messias ist, stellt das auf ihn angewendete Psalmwort: „er soll weiden alle Völker mit eisernem Stab“ (Ps. 2, 9) ausser Zweifel. Das ist der sicherste Punkt in der Auslegung unseres Capitels.

Die nächste Frage ist: wer ist das Weib? Zur Beantwortung dieser Frage kann uns Micha 4, 9. 10 helfen. Hier ist das Weib die Tochter Zion oder die Tochter Jerusalem (Micha 4, 8) und zwar das empirische Zion, das empirische Jerusalem als Repräsentantin des empirischen Israel. In Apok. 12, 1 deutet jedenfalls der Kranz von 12 Sternen, den das Weib

auf dem Haupte trägt, auf die 12 Stämme Israels. Aber das Weib kann darum hier doch nicht die Tochter Zion im empirischen Sinn sein. Das Weib ist eine himmlische Erscheinung. Sie hat die Sonne zum Kleid, den Mond zu den Füßen, und weist auch bei ihrem Kopfschmuck die Zwölfzahl aufs zwölfstämmige Israel hin, es sind eben doch Sterne, die diesen Kopfschmuck bilden. Diese Beschreibung erinnert an den Traum Josephs (Gen. 37, 9): „mich däuchte, die Sonne, der Mond und 11 Sterne neigten sich vor mir“, oder an die göttliche Weisheit, von der es (Sap. 7, 29) heisst: „Sie gehet einher herrlicher denn die Sonne und alle Sterne und gegen das Licht gerechnet gehet sie weit vor“. Wenn wir neben der Verwandtschaft unserer Stelle mit Micha 4, 9.10, und der durch die Zwölfzahl der Sterne (cf. dazu eben Gen. 37, 9) angedeuteten Beziehung des Weibs zum zwölfstämmigen Israel die himmlische Herrlichkeit ins Auge fassen, in der das Weib am Himmel erscheint, dann müssen wir sagen: das Weib ist die Tochter Zion aber das höhere, himmlische Zion, es ist Jerusalem aber das höhere, himmlische Jerusalem, welches das Urbild des irdischen ist.

Von da aus legt sich nun die Frage nahe, ob wir es in 12, 1—10 mit rein himmlischen Vorgängen zu thun haben. Man könnte geneigt sein, mit Pfeleiderer <sup>1)</sup> und Spitta <sup>2)</sup> diese Frage zu bejahen. Aber eine schärfere Betrachtung ergibt, dass man damit der in c. 12 herrschenden Auffassung doch nicht gerecht wird. Wenn das Weib mit der Sonne bekleidet ist, den Mond zu den Füßen und 12 Sterne als Kranz auf dem Haupte hat, wenn der Drache mit seinem Schweif den dritten Theil der Sterne des Himmels wegfeht und auf die Erde wirft, so sind beide, mögen sie auch sonst ihren Standplatz im Himmel haben, jedenfalls in dem Augenblick, da sie in der angegebenen Situation erscheinen, nicht *im* Himmel sondern *am* Himmel, der Erde zugekehrt. Diese Stellung entspricht auch ganz der Thatsache, dass das Weib im Begriff steht, den für die Welt bestimmten Messias zu gebären. Wenn das Weib nachher in die Wüste flieht, wo sie eine Stätte von Gott bereitet hat, sich dort pflegen zu lassen 1260 Tage, so ist die

1) a. a. O. S. 321 ff.

2) Die Offenbarung des Joh. Halle 1889. S. 127 ff.



Wüste mit dem geheimnissvollen Aufenthaltsort auch kaum im Himmel sondern als entlegener Ort am Himmel zu denken.

Was das Messiaskind selbst betrifft, so will es der Drache, sobald es geboren ist, verschlingen, aber es wird weggenommen zu Gott und dessen Thron. Aus diesen letzteren Worten dürfen wir, glaube ich, jedenfalls den Schluss ziehen, dass der Messias gleich nach seiner Geburt nicht im Himmel ist sondern erst vor den Nachstellungen des Drachen dahin gerettet wird. Wo ist dann der Messias nach seiner Geburt und vor seiner Aufnahme in den Himmel? Der zu Gebärende ist für die Erde bestimmt, durch die Geburt soll er dahin kommen, und da die Geburt ungehindert von Statten geht, wird er auch durch dieselbe auf die Erde gekommen sein. Diese Annahme wird sich uns bestätigen, wenn wir auf den Drachen sehen. Da ist ein Zug von ganz besonderer Wichtigkeit, nämlich der, dass der Drache ausgestattet erscheint mit 7 Köpfen und 10 Hörnern und mit 7 Diademen auf seinen Köpfen. Die sieben Köpfe weisen nach Apok. 17, 7 auf die Siebenhügelstadt Rom. bzw. auf 7 Könige, die 10 Hörner auf die römischen Provinzen, die 7 Diademe deuten noch besonders den königlichen Charakter der Köpfe bzw. die Herrscherstellung Roms überhaupt an. Der Drache erscheint also als der Inhaber der römischen Weltmacht. Wozu sollte der Drache diese Abzeichen tragen, wenn wir es in Apok. 12, 1 ff. bloss mit himmlischen Vorgängen zu thun hätten? Wenn der Drache jenem Weib, das am Himmel erscheint, um der Welt den Messias zu schenken, entgegentritt mit den Abzeichen des römischen Imperiums, so erklärt sich das, wie wir meinen, nur daraus, dass der Drache, obwohl er sich schon am Himmel dem Weib gegenüberstellt, doch seine Absicht, das Kind zu verschlingen, auszuführen sucht als der Inhaber jenes Imperiums, also auf der Erde, wohin das Kind durch die Geburt gekommen ist. Man kann dagegen nicht einwenden, dass der Teufel erst später aus dem Himmel auf die Erde gestossen werde. Der Teufel ist, das liegt im Wesen seiner Stellung und Aufgabe, ursprünglich an keinen Ort gebunden, er hat Zutritt im Himmel als Verkläger der Menschen vor Gott (V. 10), aber er ist gleichzeitig der Verführer des Erdkreises (V. 9). Und jene Verstossung bedeutet nur, dass ihm von da ab der Himmel verschlossen bleibt.

Ist nun der Messias durch seine Geburt auf die Erde gekommen und auf der Erde durch die Nachstellungen des Teufels als des Inhabers der römischen Kaisergewalt bedroht gewesen aber aus diesen Gefahren gerettet worden, indem er aufgenommen wurde zu Gott und dessen Thron, so haben wir es hier nicht bloss mit himmlischen sondern auch mit irdischen, nicht bloss mit ideellen sondern auch mit geschichtlichen Vorgängen zu thun. Oder will man sich dieser letzteren Annahme entziehen durch den Einwand Vischers <sup>1)</sup>, der Apokalyptiker dürfe nach 4, 1 nur bringen ἂ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα? Aber abgesehen davon, dass in dieser Formel selbst schon ausgesprochen ist, dass die Visionen über die Zukunft jedenfalls anknüpfen können an die geschichtliche Wirklichkeit, diese letztere also als Ausgangspunkt aufnehmen können, müssen wir geltend machen, dass es überhaupt sehr fraglich ist, ob jene Formel ohne Weiteres als Richtschnur für den Verfasser von c. 12 gilt, da die Einheit der Apokalypse eine zweifelhafte Sache und die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von c. 4 mit c. 12 von uns bestritten wird. Pfeleiderer <sup>2)</sup> hat den allgemeinen Kanon aufgestellt, dass alles, was in der Vision als ideal gegenwärtig erscheine, der realen Zukunft angehöre. Allein auch diesen Kanon möchten wir nicht für durchaus richtig halten. Was daran richtig ist, ist das: Die zukünftigen Ereignisse stellen sich in der Vision häufig als gegenwärtig dar, doch ist das nicht immer der Fall (cf. c. XI). Und überdies ist es keineswegs ausgeschlossen, dass an dem Auge des Apokalyptikers auch die Vergangenheit und Gegenwart im Bilde vorüberzieht und die Vision kann gerade darin ihre Bedeutung haben, dass sie die Vergangenheit oder die Gegenwart im rechten Lichte zeigt oder es kann die Darstellung von Vergangenen oder Gegenwärtigem in der Vision unentbehrlich sein, weil das Zukünftige damit im engsten Zusammenhang steht und erst von da aus verstanden werden kann.

Dass dem Bild in c. 12 ein geschichtlicher Vorgang zu Grunde liegt, das lässt sich aus dem, was hier über den Messias gesagt wird, mit Bestimmtheit ableiten. Die Juden haben entweder gedacht, dass der Messias im Himmel vorhanden sei, um

1) a. a. O. S. 21 ff.

2) a. a. O. S. 331.

von da zu der ihm von Gott bestimmten Zeit auf die Erde zu kommen oder haben sie angenommen, dass der Messias bereits auf Erden weile aber in Verborgenheit, aus der er zu seiner Zeit hervortreten werde. Dagegen dass der Messias auf die Erde gekommen sei, aber vor den Nachstellungen des Teufels in den Himmel habe gerettet werden müssen, um dann zum zweiten Mal wieder zu kommen, — dieser Gedanke lässt sich bei den Juden nirgends nachweisen, er ist für sie überhaupt unmöglich. Eine solche Vorstellung ist geschichtlich bedingt, kann nur geschichtlich erklärt werden. Sie kann nur aufkommen und bestehen in einem Kreise, in dem man an einen bestimmten, geschichtlich aufgetretenen Messias glaubte, an einen Messias, der ein tragisches Ende genommen aber darum doch in den Augen der Gläubigen der Messias blieb, den man zur Vollendung seiner Aufgabe auf Erden wieder erwartete. Damit sind wir auf die Kreise der Christen und auf ihren Messias Jesus gewiesen.

Wenn wir also die Geburt des Messias d. h. sein Kommen auf die Erde und seine Verfolgung durch den als Inhaber der römischen Reichs- und Kaisergewalt auftretenden Drachen mit der Geschichte Jesu glauben in Verbindung bringen zu müssen, so meinen wir doch keineswegs, dass der Christus in c. 12 ohne Weiteres mit der Person Jesu zu identificiren sei. Dieser Annahme, das geben wir zu, stehen unüberwindliche Schwierigkeiten im Wege. Schon die Geburt aus dem himmlischen Weib ist ein Hinderniss, aber auch die ganz kurze irdische Erscheinung des Messias, von der in c. 12 die Rede ist, lässt sich mit dem ungefähr 30 Jahre oder etwas mehr wählenden Leben Jesu nicht zusammenreimen. Ebenso kann man in die Worte „und ihr Kind ward weggenommen zu Gott und dessen Thron“ Tod und Auferstehung Jesu kaum hineinlegen. Dagegen meinen wir das, was c. 12 über die Geburt des Messias und seine Rettung erzählt, erklären zu können, wenn wir die Christologie Cerinths zu Hilfe nehmen. Irenäus theilt uns über dessen Lehre (*adv. haer. I, 26, 1*) <sup>1)</sup> das Folgende mit: *Et Cerinthus autem quidam in Asia non a primo deo factum*

---

1) Dass die Stelle *adv. haer. III, 11, 1* sich nicht auf Cerinths Lehre bezieht, steht fest.

esse mundum docuit, sed a virtute quadam valde separata et distante ab ea principalitate, quae est super universa, et ignorante eum, qui est super omnia, deum. Jesum autem subiecit non ex virgine natum. impossibile enim hoc ei visum est. fuisse autem eum Joseph et Mariae filium, similiter ut reliqui omnes homines, et plus potuisse iustitia et prudentia et sapientia ab omnibus et post baptismum descendisse in eum ab ea principalitate, quae est super omnia, Christum figura columbae, et tunc annunciasset incognitum Patrem et virtutes perfecisse. in fine autem revolasse iterum Christum de Jesu, et Jesum passum esse et resurrexisse, Christum autem impassibilem perseverasse, existentem spiritalem. In den letzten Worten liegt vielleicht insofern ein Irrthum des Irenäus vor als nach Philaster und Epiphanius (c. 6) Cerinth gelehrt haben soll, dass Jesus (im Unterschied von Christus) wohl gelitten habe und gekreuzigt aber nicht auferweckt worden sei, sondern seiner Auferweckung erst bei der allgemeinen Auferstehung entgegen sehe. Doch kann uns diese Frage hier nicht weiter interessiren.

Nach Irenäus wäre also Christus von oben her auf Jesum nach dessen Taufe herniedergekommen, um ihn vor dem Leiden wieder zu verlassen. Dass der Christus von oben kommt, dass er nur ganz kurz auf Erden ist, dass er den Gefahren, die ihn bedrohen, entzogen wird durch Aufnahme in den Himmel, das sind Züge, die sich mit den Zügen der Christusvorstellung in Apok. 12 vollständig decken. Wenn wir fragen, wer der Christus des Cerinth ist, so fasst ihn Cerinth jedenfalls nicht auf als den weltchöpferischen Logos. Denn nach Cerinth ist die Welt von einer von Gott weit abstehenden Potenz oder, wie Pseudotertullian, Philaster und Epiphanius (c. 1) mittheilen, von Engeln geschaffen. Epiphanius (c. 1) hat den Christus des Cerinth gleichgesetzt mit dem hl. Geist, aber er hat dies wohl nur gethan, weil Cerinth die Stelle Matth. 3, 16 auf das Herabkommen des Christus bezog. Der Christus Cerinths hat natürlich pneumatischen Charakter, aber er ist eine persönliche pneumatische Hypostase. Auch in diesen Beziehungen stimmt die Auffassung Cerinths mit der in Apok. 12 überein. Wenn Irenäus sagt, der Christus Cerinths komme von dem göttlichen Urwesen, das über allem ist, so ist auch diese sehr allgemeine und vage Angabe nicht im Streit mit Apok. 12, denn auch

danach kommt der Messias selbstverständlich von Gott, nur dass wir hier noch die nähere Mittheilung finden, dass er vom höheren, himmlischen Zion oder Jerusalem geboren wird. Aber gerade auch diese nähere Mittheilung in Apok. 12 passt sehr gut in den Ideenkreis Cerinths, da demselben starke judaistische Neigungen zugeschrieben werden. Wenn nach Irenäus Cerinth die Erzählung des Matthäus, dass nach der Taufe der hl. Geist in Gestalt einer Taube auf Jesum herabgefahren sei, auf das Herabkommen des Christus deutete, während nach Apok. 12 das Kommen des Messias auf die Erde durch die Geburt aus den himmlischen Weibe bedingt ist, so stehen auch diese Vorstellungen nicht im Widerspruch mit einander, sie ergänzen sich vielmehr. Die erste lässt sich an die zweite anreihen oder durch die erste wird die zweite näher erklärt.

Diese Uebereinstimmung zwischen Apok. 12 und der Anschauung Cerinths ist gross und merkwürdig genug, um die Frage zu rechtfertigen, ob dieses Capitel der Apokalypse, speciell das Stück 12, 1—10, das weder jüdische noch geläufige christliche christologische Vorstellungen enthält, nicht vielleicht cerinthischen Ursprungs sei.

Ehe wir dieser Frage an der Hand der Abschnitte 19, 11—21, 8 weiter nachgehen, möchten wir zunächst zeigen, dass die Verse 12, 1—10 bereits eine Einschaltung in die Apokalypse sind. In den vorhergehenden Theilen der Grundschrift d. h. in den c. c. 4—9, wozu das Stück 11, 14—19 die Fortsetzung ist, wird Jesus vorgestellt als das geschlachtete Lamm Gottes, das, nachdem es auf Erden durch sein Blut ein Volk für Gott erkaufte hat, in den Himmel erhoben ist und gewürdigt wird, das Buch mit den 7 Siegeln zu öffnen und damit die Endschicksale über die Welt heraufzuführen. In c. 12 dagegen tritt die historische Person von Jesus und ihr Leiden und Sterben ganz zurück. Da ist von dem Christus die Rede, der vom Himmel kommt und den Nachstellungen des Teufels, ehe es zum Leiden kommt, entzogen wird durch Aufnahme zu Gott und dessen Thron. Das sind total verschiedene christologische Vorstellungen, so dass es schon im Hinblick darauf als vollkommen sicher kann betrachtet werden, dass c. 12 von einem anderen Verfasser herrührt als die Grundschrift. Dazu kommen noch weitere Argumente. In 11, 14—19 ist die escha-

tologische Entwicklung schon soweit vorgeschritten, dass bei Oeffnung des letzten, siebenten Siegels im Himmel sich der Ruf erhebt: Das Reich der Welt ist unserem Herrn geworden (und seinem Christus) und er wird herrschen in alle Ewigkeit. Also muss nun auch sofort die letzte Entscheidung und Vollendung der Dinge gekommen sein. Capitel 12 dagegen bzw. 12, 1—10 kann unmöglich ursprünglich auf 11, 14—19 gefolgt sein. Denn da wird der Messias erst geboren, der vom Teufel verfolgt wird und vor dessen Nachstellungen wieder zurück weichen muss in den Himmel, wohin ihm der Teufel folgt, um seiner habhaft zu werden. Das kann nicht die ursprüngliche Fortsetzung von 11, 14—19 sein.

Allerdings sucht der Verfasser von 12, 1—10 an 11, 14—19 anzuknüpfen. Nachdem der Teufel, der den Messias selbst bis zum Himmel verfolgt hat, von Michael und seinen Scharen auf die Erde gestossen wurde, erhebt sich im Himmel der Ruf: Nun ist gekommen das Heil und die Gewalt und das Reich unseres Gottes und die Vollmacht seines Christus, denn es ward der Verkläger unserer Brüder geworfen, der sie beschuldigte vor unserem Gott Tag und Nacht. In diesem Ruf der Himmelsbewohner ist offenbar der in 11, 17 wiederaufgenommen. Allem nach will der Verfasser des Stücks 12, 1—10 in diesen Versen eine motivierende Erklärung jener Ankündigung in 11, 17 ff. geben, zeigen inwiefern jener Jubelruf berechtigt ist, auf welche Weise es dazu gekommen oder worin es begründet ist, dass nun die Zeit des Heils soll anbrechen. Und diese Erklärung soll zugleich den Anknüpfungspunkt oder die Grundlage bilden für die Darstellung, die der Verfasser von 12, 1—10, wie wir sehen werden, in 19, 11—21, 8 von der Verwirklichung des Heils gibt. Dass nun von demselben Verfasser, von dem jener Jubelruf des Himmels in 11, 17 f. stammt, auch die in der Form einer neuen Vision gegebene motivierende Erklärung und Wiederholung jenes Jubelrufs d. h. das Stück 12, 1—10 stammen soll, ist an sich unwahrscheinlich, um so mehr als nach dem Zusammenhang der c. c. 4—9 und 11, 14—19 eine motivierende Erklärung jenes Jubelrufs (11, 17 f.) gar nicht mehr nöthig ist, während zudem die Erklärung, die in 12, 1—10 gegeben wird, zu dem Zusammenhang in c. c. 4—9 u. 11, 14—19 gar nicht passt.

Auch noch an einem andern, mehr untergeordneten Punkte können wir das sehen.

In 11, 15 sind, wie man mir so ziemlich allgemein zugegeben hat, die Worte *καὶ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ* ohne Zweifel eingeschoben. Dass dieselben nicht ursprünglich sind, zeigt schon der folgende Singular *βασιλεύσει*. Es ist denn auch in dem ganzen Stück von 4, 1 an niemals in dieser Weise von Gott und seinem Christus die Rede. Dagegen wird von Gott und seinem Christus oder von dem Christus wiederholt gesprochen in den Versen 12, 1—10 und in dem, wie wir sehen werden, damit eng zusammenhängenden Abschnitt 19, 11—21, 8 (cf. 12, 10; 20, 4. 6). Offenbar hat also der Verfasser von 12, 1—10 und 19, 11—21, 8 das *καὶ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ* in 11, 15 eingefügt, um die von ihm interpolirten Stücke mit dem Abschnitt 11, 14—19 besser zu verbinden. Auch der Satz in 11, 18 erscheint zu überladen, als dass er so ursprünglich sein könnte. Wenn aber etwas eingeschoben ist, dann sind es die Worte *τῶν νεκρῶν κριθῆναι καὶ*. Durch die folgenden Worte *δοῦναι* etc. wird der *καιρὸς*, um den es sich handelt, ganz allgemein nach seiner doppelten Seite, nach der Belohnung und Strafe, die er bringt, geschildert. Jene Worte aber sind daneben nicht nur überflüssig sondern sie machen auch die Beziehung des *δοῦναι* auf *καιρὸς* schwierig, da der Genitiv *τῶν νεκρῶν* den *καιρὸς* als die Zeit der Todten bestimmt, während es wegen der Worte *δοῦναι* etc. entsprechend dem vorhergehenden *ἔργῃ σου* die Zeit Gottes sein muss. Jene Worte sind vermuthlich ebenfalls vom Verfasser von 12, 1—10 und 19, 11—21, 8 in 11, 18 interpolirt, denn dieser handelt in c. 20 vom Todtengericht. Auf seine Rechnung geht wahrscheinlich auch die Interpolation der fünf letzten Worte in 5, 10, doch können wir dies hier auf sich beruhen lassen.

Dass das Stück 12, 1—10 eine spätere Einschaltung in die Apokalypse ist, meinen wir in der vorstehenden Ausführung gezeigt zu haben.

Wenn wir nunmehr die Spur Cerinths, die wir in 12, 1—10 glauben gefunden zu haben, weiter verfolgen, so gehen wir über zu einer Betrachtung des Abschnitts 19, 11—21, 8, von dem wir schon im Vorstehenden andeuteten, dass er mit dem Stück 12, 1—10 aufs engste zusammenhängt. Was in Apok.

12 sich anbahnt und vorbereitet, kommt hier zur Erfüllung. Da kommt der Messias wieder hernieder als ein königlicher Kriegsheld, gefolgt von den Heeren des Himmels, um die ihm in c. 12 gestellte Aufgabe zu erfüllen, um die Völker zu weiden mit eisernem Stab, um die irdischen Machthaber und ihre Heere zu vernichten und um den Drachen, die alte Schlange, d. i. den Teufel und Satan zu binden und in den Abgrund zu werfen für 1000 Jahre. Während dieser Zeit herrscht der Christus mit denen, die gewürdigt sind, an der ersten Auferstehung theilzunehmen, auf Erden und zwar in der geliebten Stadt Jerusalem. Nach Ablauf der 1000 Jahre wird der Teufel auf kurze Zeit noch einmal losgelassen, der dann die Völker an den 4 Ecken der Erde, den Gog und Magog zu einem Angriff auf das Lager der Heiligen verführt. Aber Feuer von Himmel verzehrt die Feinde und der Teufel wird zu ewiger Qual in den Feuer- und Schwefelsee geworfen. Darnach erscheint ein grosser weisser Thron und darauf sitzt einer, vor dessen Angesicht Himmel und Erde fliehn. Nun folgt das allgemeine Gericht. Die Todten treten auf und werden gerichtet nach ihren Werken, die in Büchern aufgezeichnet sind. Wer nicht im Buch des Lebens steht, wird wie der Tod und der Hades selbst in den Feuersee geworfen. Das ist der zweite Tod. Nachdem dies vorbei ist, erscheint ein neuer Himmel und eine neue Erde und die hl. Stadt, das neue Jerusalem, kommt aus dem Himmel von Gott wie eine Braut geschmückt für ihren Mann und eine Stimme vom Himmel spricht: Siehe die Hütte Gottes bei den Menschen. Auch dieses Herabkommen des neuen bräutlich geschmückten Jerusalem vom Himmel von Gott weist zurück auf c. 12. Es ist ohne Zweifel jenes himmlische Weib gemeint, das vor dem Teufel geflohen und von Gott an einem geheimnissvollen Orte für 1260 Tage verborgen worden war. Nach Ablauf dieser Frist ist es wohl zunächst zurückgekehrt an seinen Platz im Himmel, so dass während der 1000 Jahre des Reiches Christi auf Erden wieder als Gegenbild des himmlischen Jerusalem das irdische als heilige Stadt erstehen konnte. Nun kommt es schliesslich selbst aus dem Himmel herab.

Der Abschnitt zeigt viele Berührungen mit Stellen aus den kanonischen Schriften des alten Testaments, besonders mit Jesaja, Ezechiel, Daniel. Aber noch mehr scheint der Verfasser



unseres Stücks von ausserkanonischen jüdischen Schriften beeinflusst zu sein, vor allem von der Sapiaientia Salomonis und vom Buch Henoch, wahrscheinlich auch von den Psalmen Salomos und vielleicht vom Buch Eldad und Modad. Die Apokalypsen Baruchs und Esras bieten ebenfalls Parallelen, doch müsste hier erst festgestellt werden, auf welcher Seite die Abhängigkeit zu suchen ist.

Das Ganze ist eine künstliche Mosaikarbeit, deren Grundschema durch einen eschatologischen Synkretismus bedingt ist, in dem die aus einem strenger gefassten Gottesbegriff sich ergebende Eschatologie Daniels mit den farbenreicheren, mehr im Diesseits sich bewegenden Vorstellungen der älteren Propheten verschmolzen ward<sup>1)</sup>. Dieses Schema, das wir in seinen Grundzügen schon bei Henoch, später auch bei Baruch und Esra finden, unterscheidet die messianische Zeit und die eigentliche Endzeit und kennt darum eine doppelte Krisis und eine doppelte Herrlichkeit, was consequent dann auch zur Annahme einer doppelten Auferstehung und eines doppelten Todes führt. In diesem Zusammenhang kommt dem messianischen Reich natürlich nur eine zeitlich beschränkte Dauer zu. Wenn unser Verfasser von 1000 Jahren redet, so thut er dies vielleicht im Anschluss an das Buch der Jubiläen, während Barnabas (c. 15) diese Berechnung des Näheren aus der Combination von Gen. 2, 2 und Ps. 90, 4 erklärt.

Auch dieses Stück 19, 11—21, 8 ist in die Apokalypse erst nachträglich eingefügt. Schon aus seinem Zusammenhang mit dem Stück 12, 1—10 liesse sich das schliessen. Aber es ergibt sich dies auch aus dem Verhältniss des Stücks 19, 11—21, 8 zu dem vorhergehenden Abschnitt 19, 1—10, mit dem die Apokalypse offenbar früher geschlossen hat. An diesen älteren Schussabschnitt, hinter dem ursprünglich nichts mehr gekommen sein kann, ist das Stück 19, 11—21, 8 verbindungslos angehängt und der Verfasser von 19, 11—21, 8 hat diesen älteren Schlussabschnitt im Schluss seiner eigenen Zuthat benützt (cf. 21, 5<sup>b</sup> mit 19, 9).

Dass das Stück 19, 11—21, 8, trotz der verschiedenen Stoffe, die darin zusammengearbeitet sind, wesentlich aus einem Gusse ist, daran ist nicht zu zweifeln. Doch kommen auch hier

1) cf. Baldensperger, Das Selbstbew. Jesu, Strassburg, Heitz 1888. S. 67, 68.

einige Stellen als Interpolationen in Betracht. So habe ich — und die Mehrzahl der Forscher hat sich mir dabei angeschlossen — die Worte in 19, 13<sup>b</sup>: *καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ* für einen späteren Zusatz erklärt. Damit soll offenbar der Name bezeichnet werden, den jener Reiter auf weissem Pferd nach 19, 12 auf dem Kopfe trägt. Allein dieser Name kann ursprünglich nicht mitgetheilt gewesen sein, denn von demselben heisst es in Vers 12, dass ihn Niemand kenne ausser der Reiter selbst. Die zweite Hälfte von Vers 13, die überhaupt zu der ersten gar nicht passt, erweist sich demnach als eine Interpolation. Ihr Verfasser glaubt zu der von ihm gegebenen Deutung des Namens des Reiters ein Recht zu haben, da der Schilderung des Reiters wesentlich Sap. 18, 14—25 zu Grunde liegt.

Der Vers 19, 13<sup>b</sup> dürfte übrigens nicht die einzige Interpolation in den Capiteln 19 und 20 sein. So möchten wir annehmen, dass in 19, 20 die Worte: *μετ' αὐτοῦ ὁ ψευδοπροφήτης — τῆ εἰκόνι αὐτοῦ* nachträglich eingefügt sind und auf *ἐπίσθη τὸ θηρίον. καὶ* ursprünglich die Worte folgten: *ζῶν ἐβλήθη εἰς τὴν λίμνην*, welche erst im Zusammenhang mit jener Interpolation pluralisch gewendet worden sind. Ist dies richtig, dann ist auch das *καὶ ὁ ψευδοπροφήτης* in 20, 10 nachträglicher Zusatz. Grund zu dieser Annahme gibt uns die Thatsache, dass in 19, 19 nur vom Thier und den Königen der Erde nicht auch vom Lügenpropheten die Rede ist. Ebenso sind uns in 20, 4 die Worte: *καὶ οἵτινες οὐ προσεκύνησαν τὸ θηρίον οὐδὲ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ καὶ οὐκ ἔλαβον τὸ χάραγμα ἐπὶ τὸ μέτωπον καὶ ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτῶν* verdächtig. Dass sich die Worte ohne Schwierigkeit herausnehmen lassen, daran ist kein Zweifel, und der Zusammenhang wird durch diese Ausscheidung ein besserer, sofern das *καὶ ἔζησαν* nun dichter bei den Worten *καὶ τὰς ψυχὰς* etc. rückt, denn auf das *τὰς ψυχὰς* bezieht sich allem nach unmittelbar das *καὶ ἔζησαν*. Überdies weisen wir darauf, dass bei den hier ausgeschiedenen Worten ebenso eine Beziehung auf c. 13, speciell dessen zweite Hälfte vorliegt wie bei den in 19, 20 und 20, 10 ausgeschiedenen Worten. Und dass c. 13 erst nach 12, 1—10 und dem damit zusammenhängenden Stück 19, 11—21, 8 in die Apokalypse hereingekommen ist, darauf haben wir schon oben gewiesen. Vischer hat ebenfalls

Verdacht gegen 20, 4 aber speciell gegen die Worte *καὶ τὰς ψυχὰς τῶν πεπελεκισμένων διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ καὶ διὰ τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ*. Diese Worte sind zweifellos christlich und das passt nicht zu Vischers Ansicht, dass die ganze Apokalypse im Grund ursprünglich jüdisch und nur christlich überarbeitet sei. Darum muss auch Vers 20, 4, speciell die angegebene Stelle, christlicher Einschub sein. Dafür meint Vischer sich noch besonders auf die Thatsache berufen zu können, dass in der Grundschrift 6, 9 von den *ψυχαὶ τῶν ἐσφαγμένων διὰ τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν ἣν εἶχον* die Rede ist und *μαρτυρία* also hier ohne das specifisch christliche *Ἰησοῦ* vorkommt. Allein abgesehen davon dass auch in 6, 9 die *μαρτυρία* nicht ohne Beziehung auf Jesus verstanden werden kann, ist zu sagen, dass eben überhaupt das ganze Stück 19, 11—21, 8 nicht zur Grundschrift gehört und dass darum, wäre auch wirklich die Grundschrift ursprünglich jüdisch, was sie nicht ist, dies dann doch noch nicht ohne Weiteres auch von 19, 11—21, 8 gilt. Das Stück 19, 11—21, 8 ist erst nachträglich mit dem Abschnitt 12, 1—10 in die durch den doppelten Nachtrag erweiterte Apokalypse eingefügt. Und gerade durch diesen Zusammenhang mit dem zweifellos christlichen Stück 12, 1—10 ist auch der christliche Charakter von 19, 11—21, 8 schon im Voraus garantirt. Dass der Verfasser von 19, 11—21, 8 aus der Grundschrift (6, 9) jene Formel herübernimmt und sich dabei erlaubt, statt *ἐσφαγμένων πεπελεκισμένων* zu sagen, hinter *μαρτυρία* noch *Ἰησοῦ* beizusetzen und die Worte theilweise umzustellen, daran ist gar nichts auszusetzen. Der Verfasser von 19, 11—21, 8 hat in ähnlicher Weise noch eine Reihe Stellen der Grundschrift frei benützt. Der Reiter auf weissem Pferd in 19, 11 erinnert an den Reiter auf weissem Pferd in 6, 2. Wenn seine Genossen erscheinen als *ἐνδεδυμένοι βύσσινον λευκὸν καθαρόν*, so erinnert das an 19, 8. In 19, 15 wird vom Messias gesagt *καὶ αὐτὸς πατεῖ τὴν ληνὸν τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς ὀργῆς τοῦ Θεοῦ τοῦ παντοκράτορος* offenbar in Anlehnung an 14, 19. 20. In 1, 2 haben wir den *ἄβυσσος* gerade wie in 9, 2. 11, in 20, 8 die *τέσσαρες γωνίαι τῆς γῆς* wie in 7, 1 und in 20, 13. 14 erscheint *ὁ θάνατος καὶ ὁ ᾄδης* gerade so wie in 6, 8. Ebenso beruht wie bereits bemerkt 21, 5<sup>b</sup> auf 19, 9. Alles spricht also dafür, dass 20, 4<sup>a</sup>

ein ursprünglicher Bestandtheil des Abschnitts 19, 11—21, 8 ist.

Nicht besser steht es mit Vischers Behauptung, dass 20, 6 eine Interpolation sei. Das Wort *ἄγιος*, welches nach jüdisch-apokalyptischem Sprachgebrauch in der Grundschrift die gewöhnliche Bezeichnung für die Gläubigen sei (5, 8; 8, 3. 4; 11, 18; 13, 7; 16, 6; 17, 6; 18, 20. 24 etc.), sei in 20, 6 neben *μακάριος* zur Bezeichnung des Zustands gebraucht, in dem sich die an der ersten Auferstehung Theilnehmenden befinden werden. Allein abgesehen davon, dass wir auch hier uns gegen Rückschlüsse von Stellen der Grundschrift aus verwahren müssen, da das ganze Stück 19, 11—21, 8 nicht zur Grundschrift gehört, möchten wir jene Behauptung Vischers überhaupt bestreiten. Das Wort *ἄγιος* drückt in 20, 6 gerade so einen subjectiven Zustand, eine Verfassung aus, wie es an andern Stellen der Apokalypse auch der Fall ist. Welchen andern Sinn das Wort hier haben sollte, müsste erst noch gezeigt werden. Die zweite Hälfte von V. 6 (*ἀλλὰ ἔσονται* etc.), macht Vischer weiter geltend, verrathe Verwandtschaft mit den christlichen Stellen 1, 6 und 5, 10. Allein nach unserer Ansicht gehört die erste Vershälfte von 5, 10, die hier in Betracht kommt, zur Grundschrift und nach dem eben Mitgetheilten kann es nicht Wunder nehmen, wenn der Verfasser von 19, 11—21, 8 wie von anderen Stellen der Grundschrift so auch von dieser Gebrauch macht. Wäre Vers 6 auch wirklich, wie Vischer meint, im Zusammenhang zu entbehren, so wäre das noch kein Beweis gegen seine Ursprünglichkeit. Zu Gunsten der letzteren möchte ich darauf weisen, dass wir im Buch Daniel (12, 12) und in den Psalmen Salomos (17, 50; 18, 7), also in Schriften, die auch sonst zu unserem Abschnitt Parallelen bieten, in verwandtem Zusammenhang ein ähnliches Wort finden. Wenn Vischer geneigt ist, die Verse 4—6 überhaupt als christliche Interpolation anzusehen, so möchte ich dagegen bemerken, dass sie im Zusammenhang gar nicht zu entbehren sind, denn dann wäre ja über den Inhalt der 1000 Jahre (20, 3) gar nichts gesagt. Dieselbe Bemerkung gilt gegen Spitta, der 20, 4—7 ausscheiden will.

Vischer hat auch die Verse 21, 5<sup>b</sup>—8 streichen und auf den christlichen Überarbeiter der ursprünglich jüdischen Apokalypse zurückführen wollen. Allein in erster Linie ist es eine

offenkundige Täuschung zu meinen, dass durch Ausmerzung der Verse 21, 5<sup>b</sup>—8 ein Zusammenhang hergestellt werde, sofern dann 21, 9 an 21, 5<sup>a</sup> unmittelbar anschliesse. Dieser Anschluss besteht nicht. Vielmehr ist es so klar als möglich, dass derjenige, der 21, 1—5<sup>a</sup> bzw. 8 geschrieben, nicht auch 21, 9 ff. verfasst hat. In 21, 1 und 2 ist schon eine Beschreibung des neuen Jerusalems gegeben und mit V. 3 der Abschluss eingeleitet, der sich in den nächsten Versen vollendet. In 21, 9 ff. wird nun mit einem neuen Ansatz zurückgegriffen nach der Beschreibung des neuen Jerusalems in 21, 1 und 2 und diese Beschreibung, die den Verfasser von 21, 4 ff. reizte aber ihm auch nicht genügte, des Näheren ausgeführt. Sehen wir aber die Verse 21, 5<sup>b</sup>—8 selbst an, so spricht Alles dafür, dass sie mit den vorhergehenden Versen 21, 1—5<sup>a</sup> von Hause aus zusammengehören. Die Verse 21, 1—8 haben allem Anschein nach einmal den Schluss der Apokalypse gebildet. Sie sind sachlich und formell abschliessend. Mit 21, 5<sup>a</sup> wäre dieser Schluss wie abgebrochen, es gehören die Verse 5<sup>b</sup>—8 dazu um ihn zu vollenden. Der Sprechende ist durchweg Gott. Die verschiedenen *καὶ εἶπεν* und *καὶ λέγει* erklären sich aus der Verschiedenartigkeit der aneinandergereihten Gedanken, wie schon in 19, 9. 10. Solcher Schlussabschnitte haben wir in der Apokalypse drei: 19, 9. 10 bzw. 19, 5—10, ferner 21, 1 bzw. 3—8 und 22, 6 ff. Dieselben auf einen und denselben Verfasser zurückzuführen, ist wegen der Wiederholung, wegen der Differenzen, ja wegen der Aehnlichkeit selbst eine Unmöglichkeit, sie weisen vielmehr auf 3 verschiedene Stadien der Composition der Apokalypse. Die Aehnlichkeit erklärt sich daraus, dass je der folgende Überarbeiter der Apokalypse in seinem Schluss den vorhergehenden bzw. die 2 vorhergehenden Schlussabschnitte benützt hat. Der Verfasser der Sendschreiben hat alle diese Schlusstücke schon vor sich gehabt und das dritte, das zu dem Abschnitt 21, 9—22, 5 gehört, interpolirt (22, 7<sup>a</sup> oder 7 überhaupt, 22, 12. 13. 16. 17. 21), wobei er wie auch in den Sendschreiben selbst namentlich Gedanken aus dem zweiten Schlussabschnitt verwerthet. Wir halten also an der wesentlichen Einheit des Stücks 19, 11—21, 8 fest und nehmen nur in einigen wenigen Stellen (19, 13<sup>b</sup>; 19, 20. 21; 20, 4; 20, 10) kleine Zuthaten an.

Auch diese in 19, 11—21, 8 vorliegende Fortsetzung des Stücks 12, 1—10 enthält verschiedene Züge, die mit der Lehre Cerinth's, wie sie Irenäus schildert, übereinstimmen, bezw. zu derselben passen. Der Christus, dessen Wiederkunft schon in c. 12 in Aussicht gestellt wird, erscheint hier nun wirklich. Er ist auch hier als ein von Hause aus himmlisches Wesen vorgestellt (cf. 19, 11—16) und wird von Jesus unterschieden (cf. 20, 4—6).

Hat ferner nach Irenäus Cerinth das Werk Jesu wesentlich darin gefunden, dass er den unbekanntem Vater verkündigte, so wird auch hier die Bedeutung Jesu in seine *μαρτυρία* gesetzt (20, 4). Allerdings finden wir auch in der Grundschrift die Formel *διὰ τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν ἣν εἶχον*. Allein hier steht hinter *μαρτυρία* noch nicht *Ἰησοῦ*. Und wenn auch zweifellos die *μαρτυρία*, das Zeugniß *κατ' ἐξοχὴν*, wovon hier geredet wird, ohne Beziehung auf Jesus sich nicht erklären läßt, so kann man doch ebensogut an das Zeugniß Gottes in Jesus als an das Zeugniß Jesu denken. In jedem Fall aber darf man die *μαρτυρία* in 6, 9, wie der Zusammenhang von c. 6 mit c. 5 verlangt, nicht bloss als das Zeugniß auffassen, das in der Verkündigung Jesu vorliegt, sondern man muss dabei in erster Linie an das Zeugniß denken, das im Sterben Jesu als des Lammes Gottes enthalten ist. Dagegen kann in 20, 4 die *μαρτυρία Ἰησοῦ* nicht anders denn als die Verkündigung Jesu aufgefasst werden. Der *μαρτυρία Ἰησοῦ* in 20, 4 ebenfalls jenen Inhalt zu geben, dazu liegt im Zusammenhang von 12, 1—10 und 19, 11—20, 8 kein Grund vor. Neben der Rettung des Christus vor den Nachstellungen des Drachen spielt in 12, 1—10 der Tod Jesu keinerlei Rolle. Die *μαρτυρία Ἰησοῦ* kann darum in 20, 4 nur im Sinn der Verkündigung Jesu verstanden werden.

Endlich wenn Cerinth nach Irenäus lehrte, dass die gegenwärtige Welt nicht durch Gott sondern durch eine von ihm weit abstehende Potenz geschaffen sei, so stimmt dazu die Thatsache, dass in unserem Stück bei der Erscheinung Gottes zum Gericht Himmel und Erde vor ihm fliehen und keine Stätte haben (20, 11) und dass dann ein neuer Himmel und eine neue Erde an ihre Stätte tritt (21, 1 ff.).

So, meinen wir, läßt sich schon allein auf Grund der An-

gaben des Irenäus über die Lehre Cerinths wahrscheinlich machen, dass Apok. 12, 1—10 und 19, 11—21, 8 cerinthischen Ursprungs sind. Es stehen uns aber abgesehen von den Mittheilungen des Irenäus über Cerinth noch weitere Argumente zur Begründung unserer Annahme zur Verfügung.

Die Tradition selbst bringt Cerinth ausdrücklich in direkte Beziehung zur Apokalypse.

Epiphanius (Haer. 51) erwähnt wie auch Philaster (Haer. 60) wahrscheinlich auf Grund von Hippolyt einer Partei, welche das Evangelium und die Apokalypse des Johannes verwarf und für Machwerke des Cerinth erklärte. Er nennt sie wegen ihres Widerspruchs gegen die Logoslehre die Partei der Aloger. Diese Leute sind wohl identisch mit jenen Gegnern des Montanismus, von denen Irenäus (III, 11, 9) erzählt, dass sie das Evangelium Johannis verwarfen. Dass sie gegen die Apokalypse sich ebenso ablehnend verhielten, davon sagt Irenäus zwar an der betreffenden Stelle, an der er nur von den Evangelien redet, nichts, es lässt sich aber folgern aus dem Gegensatz dieser Leute gegen das christliche Prophetenthum und insbesondere gegen die auf die Apokalypse mit Vorliebe sich berufenden Montanisten. Bald nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts dürfen wir jene Aloger des Epiphanius, die schon Irenäus als Antimontanisten kennt, ohne Zweifel in Kleinasien voraussetzen. Diese Leute haben alles Mögliche an der Apokalypse und an dem Evangelium des Johannes beanstandet, den Hauptanstoß aber, das zeigt der ihnen durch Epiphanius gegebene Name „Aloger“, scheint ihnen die in diesen Schriften enthaltene Logoslehre bereitet zu haben.

Worauf sie ihre Behauptung stützten, dass diese Schriften cerinthischen Ursprungs seien, ist dem Epiphanius nicht zu entnehmen. Sollten sie es gethan haben, weil sie die Logoslehre für gnostisch hielten und den Cerinth als Gnostiker kannten, oder sollte sich bei ihnen noch eine Erinnerung daran erhalten haben, dass Cerinth der erste war, der die zu doketischen Consequenzen führende Logoslehre in die christliche Theologie hereinbrachte? Den ewigen welt schöpferischen Gottlogos, den wir im Prolog des vierten Evangeliums finden, kennt nun allerdings die Apokalypse nicht, wohl aber finden wir die Anfänge dieser Logoschristologie gerade in den uns hier beschäftigten-

den Stücken Apok. 12, 1—10 und 19, 11 ff. Da kommt der von Jesus wohl zu unterscheidende Christus durch die Geburt aus dem himmlischen Zion vom Himmel auf die Erde und da wird dann insbesondere die Erscheinung dieses Christus bei seiner Wiederkunft ganz so beschrieben, wie das Buch der Weisheit das Kommen des allmächtigen Wortes Gottes herab vom Himmel von Königlichem Thron beschreibt, so dass der Interpolator in 19, 13 keinen Anstand nimmt, den vom Himmel kommenden Christus für den göttlichen Logos zu erklären.

Es leuchtet ein, dass wir hier eine Christuslehre vor uns haben, die sich zu der entwickelten und gesteigerten Logoslehre des vierten Evangeliums verhält wie der Ansatz zur reifen Frucht und wir haben gesehen, dass gerade in dieser bescheideneren Form die Logoslehre dem Cerinth eigenthümlich war. Sind nun die Stücke der Apokalypse, welche diese Lehre enthalten d. h. 12, 1—10 und 19, 11 ff. cerinthischen Ursprungs, so erklärt sich wie die Aloger dazu kamen, die Apokalypse und das Evangelium Johannis dem Cerinth zuzuschreiben.

Es kommen aber noch andere Zeugnisse in Betracht, welche für unsere Vermuthung, dass die Stücke Apok. 12, 1—10 19, 11—21, 8 von Cerinth stammen, von Gewicht sind. Der unter Zephyrin (c. 199—217) lebende römische Presbyter Cajus hat eine schriftliche Disputation mit dem Montanisten Proclus verfasst, aus der uns bisher ein Paar Fragmente durch Eusebius (hist. eccl. II, 25 u. III, 28) bekannt waren. Aus einem derselben (III, 28) konnte man schliessen, dass Cajus in seinem Dialog die Apokalypse einer scharfen Kritik unterzogen. Neuerdings hat Dr. Gwynn<sup>1)</sup> in dem Syrischen Commentar des Jakobiten Dionysius Bar-Salibi einige Bruchstücke aus der Gegenschrift Hippolyts, aus den *Capita Hippolyti adversus Caium* entdeckt, die uns in die Schrift des Cajus selbst d. h., da an eine andere Schrift schwerlich zu denken ist, eben in jenen Dialog einen weiteren Einblick gestatten.

Für uns ist nun in erster Linie von Interesse das Fragment, welches Eusebius h. e. III, 28, 2 aus dem Dialog des Cajus mittheilt und welches folgendermassen lautet: „Aber auch Cerinthus, der in Offenbarungen, die von einem grossen Apostel

1) Hippolytus and his „heads against Caius“ in der *Hermathena* Vol. IV, 397—418.



aufgezeichnet sein sollen, uns Wunderdinge vorfabelt, die ihm angeblich durch einen Engel gezeigt wurden, führt die Lehre ein, dass nach der Auferstehung das Königreich Christi ein irdisches sei und dass das Fleisch in Jerusalem als in seinem Staate lebend wiederum den Begierden und Lüsten fröhne. Und in feindseligem Widerspruch gegen die Schriften Gottes behauptet er, dass eine Zahl von 1000 Jahren in einem Hochzeitsfest aufgehen werde."

Man hat diese Worte häufig direkt auf die johanneische Apokalypse bezogen und gedacht, dass Cajus dieselbe für cerinthisch erklärt habe<sup>1)</sup>. Diese Annahme scheint um so näher zu liegen, als Cajus in der Schrift, in der diese Worte vorkommen, gegen die johanneische Apokalypse polemisiert hat. Doch wird diese Ansicht nicht von allen getheilt. Harnack macht dagegen geltend, dass die Schilderung des tausendjährigen Reichs, welche jene Stelle enthalte, auf den Inhalt der Johannesapokalypse passe wie eine Faust auf ein Auge. Sodann beruft er sich auf das fünfte der von Gwynn aufgefundenen Fragmente aus der Schrift Hippolyts gegen Cajus. Da werde gerade die Stelle vom tausendjährigen Reich besprochen, aber Hippolyt hebe lediglich dies deutlich hervor, dass Cajus behauptet habe, der Satan sei schon gebunden. Er widerlege das sehr ausführlich und spreche selbst in seinen Gegenbemerkungen in der unbefangenen Weise davon, dass die Gerechten mit dem Herrn essen und trinken werden. Wäre ihm etwas davon bekannt gewesen, dass Cajus das tausendjährige Reich der Johannesapokalypse als ein sinnliches fleischliches angegriffen hätte, so hätte er diesen Angriff unmöglich übersehen können. Aus der angeführten Stelle des Eusebius dürfe man also in keinem Falle folgern, dass Cajus die Johannesapokalypse für cerinthisch gehalten habe, wenn damit auch nicht ausgeschlossen sei, dass er es doch gethan habe. Von diesen beiden Einwänden Harnacks ist keiner stichhaltig. Der erste ist es nicht, denn wenn man Apok. 19, 7. 9 zusammen-

1) So ich selbst (Entstehung der Apok. 2. A. S. 137. Anm. 1) und neuerdings Zahn (Gesch. des Neutestl. Kanons, Erlangen, Deichert, 1888, I, 1, S. 227 ff). Dagegen Harnack, Theol. Litzg. 1888 Nr. 26, S. 642 ff. u. Texte u. Untersuchgn, 6, 3. S. 112—133.

hält mit Apok. 20, 4—9, so kommen in der That genau die derb chiliastischen Vorstellungen heraus, welche Cajus in jener Stelle bei Eusebius dem Cerinth zuschreibt. Der zweite Einwand ist ebenfalls nicht schwer zu widerlegen. Jenes fünfte Fragment aus der Schrift Hippolyts beschäftigt sich nur mit den Bemerkungen des Cajus zu Apok. 20, 2. 3. Vom tausendjährigen Reich handeln aber erst die folgenden Verse der Apokalypse, speciell 20, 6. Cajus kann also ganz wohl an einer andern Stelle seiner Schrift über bzw. gegen die Vorstellung vom 1000jährigen Reich, die in der Apokalypse sich findet, sich ausgesprochen haben. Und dass er das gethan haben muss, beweist eben jene von Eusebius uns aufbewahrte Stelle, denn da wird ja die Lehre vom tausendjährigen Reich als eine wider die Schrift verstossende Irrlehre des Cerinth bezeichnet.

So besteht kein Hinderniss, um jene Stelle des Cajus über Cerinth und seine Apokalypse direkt auf die Johannesapokalypse zu beziehen.

Doch könnte man sich die Sache auch einen Augenblick so vorstellen, dass Cajus in seiner Polemik gegen das Millennium der Apokalypse bzw. auch gegen die apokalyptische Vorstellung von der Hochzeit des Lamms sich berufen hat (cf. das *ἀλλὰ καὶ* im Anfang jener Stelle) auf die verwandten Anschauungen des Ketzers Cerinth, um durch diese Verwandtschaft die Johannesapokalypse, auf welche sich die Montanisten stützten, zu diskreditiren.

Man stelle sich nun aber einmal die Sachlage vor.

Cajus hätte in diesem Fall bei dem, was er in jener Stelle seines Dialogs sagt, eine besondere von der Johannesapokalypse zu unterscheidende apokalyptische Schrift des Cerinth im Auge gehabt. Die Verwandtschaft mit dieser Schrift hätte er der Johannesapokalypse zum Vorwurf gemacht, so dass er consequenter Weise die letztere ebenfalls für cerinthisch hätte erklären müssen.

Dann hätte man zwei Apokalypsen unter apostolischem Namen, beide formell und inhaltlich wesentlich übereinstimmend, beide von Cerinth herstammend oder abhängig. Ich meine, ehe man sich zu einer solchen an sich unwahrscheinlichen Annahme entschliesst, bleibt man bei der einfacheren, dass Cajus keine

andere als die Johannesapokalypse im Sinne hat. Nichts steht dieser Annahme im Weg, sie wird vielmehr empfohlen durch die Thatsache, dass auch andere Leute vor Cajus die Johannesapokalypse für cerinthisch erklärt haben, während wir von einer andern pseudoapostolischen Apokalypse des Cerinth sonst lediglich nichts wissen.

Die Richtigkeit dieser Ansicht lässt sich noch weiter begründen.

Derselbe Eusebius, dem wir jene Stelle aus dem Dialog des Cajus verdanken, hat uns eine für unsern Zweck ebenfalls wichtige Stelle aus einer Schrift des alexandrinischen Bischofs Dionysius aufbewahrt. Sie wird von ihm sogar zweimal (h. e. III, 29, 3 ff. VII, 25, 1 ff.), das eine Mal kürzer, das andere Mal ausführlicher mitgetheilt. Im zweiten Buch seiner Schrift „von den Verheissungen“ sage dieser Schriftsteller von der Offenbarung Johannis: Einige der früheren nun haben das Buch gänzlich verworfen und abgethan, indem sie es Capitel für Capitel durchgiengen und bewiesen, dass es sinn- und zusammenhangslos und mit einer falschen Aufschrift versehen sei. Denn sie behaupten, es sei kein Werk des Johannes, ja nicht einmal eine Offenbarung sei es, was unter einem so starken und dichten Schleier der Unverständlichkeit verborgen sei. Und geschweige dass einer der Apostel so sei überhaupt auch keiner der Heiligen oder der Angehörigen der Kirche der Verfasser dieser Schrift gewesen, sonder Kerinth der Stifter der nach ihm benannten Kerinthischen Härese habe seiner Schöpfung einen vertrauenweckenden Namen zur Reclame geben wollen. Denn dies sei der Hauptsatz seiner Lehre gewesen, das Reich Christi werde ein irdisches sein, und es werde — so träume er (*δνειροπολεῖν*) — in den Genüssen bestehen, nach denen er selbst als ein am Leibe hängender und völlig fleischlicher Mensch verlangte, nämlich in Befriedigung des Bauchs und der noch niedereren Triebe, d. h. in Essen, Trinken, Hochzeitsfreuden und — womit er dies beschönigen wollte — in Festen, Opfern und Opfermahlzeiten.

Dionysius stellt hier zweifellos fest, dass manche der früheren (Theologen) die Johannesapokalypse für ein Werk des Cerinth gehalten haben. Freilich könnte es einen Augenblick scheinen, als ob das, was in der mitgetheilten Stelle des Dio-

nysius zur Begründung jener Behauptung angeführt wird, nicht direkt der Johannesapokalypse entnommen sei, sondern als ob dieser Begründung sonst bekannte Ansichten oder Aeusserungen des Cerinth zu Grund liegen. So könnte schon jener erste Satz: „Denn dies sei der Hauptsatz seiner Lehre gewesen, das Reich Christi werde ein irdisches sein“ in der Form, in der er hier ausgesprochen wird, den Eindruck machen, dass er, obgleich er ganz mit dem Inhalt der Apokalypse sich deckt, doch nicht direkt dieser sondern der sonst bekannten Lehre Cerinths entnommen sei. Die weiteren Angaben von dem Essen, Trinken, den Hochzeitsfreuden, Festen, Opfern und Opfermahlzeiten haben theils in dem *γάμος* und *δείπνον τοῦ γάμου* Apok. 19, 7. 9 theils in dem *ἔσονται ἱερεῖς τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ χριστοῦ* Apok. 20, 6 einen Anknüpfungspunkt. Und selbst das erklärt sich jedenfalls bis zu einem gewissen Grad aus der Apokalypse dass gesagt wird, Cerinth habe die Ausdrücke „Essen“, „Trinken“, „Hochzeitsfreuden“ durch die andern „Feste“, „Opfer“, „Opfermahlzeiten“ beschönigen wollen, denn in der Apokalypse ist von Hochzeit und Hochzeitsmahl nur 19, 7. 9, die Rede, während bei der Schilderung des 1000jährigen Reichs davon nicht mehr gesprochen sondern vielmehr gesagt wird, dass die Theilnehmer am Reich glücklich und heilig und *Priester Gottes* und Christi sein und mit diesem 1000 Jahre herrschen werden. Aber da in jener Stelle des Dionysius dem Cerinth die Ausdrücke „Feste“, „Opfer“, „Opfermahlzeiten“ direkt zugeschrieben zu werden scheinen und diese in der Apokalypse direkt nicht vorkommen, so kann man auch hier auf den Gedanken kommen, dass die Mittheilungen über jene Ansichten des Cerinth sich stützen auf eine besondere, von der johanneischen Apokalypse zu unterscheidende Schrift des Cerinth, eine Schrift, die auf Grund jenes *ὄνειροπολεῖν* ebenfalls wohl als eine Apokalypse charakterisirt werden müsste.

Allein diese Annahme ist in Wirklichkeit nicht mehr als Schein, der bei näherem Zusehen verschwindet.

Vergleicht man das, was Dionysius sagt mit jener Stelle aus dem Dialog des Cajus, so ergibt sich eine auffallende Übereinstimmung. Lässt Dionysius jene „Früheren“ behaupten, die Offenbarung Johannis sei kein Werk des Apostels noch überhaupt eine Offenbarung sondern ein Machwerk des Cerinth,

so entspricht das ganz der Erklärung des Cajus, Cerinth habe sein opus fälschlicherweise für das Werk eines grossen Apostels, fälschlicherweise überhaupt für Offenbarungen ausgegeben, die ihm durch einen Engel vermittelt worden seien. Wenn Dionysius dann sagt, der Hauptsatz Cerinths sei die Lehre gewesen: *ἐπίγειον ἔσσεθαι τὴν τοῦ χριστοῦ βασιλείαν*, so stimmt das fast wörtlich mit der Angabe des Cajus, dass Cerinth die Lehre einführe (*μετὰ τὴν ἀνάστασιν*) *ἐπίγειον εἶναι τὸ βασιλεῖον τοῦ χριστοῦ*. Die Worte des Dionysius: *καὶ ὢν αὐτὸς (Κήρινθος) ἄρῆγετο Φιλοσώματος ὢν καὶ πάνυ σαρκικός, ἐν τούτοις ὄνειροπολεῖν ἔσσεθαι, γαστρός καὶ τῶν ὑπὸ γαστέρα πλῆσμοναῖς* entsprechen wesentlich den Worten des Cajus *καὶ πάλιν ἐπιθυμίας καὶ ἡδοναῖς (ἐν Ἱερουσαλήμ) τὴν σάρκα (πολιτευομένην) δουλεύειν*. Dabei erinnert speciell noch das abschätzigste *ὄνειροπολεῖν* des Dionysius an das noch stärkere *ὁ δι' ἀποκαλύψεων . . . τερατολογίας . . . ψευδόμενος* des Cajus. Endlich entspricht auch das *γάμοις* und *ἐορταῖς* des Dionysius dem *ἐν γάμῳ ἐορτῆς* des Cajus. Diese Proben genügen, um die Annahme zu rechtfertigen, dass die Quelle des Dionysius eben der Dialog des Cajus ist. Hätten wir statt jener Stelle bei Eusebins den ganzen Dialog des Cajus zur Vergleichung, dann könnten wir ohne Zweifel auch erklären, wie es kommt, dass Dionysius den Cerinth von Festen, Opfern, Opfermahlzeiten sprechen lässt. Die Ausdeutung der in Betracht kommenden apokalyptischen Stellen durch Cajus hat Dionysius vermuthlich für direkt cerinthisch genommen. Vielleicht hat man sich die Sache des Näheren so vorzustellen. Gegen die durch Proclus vertretene montanistische Lehre vom himmlischen Jerusalem, das zu Pepuza niederkommen und den Mittelpunkt des Reiches Christi bei seiner Wiederkunft bilden soll, hat wahrscheinlich Cajus in dem durch Eusebius uns überlieferten Satz geantwortet, dass das im Grund die Lehre Cerinths sei, der in der (johanneischen) Apokalypse, deren eigentlicher Urheber er sei, das Fleisch wiederum in Jerusalem als in seinem Staate leben und 1000 Jahre in einem Hochzeitsfest aufgehen lasse. Gegen den von Cajus dem Cerinth bezw. der Apokalypse gemachten Vorwurf sinnlich chiliasistischer Vorstellungen wird Proclus vorgebracht haben, dass beim tausendjährigen Reich in der Apokalypse von keiner Hochzeit und keinem Hochzeismahl die Rede sei. Cajus dürfte

geantwortet haben, dass das allerdings 19, 7. 9 stehe aber doch sich auf das 1000-jährige Reich beziehe. Wenn beim 1000-jährigen Reich der Urheber der Apokalypse d. h. Cerinth nur davon rede, dass die Theilnehmer μακάριοι seien und *ἰσμεῖς τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ χριστοῦ*, so stelle er damit Feste mit Opfern und Opfermahlzeiten in Aussicht und dies sei nur eine Beschönigung der in 19, 7. 9 ausgesprochenen Vorstellungen.

So lässt sich wohl alles, was Dionysius von der Lehre Cerinths sagt auf Cajus zurückführen und in letzter Linie als der johanneischen von Cajus für cerinthisch gehaltenen Apokalypse entnommen verstehen. Und gerade dass Dionysius ausdrücklich erklärt, dass die Früheren, von denen er spricht und auf die er sich bezieht, die Offenbarung Johannis für ein Werk des Cerinth erklärt hätten, beweist, dass wir Recht hatten mit der Annahme, Cajus verstehe unter der mit einem apostolischen Namen geschmückten Apokalypse des Cerinth, von der er redet, die johanneische Apokalypse. Dass Dionysius von *τινὲς τῶν πρὸ ἡμῶν* also von einer Mehrheit spricht, ist kein Argument gegen die Annahme, dass er dabei vorzüglich an den römischen Cajus denkt. Cajus wird sich in seinem Dialog auf die Alogen berufen haben, die vor ihm die Apokalypse ebenfalls für cerinthisch erklärt haben. Mit Rücksicht darauf wird Dionysius von *τινὲς τῶν πρὸ ἡμῶν* reden.

Endlich möchten wir nicht versäumen, darauf zu weisen, dass, wenn Dionysius von den *τινὲς τῶν πρὸ ἡμῶν* sagt, sie hätten die Apokalypse Capitel für Capitel durchgenommen, dies wirklich auf Cajus passt, der, wie jetzt die Gwynnschen Fragmente beweisen, die einzelnen Stellen der Apokalypse oder jedenfalls eine grosse Zahl derselben kritisch besprach, ähnlich wie dies die Aloger vor ihm gethan zu haben scheinen.

Wenn nun also Cajus, wie durch Dionysius bestätigt wird, die johanneische Apokalypse für ein Machwerk Cerinths gehalten hat, so entsteht die Frage wie er zu dieser Ansicht gekommen ist. Wenn Zahns <sup>1)</sup> Auffassung jener von Eusebius angeführten Stelle aus dem Dialog des Cajus richtig wäre, dann hätte Cerinth selbst die Visionen der Apokalypse als seine d. h. ihm selbst durch einen Engel gezeigten Gesichte in Anspruch genommen.

1) a. a. O. S. 232.

Allein das ist der Sinn jener Stelle nicht. Dort wird vielmehr ein doppelter Betrug des Cerinth festgestellt, erstens, dass er eine von ihm verfasste Schrift für die Schrift eines grossen Apostels ausgegeben, zweitens dass er dem Inhalt seiner Schrift den Charakter von Gesichten gab, die ihm von einem Engel gezeigt worden seien. Bei diesem zweiten Vorwurf wird vom ersten ganz abgesehen und ausgegangen von der Thatsache, dass die Schrift, um die es sich handelt, eine Schrift des Cerinth selbst ist. Aber es ist klar, dass Cerinth neben der dem ersten Vorwurf zu Grund liegenden Behauptung des apostolischen Ursprungs der betreffenden Schrift nicht erklärt haben kann, ihm selbst sei der Inhalt der Schrift in der Form von Gesichten durch einen Engel gezeigt worden, vielmehr muss er im Zusammenhang mit jener ersten Behauptung natürlich die angeblichen Gesichte für die eines Apostels ausgegeben haben. Also darauf, dass Cerinth selbst die Visionen der Apokalypse für seine eigenen ausgab, hat Cajus seine Behauptung, dass Cerinth der Verfasser der Apokalypse sei, nicht gestützt. Aus jener von Eusebius mitgetheilten Stelle können wir nur entnehmen, dass Cajus an den Chiliasmus der Apokalypse den grössten Anstoss nahm, und weiter schliessen, dass ihm dieser als ein wesentlicher Bestandtheil der Lehre Cerinths bekannt gewesen ist. Irenäus freilich erwähnt in der Charakteristik, die er von Cerinths Lehre gibt, des Chiliasmus nicht. Aber das ist leicht erklärlich oder selbstverständlich. Denn Irenäus ist selbst dem Chiliasmus zugethan und wird sich darum gehütet haben, denselben mit Cerinth in Verbindung zu bringen.

Dass Cerinth die Apokalypse und das Evangelium Johannis verfasst haben soll, wie Cajus bezw. die Aloger erklären, ist nun allerdings eine These, die in diesem Umfang sich nicht aufrecht halten lässt. Die Apokalypse und das Evangelium Johannis lassen sich schon wegen ihrer anerkannten Verschiedenheit nicht auf einen Verfasser zurückführen und was die Apokalypse angeht, so stammt sie ebenfalls nicht von einer Hand und verräth ein grosser Theil derselben speciell die Grundschrift keinerlei cerinthisches Gepräge. Einfach verwerfen darf man aber darum das Zeugnis der Aloger und des Cajus nicht. Das ist allerdings ein vielgebrauchtes weil bequemes und wohlfeiles Mittel, um sich eine lästige Tradition vom Halse zu

schaffen. Aber wie will man diese mit solcher Bestimmtheit und Hartnäckigkeit auftretende Tradition befriedigend erklären? Die beste Erklärung ist doch in diesem Falle die Annahme, dass jener Tradition ein Wahrheitsmoment zu Grunde liegt. Dass wir aber damit Recht haben, wird sich kaum mehr läugnen lassen angesichts der Thatsache, dass schon allein auf Grund der Angaben des Irenäus einzelne Theile der Apokalypse als cerinthisch sich nachweisen lassen und zwar gerade diejenigen Theile, in welchen die Hauptanstösse der Aloger und des Cajus, die Logoslehre und der Chiliasmus, ihren Anhaltspunkt haben.

Eine Frage bleibt uns zum Schluss noch übrig, nämlich die, ob es chronologisch zulässig ist, die Stücke Apok. 12, 1—10 und 19, 11—21, 8 mit Cerinth in Verbindung zu bringen. Beide Stücke sind christlichen Charakters und zwar sind sie ohne Zweifel nicht lange nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben. Das Weib in c. 12 ist, wie wir sahen, das himmlische Zion oder Jerusalem, wovon das irdische das Abbild und Gegenbild ist. Diese Entgegensetzung der oberen urbildlichen Welt der Ideen und der irdischen abbildlichen Welt finden wir nach platonischem Muster bei Philo, von wo aus sie dann in die jüdische und christliche Theologie (Hebräerbrief) übergegangen ist. Dass sie dem Cerinth nicht fremd ist, kann bei seinem philonisirenden Gottesbegriff und seiner philonisirenden Christologie nicht überraschen, um so weniger als er nach Hippolyt (Phil. VII, 3. 33; X, 21) seine Weisheit aus Aegypten geholt hat. Beide Elemente nun, Urbild und Abbild, in diesem Fall das himmlische und das irdische Jerusalem darf man nicht absolut getrennt von einander sich vorstellen, man muss sie vielmehr in Beziehung zu einander denken.

Das irdische Jerusalem ist das Abbild des himmlischen, indem es an demselben Theil hat oder indem das letztere in dem ersteren sich vorläufig wenn auch nur unvollkommen ausprägt und auswirkt. Dadurch ist Jerusalem die hl. Stadt, die Stadt Gottes. Wenn nun das Weib, nachdem ihr Kind vor den Nachstellungen des Drachen weggenommen ist zu Gott und dessen Thron, vor dem Drachen flieht in die Wüste, wo ihr Gott in geheimnisvoller Verborgenheit eine Stätte bereitet hat für 1260 Tage, so ist damit die Beziehung des himmlischen Jerusalems zum irdischen gestört bzw. aufgehoben, das irdi-



sche ist seines Charakters als hl. Stadt und damit des göttlichen Schutzes verlustig, seinen Feinden preissgegeben.

Der Verfasser spielt damit auf den schon in c. 11 in Aussicht gestellten Fall Jerusalems an, dessen tieferen Hintergrund er aufdeckt d. h. den er durch einen Vorgang der höheren Welt ausdrückt und zugleich erklärt. Den Fall Jerusalems kennt also der Schreiber, denn das scheint uns jedenfalls klar zu sein: zu dem Gedanken der Flucht des himmlischen Weibes, des oberen Jerusalems, kann der Verfasser nur von dem Schicksal, von der Preissgebung des irdischen aus gekommen sein.

Derjenige, der zu 12, 1—10 die Verse 12, 12—17 hinzugefügt hat, ist offenbar derselben Ansicht. Nur denkt er bei dem Weib an das empirische Zion, an das empirische Israel und bezieht darum die Flucht des Weibs direkt auf die Verfolgung des jüdischen Volks durch die im Drachen dargestellte römische Weltmacht.

Wir dürfen also wohl annehmen, dass die Stücke 12, 1—10 und 19, 11—21, 8 der Apokalypse nicht lange nach der Zerstörung Jerusalems verfasst sind. Ebenso müssen wir Cerinths Blüte allem Anschein nach ebenfalls in diese Zeit setzen. Bei Epiphanius (c. 1. 2. 4 cf. auch Philaster) erscheint Cerinth als Gegner des Apostels Paulus wie auch des der Heidenmission geneigten Petrus. Sind auch die einzelnen Angaben, die Epiphanius in dieser Beziehung macht, sehr zweifelhaft und wahrscheinlich nur nachträgliche Ausdeutung und Anwendung der Erinnerung, dass Cerinth ein Mann judaistischer Richtung<sup>1)</sup> war und noch ins apostolische Zeitalter zurückreichte, so ist doch diese zu Grunde liegende Erinnerung selbst nicht zu bestreiten. Irenäus (adv. haer. III, 3, 4 cf. Eus. h. e. IV, 14, 6) kennt Leute, die von Polykarp hätten erzählen hören, dass Johannes der Jünger des Herrn in Ephesus im Badehause den

1) Dass die Tradition, welche dem Cerinth eine halb judaistische Lehre zuschreibt, bloße Verwirrung wäre, wie Weizsäcker will (Das apost. Zeitalter etc. S. 539), davon kann ich mich nicht überzeugen. Cerinth hat das Verhältnis von Judenthum und Christenthum ins Auge gefasst und dasselbe bestimmt als das der unvollkommenen und vollkommenen Offenbarung. Wenn er die letztere in der Verkündigung Jesu fand, so konnten gerade auf Grund derselben wesentliche Bestandtheile des jüdischen Religionswesens festgehalten werden und es ist bezeichnend, dass das Evangelium der Anhänger Cerinths mit dem Evangelium Matthäi verwandt war, also gerade mit demjenigen unserer Evangelien, das die meisten judaisirenden Züge enthält.

Cerinth gesehen und darauf dasselbe sofort wieder verlassen habe mit den Worten: Fliehen wir, das Badehaus möchte noch einstürzen, da Cerinth, der Feind der Wahrheit, darin ist.

Also als eine Persönlichkeit des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters dürfen wir Cerinth betrachten und dies stimmt zu dem chronologischen Ergebniss, das wir in Betreff der Stücke Apok. 12, 1—10 und 19, 11—21, 8 gewonnen haben.

Die in der Überschrift dieser Abhandlung ausgedrückte These meinen wir hiermit hinreichend begründet zu haben. Wir empfehlen dieselbe zu weiterer Erwägung.

DANIEL VÖLTER.

HET BERICHT VAN FLAVIUS JOSEPHUS AANGAANDE  
DE OORZAAK EN HET DATUM DER EXECUTIE  
VAN JOHANNES DEN DOOPER, VERGE-  
LEKEN MET DE VERHALEN DER  
SYNOPTICI.

---

Al is men het niet eens met Havet (*Le Christianisme et ses origines*, IV, p. 5.) waar hij zegt: „Je crois que, dans la vérité historique, Jean a fait en Judée une plus grande figure que Jésus, et qu'il est le principal personnage de la révolution religieuse, dont Jésus a eu l'honneur": men zal moeten erkennen, dat wij wat de biografie van Johannes betreft op vaster bodem staan dan bij die van Jezus, naardien wij voor de geschiedenis van den Dooper althans één getuigenis buiten het N. T., nl. dat van Josephus, bezitten <sup>1)</sup>. Geen wonder dan ook, dat dit getuigenis met grooten ijver in het belang der Evangelische geschiedenis is bestudeerd. Jammer maar dat die studie voor een goed deel onvruchtbaar moest blijven wegens de partijdigheid, waarmede de apologeten te werk gingen, gedreven als zij werden door de zucht om de gegevens van Josephus met die van het N. T. in harmonie te brengen. Moeilijkheid baarden vooral de twee in den titel dezes vermelde details, t. w. de oorzaak en het datum van des Doopers terechtstelling.

Wel begint men thans met meer beslistheid de fouten der apologetiek af te keuren, doch het is er verre van daan, dat wij zouden kunnen roemen dat de ware methode voorgoed heeft getriumfeerd en de inblazingen der harmonistiek zonder uit-

---

1) Verg. wat mijn ambtgenoot Hoekstra over dit onderwerp heeft gezegd in zijne verhandeling „Johannes de Dooper en het Christendom", geplaatst in dit Tijdschrift, Jaargang 1884. Zie meer bepaaldelijk aldaar bl. 337.

werking heeft gemaakt. Neen, de oude vijand spookt nog rond tot verwarring van het onderzoek. Laat ons zien of wij sine ira et studio, quorum causas procul habemus, de kwestie een weinig nader tot hare oplossing kunnen brengen.

Flavius Josephus verhaalt Ant. XVIII, 5, 2, dat Johannes de Dooper door Herodes Antipas in de vesting Machaerus gevangen gezet en onthoofd is. In de onmiddellijk voorafgaande § had hij datzelfde Machaerus genoemd als de plaats, werwaarts Herodes' eerste gemalin, de Arabische prinses, de dochter van Aretas, was heengevlucht, toen zij lucht had gekregen van hetgeen haar boven het hoofd hing. Dat zij in die vesting veilig was, scheen te blijken uit de vier of vijf woorden, waarmede Josephus Machaerus beschreef als eene destijds Aretas toebehoorende sterkte.

Hier reeds ontstond een vraagstuk: was Machaerus bij de vlucht van Herodes' eerste gemalin in Aretas' bezit, hoe kon Herodes dan over diezelfde vesting beschikken, toen hij Johannes kerkerde en liet onthoofden? Immers, dat dit alles eerst na Herodes' echtbreuk plaats had, daaraan viel niet te twijfelen wegens de pertinente verklaring der drie synoptici: Herodes liet Johannes grijpen wegens hetgeen hij, Antipas, van den boetprediker had moeten hooren. De moeilijkheid lag hierin: aan het bezit der grensvesting moest Aretas alles gelegen zijn, nadat de beleediging zijner dochter aangedaan hem met zijn schoonzoon Herodes in oorlog had gewikkeld. Wat er al beproefd is om dit bezwaar weg te nemen, kan niet in twee woorden worden gezegd.

Bij de vermelding van het voornaamste te dezer zake dienende, is het niet noodig terug te gaan tot Strauss, die in de fijnere details van het probleem in het geheel niet is ingegaan. Wij kunnen ons overzicht beginnen met Hausrath, al ging ook aan zijne Zeitgeschichte Keim's Geschichte Jesu von Nazara vooraf. Wij geven aan Keim de tweede plaats, omdat wij zijn later verschenen uiteenzetting in het Bibellexicon wenschen te raadplegen <sup>1</sup>).

In het eerste deel zijner Zeitgeschichte geeft Hausrath ons

<sup>1</sup>) Keim's Geschichte 1e deel verscheen in 1866; Hausrath's Zeitgeschichte 1e deel in 1868; Keim's artikel in het Bibellexicon is van 1871.

deze voorstelling (bl. 331 vlg.): Antipas maakte deel uit van het gezantschap, dat anno 26 of 27 in zake het conflict met Pilatus over de Romeinsche insignia en de gouden schilden moest optreden. Toen reeds zal Antipas afspraken hebben gemaakt met Herodias, waarop dan spoedig de echtscheiding volgde. Destijds, onderstelt Hausrath, bleef de vrede tusschen Antipas en zijn schoonvader nog bewaard. Eerst zeven of acht jaar later rakelde de strenge boetprediker het bijna reeds geëloofde vuur van verontwaardiging over Antipas' bloedschande weer op. Toen echter was Machaerus, wij weten niet hoe, door list, verdrag of wapengeweld, in handen van den viervorst gekomen, zoodat dáár de Dooper gekerkerd, dáár het feestmaal gehouden, dáár Johannes onthalsd kon worden. Voor het laatste factum neemt Hausrath het najaar van 34 als het meest waarschijnlijk datum aan <sup>1)</sup>.

Wahrheit oder Dichtung? moeten wij hier vragen. Pilatus is omstreeks 26 als procurator opgetreden. Hij heeft volgens Philo (*Legatio ad Cajum*, pag. 1034 Ed. Frankfurt; II, 509 sq. § 38 Ed. Mangey) door zijne plaatsing van gouden tabulae votivae te Jeruzalem werkelijk de Joden gegriefd.

Vier koningszonen hebben zich toen inderdaad aan het hoofd van een aanzienlijk gezantschap naar Caesarea gesteld, om bij Pilatus te intercederen. Josephus verhaalt ontegenzeggelijk, dat Antipas op Herodias verliefd is geworden op een reis naar Rome, bij welke gelegenheid hij onderweg bij zijn stiefbroeder Herodes, den gemaal van Herodias, zijn intrek had genomen. Doch 1° staat het datum van Pilatus' provocatie niet vast <sup>2)</sup>; 2° vermeldt Josephus niets dat ons het recht geeft om Antipas' reis naar Rome met zijne intercessie ten gunste der Joden in verband te brengen; het blijkt duidelijk, dat de viervorst Rome wegens aangelegenheden van geheel anderen aard bezocht.

Men ziet: Hausrath's voorstelling vloeit niet met noodzakelijkheid uit de oorkonden voort. Integendeel doet Josephus'

1) Zie a. w. bl. 384 noot.

2) Ewald V: 41 heeft reeds op de onzekerheid van het datum in verband met een soortgelijk verhaal bij Josephus Ant. 18, 3, 1, opmerkzaam gemaakt. Hausrath heeft niet alleen het bericht bij Philo met dat van Josephus over de veldteekenen, maar ook de reis van Antipas naar Rome met het gezantschap naar Pilatus op willekeurige wijze gecombineerd. Zie ook Schürer I. pag. 411, noot 186.

verhaal in zijn geheel en in het verband beschouwd ons een gansch andere toedracht van zaken vermoeden. Volgens Ant. 18, 5, 1, was Antipas' tweede huwelijk de oorzaak van de onmiddellijk daarna meegedeelde vredebreuk met Aretas, welke volgens den context omstreeks het 20<sup>ste</sup> regeeringsjaar van Tiberius, d. i. anno 34, plaats had.

Volgens Josephus <sup>1)</sup> behoorde in dien tijd Machaerus, werwaarts de beleedigde vorstin haar toevlucht nam, aan haren vader. Het is de onwaarschijnlijkheid zelve, dat onder deze omstandigheden Aretas zich de vesting, aan welker bezit hem zoo veel gelegen moest zijn, op welke wijze dan ook, zal hebben laten afhandig maken. Josephus' eenvoudig en welsamenhangend verhaal verbiedt ons aan te nemen: 1° dat na Antipas' trouweloos gedrag ten opzichte van zijne gemalin de vrede tusschen hem en zijn schoonvader ongestoord zal zijn gebleven en dat de oorlog, door Josephus vermeld, eerst zeven of acht jaar later zal zijn uitgebroken <sup>2)</sup>; en 2° dat Machaerus door Antipas is hernomen vóór de executie van Johannes. Wat dit laatste factum betreft: al zegt Josephus niet met zooveel woorden, dat deze doodstraf in of omstreeks denzelfden tijd werd voltrokken, de omstandigheid zelve, dat het volk Antipas' tegenwoord in den oorlog als eene goddelijke wraak beschouwde over den moord aan den profeet gepleegd, pleit voor de meening, dat Josephus beide feiten, den gerechtelijken moord en den oorlog met Aretas, die hij in éénen adem verhaalt, ook in denzelfden tijd gedacht heeft.

Hoe kwam dan Hausrath er toe, moeten wij vragen, om zich zoo ver van deze natuurlijke opvatting te verwijderen? Het antwoord ligt voor de hand. Hij wilde de waarheid van het synoptisch verhaal handhaven. Dit verhaal nu onderstelde 1° dat Johannes gekerkerd werd na de echtbreuk van Antipas; 2° dat Antipas op zijn eigen grondgebied den Dooper ter dood liet brengen. Daar het nu uit Josephus' stellig bericht blijkt, dat Machaerus in Aretas' handen was toen zijne dochter daarheen vluchtte en, tevens, dat hetzelfde Machaerus den Dooper

1) Immers volgens den gedrukten tekst van Ant. 18, 5, 1. Hieronder meer over de tekstkritiek van deze plaats.

2) Josephus noemt t. a. p. den minnehandel met Herodias de *airía* van den krijg, die omstreeks dien tijd, d. w. z. bij den dood van Philippus in het jaar 34, uitbrak.

tot kerker strekte, moest Hausrath wel zijn toevlucht nemen tot onderstellingen, waartoe Josephus hem noch de stof leverde noch het recht gaf.

Zoo als meer gebeurdé, heeft ook hier de harmonistiek haar doel niet kunnen bereiken zonder onrecht te plegen aan de referenten, wier getuigenis men met elkander poogde te doen overeenstemmen. Niet alleen Josephus, ook de synoptici worden gedwongen tot verklaringen, waarmede zij niet instemmen. Kennelijk toch verplaatsen de Evangelisten ons naar het paleis van den viervorst in zijn toenmalige residentie Tiberias, als zij verhalen hoe Herodes met al de grooten des rijks zijn verjaarfest vierde. Dáár en niet in het verafgelegene Machaeus hebben zij zich Johannes' kerker gedacht <sup>1)</sup>. Lezen wij wat de Evangelisten over Johannes' strafpredikatiën tegen Herodes vermelden, dan denken wij onwillekeurig aan een recente misdaad en niet aan een feit, dat reeds zeven of acht jaren geleden plaats had. Allermint vermoeden wij dan, dat Herodes' echtbreuk, wel verre van een blijvend schandaal in de wereld te verwekken, wel verre van een vredebreuk met den ervvijand in Arabië te veroorzaken, gedurende al dien tijd geen stoornis had gebracht tusschen Herodes en zijn schoonvader.

Is Keim misschien gelukkiger geweest dan Hausrath? Raadplegen wij het Bibellexicon III, pag. 44 in voce „Herodes Söhne und Enkel”, dan vinden wij daar Keim's beschouwing, zooals hij die in hoofdzaak reeds in zijne Geschichte Jesu von Nazara had ontworpen, tegen Hausrath gehandhaafd. Niet c. 27, maar eerst in 34 had, volgens Keim, de intrige met Herodias plaats. Zeker ligt dit datum meer voor de hand voor den lezer van Josephus Antiq. 18, 5, 1, waar, gelijk wij zagen, als *αἴτια* der verwickelingen tusschen den viervorst met zijn Arabischen nabuur wordt opgegeven Herodes' relatie met Herodias, terwijl de context van Josephus naar den dood van Philippus als chronologisch datum heenwijst <sup>2)</sup>. Werkelijk com-

1) Over Lukas' afwijkend bericht zullen wij later handelen.

2) In Antiq. 18, 4, 6 lezen wij dat Philippus, Antipas' broeder, in het 20e jaar van Tiberius' regeering stierf. Het onmiddellijk daarop volgende 5de hoofdstuk begint met de woorden: „Ἐν τούτῳ δὲ στασιάζουσιν Ἀρέτας τε ὁ Πιπταῖος βασιλεὺς καὶ Ἡρόδης διὰ τοιαύτην αἰτίαν.” Waarop dan de minnehandel van Antipas met Herodias wordt verhaald.

bineerde Keim dan ook de verschillende bijzonderheden van Josephus' verhaal aldus, dat de dood van Philippus als moment in de ontwikkeling van het huwelijksdrama werd opgenomen. Al loochent Keim geenszins Herodes' verliefdheid op zijne nicht: er zullen, meent hij, bij het huwelijk ook wel politieke redenen in het spel zijn geweest, zooals die zich voordeden bij het overlijden van Philippus, die met Herodias' eenige dochter Salome was gehuwd. Door zijn huwelijk met Herodias werd Antipas om zoo te zeggen de voogd der zeer jeugdige weduwe. Deze vaderlijke betrekking kon niet anders dan voordelig zijn voor de politieke macht van Herodes, wiens tetrarchaat aan dat van Philippus paalde. Keim's combinatie krijgt grooter beteekenis, als men overweegt, dat Josephus t. a. p. als aanleiding tot den oorlog met Aretas opgeeft een geschil over grensbepaling <sup>1)</sup>.

Daarentegen is Keim's verzekering, dat Antipas al dadelijk zijn schoonvader het sterke Machaerus ontweldigde, eenvoudig uit de lucht gegrepen. Deze bewering is te bedenkelijker als men in het oog houdt, dat de grensvesting door Herodes den Grooten tot eene sterkte van den eersten rang was gemaakt. Josephus spreekt slechts van den tegenspoed, dien Antipas bij zijn krijg met Aretas ondervond, en geeft ons niet de minste aanleiding om aan een zoo belangrijke gebeurtenis als den overgang der grensvesting in Antipas' handen te denken.

Wij vragen: hoe kwam Keim er toe, eene zoo onwaarschijnlijke gebeurtenis aan te nemen? Ook hier ligt het antwoord voor de hand. Keim moest de executie van Johannes plaatsen nà de vredebreuk met Aretas, omdat hij met de Evangelisten zich den Dooper voorstelde als bekend met Antipas' tweede huwelijk. Daar nu, volgens Josephus, de executie in Machaerus plaats had en deze vesting tijdens de vlucht van Aretas' dochter nog in Aretas' handen was, moest Keim deze sterke plaats op de een of andere wijs in Antipas' bezit doen terugkeeren, hetgeen hem niet gelukte zonder zijne toevlucht te nemen tot de meest gewaagde gissing. Laten wij alleen door

---

1) Men kan hierbij nog deze bijzonderheid voegen, dat volgens Josephus de nederlaag van Antipas' troepen veroorzaakt werd door de hounding van de hulpbenden, op het gebied van wijlen Philippus aangeworven.



Josephus ons leiden, dan is de geheele fictie onnoodig. Dan toch had de gevangenneming van Johannes en zijne onmiddellijk daarop gevolgde executie in Machaerus plaats op een tijdstip, toen Herodes nog in goede verstandhouding met zijn schoonvader verkeerde. In dien tijd toch kon zeker Aretas' schoonzoon over deze vesting van zijn schoonvader beschikken als veilige bewaarplaats voor den gevaarlijk geachten volksmenner. Die toestand veranderde te eenen male door de beleediging Aretas' dochter aangedaan.

Is dus Keim's voorstelling aan den eenen kant, nl. in zover volgens hem de echtbreuk, de executie en de oorlog vlak bij elkander moeten worden gedacht, meer in overeenstemming met Josephus, en daarom aannemelijker dan Hausrath's opvatting: toch kunnen wij ook Keim's oplossing niet aanvaarden wegens het aangewezen bezwaar Machaerus betreffende, dat ook hij liet bestaan.

In de „Historisch-critische bijdragen naar aanleiding van de nieuwste hypothese enz. 1882”, bestemd tot bestrijding mijner hypothese, heeft onze Scholten de kwestie, die ons thans bezig houdt, zijdelings ter sprake gebracht. Op bl. 14 geeft hij deze combinatie ten beste: „Het is te vermoeden dat Machaerus, na eerst aan Herodes te hebben toebehoord, daarna, en wel reeds vóórdat deze het voornemen had opgevat zijne Arabische gemalin te verstooten, — hoe? wordt niet gemeld, — in de macht van Aretas was gekomen. Dat die overgang reeds moet hebben plaats gehad geruimen tijd vóór de vlucht van Herodes' gemalin, volgt uit de opmerking, dat zij reeds lang te voren hare aankomst aldaar had voorbereid (*προαπεστάλει γὰρ ἐκ κλείνου*). De volgorde der gebeurtenissen zou dan deze zijn. Herodes was meester van Machaerus, toen hij Johannes aldaar gevangen zette. Daarna ontstond, onafhankelijk van het eenigen tijd later gebeurde met de gemalin van Herodes, geschil tusschen beide vorsten over de grenzen van hun gebied, waarvan het gevolg was, dat de vesting Machaerus, aan de zuidelijke grenzen van beider gebied gelegen, misschien bij verdrag of door de kracht der wapenen in de macht geraakte van Aretas; zoodat de beleedigde vorstin derwaarts als naar eene plaats, die destijds aan haren vader toebehoorde, de wijk kon nemen

om van daar naar Petra te reizen. Aretas, door zijne dochter van het gebeurde onderricht, verklaarde daarop den oorlog aan Herodes, waarin deze het onderspit moest delven.”

Deze uiteenzetting, schijnbaar eenvoudig eene reproductie van het Josephusverhaal, is wel beschouwd zoowel met de data van dezen historieschrijver als met die der synoptici in flagranten strijd. Inderdaad hebben wij hier een zonderling mengsel van subtiliteiten en onjuistheden. Men oordeele: 1° Het is niet, zooals Scholten meende, een vermoeden maar een vaststaand feit, dat Machaerus eerst aan Antipas toebehoorde vóór het in Aretas' bezit kwam. 2° Het bewijs voor de stelling, dat deze vesting reeds lang geleden in Aretas' handen was, toen zijne dochter daar een toevlucht zocht, is abusievelijk door Scholten ontleend aan de woorden *ἐκ πλείονος* in het verhaal van Josephus. Daar toch duiden zij slechts aan, dat de beleedigde gemalin tijdig maatregelen tot hare reis had getroffen. 3° Scholten's bewering, dat Machaerus op de zuidelijke grens lag zoowel van Herodes' gebied als van Nabatea, bewijst dat hij zich geen juist denkbeeld had gevormd van de topografie en hare beteekenis in casu; immers Machaerus beschermde het zuidelijk frontier van Herodes' overjordaansch gebied en bedreigde de noordelijke grens van Petraea. 4° Dat Herodes meester was van Machaerus toen hij Johannes gevangen zette, kon Scholten niet bij Josephus lezen; immers Ant. 18, 5, 2 verwijst deze auteur, bij de vermelding van de gevangenzetting des Doopers in Machaerus, naar de onmiddellijk voorafgaande paragraaf (*τὸ προειρημένον Φρούριον*), alwaar van die vesting gezegd wordt dat zij in Aretas' bezit was.<sup>1)</sup> 5° Dat het gewapend conflict over de grensregeling tusschen Herodes en Aretas zou hebben plaats gehad vóór de echtbreuk van den viervorst, is eene fictie door Josephus' verhaal uitdrukkelijk weersproken. 6° Niets gaf Scholten het recht om den oorlog, waarin, volgens Josephus, Herodes het onderspit dolf, te onderscheiden van het conflict over de grensregeling, hetwelk Josephus als aanleiding tot den noodlottigen oorlog vermeldt. 7° Moest Scholten's expositie van den loop der gebeurtenissen

---

1) Scholten zelf heeft, ofschoon ten onrechte, op dezen samenhang gewezen tot bewijs van de echtheid der woorden *τότε πατρὶ αὐτῆς ὑποτελή* in § 1.

strekken om de waarheid der evangelische voorstelling te bevestigen, in waarheid is zijne opvatting onvereinigbaar met het synoptische bericht, volgens hetwelk Johannes' kerkering het gevolg was van de strafrede over Herodes' echtbreuk, welk feit naar Scholten's opvatting eerst *veel* later plaats greep.

Dat deze reeks van misstellingen niet terstond na de publicatie van Scholten's „Bijdragen” door mij werd opgemerkt, is daaraan toe te schrijven, dat ik reeds te voren door Volkmar van mijne eigene misvatting omtrent een ander chronologisch vraagpunt was overtuigd en dus aan Scholten's zooeven besproken bewijsvoering, wat de bijzonderheden betreft, geen aandacht wijdde <sup>1</sup>).

Ik noemde daar Volkmar. Hij is het, met wien ons probleem in een nieuw stadium treedt, doordat hij voor het eerst met de harmonistiek geheel brak en de absolute chronologie met voorbijgaan der Evangeliën zocht vast te stellen. Reeds in 1870 gaf hij eene beknopte en heldere uiteenzetting van het chronologisch vraagstuk den Dooper betreffende <sup>2</sup>). Volgens hem is Antipas anno 29 naar Rome gereisd, om een condoleantiebezoek aan het hof af te leggen wegens het overlijden van Livia, de weduwe van Augustus, en om te gelijker tijd aldaar eene erfeniszaak te regelen. Het was op deze reis, dat hij met Herodias afspraken maakte. Nog vóór die kennismaking, althans vóór de daaruit gevolgde verwijdering van zijne eerste gemalin, moet Johannes' dood hebben plaats gehad. Later toch ware het den viervorst onmogelijk geweest over Machaerus als kerkerplaats te beschikken. Uit den aard der zaak moet dus ook de executie, die in Machaerus plaats had, in dienzelfden tijd gesteld worden. Trouwens Josephus' verhaal laat niet toe, dat wij tusschen inhechtenisneming en onthoofding eene tijdruimte van eenig belang aannemen. Zoolang Herodes met zijn schoonvader op goeden voet stond, maar ook niet langer, kon hij van de vesting tot het genoemde oogmerk gebruik maken. Wel had

1) Zie mijne „Verdediging en verduidelijking”, Theol. Tijdschr. 1882, bldz. 593 en 594.

2) Zie zijn „Marcus und die Synopsis” en aldaar bldz. 356 vlgg. In hoofdzaak herhaalde Volkmar zijne expositie 12 jaar later in zijn „Jesus Nazarenus”, bldz. 373, waar de chronologische zijde der kwestie nog meer op den voorgrond treedt.

spoedig daarna de verstooting van Aretas' dochter de vervreemding tusschen Antipas en Aretas veroorzaakt, doch de eigenlijke oorlog tusschen deze beiden volgde eerst na den dood van Philippus in 34. Die dood toch gaf aanleiding tot het conflict tusschen Aretas en Antipas over de grensregeling in Gaulonitis, welk geschil volgens Josephus de onmiddellijke aanleiding was tot den oorlog die voor Herodes' leger noodlotig werd.

Dat Livia anno 29 stierf, weten wij uit Tacitus, *Annales* V, 1. Alles echter wat Volkmar heeft bijgebracht om Antipas' reis naar Rome juist in dát jaar te plaatsen, is door hem eenvoudig gefingeerd.

Daar dus Volkmar het absolute datum 29 als Johannes' sterfjaar niet langs wettigen weg, maar door willekeurige hypothese verkreeg, kunnen wij thans slechts dit als door hem bewezen constateeren, dat de executie van Johannes in elk geval vóór Herodes' breuk met zijne eerste gemalin en den oorlog met zijn schoonvader moet hebben plaats gehad.

Ook Schürer laat ons onvoldaan. Blijkens zijne laatste uitlating in de *Theolog. Literaturzeitung*<sup>1)</sup> is zijn geest nog altoos in de apologetiek verward en schrikt hij niet terug voor grammaticale en exegetische buitensporigheden, indien daarmede, naar zijne meening, iets tot verdediging der evangelische verhalen kan verkregen worden. Toch heeft zijne misvatting voor mij dit goede gevolg gehad, dat zij mij op eene kapitale fout heeft gewezen, waaraan alle geleerden zonder onderscheid zich hebben schuldig gemaakt.

Schürer, die de onzinnige lezing der codices in bescherming nam, alsof ze nu pas ontdekt en niet reeds door Haverkamp als lezing der HSS. vermeld ware, bracht mij dien ouden terecht verworpen tekst wederom als vlak voor de oogen. Op eenmaal trof mij de gedachte, dat de emendatie van  $\tau\omega\ \tau\epsilon$  in  $\tau\omicron\tau\epsilon$ , reeds in de Ed. princeps opgenomen, hoezeer ook voor de hand liggende, toch niet minder hare bedenkelijke zijde had. 1° De

1) Zie de *Varia* in het *Theol. Tijdschr.* 1891 Maart. Overigens vg. zijn hoofdwerk *Gesch. des Jüd. Volkes*, I, bl. 368 vlg., waar hij wel is waar Wieseler weerlegt, maar zelf apologetisch-onkritisch Lucas 8, 1 tegenover Fl. Joseph. in het gelijk stelt.

lezing τφ τε als de lectio difficilior beveelt zich aan als de meer oorspronkelijke; 2° ook na de z. g. emendatie blijft in het verhaal van Josephus een zeer duister punt over.

Het laatstgezegde maakt eenige uitweiding noodig. Josephus zegt t. a. p. (Ant. XVIII, 5, 1) dat, toen Herodes' gemalin door aanbrengers vernomen had welk lot haar boven het hoofd hing, zij haren man verlof vroeg om naar het op de grenzen gelegen Machaerus te gaan, natuurlijk met het doel om zich onder de bescherming haars vaders te stellen.

Antipas mocht niet weten, dat zij omtrent zijne huwelijksplannen ingelicht was. Ware de vesting Machaerus destijds in Aretas' bezit geweest, dan zou het verzoek zijner gemalin onvermijdelijk zijn argwaan hebben gewekt. De onderstelling van Hausrath, als zou den viervorst dit verzoek zeer gelegen zijn gekomen, daar hij immers niets liever wenschte dan van deze vrouw ontslagen te zijn, is in strijd met de duidelijke voorstelling die Josephus ons van den loop der zaken geeft. Wij hebben hier kennelijk te doen met geheel iets anders dan met een huiselijk drama, dat eindigt met het wegloopen der verwaarloosde echtgenootte als de jongere mededingster in het verschiet is. Hier is hofkabaal, meer nog: politieke intrige in het spel. Herodes wist dat hij, zijne vrouw verstootende, onmiddellijk in moeilijkheden zou komen met zijn nabuur, tegelijk zijn schoonvader, den vorst van Nabatea dat van ouds de ervvijand der Joden was. Nog voor hij in allen deele gereed was met zijne plannen, — zoo moeten wij ons naar Josephus' onmiskenbare voorstelling de zaak denken, — had zijne vrouw reeds hare maatregelen genomen. Doch waarin bestonden die maatregelen? Ware Machaerus destijds in Aretas' handen en dien ten gevolge voor haar eene veilige wijkplaats geweest, dan behoefden hare plannen niet verder zich uit te strekken dan tot het bereiken van die grensvesting. Waartoe was het noodig, dat zij, gelijk Josephus zegt, ook nog van te voren zorgde voor het gewapend escorte van Machaerus naar haars vaders residentie Petra? Daarboven: behoorde Machaerus destijds tot Aretas' gebied, hoe kon Josephus dan schrijven, dat de prinses, na in Machaerus gekomen te zijn, zich naar Arabië begaf?

Raadplegen wij nu nog eens wat Josephus volgens de codices omtrent Machaerus zegt. Letterlijk lezen wij t. a. p. van

Machaerus, dat het oijnsbaar was, d. w. z. dat het tot het gebied behoorde en *van haar vader*. Dit en wijst op eene omis-sie van een voorafgaand persoon in dativo. Die persoon kan niemand anders zijn dan Herodes, op wiens grenzen even zoo goed als op die van Aretas de vesting gelegen was. De oorspronkelijke lezing moet dus geweest zijn: *Μαχαιρούντα τῷ Ἡρώδει τῷ τε πατρὶ αὐτῆς ὑποτελή*. Het afdwalen van het oog van het eerste naar het tweede τῷ verklaart de corruptie volkomen. Wat is ook natuurlijker dan dit, dat Aretas aan Antipas de hand zijner dochter op deze voorwaarde schonk, dat de grensvesting Machaerus met het omliggende terrein tot neutraal territoir en gemeenschappelijk domein gemaakt, en als zoodanig òf afwisselend òf te gelijker tijd door beide vorsten òf eindelijk in het geheel niet van bezetting zou worden voorzien?

Misschien is het ons thans mogelijk nog een weinig dieper in te dringen in de verwickelingen van dien tijd. Gaan wij alleen op Josephus' berichten af, dan — dit heeft reeds Keim begrepen — zullen wij van zelve den dood van Philippus in onmiddellijk verband met al het overige brengen, gelijk trouwens ook door Josephus zelf uitdrukkelijk wordt gedaan. Door dien dood kwamen de noordoostelijke grenslanden van Antipas' gebied, aanvankelijk althans <sup>1)</sup>, onder het bestuur van Philippus' weduwe, de nog zeer jeugdige Salome, Herodias' eenige dochter. Philippus staat bekend als een vredelievend en voortreffelijk regent, als een man die door zijn zachte en rechtschapen inborst geheel uit den aard sloeg der Herodesfamilie. Nimmer zou Antipas in dezen broeder een bondgenoot hebben gevonden voor ondernemingen, die van rechtschennis en trouweloosheid onafscheide-lijk waren. Daar nu in het vroegere conflict tusschen Pilatus en de inwoners van Judea Antipas zich voor laatstgenoemden in de bres had gesteld, kon hij ook bij eene eventueele breuk

---

1) Definitief heeft Tiberius die gewesten toen ter tijd bij de provincie Syrië getrokken; doch die beschikking kon natuurlijk terstond bij Philippus' dood nog niet plaats hebben. Waarschijnlijk is het Antipas' eerste werk geweest zich naar Rome te begeven om partij te trekken van het overlijden zijns broeders. Misschien doelt Josephus op deze reis Ant. XVIII, 5, 1. Ook de kwestie over de grenzen in het Gaulonitische, waarover straks nader, moet zeker in verband hebben gestaan met Antipas' begeerte naar vergrooting van zijn gebied.

met zijn schoonvader op den steun des procurators niet rekenen. En zonder bondgenooten zich in zulk een ongelijken strijd te wagen, kon bij dezen „vos" (Luc. 13, 32) niet opkomen. Geheel anders stonden de zaken bij Philippus' dood. Kon hij thans zijn huwelijksplan met zijne nicht Herodias ten uitvoer brengen, dan zou hij als vanzelf dadelijken invloed op hare dochter, Philippus' weduwe, en zodoende ook op den gang van zaken in Philippus' gebied verkrijgen. Dat deze berekening juist was, wordt ons bevestigd door het feit, dat troepen, tot Philippus' voormalig gebied behorende, werkelijk onder zijne legerhoofden tegen Aretas hebben gestreden. Dat de strijd naar aanleiding der grensregeling bij Gamala in Gaulonitis met den voor Antipas noodlottigen afloop de nederlaag van het Galileesche leger volkomen maakte, zou ons kunnen doen vermoeden, dat Aretas' zegevierende benden toen reeds ver naar het noorden waren doorgedrongen <sup>1)</sup>. Josephus weet ons dan ook niet anders te verhalen dan van tegenspoeden, die Antipas in dezen noodlottigen oorlog troffen. Machaerus wordt hierbij niet genoemd. Waarschijnlijk heeft de vervolgen schoonvader, door zijne dochter tijdig gewaarschuwd, terstond den trouweloozen schoonzoon in Perea aangetast.

Zóó beschouwd, is het geheele verhaal van Josephus volkomen doorzichtig; doch thans rijst de vraag: in welk verband moeten wij, volgens denzelfden Josephus, den dood van Johannes met al het overige brengen? Uit Philo weten wij, dat Antipas voor de ontevreden Joden tegen Pilatus, die hunne godsdienstige gevoeligheid had gekwetst, partij had gekozen. Wat bewoog hem om de doopbeweging, die Johannes bij zijne landge-

1) Wij kunnen hier niet met zekerheid Josephus' bedoeling raden, daar de tekst Ant. 18, 5, 1 aan het slot, gelijk Dindorf reeds inzag en Volkmar insgelijks moet erkennen, defect is. Voor de conjectuur van Schürer, die Gamalis in Gilead wil veranderen, bestaat geen grond; ook is met deze correctuur de plaats niet genezen. Vast staat, dat volgens Josephus Aretas dadelijk na de ontvluchting zijner dochter Antipas den oorlog heeft aangedaan. Hij zegt van Aretas: ἀρχὴν ἔχθρας ταύτην ποιῶμενος, doch houdt deze constructie niet vast, zoodat wij aldaar eene lacune in den tekst moeten aannemen. Meent men echter de grammaticale incoherentie aan Josephus' slordigheid en onbekwaamheid te moeten toeschrijven, dan ligt het voor de hand, dat de kwestie over de grenzen in Gamalis ontstaan was uit Herodes' begeerte om zijn rijksgedebiet met het naburige Gamalis, dat aan Philippus had behoord, bij den dood van dien broeder te vergrooten.

nooten zoo populair schijnt gemaakt te hebben, met forsch geweld te stuiten? Waarom vreesde hij, gelijk Josephus bericht, dezen volksmenner? Het ontbreekt ons niet aan eenige vingerwijzingen, die ons de zaak begrijpelijk maken: 1° Josephus brengt Johannes' optreden eerst ter sprake, waar hij de gebeurtenissen sedert 34 beschrijft. Toen lag het conflict tusschen Pilatus en de Joden, wegens de tabulae votivae, hoogst waarschijnlijk reeds in het verledene. Pilatus had toen tijdelijk het hoofd moeten buigen. Toen echter later <sup>1)</sup> een ongenoemde Samariaan de publieke rust dreigde te verstoren, was hij wederom met kracht van wapenen tegen de openbaring van het religieuse fanatisme opgetreden. Waarschijnlijk is Antipas door de geweldige uitbarsting van het nationale zelotisme, zooals het zich toen in den vorm van rechtstreeksch en spontaan gewapend verzet tegen het bestaand gezag lucht gaf, angstiger geworden, zoodat hij, toen de samenscholingen, door Johannes veroorzaakt, op zijn eigen gebied in het overjordaansche bedenkelijke afmetingen begonnen te vertoonen, tot dadelijk ingrijpen meende te moeten besluiten. 2° Lucas bewaarde ons de overlevering, dat Herodes en Pilatus in Jezus' laatste dagen vrienden werden (Luc. 23, 12). Wat kan dit anders beekenen, dan dat Antipas eerst in later tijd met Pilatus in zijne taktiek tegen de joodsch-nationale velleiteiten ééne lijn heeft getrokken? Ook van deze zijde beschouwd bevestigt zich onze overtuiging, dat wij de executie van Johannes in den laatsten tijd van Antipas hebben te denken.

Houden wij wel in het oog, dat Josephus de volksstem tegen Antipas na zijne nederlaag niet in verband brengt met diens tweede huwelijk, waarin men eene daad van bloedschande kon zien; overwegen wij verder, dat Herodias door Josephus nergens als de verleidster van haren zwager en oom Antipas, maar alleen als eerzuchtige vrouw wordt geschetst: dan springt het verschil tusschen Josephus en de synoptici, wat de aanleiding tot de executie van Johannes betreft, in het oog.

---

1) Tegen het einde van Pilatus' bewind, doch nog vóórdat Vitellius in Syrië het bestuur had aanvaard. Dit laatste geschiedde in het midden of in den herfst van 35. Aan de geweldige spanning, tusschen Pilatus en de Joden destijds bestaande, maakte Vitellius een eind door den procurator in het voorjaar van 36 naar Rome te zenden om zich daar voor den keizer te verantwoorden.



Wij vragen hier in de eerste plaats: zou Josephus zich ver-  
gist hebben in de interpretatie der volksstemming? Zou de  
hoofdgrief tegen Antipas haren grond hebben gehad in 's vor-  
sten echtbreuk en zijn bloedschendig huwelijk? Waarlijk het  
volk en avait vu bien d'autres bij deze Herodesfamilie. Men  
denke maar aan Antipas' vader met zijne tien vrouwen, van  
welke hij de aanzienlijkste, de uit Hasmoneesch bloed gesproten  
Mariamne, evenals de twee zonen die zij bij hem had, door  
beulshanden had laten ombrengen. Neen, door den moord op  
Johannes gepleegd had Antipas op gevoelige wijze het joodsche  
patriotisme gekwetst. In dit opzicht heeft Josephus zijne natie  
wel naar waarheid geteekend, al heeft hij ook voor zijne Ro-  
meinsche lezers het patriotsche karakter der doopbeweging  
wel wat sterk in de schaduw gesteld <sup>1)</sup>.

Bezien wij thans de synoptische voorstelling van naderbij.  
Het eigenaardige dier voorstelling bestaat hoofzakelijk in  
deze drie bijzonderheden: 1° Johannes moest sterven, omdat hij  
den viervorst wegens zijn ongeoorloofd huwelijk bestrafte;  
2° Herodes nam wel den strafprediker in verzekerde bewaring,  
maar was niet van zins hem te doden; 3° de eigenlijke be-  
werkster der executie was Herodias, die van de omstandigheden  
en van de zwakheid haars gemaals misbruik maakte om  
Johannes' hoofd te doen vallen.

Op deze wijze kunnen wij samenvatten wat aan de drie  
synoptici gemeen is. Nader toezien de ontdekken wij eenige  
verschilpunten tusschen de drie referenten.

Eerste verschilpunt. Mattheüs schrijft aan Antipas uitdruk-  
kelijk, althans in den beginne, den wil toe om den Dooper  
uit den weg te ruimen. Zie Matth. 14, 5: *Θέλων αὐτὸν ἀπο-  
κτεῖναι*. Marcus daarentegen schuift van meet aan de schuld op  
Herodias. Zie Marcus 6, 19: *Ἡρωδίας ἤθελεν αὐτὸν ἀποκτεῖναι*.  
Bij Lucas staat eenvoudig het feit vermeld, dat Herodes den  
Dooper gevangen zette en doodde. Zie Lucas 3, 19 en 20  
en 9, 9.

Tweede verschilpunt. Mattheüs zegt: uit vrees voor de Joden,

---

1) Vg. hierover Hoekstra's hierboven vermelde verhandeling in dit Tijdschr.  
Jaarg. 1884.

die in Johannes een profeet zagen, doodde Herodes den Dooper niet (Zie Matth. t. a. p.).

Marcus zegt: uit vrees voor Johannes, in wien Herodes een rechtvaardig en heilig man zag dien hij gaarne hoorde, doodde hij hem niet, ofschoon Herodias het begeerde (Zie Marcus t. a. p.).

Lucas zegt noch het een noch het ander, maar bepaalt zich tot de vermelding van het ook door de beide andere synoptici medege-deelde motief, dat den viervorst bewoog den Dooper gevangen te nemen, t. w. Johannes' strafpredicatie (Zie Luc. 3, 19 en 20).

Derde verschilpunt. Mattheüs en Marcus, ofschoon met onderlinge afwijking in bijzaken, verhalen beiden uitvoerig de omstandigheden, waaronder Johannes' hoofd hem voor de voeten werd gelegd (Zie Matth. en Marc. t. a. p. over het verjaarseest, den dans van het meisje, den eed van den stiefvader, de duivelsche inblazing der moeder, de droefheid van den zwakken moordenaar en het afgehouden hoofd, als kostbaar gerecht aan den feestmaaltijd).

Lucas heeft niets van dit alles, behalve dit ééne, dat Herodes, toen hij van Jezus hoorde, in wien sommigen den Johannes redivivus zagen, verlegen werd wat van hem te denken en verlangde hem te zien (Luc. 9, 9, verg. daarmee Marc. 6, 14 en 20). Daarentegen is hij de éénige die weet te zeggen, dat Jezus den vossenaard van Herodes doorzag en dat laatstgenoemde in de dagen van Jezus' verhoor zich met Pilatus verzoende (Zie Luc. 13, 32 en 23, 5—12).

Terstond valt bij dit overzicht in het oog: 1° dat Lucas verder dan Marcus zich van Mattheüs verwijdert en wel bepaaldelijk wat betreft de wraak van Herodias als oorzaak van Johannes' dood; 2° dat Mattheüs meer dan Marcus overeenstemt met Lucas, in zoover bij eerstgenoemde althans in rudimentairen vorm (zie Matth. 14, 5) de traditie, welke Herodes den eigenlijken vijand van Johannes noemde, aanwezig is.

Tot verklaring van dezen complex van onderlinge overeenkomst en afwijking tusschen de drie co-referenten houden wij in het oog wat ons sinds lang met klimmende duidelijkheid gebleken is van Lucas' verwantschap met en zijne afhankelijkheid van Flavius Josephus<sup>1)</sup>. Zoo komen wij tot deze voor-

1) In zake ons onderwerp wijzen wij hier op de vermelding van Philippus, die bij

stelling van den loop, dien de ontwikkeling dezer traditie in de oud-christelijke literatuur heeft genomen.

A. Eerste phase. Herodes, door Johannes bestraft wegens zijn echtbreuk, staat den Dooper naar het leven, maar bepaalt zich uit vrees voor de Joden tot de kerkerstraf (Proto-Matth. 14, 5).

Hier is sterke overeenkomst met de werkelijkheid ons door Josephus verhaald: 1° ook Josephus heeft, zij het ook op zijdelingsche wijze, verband gebracht tusschen de echtbreuk en de kerkering; 2° ook bij Josephus geeft Herodes' vrees voor het volk den doorslag.

De afwijking, reeds hier te constateeren, bestaat daarin, dat volgens Josephus de vrees voor het volk den viervorst bewoog om den gevaarlijken demagoog uit den weg te ruimen, terwijl bij Mattheüs dezelfde vrees hem althans aanvankelijk van den moord weerhield. Volgens beide voorstellingen staat Herodes vijandig zoowel tegenover Johannes als tegenover het volk; dat men in Johannes een profeet zag, maakte hem juist in Herodes' oogen suspect en gevaarlijk <sup>1)</sup>.

B. Tweede phase. Herodes zelf ziet in Johannes een profeet, dien hij vreest, ontziet, beschermt, gaarne hoort, in vele dingen volgt en alleen uit zwakheid en ondanks zichzelf prijageeft aan den dood. In de plaats van Herodes treedt Herodias, vroeger Philippus' gemalin, als de schuldige op (Marc. en Deutero-Mattheüs 14, 6 vlgg.).

---

Matth. en Marcus als Herodias' eerste man, doch bij Lucas als viervorst van Trachonitis enz. voorkomt. Voorts op de qualificatie van Herodias' dochter als *καράσιον* bij Matth. en Marcus, die met de geheele pericop van het verjaarfeest enz. bij Lucas wegvalt.

1) Er ligt iets onbeholpens in de woorden Mattheüs 14, 5 *καὶ θέλων αὐτὸν ἀποκτεῖναι ἐφοβήθη τὸν ὄχλον*. Het verband tusschen den participialen *νόστιν* en den *ναζιν* met het tempus historicum is onklaar.

Men zou zoo iets vermoeden als: *καὶ θέλων αὐτὸν ἀποκτεῖναι, ἐφοβήθη γὰρ τὸν ὄχλον, πέμψας ἀπεκεφάλισεν Ἰωάννην ἐν τῇ φυλακῇ*. Zie vers 10. Waarschijnlijker echter dunkt mij, dat vers 5 oorspronkelijk in een anderen context heeft gestaan en wel ongeveer in dien van Luc. 8, 19. B. v. op deze wijze: *Ἡρώδης ἐλεγχόμενος ὑπὸ Ἰωάννου περὶ Ἡρωδιάδος τῆς γυναῖκος τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ καὶ θέλων αὐτὸν ἀποκτεῖναι, ἐφοβήθη γὰρ τὸν ὄχλον, κατέκλεισεν τὸν Ἰωάννην ἐν τῇ φυλακῇ, of in plaats van het laatste: κρατήσας Ἰωάννην ἀπεκεφάλισεν αὐτὸν ἐν τῇ φυλακῇ*. Men vergeet niet dat de geheele Johannes-pericop van Mattheüs 14: 1 vlg. op gedwongen wijze in het verhaal omtrent Jezus is geïntercaleerd.

Dat dit de tweede en niet de eerste phase der sage is, blijkt deels uit de vergelijking der parallele Mattheüs- en Marcus-plaatsen, deels uit de overeenkomst tusschen Proto-Mattheüs en Josephus.

C. Derde phase. Voor iemand, die alles van meet aan nauwkeurig naging (*παρηκολουθηκóτι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς*) moest het duidelijk zijn, dat de in omloop zijnde voorstellingen ten aanzien van Johannes' dood bij vergelijking met historische berichten als die van Josephus op enkele punten herziening behoeften. Zoo iemand was Lucas. Hij corrigeerde dus en wel zoo, dat althans de meest hinderlijke fouten werden verwijderd: 1° de verwarring van Philippus den tetrarch met Herodias' eersten man, van wien Josephus uitdrukkelijk zegt dat hij eenvoudig Herodes heette <sup>1)</sup>; 2° de voorstelling alsof er tusschen Herodes en Johannes zekere sympathie of althans eenige vriendschappelijke verhouding zou hebben bestaan. Volgens Josephus toch moest Herodes in Johannes een principiëlen vijand zien, van wiens populariteit het ergste voor hem te vreezen was, wiens dood daarom door het staatsbelang geëischt werd. 3°. Eindelijk de schuldigverklaring van Herodias, waarvoor bij Josephus geen enkele aanduiding te vinden was, ja die ook in strijd bleek met den indruk, dien Lucas van het geheele verhaal Antiq. 18, 5, 1 en 2 had verkregen en aan zijne lezers wilde mededeelen. Men zal vragen: corrigeerde Lucas de bestaande Johannes-pericopen naar Josephus, waarom liet hij dan onveranderd wat hij vond van Herodes' echtbreuk als motief voor den moord aan Johannes gepleegd? <sup>2)</sup> Het antwoord moet luiden: Lucas vond geen rechtstreekschen strijd tusschen het Evangelie en Josephus op dit punt zooals op de overige. Het gastmaal, waar gemalin en prinses benevens al de rijks grooten waren aangezeten, ondersteelde als lokaliteit het paleis in Herodes' residentie Tiberias. Lucas, die bij Josephus las van Jo-

1) Lucas is dan ook de eenige, die Philippus in zijne ware kwaliteit noemt (Luc. 3, 1) en dien naam weglaat, waar hij van Herodias' eersten man spreekt.

2) Luc. 3, 19, 20 geeft niet woordelijk terug wat Matth. en Marcus hebben. Eigenlijk blijft nu de uitdrukkelijke vermelding van het motief der kerkering achterwege. Bij de echtbreuk komt nu nog *πάντα ποιητὴς ἔποιήσατο ὁ Ἡρώδης*, welke volle maat van boosheden dan nog eens wordt volgemaakt (*προσέβηκε ἐπὶ πᾶσι*) door de gevangenneming van Johannes.

hannes' dood in den kerker van Machaerus, moest wel wegens de scenerie de geheele pericoop schrappen. Wel had hij op andere wijze Herodias als de eigenlijke moordnares kunnen signaleeren; wel had hij uit Josephus kunnen overnemen, dat Herodes uit vrees voor oproer Johannes onschadelijk maakte. Doch: waaruit blijkt dat Lucas het een of ander geschicht achtte om ter kennis gebracht te worden van hen, die hij de *ἀσφαλεία* der *λόγοι* waarin zij waren onderwezen wilde leeren (Luc. 1, 4)? Was het oorbaar den „besten Theophilus” al te duidelijk te zeggen, dat Herodes met den Dooper als met een gevaarlijken volksmenner kort proces had gemaakt? En wat Herodias betreft: wie zegt ons, dat Lucas deze figuur onder de personae van het Evangelisch drama geschikt achtte om op den voorgrond te treden? Gewis tegenover het veelbeteekenende woord door Mattheüs (11, 14) Jezus op de lippen gelegd: *καὶ εἰ θέλετε δεῖξασθαι, αὐτός ἐστιν Ἡλιᾶς ὁ μέλλων ἔρχεσθαι*, met het geheimzinnige *ὁ ἔχων ὅσα ἀκούετω* er bij; tegenover de niet minder mysterieuse verschijning van Elia op den berg der transfiguratie; tegenover het niet minder raadselachtige antwoord van Jezus op de vraag naar de beteekenis van de komst van dezen tweeden Elia (Matth. 17, 10 vlgg.) zou elke overhaaste verklaring van onze zijde hoogst ongepast wezen. Wij staan hier voor een zeer gecompliceerd geval, dat in de primitieve gemeente veel hoofdbreken gekost en tot vele dogmatische subtiliteiten aanleiding heeft gegeven. Bedenkt men maar dit ééne, dat wij kennis dragen van eene volksmeening, door de Evangelisten bewaard en door hen zelfs aan Antipas toegeschreven, volgens welke de personen van Johannes en Jezus vereenzelvigd werden, — bedenkt men maar dit ééne: dan beseft men reeds genoeg van de beteekenis, die dit Elia-vraagstuk voor de oude Christenen moet gehad hebben.

Constateeren wij dan hetgeen het meest zeker mag heeten in de ontwikkeling dezer sage, dan bevinden wij dat oorspronkelijk Herodias' schuld niet werd gereleveerd. Zonder twijfel was haar optreden als hoofdschuldige het gevolg van de Messiaansche typologie, die Johannes tot Elia redivivus maakte. Nu toch werd Herodes = Achab en Herodias = Jezebel. Deze op het bloed van den profeet beluste koningin deed Herodes tot de rol van werktuig en handlanger bij den moord afdalen.

Zoo ontstonden de gegevens voor de romantische verwickeling der aangrijpende Herodias-legende, die echter, hoe boeiend en aangrijpend ook, toch slechts tot de ornamentatie, geenszins tot de kern van het Evangelisch epos behoorde. Die kern toch heeft onmiddellijk betrekking op en hangt onmiddellijk samen met het hooffdogma des Evangelies: Jezus de Christus, de Heer en Verlosser, met wien niets en niemand mag gelijk gesteld worden. Zelfs Johannes, de grootste profeet, is minder dan de minste dergenen die tot de nieuwe bedeeing behooren. Herodes zal in het vervolg moeten dienen als foelie niet alleen voor den Dooper, maar ook voor den Christus zelf. Hierdoor reeds wordt Herodias' beteekenis voor het Evangelische drama niet weinig verminderd. Reeds bij Lucas is zij bijna verdwenen; bij den vierden Evangelist treedt zij met haren gemaal Herodes geheel van het tooneel.

Resumeerende en concludeerende zeggen wij:

De dood van Johannes wordt eerst in zijne bijzondere beteekenis begrepen, als men hem in dadelijk verband beschouwt met de noodlottige omkeering in het huiselijke en politieke leven van Herodes Antipas na den dood zijns broeders Philippus, anno 34. Tot zoo lang schijnt de Galileesche viervorst niet ongelukkig en althans in vrede met zijn volk en met het buitenland geregeerd te hebben. Van die 38 jaren is ons niets bekend dan dit ééne, dat hij met goed gevolg intercedeerde voor de Judeërs toen zij anno 26 of daaromtrent door Pilatus werden getergd. Wat deerde hem Pilatus' wrok, zoo lang Judea's bevolking hem genegen en de keizerlijke politiek op zijne hand was? Ook zijn huwelijk met Aretas' dochter was voor hem een bolwerk, dat zijne grenzen in het zuidoosten beter dan de sterkste vesting verdedigde. Eindelijk vond hij ook een machtigen steun in den wijzen en vreedzamen Philippus, die om zoo te zeggen zijne noordoostelijke grenzen beschermdde. Alles veranderde bij den dood van dien broeder. Toen kon het onzalige huwelijksplan met Herodias worden uitgevoerd. Philippus' zeer jonge gemalin Salome zou onder den invloed harer moeder, Herodes' gemalin, komen. Zoo verzekerde Herodes zich een bondgenoot in het noordoosten tegenover Aretas, dien hij noodzakelijk zich tot vijand moest maken door de

verstooting zijner eerste gemalin. Kon hij nu ook in het zuiden in Judea's procurator een bondgenoot zich verwerven, dan zou hij den strijd met Nabatea geruster kunnen afwachten. Pilatus nu zien wij omstreeks dezen tijd de fanatieke opstandelingen in Samarië neersabelen. Dezelfde gedragslijn zien wij Herodes volgen tegen Johannes den joodschen demagoog, zoodra deze in Peraea, het gebied van den Galileeschen tetrarch, de agitatie had overgebracht. Dat deze beweging in het bloed van den aanlegger werd gesmoord, nog voordat Aretas de vijandelijkheden tegen zijn schoonzoon had geopend, blijkt uit het feit dat Johannes' executie in Machaerus plaats had. Immers Aretas, door zijne cordate dochter geholpen, verschalkte den trouweloozen schoonzoon door van zijn kant de vijandelijkheden te openen en natuurlijk in de eerste plaats den vijand te verhinderen zich in Machaerus te werpen. Van die vesting heeft Aretas dus wel terstond zich meester gemaakt. Heeft Johannes, wiens hoofd toen reeds moet gevallen zijn, iets geweten van Herodes' beraamde trouwbreuk? Volstrekt onmogelijk is dit niet; doch waarschijnlijk nog veel minder. Men denke maar: toen Aretas' dochter haren man verzocht om zijne toestemming voor haar uitstap naar Machaerus, meende Herodes dat zelfs zij niets wist van hetgeen haar boven het hoofd hing. Intuschen evenals voor haar het geheim uitlekte, kon ook de Joodsche profeet lucht van het geval hebben gekregen. Wat wij echter bepaald onmogelijk moeten noemen is dit, dat Antipas de hand aan Johannes sloeg, omdat deze hem zijn echtbreuk verweet. Hoe deze synoptische overlevering in de wereld kwam, ligt voor de hand. Niet alleen toch vielen de twee feiten, Herodes' tweede huwelijk en Johannes' onthoofding, bijna gelijktijdig voor; niet alleen stonden ze met elkander in oorzakelijk verband: maar de vrome verontwaardiging der Joden over 's konings wangedrag paste zoo geheel bij de figuur van den tweeden Elia en was zoo uitnemend op hare plaats in een verhaal, dat hem als den aan alle politiek vreemden Godsman wilde voorstellen, dat wij ons niet kunnen verwonderen in onze Evangeliën dit vergrijp tegen de historische akribie hier aan te treffen; hier, waar een plausibel motief moest gevonden worden voor eene de Christenen der oudheid ocompromitteerende gebeurtenis. Even begrijpelijk is ook, hoe uit het gefingeerde

motief, de strafpredikatie van Johannes, de overschoone legende van het koninklijke feestmaal met het bloedige geschenk aan de koningin op den hoofdschotel kon ontstaan. Wie onzer zou de mogelijkheid willen ontkennen, dat ook hier, gelijk zoo vaak elders, de volkssage op het rechte spoor was, toen zij in Herodias de auctor moralis, de hoofdschuldige der bloedige daad op plastische wijze stigmatiseerde?

Toetsen wij ten slotte al het beweerde aan onzen zegsman Josephus.

Aan het slot van het vierde hoofdstuk van Ant. XVIII was vermeld, dat Philippus omstreeks den tijd dat Vitellius, proconsul van Syrië, de Parthen had getuchtigd, in het 20<sup>ste</sup> jaar van Tiberius' regeering overleed <sup>1</sup>). Dan gaat hij in het vijfde hoofdstuk aldus voort:

In dezen tijd (*Ἐν τούτῳ*) geraakten Aretas, koning van Petrea, en Herodes met elkander om de navolgende reden in strijd. Herodes de tetrarch was met Aretas' dochter gehuwd en had reeds lang met haar geleefd. Op een reis naar Rome nam hij onderweg zijn intrek bij zijn stiefbroeder Herodes, den zoon van des hoogepriesters Simons dochter <sup>2</sup>). Daar verliefte hij op diens huisvrouw Herodias, dochter van beider broeder Aristobulus en zuster van Agrippa den Grooten. Roeke-loos ging hij op huwelijksvoorstellen met haar in, en de afspraak werd gemaakt dat zij, als hij de terugreis van Rome zou hebben aangenomen, tot hem zou komen. Tevens werd overeengekomen, dat hij Aretas' dochter zou verstooten. Na deze afspraak ging hij naar Rome onder zeil. Toen hij nu na te Rome zijne zaken te hebben afgedaan weder huiswaarts gekeerd was, liet zijne vrouw, die van de afspraak met Herodias in kennis was gekomen, zich zonder haar voornemen te verraden naar Machaerus brengen, nog voordat haar man bemerkt had dat zij van alles kennis droeg. Machaerus nu lag op de grenzen van Antipas' en Aretas' gebied. Herodes deed haar uitgeleide geven, in de meening verkeerende, dat de

1) Volkomen precies is Josephus' chronologie hier niet. Vitellius kwam eerst ongeveer een jaar na Philippus' dood naar het Oosten.

2) Mariamne, de derde vrouw van Herodes den Grooten.



vrouw geen argwaan koesterde. Maar zij had lang te voren boden naar Machaerus gezonden, dat aan (Herodes zoowel als aan) haren vader behoorde, zoodat alles door den strateeg voor de reis in gereedheid was gebracht. Dadelijk na hare aankomst (te Machaerus) spoedde zij zich naar Arabië onder geleide van elkander aflossende strategen en, zoo snel mogelijk haren vader bereikt hebbende, maakte zij hem met Herodes' voornemen bekend. Hij nu begrijpende van dat oogenblik de vijandelijkheden te moeten openen . . . . en wegens de grenzen in het Gamalitische, nadat krijgsmacht van beide zijden was verzameld, trokken zij ten oorlog op (*περί τε ὄρων ἐν γῆ Γαμαλιτικῇ . . . εἰς πόλεμον καθίσταντο*), strategen in hunne plaats met het bevel belast hebbende. Toen het tot een treffen kwam, werd het geheele leger van Herodes vernietigd door het verraad van overloopers uit Philippus' tetrarchie, die onder de vanen van Herodes streden.

In de tweede paragraaf lezen wij: Sommige Joden hielden het er voor, dat Herodes' leger door God was te gronde gericht, als rechtvaardige straf voor den moord aan Johannes, bijgenaamd den Dooper, gepleegd.

Na eene korte beschrijving van de doopbeweging laat Josephus dan nog zich uit over de reden waarom Johannes' hoofd moest vallen. „Herodes”, dus luidt in substantie het verhaal, „eene volksberoering vreezende, daar de lieden in staat schenen alles te doen wat Johannes hun mocht aanraden, en beter oordeelende het kwaad te voorkomen dan later over zijne passieve houding berouw te koesteren, liet hem gebonden naar de vesting Machaerus brengen en aldaar dooden. Maar de Joden meenden dat God, Herodes hierover willende bestraffen, zijn leger te gronde richtte.”

A m s t e r d a m ,  
2 April 1891.

A. D. LOMAN.

## BOEKBEOORDEELINGEN.

---

*Prolegomena van Bijbelsche Godgeleerdheid door Dr.  
E. H. VAN LEEUWEN, Hoogleeraar vanwege de Ned.  
Herv. Kerk aan de Universiteit te Utrecht. — Utrecht,  
C. H. E. BREYER. 1890.*

Een der groote vragen, niet alleen voor den wetenschappelijken theoloog maar voor iederen godsdienstigen mensch, blijft altijd de vraag: op welk standpunt plaatst gij u ten opzichte van den bijbel? Wie bedenkt, hoe de bijbel onze voorname kenbron is voor de geschiedenis en het wezen van den Christelijken godsdienst; wie nagaat, hoe de geest en de zegswijzen des bijbels ingeweven zijn in het volksleven, moet genoemde vraag eene hoogst natuurlijke achten.

Niet het minst belangrijk is zij bij de behandeling van de bijbelsche godgeleerdheid en bij het bespreken van een boek over biblica.

In de „Stemmen voor Waarheid en Vrede” (Januarieflevring d. j.) verklaarde de hoogleeraar Gunning: „In de gemeente wordt de Bijbel, de Heilige Schrift, als éénheid, als een levend organisme, als de Schrift, Gods woord, erkend.” Van gelijken geest is Prof. Van Leeuwens jongste geesteskind doortrokken. De bijbel is voor hem de oorkonde der Godsopenbaring. „De gansche Schrift is en blijft een verzegeld boek, indien men dit haar openbaringskarakter uit het oog verliest of ook maar een oogenblik vergeet. Men kan de werkelijkheid en waarheid dier openbaring en van haren inhoud betwisten en loochenen; maar dat de Schrift zelve ze als zoodanig geeft en wil beschouwd hebben, het kan onmogelijk geloochend worden. En wel: die Schrift als één organisch geheel” (bl. 32).

Geen van beiden zullen zij beamen, wat S. Z. in „de Hervor-

ming" (31 Jan. '91) opmerkte: „Mocht men ophouden te schermen met die algemeenheden als daar zijn: de kerk, de gemeente, de schrift, alsof ze als éénheid werkelijke waarde bezaten of gezag uitoefenen mochten in zake van godsdienst. Die schrifteenheid is eene fictie, die voor het gericht Gods, zooals dat in den loop der tijden voltrokken wordt, niet kan bestaan. De Schrift is eene verzameling boeken en boekjes, uit allerlei tijden, van allerlei schrijvers, van allerlei ontwikkeling en geestesrichting. Eene kostelijke verzameling, waaruit vele heerlijke dingen te leeren zijn, maar die ook van allerlei verkeerdheden en dwaasheden overvloedt. Wie aan dat boek een goddelijk gezag toekent, kan er door worden gesticht en geheiligd, maar ook door worden gedemoraliseerd en verdorven.”

Wie met deze woorden instemt (en mijne sympathie is mijne verontschuldiging voor de overigens vrij groote aanhaling), zal zich bezwaarlijk in de Prolegomena van Prof. Van Leeuwen kunnen vinden. Te zeer verschillend is hun standpunt, hetwelk beheerscht wordt door die voorname vraag: wat is voor u de bijbel?

Toch kan ik er geenszins aan denken tot eene zij 't nog zoo beknopte bespreking van dat standpunt zelf over te gaan. Niet alleen, omdat deze dingen reeds honderden malen zijn gezegd, en honderd maal beter dan ik het zou kunnen doen. De zaak is belangrijk genoeg, dat ieder op zijn eigene wijze zich mag doen hooren. Maar omdat de rubriek „Boekbeoordelingen” daartoe niet genoegzame ruimte biedt, en thans alleen van mij gevraagd is eene aankondiging van het nieuwe werk des Utrechtschen hoogleeraars. Gaarne voldoe ik aan deze uitnoodiging der Redactie; te meer omdat, ondanks alle verschil van inzicht, ondanks vele vraag- en uitroepingsteekens, die onder het lezen in margine worden geplaatst, ook voor ons uit dit boek veel te leeren valt. Is het niet reeds een groot voordeel, dat het ons gedurig tot toetsing van eigen meeningen dwingt?

---

Wordt de biblica door Hagenbach geroemd als „das geistige Band, welches das exegetische, historische und dogmatische Studium verknüpft, der Heerd, in welchem sich die verschie-

denen Strahlen sammeln", Van Leeuwen doet in waardeering voor dit studievak niet onder, getuige reeds aanstonds zijn motto aan Beck's „Gedanken aus und nach der Schrift" ontleend. Ja, Utrechts kerkelijke hoogleeraar acht haar dubbel belangrijk in onzen tijd, die volgens hem wel worstelt om zich te ontdoen van den bijbel, „dat wonderlijke boek", gelijk hij zich in zijne opdracht aan den lezer uitdrukt, maar ondanks al zijne worstelingen er niet van loskomen kan.

Of dat inderdaad een kenmerk is van onze tijdgenooten? Ik geloof het niet. Ja, onverschillige lieden zijn er velen, doch dezulken zijn er te allen tijde geweest; en hun kenmerk is eerder slapheid dan eene krachtsinspanning, als voor den worstelaar onontbeerlijk is. Bij tal van menschen echter is de belangstelling in de dingen van den godsdienst gebleven, ja toegenomen. Allerwege schier wordt voor het opkomend geslacht degelijk godsdienstonderwijs verlangd; en welk een allerbelangrijkste plaats beslaat bij dat onderricht de bijbel.

Veeleer is een kenmerk van onzen tijd zich te ontworstelen aan verkeerde voorstellingen, onjuiste opvattingen, aan eene bijbelbeschouwing, die in lijnrechten strijd is met de hedendaagsche wereld- en levensbeschouwing. En dat geschiedt juist uit liefde tot deze geschriften der oudheid, opdat zij ook door dit geslacht als bronnen des godsdienstigen levens zullen en kunnen gewaardeerd worden.

Er is hier eene leelijke spraakverwarring in het spel, die, gelijk zoo dikwerf het geval is, veel onheil kan stichten, en daarom moet vermeden en voorkomen worden, hetgeen Prof. Van Leeuwen mij zeker zal toestemmen, blijkens hetgeen hij zelf bl. 1 over het noodlottige eener spraakverwarring en het begeerlijke eener goede definitie zegt. Wat toch is grooter misverstand dan de meening, dat wie zich aan oude bijbelopvattingen en onjuiste bijbelbeschouwingen ontworstelt, daarmee tevens aan het zedelijk gezag der Schrift zich onttrekt, van de Schrift zelve zich wil ontdoen?

Belangrijk inderdaad blijft de studie der bijbelsche godgeleerdheid. Bij alle waardeering van andere godsdiensten en de heilige Schriften van andere volkeren is voor ons Christenen natuurlijk het Christendom van het grootste belang, en bekleden de boeken van O. en N. T., als kenbronnen van dien

godsdienst en als voorraadkameren ter voeding van het religieuse leven, voortdurend een eereplaats.

Wat Chavannes ons geschonken heeft in zijne „Religion dans la bible” (waardeerend door Van Leeuwen bl. 34 vermeld) is tot rechte waardeering van dit klassieke boek van den godsdienst van het grootste gewicht; maar niet minder recht blijft omnium consensu daarnevens de biblica behouden.

Waartoe zij dient? De schrijver dezer Prolegomena geeft in § 1 de volgende, niet van stroefheid vrij te pleiten, bepaling: „De Bijbelsche Godgeleerdheid is dat onderdeel der theologische wetenschap, hetwelk den leerinhoud des bijbels samenvattend verwerkt tot een wetenschappelijk geordend geheel.” Nader wordt deze bepaling omschreven § 2. Die leerinhoud ligt niet in den bijbel kant en klaar en van het overige afgezonderd als eene stelselmatige uiteenzetting van of theorie over hetgeen men te gelooven en te doen heeft. De bijbel legt ons evenmin een leerstelsel als een plichtenleer voor. Hij bevat historie, *de* historie bij uitnemendheid. Welke deze is? „De ontplooiing en ontwikkeling van het werk en van het leven Gods in de menschheid, gelijk het tot zijn heerlijkste openbaring en tot zijn hoogste voltooiing komt in en door Jezus Christus, het vleesch geworden Woord.” De Heilige Schrift wil niet geven eene godsdienstgeschiedenis, maar de heilsgeschiedenis (bl. 26). Met die historie nu is de leer samengeweven; dien leerinhoud heeft de bijbelsche godgeleerdheid er uit te lichten, te ordenen, toe te bereiden voor geloofs- en zedeleer.

Zoude men alzoo werkelijk den *leerinhoud* des bijbels, gelijk ik meen, dat de schrijver dien opvat, verkrijgen? Ik stem toe, dat uit de zee van historische verhalen, zedekundige opmerkingen, gedichten, gelijkenissen enz. de parelen der „leer” moeten worden opgevischt. Maar naar mijne meening biedt ons de biblica alleen de behulpzame hand om de denkwijze en beginselen der verschillende bijbelschrijvers te leeren kennen, waaraan wij later onze eigene opvattingen en inzichten te toetsen hebben. Spreekt Van Leeuwen b. v. § 12 van „de bijbelsche leer over God” (welke natuurlijk eerst in de *pars materialis* volkomen tot haar recht kan komen), wij vragen: waar deze ergens te vinden is? Wij leeren wel de

meening des wetgevers kennen, dat God een naijverig wezen is, bezoekende de zonden der vaderen aan de kinderen in het derde en vierde geslacht (Ex. XX : 5), en de opvatting des evangelies, dat God liefde is, onpartijdig en onbeperkt (Matth. V : 45; 1 Joh. IV : 8). Wij vernemen wel, dat bij Hem geene schaduw van omkeering is, en Hij geen mensch is, wien iets kan berouwen (Jac. I : 17; 1 Sam. XV : 29), en daarnevens, dat sommige zijner daden Hem berouwen (Gen. VI : 6; 1 Sam. XV : 35). Zoo worden wij ingewijd in de denkbeelden der verschillende bijbelschrijvers over God; maar waar is hier ergens wat men noemen mag: „de bijbelsche leer over God”?

Die leerinhoud is toch wel aanwezig, antwoordt Van Leeuwen, want ééne idee loopt door alle boeken des bijbels heen; dat juist is de eenheid des bijbels. Hoogstens echter kan ik een lossen band ontdekken in de begeerte der bijbelschrijvers om den godsdienst voort te planten; „l'idée fondamentale de la religion qu'il prêche,” zooals Chavannes zegt; al zouden geschriften als Esther, Hooglied, Prediker, waarbij Luther ook nog den Jacobusbrief zou willen voegen, mijne ontdekking beschaamd kunnen maken. Zulk eene idee treffen wij ook aan in werken als „Het levenslicht” of „In 's levens opgang” of in „Lichtstralen”; toch zal niemand deze aanmerken als een organisch geheel.

Dat evenwel is de bedoeling niet. De heilige draad, die door alles heenloopt, is de *openbaringsides*. „Nadat God oudtijds vele malen en op velerlei wijzen tot de vaderen gesproken had door de profeten, heeft Hij op het laatste dezer dagen tot ons gesproken door den Zoon” (Hebr. I : 1). Deze woorden vormen den grondslag, waarop het gebouw der Prolegomena is opgetrokken. Aan de vaderen heeft God zich geopenbaard, te beginnen met Abraham (waren de verschijningen aan Adam en Noach geen openbaringen?), geheel eenig aan Mozes, op velerlei wijzen aan de profeten, het heerlijkst in Jezus Christus. Wie onbevooroordeeld den bijbel doorleest kan niet nalaten deze godsopenbaring te ontdekken; en hier is ontdekken bewonderen en aanbidden.

Maar eilieve! hoe nu, wanneer wij ons nederig zetten aan de voeten van andere hooggeleerden en eens beginnen elk bijbelboek op de daaraan toekomende plaats te zetten, ja zelfs

zooveel mogelijk ieder verhaal waar het behoort? Eerst de profeten van de 8<sup>ste</sup> eeuw, gezuiverd van sommige invoegsels, dan eenige geschiedenisverhalen, waarbij streng gescheiden behooren te worden de Jahwe- en de Elohiem-oorkonde, en zoo voortgaande tot het N. T., waar wij de brieven van Paulus (de echte nb.!) aan de evangeliën laten voorafgaan, het vierde geheel aan het slot, om nu de Apocriefen geheel ter zijde te laten. Waar blijven wij dan met onzen leerinhoud? Wat blijft er dan over van een doorlopende, steeds heerlijker zich ontwikkelende openbaring?

Maar genoeg, zal ik niet ontrouw worden aan mijn voor-nemen om niet de denkbeelden des schrijvers te gaan bestrijden, wiens naam genoegzame bekendheid heeft om te doen weten, wat men aan hem heeft en dus te wachten heeft van een boek van zijne hand. Liever breng ik hulde aan zijne geleerdheid en den gloed, waarmee hij zijne overtuiging verdedigt, hetgeen altijd weldadig aandoet; en wil ik nog alleen enkele mijner opmerkingen omtrent het boek zelf meedeelen.

Met deze bedoel ik niet mijne bevreemding, dat een hoogleeraar vanwege de Ned. Herv. Kerk van de statenvertaling des N. T. gebruik maakt, in stede die der Synode aan te halen; noch dat door dezen Professor de verouderde naam Jehova wordt gebezigd. Zij betreffen een en ander in de derde afdeeling des books over „de Godsopenbaring in hare verscheidenheid”, dat mij tot vragen of bedenkingen aanleiding geeft.

De eerste en laagste vorm dier Godsopenbaring heet de *droom*. De Schrift ziet niet het karakter van den droom als een bedriegelijk schijnbeeld voorbij, maar erkent tevens, dat het droomen eene hoogere beteekenis kan hebben, zoodat men van gewetens- en van openbaringsdroomen kan spreken. Vooral de eerstgenoemde zijde, de ethische beteekenis van den droom, mits opgevat als middel tot zelfopenbaring, kan ook door ons worden gewaardeerd. Maar wanneer wij nu bij Van Leeuwen verder lezen, dat Jezus niet gedroomd heeft, omdat de slaap van den „zondeloozen Zoon des menschen” een rusten in God was, zijn wij geneigd uit te roepen: *quandoque bonus dormitat Homerus!*

Onderscheiden van den droom is het *visioen*, hetwelk genoemd wordt „het buitengewoon gevolg eener bijzondere goddelijke werking op den mensch in wakenden toestand”. Van

Leeuwen raadpleegde bij de bewerking van deze § en de volgende §§ over de profeten onder meer ook de werken van Kuenen, en hoopt uit eene vergelijking van den tweeden druk van het „Historisch-kritisch onderzoek” met den eersten te mogen opmaken, dat „deze geleerde sedert 1863 objectiever beschouwing heeft leeren huldigen.” Voorzeker, een mensch kan bij voortgezet onderzoek zijne opvattingen en meeningen zien wijzigen, en juist de ware geleerde zal de eerste zijn, om daarvan openlijk rekenschap te geven, zoodra zijne resultaten de hoogst mogelijke vastheid verkregen hebben. Toch meen ik te mogen aannemen, dat in *hoofdzaken* Kuenens inzichten te dezen opzichte niet verschillen van hetgeen hij vroeger schreef, en voorts te lezen is in zijn „Godsdienst van Israël” en zijne Hibbert-lezingen. Toenadering tot het standpunt van den Utrechtschen hoogleeraar is in geen geval waar te nemen. Zelf wijst deze trouwens op het *principiële* verschil tusschen de voorstanders van de stelling, dat het „Israëlitische profetisme zijne verklaring vindt in het Israëlitische volk zelf,” en de aanhangers van de bijbelsch-supranaturalistische opvatting. De laatsten toch erkennen wel degelijk een specifiek en niet maar een gradueel onderscheid tusschen den openbaringsgodsdienst van O. en N. T. en alle heidendom. Spreekt daarom Van Leeuwen van de profeten als van menschen „aan wie God zich kenbaar maakt” en van hun vermogen om door gezonde ekstase verborgen dingen te zien, wij van onzen kant, die geenszins deze mogelijkheid zullen ontkennen, bedoelen gansch iets anders als hij. Wij erkennen, dat er in hemel en op aarde tal van dingen zijn, waarvan wij met al onze wijsheid geen flauw begrip hebben; dat het vermogen van het „dubbele gezicht” bestaat en de profeten inderdaad meer zagen dan wij. Doch van Leeuwen zal niet toegeven, dat er steeds zulke profeten bestonden en bestaan als die mannen, waarvan de bijbel gewaagt, aan wie nog dezelfde openbaringen ten deel vallen, welke de Vader den „kinderkens” heeft bereid, ja die grootere dingen zien, omdat de minste in het koninkrijk der hemelen meer is dan zij; immers volgens hem dragen altijd die godsmannen het bijzonder karakter van *openbarings*-tolken, hetwelk na afsluiting van het tijdperk des bijbels voor geen menschenkind meer was weggelegd.



Onder den invloed dezer opvatting is blijkbaar ook geschreven de § over den Maleach van Jahwe, in wien Van Leeuwen (in overeenstemming met meerdere geestverwanten) de persoonlijke zelfopenbaring Gods ziet, m. a. w. „de openbaring van den in Christus mensch geworden Logos in Oud-Testamentischen vorm.” Kan die beschouwing nog den wetenschappelijken toets doorstaan? Gaat het aan de oud-kerkelijke opvatting te doen optreden als eenswezend met de opvatting der bijbelschrijvers over dezen engel van Jahwe?

„Gotteserscheinungen und Engelenerscheinungen sind dasselbe”, lezen wij in Herzogs Realencyclopædie. De uitgewerkte engelenleer is eerst van den na-exilischen tijd. Juister is de door Van Leeuwen gemaakte onderscheiding tusschen angelophanie en theophanie. Maar door den bijbel als de groote openbaringsooronde te beschouwen maakt hij het verschil in de tijdperken niet; en kan hij niet van eene gekunstelde redeneering vrij blijven, zooals wij er eene aantreffen bl. 75, waar de gewichtige vraag zich voordoet: heeft Mozes de wet ontvangen onmiddellijk van God of door bemiddeling van engelen? In het O. T. schijnt de voorstelling eene andere dan die, welke Hebr. II: 2 wordt aangetroffen. Maar er kan toch geen strijd bestaan tusschen twee plaatsen in „Gods woord?” Neen; de strijd is slechts schijnbaar. Immers de verschijnselen, die plaats hadden bij de wetgeving (Ex. XIX: 16—19) bevatten alle elementen voor de later meer dogmatisch geformuleerde voorstelling.

Doch mij blijkt de moeilijkheid om in bijzonderheden dit werk te bespreken, zonder bestrijding van des schrijver dogmatische inzichten en verdediging van ons eigen standpunt, waartoe hier de gelegenheid niet rechtstreeks zich leent.

Laat mij daarom eindigen met nogmaals te verklaren, dat dit boek mij wel in mijne overtuiging niet geschokt, veeleer bevestigd heeft, doch tevens veel stof tot nadenken leverde; dat het tweede deel eene aanwinst zal kunnen wezen voor de beoefenaars der theologie, ook voor de moderne studenten. Dezen ook mogen er winst mee doen, gelijk, naar wij vertrouwen, de studenten der Utrechtsche hoogeschool zullen rekening houden met de uitkomsten van het onderzoek onzer profeten en onzer professoren, die ons geleerd hebben de bladeren des bijbels los te scheuren, niet opdat wij enkel ons vermeien zouden in

het bout gewemel van geschiedenis en legende, maar opdat de Heilige Geest ons in volle kracht uit die bladen mocht tegemoetkomen en adelen onzen geheelen mensch.

Tiel.

J. HERDERSCHÉE.

*Een bundel preeken door J<sup>o</sup>. DE VRIES. Haarlem. H. D. TJEENK WILLINK 1891.*

Ik hoorde eens van een onderwijzer-letterkundige, die het aangenaam vond, dat niemand buiten zijne woonplaats in hem den onderwijzer herkende. Anders de Vries. Hij, wiens naam op letterkundig gebied hoog staat aangeschreven, moffelt zijn ambt niet weg, hij adelt het. Hij geeft ons „Een bundel preeken”, maar toont, dat een waarachtige preek het tegenovergestelde is van iets saais of droogs.

„Een bundel preeken”. Bestaat er dan wezenlijk nog een homiletiek? — Laat de aanstaande prediker aan de Hooge School zijn weg trachten te vinden op het ruime veld der theologie. Gelukkig, zoo een onderdeel daarvan, een lievelingsvak, hem bij voorkeur trekt. Laat hem goede voorgangers hooren, goede preeken, niet uitsluitend van zijn eigen richting, bestudeeren. Laat hem in het schetsen maken zich voortdurend oefenen en de opmerkingen van zijn leidsman dankbaar ter harte nemen. Hij verkwikke zich aan levensbeschrijvingen van edelen uit ons geslacht, hij neme de beste karakter-romans in zich op en make zich althans met een enkelen dichtrenvorst vertrouwd. Hij stelle zich tot plicht van de indrukken bij zijn lectuur ontvangen zich rekenschap te geven. In hetgeen op maatschappelijk gebied omgaat deele hij met warme belangstelling. Hoog houde hij zijn ideaal, het waarachtig leven kweeke hij in het diepst van zijn gemoed en geve dan zichzelf in zijne preek, gelijk de Vries het deed. Wie leerde ooit zijn taal uit een grammatica? Wie werd ooit dichter door de studie der metriek? Geen heilloozer verwarring schier dan die van grondigheid met theoretische kennis. Door deze te vereenzelvigen werd al heel wat goeds vernield.

Is er dan toch een zeker organisch geheel van waarheden, dat den naam van homiletiek mag dragen? Al heeft de preek thans meer dan ooit een sterk individueel karakter, zijn er toch dingen, die voor elk aanstaand prediker behartigenswaardig blijven? Ik zou het niet durven ontkennen.

Een der dingen, die de Vries ons door zijn voorbeeld toeroept, is: acht het een geluk, dat gij uit den Bijbel preeken moogt! Hoe ontzaggelijk veel heeft deze prediker er aan te danken! Hoe verstaat deze zoon van onzen tijd wat vóór zoo-vele eeuwen hoofd en hart bewoog! En wij, zijne lezers? Hoe zien wij hier in menig Bijbelwoord wat wij er vroeger niet in zagen. Hoe gaat het verhaal en het lied, de roepstem en de gelijkenis voor ons leven onder het lezen! De tekst is nooit motto, altijd motief voor dezen schilder met de pen.

In het algemeen treft ons hier de vereeniging van distinctie en eenvoud, van fijnen geest en innige hartelijkheid; frisheid en zedelijken ernst, een rijke verbeelding en een diep gevoel vindt men hier gepaard. Welk eene menschenkennis! Het is er eene van edelen huize. Niets stuit dezen prediker zoozeer tegen de borst als de alledaagsche fatsoenlijkheid, de oppervlakkige braafheid, en de gevaarlijkste verzoeking van ons hart zijn met scherpe kleuren geteekend. Toch hebben we hier allerminst den eenzijdigen moralist. Reddende liefde, al wordt het woord hier nauwelijks genoemd, de zaak ligt ten grondslag aan iedere preek.

Nauw hangt hiermede een laatste vraag samen. Al wat zweemt naar polemieek blijft van deze preeken ver verwijderd. „Ook zijn ze niet bestemd, op zich zelve genomen, pleitbezorgers te zijn van een richting of een nuance van een richting” (Voorrede). Toch zijn ze zeer beslist een uitvloeisel van den modernen geest. Welnu, toont onze richting, zooals ze hier in een harer uitstekendste vertegenwoordigers optreedt, het geheim der vertroosting te bezitten? Het is een vraag, die haar wezen raakt, over haar levenskracht beslist. Het was geen lafhartig, week geslacht, dat zijn leerboek aldus aanving: „Welke is uw eenige troost, beide in leven en in sterven?”

Ik moet eerlijk bekennen, dat een gedeelte van de preek: „Het kruis”, overigens eene der schoonste uit dezen bundel,

mij bij de eerste lezing heeft teleurgesteld. „Uw Hemelsche Vader weet wat gij behoeft!” Staat dit, elk bezwaar ten spijt, altijd met kracht in ons herlevend, dit schijnbaar vaak vernietigd, maar waarlijk onvernietigbaar geloof met een „sussend, droomerig, verdoovend gezang” gelijk? Zou deze mannelijke overtuiging louter een liefvallig bemantelen zijn van de smart? Wij doen de Vries, meen ik, onrecht aan, als wij zijn woorden aldus opvatten. Wij hebben hier een, zij het ook in den vorm niet gelukkig, toch inderdaad zeer te waardeeren verzet tegen geesteloos quietisme, tegen het zich of anderen opdringen van een geloof, dat slechts waarde heeft voor zoover het zelf doorleefd is.

Is troost niet in den diepsten grond een goddelijk: gij kunt! Gij kunt den drinkbeker drinken, gij kunt uw strijd strijden! En wordt dit levend geloof hier niet zeldzaam heerlijk in ons hart gesterkt? Welke zijn de meest versterkende bladzijden in dezen bundel, die waar het gevoel van afhankelijkheid van God, het geluk van zich afhankelijk te gevoelen op den voorgrond treedt, of die andere, waar de bezielende overtuiging wordt gewekt: nooit strijdt, nooit streeft gij te vergeefs? Wat God vereenigd heeft, scheidt de mensch niet. Gezegend onze vriend, die ons beiden zoo krachtig doet gevoelen, die het mysterie der vroomheid zoo roerend vertolkt!

Zij het hem gegeven dit nog lang, ook met het levend woord te doen!

A r n h e m.

E. SNELLEN.

*De godsdienst in het menschenhart en de menschenwereld.*  
— *Leesboek ten gebruike bij de vragen ter voorbereiding*  
*voor het lidmaatschap in de Doopsgezinde gemeente*  
*door G. E. FRIEDRICHS, pred. te Oudebiltzyl, St. Anna*  
*Parochie. J. KUIKEN Jz.*

Er wordt onder ons veel gedaan voor het godsdienstonderwijs en het staat vast dat nu zeker niemand met eenig recht mag beweren, wat een tiental jaren geleden door een schrij-

ver in een der kerkelijke bladen werd betoogd, dat de moderne theologen het met hun godsdienstonderwijs zoo nauw niet nemen. Het zou niet moeielijk vallen een reeks bewijzen daarvoor bij te brengen: wij volstaan thans met te herinneren aan het inderdaad belangrijk aantal handleidingen, vragenboekjes, leesboekjes in de laatste jaren verschenen. Na de veel gebruikten van Maronier en van Schim v. d. Loeff, kwamen de boekjes van Post, de gansche reeks van Ham, de verhalen uit O. en N. T. van van Veen, de leesboekjes van Bruining, om nu slechts enkelen der meest bekenden te noemen. Dat is een goed teeken, want het getuigt van zelfbewuste kracht, het bewijst dat wij overtuigd zijn dat wij iets te geven hebben, en het zou onmogelijk zijn dat zoovelen zich inspannen voor goed godsdienstonderwijs in onzen geest, indien niet daarbij de overtuiging voorzat dat juist daardoor onze denkwijze slechts te beter zal worden gekend en dus te meer gewaardeerd. Een richting die zich toelegt op deugdelijk onderwijs en zich daarvoor veel moeite geeft, is zich bewust van haar goed recht, en daarbij overtuigd dat grondig onderzoek en juiste kennis der feiten haar slechts ten goede kunnen komen.

In dien steeds wassenden vloed van catechiasieboekjes is nog een verblijdend verschijnsel, namelijk dat de vragenboekjes meer en meer op den achtergrond geraken en hun plaats moeten inruimen voor leesboekjes van allerlei aard, van de eenvoudigsten en voor weinig ontwikkelden geschikt af, tot die geschreven met het oog op de leerlingen onzer hogere burgerscholen en gymnasia. Dat is verblijdend, want al zal er zeker in die oude methode wel iets goeds gelegen hebben, het kan toch haast niet ontkend worden dat de leesboekjes in menig opzicht de voorkeur verdienen. Het is onlangs zoo juist opgemerkt dat die oude boekjes met hun hoofdvragen en blinde vragen en bijvragen doen denken aan een geraamte; hoeveel hooger staat een boek dat een inhoud heeft, een boek dat ons is als een levende geest. Inderdaad, het zou geen wonder zijn als binnen enkele jaren de methode der vragenboekjes nergens meer gevolgd werd en de meesten onzer een dankbaar gebruik maakten van de vershillende handleidingen, waarin met die oude gewoonte gebroken is. Zij, die ons daaraan helpen, doen zeker een goed werk, dat verdient

gewaardeerd te worden door allen, die godsdienstonderwijs hebben te geven.

Door het leesboek, welks titel hierboven staat, heeft de Doopsgezinde predikant van Oudebildtzijl, G. E. Frerichs, zijn deel van dat goede werk gedaan, en er is geen twijfel aan of onder de menigte catechisatieboekjes vindt dit zeker spoedig zijn weg en neemt onder hen een der eerste plaatsen in. Want het is een goed boek, geschreven zeker met de bedoeling om kennis te vermeerderen, maar toch ook om vroomheid te kweeken. De schrijver toont een warm hart voor de hooge en heerlijke taak van den godsdienst, en dat warme hart deed hem een boek schrijven, dat een weldadigen indruk maakt, dat wij niet kunnen nederleggen zonder dat het ons eenige goede oogenblikken liet doorleven; en dit acht ik een groote lofspraak.

Maar ik heb toch iets op dit boek tegen. Waarom wordt er reeds op het titelblad zoo nadrukkelijk verzekerd, dat het is voor toekomstige leden van de *Doopsgezinde* gemeente, en worden in verband daarmee de laatste honderd bladzijden (het boek telt er 310) geheel gewijd aan de beantwoording der vraag: Waarom zijn wij Doopsgezind? Dat is toch zeker zoo niet gemeend? De schrijver heeft toch niet bedoeld dat zij alleen die worden opgeleid tot lidmaten der Doopsgezinde gemeente van zijn arbeid gebruik konden maken, dat het godsdienstonderwijs der Doopsgezinden een zóó bijzonder karakter moet dragen, dat het wenschelijk is een boek te schrijven voor hen alleen, met uitsluiting van alle anderen? De schrijver moge in de inleiding zeggen dat zij in de Doopsgezinde kringen er niet voor zijn dat de jongelieden zich op *al te* jeugdigen leeftijd aan de gemeente aansluiten, dat is toch niet iets specifiek Doopsgezinds? Mij dunkt zoo, daar zal wel niemand voor zijn, maar rechtvaardigt dat een boek als dit, voor Doopsgezinde kringen juist? Laat ons toch geen voedsel geven aan het wanbegrip alsof het onderscheid tusschen de kerkgenootschappen het hoogste is. Laten vooral wij, die tot de kleinere kerkgenootschappen behooren, en die in onze kringen telkens iets outmoeten van die „eigengerechtigheid” die zich zelve 't beste acht, laten wij ons best doen er dat uit te krijgen. Het is niet te ontkennen dat dáár in die kleine

kringen vaak het Protestantsch beginsel het best tot zijn recht is gekomen, maar zijn er nu, ook buiten die kleine kringen, niet velen met wie wij ons geheel geestverwant gevoelen? en is het nu niet verkeerd bij hen die zoo „sectarisch” gezind zijn het vooroordeel te stijven: onze kring is toch maar de beste?

Juist omdat er onder onze gemeenteleden — en ik meen ook deze schrijver weet dat wel bij ervaring — op dit punt zooveel misverstand is, juist omdat er nog zoo'n neiging bestaat bij velen om zich terug te trekken in kleiner groepen en zich dan te verbeelden zooveel hooger te staan, juist daarom rust op ons de plicht om niet, zelfs niet in 't geringste, daaraan voedsel te geven, maar duidelijk te laten blijken dat niet het kerkgenootschappelijk verschil het hoogste is. En er is daarenboven nog wel iets af te dingen op wat hier maar eenvoudig weg wordt neergeschreven, dat het eigenaardig Doopsgezinde de *meest* getrouwe afspiegeling is van de beginselen der Hervorming. De schrijver zal mij niet kwalijk nemen, en er ook geen overdreven sectarisch gevoel in zien, als mijn Remonstrantsch hart en mijn kennis van de Remonstrantsche geschiedenis mij verbieden dat te onderschrijven?

Het zal wel aan geen twijfel onderhevig zijn of de schrijver heeft dit niet bedoeld; maar is te ontkennen dat 't gevaarlijk is, dat het misverstand er door wordt gevoed?

Het bovenstaande werd met opzet zoo breed uitgemeten, want het is jammer, omdat daardoor dit leesboek beperkt blijft tot een kleineren kring, dan het door zijn inhoud verdiende.

Ik stel mij zoo voor dat er onder de niet doopsgezinde predikanten velen zijn die, als ik, het betreuren dat de schrijver niet het vierde hoofdstuk afzonderlijk uitgaf, want dan zouden zij zeker de eerste drie hoofdstukken gaarne gebruiken op hun catechisaties, niet 't minst omdat er uit alles een hart spreekt, omdat 't nog iets meer is dan een leerboek, omdat 't een eereplaats inneemt onder de stichtelijke geschriften.

In 3 hoofdstukken wordt in logische volgorde antwoord gezocht op de vragen: Waarom zijn wij godsdienstig? Waarom zijn wij Christenen? Waarom zijn wij Protestanten? terwijl dan het vierde hoofdstuk ten opschrift heeft: Waarom zijn wij Doopsgezind? Een kort slotwoord verhaalt waarom wij leden der gemeente zijn.

Het eerste hoofdstuk bespreekt in drie onderdeelen, wat godsdienst is, en ontleedt het verschijnsel van den godsdienst in de menschheid en als behoorende tot het wezen van den mensch. Er is hierin veel voortreffelijks, vooral omdat er zoo de nadruk op wordt gelegd dat godsdienst een *zijn* is, en dat zijn kern bestaat in het vrome gemoedsleven, in ons gewekt door het besef onzer betrekking tot de Hoogere macht. Een juist en daardoor meest treffend gebruik wordt er gemaakt van de meest bekende bijbelwoorden. Was het niet goed geweest indien bij de getuigenissen der vroomste menschen die den godsdienst erkenden als een inwonenden trek en als een dringende behoefte van hun wezen als mensch (bldz. 26) ook getuigenissen waren genoemd van „heidensche” vromen? Zij waren toch licht genoeg te vinden, ook voor dezen schrijver die immers straks (bldz. 318) zegt dat in de heilige boeken der andere godsdiensten wel gedachten zijn te vinden, zoo verheven, dat zij in onzen bijbel niet misplaatst waren. Het zijn niet alleen de aanstaande leden der gemeente, die deze bladzijden met vrucht zullen lezen; menig oudere zal er met graagte naar grijpen, want het is hartetaal die daar tot ons komt, en b. v. bldz. 17, 23, 30 e. a. dwingen tot lezen en herlezen en tot overdenken.

Bij de vraag waarom wij Christenen zijn, komen natuurlijk, na een kort woord over openbaring en een weinig, wel heel weinig, over de heidensche godsdiensten die in 8 pagina's worden afgehandeld, de Joodsche en de Christelijke godsdienst ter sprake. De schrijver is er zeker in geslaagd daarvan een aanschouwelijk beeld te geven. Het kan niet anders of als de leerlingen dit in zich hebben opgenomen, dan begrijpen zij iets van dit alles. Het strekt den schrijver, die zich goed op de hoogte toont van de resultaten der historische critiek, tot eer, dat hij nergens gewag maakt van kwesties die nog niet zijn opgelost, en vragen die nog onbeantwoord bleven. De schildering der profeten (bldz. 65 en volgende) en het bewijs, dat de grond van het verval van den Joodschen godsdienst lag in het feit dat hij een wet was, die enkel uit vreeze kon worden vervuld (bldz. 72 en vlgd.), behooren tot de best geslaagde gedeelten.

Mij trof dat de Messiaansche verwachtingen te sober worden



behandeld. Behooren dezen niet tot het meest kenschetsende uit den godsdienst der Israëlieten, en is het mogelijk dat de wording van het Christendom goed wordt beschreven, indien niet zeer nadrukkelijk wordt gewezen op dat reikhalzend verlangen naar den dag die komen, naar dien gezalfde die heerschen zou? Juist in het kader van dit boek was een beschrijving daarvan zoo goed op haar plaats geweest, omdat zich immers daarin uitsprak een machtig vroom gevoel, omdat ook in Israëls donkerste dagen die verwachting den Jood zoo heeft gesterkt, hem zooveel moed schonk, zooveel berusting. Het komt mij voor dat juist door op dat verschijnsel het volle licht te doen vallen, de schrijver weder iets had kunnen laten gevoelen van de eigenaardige kracht door den godsdienst getoond.

Het is natuurlijk dat van dit hoofdstuk de Christelijke godsdienst het leeuwenaandeel heeft, en indien uit het voorgaande reeds eenigszins duidelijk is geworden dat het den schrijver om iets anders te doen waa, dan het geven van kennis alleen, het verhalen van feiten, dan begrijpen wij ook op welke wijze dit door hem werd behandeld. Wij krijgen geen eigenlijke levensgeschiedenis van Jezus, maar wij krijgen beter: zijn prediking, en vooral wat daarvan de hoofdzaak, het kenmerkende uitmaakt. „Geloof in het Evangelie” staat op den voorgrond en dat Evangelie bestaat in de waarheid: God is liefde, en dat gold allereerst de zondaars. Het zijn die dingen die Frerichs zijn leerlingen wil laten gevoelen, en om de uiteenzetting dier waarheden heen groepeerde hij verschillende ontmoetingen, verhalen, gelijkenissen, die ons van Jezus zijn overgeleverd; en als dan ten slotte de vraag opkomt: wat is nu geloof in het Evangelie, dan wordt daaraan vastgeknoopt wat wij zouden kunnen noemen geloofsleer, waarbij groote nadruk wordt gelegd op de kracht van het geloof, doordat het wedergeboorte tot stand brengt. En ten slotte wordt dan verhaald hoe Jezus zelf de kracht van dit geloof in het Evangelie in zijn leven toonde. Dit laatste gedeelte, bepaaldelijk bldz. 137 vlg., is niet het minst geslaagde.

Deze behandeling heeft haar schaduwzijde. Wij krijgen hier geen beeld van Jezus, althans geen duidelijk, zooals hij stond tegenover den godsdienst van zijn volk. Wij zien hem hier niet in zijn strijd met het Jodendom, dus in zijn zich verzetten

tegen het Farizëisme. Wij gevoelen niet duidelijk genoeg, wat het was dat hem eindelijk op Golgotha bracht. Maar de schrijver zal ons tegenvoeren, dat het hem daarom ook niet te doen was: het was de godsdiens van Jezus, het was het eigenaardige van de prediking van het Evangelie, dat hij op het oog had. En uit dat oogpunt beschouwd kan van dit hoofdstuk slechts met ingenomenheid gesproken worden, ook al zou ik van oordeel zijn, dat men het eene kan doen en het andere niet nalaten. Het is te vermoeden, als wij den schrijver toevoegden dat hij meer had kunnen geven, dat zijn antwoord zou wezen, dat hij dat zelf ook wel weet, maar dat het niet recht mogelijk is in beknopte vorm alles te vermelden, en tot dat antwoord zou wel eenig recht bestaan.

De geschiedenis van het christendom na Jezus, d. i. de beantwoording van de vraag waarom wij Protestanten zijn, wordt in even zestig bladzijden behandeld. Natuurlijk dat daaronder de volledigheid lijdt, en dat wij veel missen, wat wij hier niet ongaarne zouden gevonden hebben. Zoo wordt Paulus zeer stiefmoederlijk behandeld (bld. 141), al wordt ook in de inleiding van het vorige hoofdstuk (bld. 80) iets daarvan gezegd; terwijl daartegenover de Katholieke kerk in haar wording zeer uitvoerig wordt geteekend, en een eindweegs verder (bld. 174) zelfs de Pseudo-Isidorische decretalen worden vermeld.

Ten slotte komt dan het reeds genoemde vierde hoofdstuk, waarvan na enkele bladzijden (207—216) over de Protestantsche kerkgenootschappen in het algemeen het grootste gedeelte handelt over: de Doopsgezinde gemeenten, waaronder schrijver te zamen brengt: de Wederdoopers, de Munsterschen, de Hutterschen en Mennonieten, de Doopsgezinden. Het ligt niet op onzen weg dit gedeelte meer uitvoerig te bespreken, want het is natuurlijk dat de waarde daarvan het best zal gevoeld vinden in de doopsgezinde kringen; wie daarbuiten staat, is tot het onpartijdig oordeel misschien niet geschikt. Maar toch moet er op gewezen worden hoe deze behandeling den schrijver leidt tot eenzijdigheid. Calvijn b. v. wordt slechts even genoemd; de geschiedenis der Remonstranten wordt in  $2\frac{1}{2}$  regel afgehandeld; de andere kerkgenootschappen worden met stilzwijgen voorbijgegaan. Dat mocht de schrijver doen, omdat hij zich

deze behandeling had voorgesteld; maar juist daarom zou — althans voor anderen — zijn boek winnen, indien hij er toe kon besluiten dit anders te doen.

Mogen wij ten slotte nog wijzen op eenige minder gelukkige uitdrukkingen? Niet om aanmerkingen te maken op kleinigheden, maar omdat zij ontsieren in een boek, waarvan het gehalte zoo goed is.

Zoo staat bldz. 95, dat Jezus het O. T. had *doorkropen*; bldz. 111 wordt gesproken van den in zich zelve *vergaapten* Simon; bldz. 118 God moest hem een *toom in den bek uringen*; bldz. 131 Jezus schonk Jerusalem's geestelijkheid *klaren wijn*; bldz. 190 wordt 't optreden van Maarten Luther vergeleken bij een zoelen Meiregen, terwijl bldz. 192 verhaalt dat hij zich in zijn monnikengodsdiensdienst moest *doodspartelen*.

Maar laat ons ophouden met dergelijke vlekjes aan te wijzen, en liever herhalen waarmede wij begonnen, dat wij hier een goed boek voor ons hebben, en dat den schrijver dank toekomt voor zijn arbeid van allen die belang stellen in ons godsdienstonderwijs. Want er is iets verkwikkends in dit boek, iets dat ons weldadig aandoet. Er leeft een frissche geest in. Er spreekt een warm hart uit. Zulke boeken hebben wij noodig voor onze catechisatie; dan zal ons niet meer het verwijt treffen dat wij te intellectualistisch zijn, te koud; er is hier genoeg warmte in, genoeg van wat wij een gezonde mystiek zouden willen noemen. Wat wij meenden te moeten opmerken beschouwe de schrijver als blijk van belangstelling in zijn verdienstelijken arbeid. Frerichs heeft een goed werk gedaan met dit leesboek. Want hij heeft opnieuw en voor velen bewezen, dat ons godsdienstonderwijs een zaak is van groot belang, en dat ook hier zooveel aankomt op den geest waarvan het onderwijs is doortrokken.

Meppel, 2 Sept. 1890. J. HERMAN DE RIDDER, JR.

## LETTERKUNDIG OVERZICHT.

---

Sedert mijn laatste aankondiging der *Bibliotheek van Moderne Theologie en Letterkunde* gaf Dr. Rovers ons van het tiende deel het 3<sup>de</sup> en 4<sup>de</sup> stuk, en de eerste drie stukken van het elfde deel. Zij behelzen X, 3: Fr. Barth, Ambrosius en de Synagoge te Callinicum; Dr. Kuno Fischer, de eenheid van den „Faust”; A. Farner, onze verhouding tot Albrecht Ritschl; W. Zaalberg, iets over wezen en oorsprong van het plichtbesef; G. W. Stemler, Het plan van den schrijver van de Handelingen der Apostelen; Dr. J. A. Beyerman, Een nieuw boek van Andrew Lang; Dr. Rovers deelt van zijn *Leestafel* mede: Een nieuw leven van Jezus, en de derde editie van de preeken van Zwingli Wirth, vertaald door Dr. J. Herderscheé. X, 4: A. Vigié, de jeugd van Calvijn; Dr. Kuno Fischer, de eenheid van den „Faust” (II); H. Usener, De christelijke feesten vóór het Concilie van Nicaea; F. Küsthardt, kerkhof en grafsteenen; G. L. van Loon, Anna de profetes; Dr. H. Y. Groenewegen, Iets over den praedestinatiestrijd in de IX<sup>de</sup> eeuw; Dr. M. A. N. Rovers, Nog een bestrijder van de eenheid der johanneïsche Apocalypse. *De Leestafel*: Karl August Hase; Leesboek ten gebruik bij het godsdienstonderwijs. XI, 1: Het oordeel van Wallace over het Darwinisme; Dr. Ed. Langhans, De orde der Jezuïeten; Dr. A. Kalkhoff, Rousseau en de moderne maatschappij; Dr. J. Knappert, Eene nieuwe beoordeeling van Rauwenhoff's wijsbegeerte van den godsdienst (die van de Bussy); F. C. Hinlópen, Theodore Parker; Dr. M. A. N. Rovers, Opmerkingen naar aanleiding van een nieuwen Commentaar op den brief aan de Galaten (die van Dr. J. M. S. Baljon). *De Leestafel* o. a. vertaling van de Génestet's gedichten. XI, 2: Dr. R. A. Lipsius, Herinnering

aan Karl Hase; E. Sepp, De godsdienstige twijfel; O. Hartwig, Florence en Girolamo Savonarola; Dr. J. Herderscheé, Een parallel. Dr. C. J. Niemeijer, Het geloof der gemeente als theologische maatstaf des oordeels in de wijsbegeerte van den godsdienst; Dr. B. Tideman, Een onzuiver dilemma; Dr. L. Knappert, Jezus-romans. *De Leestafel*: John Henry Newman; Inneres Leben. XI, 3: Max Krenkel, Paulus' geboorteplaats en oorspronkelijke naam. Maurice Hewlett, Een volksredenaar in de Middeneeuwen; Otto Hartwig. Florence en Girolamo Savonarola (II), Fr. Nitzsch, Wat is zedelijkheid? A. C. Leendertz, De beteekenis van Kant's wijsbegeerte voor de hedendaagsche godgeleerdheid. Dr. M. A. N. Rovers, De chronologische volgorde der brieven van het N. T. (Daarin komt een ernstige bestrijding voor van de argumenten, waarmede Dr. van Manen de echtheid van de briefwisseling tusschen Plinius en Trajanus bestreed). *Leestafel*: o. a. Uit de voorrede voor de 10<sup>de</sup> editie van de *Philosophie des Unbewussten*.

Ik eindig weer met mijn gewone ernstige aanbeveling van deze Bibliotheek.

F. W. B. v. B.

De bewerker van het Letterkundig Overzicht ziet zich telkens geplaatst voor de moeilijke keus tusschen betrekkelijke volledigheid in het verslag en de beoordeeling van elk afzonderlijk boek en de beknoptheid, die de wenschelijke spoed en de beschikbare ruimte hem voorschrijven. Ditmaal moet de beknoptheid het winnen. Het groote aantal nieuwe boeken, waarvan sommige reeds reeds niet meer geheel nieuw zijn, verbiedt mij elke uitweiding.

Van de *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* verscheen Heft II van den 10<sup>den</sup> jaargang (1890). Het bevat twee verhandelingen van grooten omvang, van Schwally, *das Buch Saeфанja, eine historisch-kritische Untersuchung* (S. 165—240) en van Jacob, *Das Buch Esther bei den LXX* (S. 241—298); verder aantekeningen van Kautzsch over *Richt.* IX: 28 en van Schmoller over *chattâth* („zondoffer”) (S. 299 f., 301 f.).

Laatstgenoemde schrijver gaf in de *Theol. Studien u. Kritiken* (1891, S. 205—288) eene zeer lezenswaardige studie over: *Das Wesen der Sühne in der alttestamentlichen Opfervthora*, waarop ik gaarne bij deze gelegenheid de aandacht vestig. — De aflevering van de *Zeitschrift* wordt besloten met de gewone *Bibliographie* (S. 302—306).

N<sup>o</sup> 9 en 10 van *The Jewish Quarterly Review* bevatten over oud-testamentische onderwerpen hoofdzakelijk het volgende. De H. H. Montefiore, J. Edwin Odgers en S. Schechter behandelen de leer van de goddelijke vergelding, respectvelijk in het Oude Testament, in het Nieuwe Testament en in de Rabbinische literatuur (Vol. III: 1—51). Prof. H. Graetz verdedigt nader zijn bekend gevoelen over het ontstaan der LXX onder de regeering van Ptolemaeus Philometor (p. 150—156) en bespreekt H. XIV van het boek *Zacharia* en het centrale heiligdom van *Deuteronomium* (p. 208—230). Dr. A. Kohut wijdt eene studie aan de Perzische en de Joodsche denkbeelden over den eersten mensch (p. 231—250). Montefiore geeft verslag van het critisch onderzoek der laatste jaren aangaande Mozes als wetgever en de verhalen van den Pentateuch over den Decalogus (p. 251—291). Hij toont daarin, geheel op de hoogte te zijn van de literatuur over het even moeilijke als belangrijke onderwerp, en stelt den tegenwoordigen stand van de quaestie helder in het licht. Persoonlijk ben ik in zoover hierin betrokken, als ik nog steeds in gebreke ben gebleven, mijne latere opvatting van het vraagstuk (*HcO*. I<sup>2</sup>: 238), althans in geschrifte, nader te motiveeren. Zoodra mogelijk hoop ik mij van dien plicht te kwijten, maar voorshands zijn andere werkzaamheden aan de orde.

Wanneer ik den verderen inhoud van de twee afleveringen onvermeld laat, dan geschiedt dit niet, omdat ik dien voor onbelangrijk houd; verre vandaar. Doch de lezers van ons *Tijdschrift*, binnen wier studiekkring hij ligt, hebben daarvan zeker reeds kennis genomen en kunnen dus mijne opgave missen.

Vol. IX (1890) Part II van het *Journal of Biblical Literature* (verg. *Th. T.* XXIV: 635 v.) bevat drie verhandelingen over oud-testamentische onderwerpen. B. W. Bacon stelt een onderzoek in naar de JE-pericopen in de middelste boeken

van den Pentateuch en ontleedt in deze aflevering *Ex.* VII—XII (p. 161—200); G. F. Moore bespreekt „het Diatessaron van Tatianus en de analyse van den Pentateuch” (p. 201—215) en het moeilijke woord ירן in *Jez.* LII: 15, dat hij voor onverklaarbaar en corrupt houdt en voorstelt in ירן׳ן te verbeteren (p. 216—222).

De gunstige verwachting, die ik (*Th. T.* XXIII: 644) uitsprak ten aanzien van het onthaal, dat aan Dr. Wildeboer's geschrift: *Het ontstaan van den Kanon des O. Verbonds* zou ten deel vallen, is verwezenlijkt. Reeds is een tweede, vermeerderde druk verschenen (Groningen, J. B. Wolters, 1891; de prijs is f 1.90), en bovendien is eene Duitsche vertaling bij Perthes te Gotha ter perse. De tweede druk onderscheidt zich van den eersten door de verbetering van enkele misstellingen en door de hier en daar aangebrachte nadere toelichting van des schrijvers meening, mede naar aanleiding van het inmiddels uitgegeven boek van Prof. Dr. F. Buhl, *Kanon und Text des A. T.*, hierboven (bl. 97—101) door Oort aangekondigd. Onder verwijzing naar mijn vroeger verslag mag ik mij thans bepalen tot den wensch, dat ook deze uitgave vele lezers moge vinden.

In het *Tijdschrift voor Strafrecht* (Leiden, E. J. Brill), dat de meesten onzer lezers wel niet onder de oogen krijgen, behandelt dezelfde schrijver een onderwerp, dat hun wel belangstelling zal inboezemen. In Deel IV (bl. 205—230) stelt hij de beteekenis van de Pentateuchcritiek voor de kennis van het Mozaïsche strafrecht in het licht. In Deel V (Afl. 3 en 4) beantwoordt hij, onder het opschrift: *Nog eens: de Pentateuchcritiek en het Mozaïsche strafrecht* de bedenkingen die Prof. Fabius van de Vrije Universiteit tegen eerstgenoemd opstel had ingebracht. Mijne volledige instemming met den hoofdinhoud van beide verhandelingen behoeft nauwelijks te worden uitgesproken. Het is een verdienstelijk werk, onze juristen bekend te maken met hetgeen er op oud-testamenteisch gebied omgaat en hun aan te toonen, dat het verzet daartegen geen anderen grond heeft dan dogmatisch vooroordeel.

Hoe machtig dat vooroordeel is, kan ook blijken uit een

boek, dat ik althans even noemen wil: Prof. Kuenen's *Pentateuchcritiek historisch-critisch onderzocht* door Jos. Schets, Professor aan het Seminarie Hoeven (Leiden en Utrecht, 1891). Het is eerst bij gedeelten verschenen in *De Katholiek* en wordt nu, voorzien van het kerkelijk *Imprimatur*, als één geheel uitgegeven. In hoofdstuk I bespreekt de schrijver „De bewijzen voor de echtheid van den Pentateuch voor de rechtbank der critiek” (bl. 1—40); in II De gronden der moderne hypothese omtrent het ontstaan van het boek, als 1°. de godsnamen (bl. 44—74); 2°. het spraakgebruik, de herhalingen en zoogenaamde tegenstrijdigheden (bl. 74—111); in III de voorschriften van den Pentateuch en Israël's h. literatuur (bl. 111—120), inzonderheid 1°. de heilige plaatsen (bl. 121—146); 2°. de priesters en Levieten (bl. 147—181). Opdat niemand ten aanzien van des schrijvers standpunt in het onzekere zou verkeeren, wordt aanstonds op bl. 1 herinnerd: „De Katholiken belijden om het onfeilbaar gezag der Kerk de goddelijkheid der vijf eerste boeken onzer H. Schrift en zijn tevens met allen, die buiten de Kerk nog hechten aan de bovennatuurlijke openbaring, innig overtuigd van den Mosaïschen oorsprong en de geloofwaardigheid van den Pentateuch. Allen geven wij rekenschap van onze geloovige overtuiging, door met een reeks der eerbiedwaardigste getuigen — de onafgebroken overlevering van Joden en Christenen — het historisch feit te staven, dat Moses, de bevrijder en wetgever van het Israëlietische volk, de schrijver is dezer vijf boeken.” — Dit verhindert hem niet „de Pentateuchcritiek historisch-critisch te onderzoeken”. Zoo staat op den titel te lezen. Maar in het boek zelf is van „onderzoek” en van „historische critiek” niets te bespeuren. Het resultaat staat *a priori* vast en zoo ook de onjuistheid van elke bewering, die niet met de overlevering overeenstemt. Laat ieder zich daarvan overtuigen door de lezing van het — overigens in zijne soort niet onverdienstelijk — geschrift! Het lust mij niet, daartegenover thans mijne Pentateuchcritiek te rechtvaardigen. Liep het geschil over eene of andere stelling, die mijn persoonlijk eigendom kon heeten, dan zou ik behoefte gevoelen om haar te handhaven. Doch de schrijver bestrijdt in mijn persoon de geheele nieuwere critiek en loochent ook de meest evidente verschijn-



selen, waaraan wij meenden, dat niemand twifelen kon. Daartegen strijd te voeren is een onbegonnen werk. Ik zal het mij moeten getroosten, dat de lezers van *De Katholiek*, die het betoog van Prof. Schets zooals het daar ligt overnemen, mij houden voor een onkundig en boosaardig wezen, dat er vermaak in schept, de Bijbelboeken in discrediet te brengen en door willekeurige kunstbewerkingen te verminken. Reeds worden op zijn gezag proefjes van mijne onwetendheid en baldadigheid in de Roomsche weekbladen opgedischt. Het zij zoo!

Twee geschriften over de samenstelling van historische boeken des O. Testaments vermeld ik thans geheel voorloopig, om er later op terug te komen, wanneer ik tijd gevonden heb om ze met de vereischte zorg te bestudeeren. Het eene is van Lic. Em. Albers en getiteld: *Die Quellenberichte in Jos. I—XII. Beitrag zur Quellenkritik des Hexateuchs* (Bonn, O. Paul, 1891). Het andere betreft: *Die Bücher Richter und Samuel, ihre Quellen und ihr Aufbau*, en heeft tot auteur Prof. Dr. K. Budde te Straatsburg (Giessen, Ricker, 1890; Mark 7. 50). Beide schrijvers hebben alle aanspraak op iets meer dan bloote vermelding van de resultaten hunner onderzoekingen — het eenige wat ik op dit oogenblik zou kunnen geven.

*The Massoretic text and the ancient versions of the book of Micah*, bij J. Taylor, D. Lit., M. A. (Lond.) (London, Williams and Norgate, 1861). De schrijver van dit boek, Vicar van Borrowdale, heeft, naar ik verneem, deze zijne eerstelingstudie als dissertatie aan de Londensche Universiteit aangeboden en daarop den titel van Dr. Litt. verworven. Zonder twijfel met het volste recht. Het boek getuigt van groote vlijt en nauwkeurigheid en, als men de omstandigheden in aanmerking neemt, waaronder de auteur heeft gearbeid („Working for the most part at a distance from the great libraries involves the disadvantage of having few books available,” Pref. p. VIII), dan verdient hij dubbelen lof. Hij doorloopt *Micha* vers voor vers, vermeldt daarbij de afwijkende lezingen der oude vertalingen, verklaart en beoordeelt ze en concludeert daarna òf tot handhaving òf

tot verbetering van den Masoretischen tekst. Volgens de „List of proposed alterations” (p. 193 sq.) bedraagt het aantal veranderingen, die hij aanbeveelt, ongeveer 30. Het ligt in den aard der zaak, dat hij dikwerf samentreft met Ryssel, van wiens *Untersuchungen über die Textgestalt und die Echtheit des B. Micha* hij kennis heeft genomen na eerst zelfstandig de getuigen te hebben vergeleken. Maar even natuurlijk is het, dat hij in de beoordeeling van de varianten herhaaldelijk van hem verschilt. Behalve uit andere oorzaken vloeit dit voort uit de beperking, die beide schrijvers zich hebben opgelegd. Zij behandelen den tekst van *Micha* en sluiten — hetzij voorhands, hetzij voorgoed — de exegetische buiten. Welke bezwaren dit met zich brengt, heb ik vroeger, in mijne aankondiging van Ryssel's boek (*Th. T. XXI: 557 v.*), aangeduid en thans opnieuw gevoeld. De gulden regel van Quinctilianus, dien Cobet ons placht in te prenten: „Enarrationem praecedat emendata lectio”, mag worden aangevuld met dit voorschrift: „Lectionis emendationem comitetur enarratio”. Is, zoo vroeg ik mij zelve af, wanneer wij de  $\pm 30$  verbeteringen van Dr. Taylor hebben opgenomen, de tekst van *Micha* verstaanbaar? Ik wenschte dat het zoo ware. Maar ik voor mij althans stuit ook dan nog op een aantal plaatsen die ik niet kan verklaren. Is Dr. Taylor gelukkiger? Dienaangaande verkeerden wij thans in het onzekere. Men zou, bij de tekstcritische behandeling van eenig oudtest. boek, mijn inziens daaraan althans eene vertaling moeten toevoegen, zooals Cornill deed in zijne uitgave van *Ezechiël*. Dan eerst zou ook de critiek van den tekst op hare rechte waarde geschat kunnen worden.

Intusschen behoeft deze „wensch naar meer” ons niet te verhinderen, dankbaar gebruik te maken van de opmerkingen, die ons hier worden aangeboden.

*Hiob*, von Georg Hoffmann, Professor in Kiel (Kiel, Haeseler, 1891; 2 Mark). In een kort bestek wordt ons hier niet weinig aangeboden: eene inleiding op het boek *Job* (S. 7—35) en eene nieuwe vertaling met korte exegetische en tekstcritische scholiën (S. 36—106). De inleiding, door het streven naar beknoptheid en puntigheid soms moeilijk genoeg te verstaan, behandelt achtereenvolgens deze onderwerpen: Plan des

ursprünglichen Buches; Ueber den Weg zum Zweifel des Frommen; Die Reden des Elihu: Der Zerstörer; Der Verfasser. „Der Zerstörer” is de redactor van het tegenwoordige boek. Toen hij aan het werk ging, waren de redenen van Elihu reeds aan het origineel toegevoegd. Hij kon zich, mede tengevolge daarvan, niet vinden in de voorstelling van den held des boeks en bracht, om hem in een gunstiger daglicht te plaatsen, eenige wijzigingen aan vooral in het derde gesprek tusschen Job en de vrienden (H. XXII verv.). Het antwoord van Job aan Eliphaz (H. XXII) liep oorspronkelijk van H. XXIII: 1 tot XXIV: 12. Daarop volgde Bildad, H. XXV; XXIV: 13—25, door Job beantwoord in H. XXVI: 1—XXVII: 6. Vervolgens trad Zophar op, H. XXVII: 7—XXVIII: 28, wiens rede in H. XXIX—XXXI door Job werd beantwoord. Vergelijkt men deze opgave met de rolverdeeling in het boek dat voor ons ligt, dan begrijpt men aanstonds, waarom de redactor „der Zerstörer” wordt genoemd. Ook elders heeft hij het origineel verminkt. In H. XXXI plaatste hij vs. 35—37, die eerst het slot vormden, vóór vs. 38—40<sup>ab</sup> en voegde hij vs. 40<sup>c</sup> in. Van zijne hand zijn H. XXXII: 2—5; XXXVIII: 13<sup>b</sup>, 14<sup>b</sup>, 15, 23; XL: 1; XLI: 1—4. De beschrijving van Behemóth en Leviathan, H. XL: 15—32; XLI: 5—26, oorspronkelijk het vervolg van H. XXXVIII, XXXIX, maakte hij daarvan los en nam hij op in Jahwe's tweede toeepraak, die aanvankelijk uit H. XL: 2—14 bestond.

Dit zijn, gelijk ieder aanstonds inziet, ingrijpende stellingen, die niet als in het voorbijgaan kunnen worden afgehandeld. In de 2<sup>de</sup> uitgave van mijn *Hist. Crit. Onderzoek* Deel III kom ik er op terug en beoordeel ik tevens Hoffmann's opvatting van het plan der Jobeïde, die evenwel slechts in bijzaken van de gewone verschilt. Éene bedenking tegen de reconstructie van het oorspronkelijke gedicht vinde hier reeds eene plaats. Aangenomen, dat H. XXVII: 7—XXVIII: 28 door Zophar worden uitgesproken, hoe kan dan Job daarop antwoorden met H. XXIX—XXXI? Welk verband is er tusschen deze twee pericopen? Laat Job ergens in het boek zijne vrienden zoo — ik zou bijna zeggen: voor oud vuil liggen, als hij, *ex hypothesi*, hier met Zophar zou hebben gedaan?

In de laatste § der Inleiding verklaart zich Hoffmann

voor den na-exilischen oorsprong van het boek, en wel op grond van zelfstandige overwegingen, die ik dankbaar toevoeg aan mijne eigene argumenten ten gunste van die tijdsbepaling.

Met zijne vertaling heb ik pas vluchtig kennis kunnen maken. Dat de talrijke tekstverbeteringen, die zij teruggeeft, hoogst vernuftig zijn, behoeft voorwaar geen vermelding. Ik ontveins evenwel niet, dat sommige mij toeschijnen vergezocht en gewrongen te zijn. Ook daarom schort ik mijn oordeel liever op, want het zou kunnen zijn, dat men, om niet onbillijk te zijn, zich eerst gemeenzaam moest maken met hetgeen aanvankelijk vreemd lijkt en daardoor afstuit. In elk geval heeft hetgeen ons door eene zoo bevoegde hand wordt aangeboden aanspraak op ernstige en herhaalde overweging.

*Textkritisches zum Buche Ijob.* Zoo luidt de titel eener belangrijke verhandeling, door Prof. A. Dillmann bij de Berlijnsche Academie van Wetenschappen ingediend en thans in hare *Sitzungsberichte* over 1890 (S. 1345—1373) uitgegeven. Haar doel is tweeledig. Eerst wordt aangetoond, dat ons in het onlangs (1889) verschenen tweede deel der *Sacrorum Bibliorum fragmenta Copto-Sahidica Musei Borgiani studio P. Augustini Ciasca edita* de vertaling van een vóór-hexaplarischen tekst der Alexandrijnsche overzetting van *Job* is in handen gegeven. Daarna wordt onderzocht, welke waarde die — thans door deze uitgave beter dan vroeger bekend geworden — vóór-hexaplarische tekst bezit voor de verbetering van het Hebreeuwsche origineel. Aanleiding daartoe vond Prof. Dillmann in de stelling, door — den helaas! thans overleden — Edw. Hatch (*Essays in Biblical Greck*, 1889, p. 215 sqq.) voorgedragen, dat hier en daar de Grieksche tekst de oudere, de Hebreeuwsche eerst na het ontstaan der LXX door omwerking en uitbreiding van het origineel tot stand gekomen is. Ten einde hieromtrent zekerheid te erlangen, vergelijkt Dillmann doorlopend de beide teksten. Het resultaat van zijn onderzoek is, dat de stelling van Hatch niet kan worden beaamd. De Grieksche vertaler was kwalijk berekend voor zijne — trouwens zeer moeilijke — taak en ging met groote vrijheid, somtijds zelfs hoogst willekeurig te werk. Ware zijn tekst, gelijk Hatch meende, het origineel, dan zou hij er

anders uitzien en niet zoo billijke bedenkingen uitlokken als nu blijkt het geval te zijn. Daarbij komt, dat eene zoo jonge omwerking van den Hebr. tekst, als men, volgens Hatch, moet aannemen, op zich zelve niet waarschijnlijk is.

Het betoog van den Berlijnschen hoogleeraar is, naar het mij toeschijnt, overtuigend en afdoende.

*Der Masoratest des Koheleth kritisch untersucht* von S. Euringer, Priester der Diöcese Augsburg (Leipzig Hinricht, 1890; 6 Mark). In de voorrede van dit boek lezen wij, dat tot nu toe de grondtekst van geen enkel boek des O. T. „nach wissenschaftlichen Grundsätzen” critisch bewerkt is en dat bijgevolg dit onderzoek van *de Prediker* het eerste is in zijne soort. Die verzekering zou ons bevreedden, indien de schrijver haar niet aanstonds ophelderde door er aan toe te voegen: „denn die moderne Hyperkritik, welche sich namentlich des Pentateuches bemächtigt hat, ist weit entfernt den biblischen Text festzustellen, sie zerstört ihn vielmehr.” Nu is dit niet juist gedacht: de „hypercritiek”, door den schrijver bedoeld, is geen tekstcritiek, al gaat zij somwijlen daarin over. Maar de bedoeling is toch duidelijk. Het is den auteur te doen om „vast te stellen”, en wat daartoe niet leidt, is in zijn oog niet wetenschappelijk. Dit wordt nog nader toegelicht door zijn *excursus* over „Die Bickell'sche Hypothese” (S. 19—29). De — insgelijks Katholieke — Hoogleeraar Bickell beweert nl. dat de tekst van *de Prediker* deerlijk in de war geraakt is door een ongeval, aan het oudste handschrift overkomen, en beproeft, door eene reeks van gissingen, het origineel te herstellen. Euringer verklaart zich — te recht — hiertegen, maar stelt eerst de vraag: „Kann man vom dogmatischen Standpunkte aus diese Hypothese billigen?” Met andere woorden: het kerkelijk gezag en de overlevering gaan voor, en eerst als deze vrijheid geven of laten, komt de critiek aan het woord.

Men kan zich nu gereedelijk voorstellen, wat ons hier aangeboden, wat daarentegen ons onthouden wordt. Nadat (S. 1—18) de oude getuigen aangaande den tekst van *de Prediker* in oogenschouw genomen en voorloopig gewaardeerd zijn, worden (S. 30—136) hunne lezingen met den Masoretischen tekst

vergeleken en beoordeeld. Er is hieraan veel arbeid besteed en, zoover ik heb kunnen nagaan, niets wezenlijks veronachtzaamd. Maar het resultaat is zeer schraal. De schrijver zelf noemt het „ein geringes und ein grosses. Ein geringes, wenn man die Zahl der nötigen Verbesserungen ansieht, ein grosses, wenn man auf die Treue der Ueberlieferung des hl. Textes achtet. Mit nur wenigen Ausnahmen ist der M. Text des Koheleth, wie er uns jetzt vorliegt, kritisch sicher” (S. 135 f.). Wie daarin nu kan berusten, vindt bij Euringer al wat hij kan verlangen. Maar wie den „kritisch sicheren” tekst voor hier en daar onverstaanbaar en dus corrupt houdt, hij moge dankbaar gebruik maken van het materiaal, dat hem hier wordt voorgelegd, voldaan is hij niet.

Het aanhangsel (S. 1—48) kan, in weerswil van de moeite daaraan ten koste gelegd, zijne erkentelijkheid slechts een weinig verhoogen. Het bevat eene „Zusammenstellung aller Citate aus Koheleth in den Rabbinischen Schriften bis zum 7. Jahrhundert n. Chr.” Nu is het niet onaardig, die aanhalingen en zinspelingen zoo gemakkelijk te kunnen overzien. Maar voor de verklaring van het boek geven zij bitter weinig, voor de tekstoriek zoo goed als niets. Bovendien zijn de voortalmudische en talmudische reeds bijeengebracht en ten deele toegelicht door S. Schiffer in zijne dissertatie: *Das Buch Koheleth im Talmud und Midrasch I* (Hannover, 1884).

Ten slotte: waar moet het heen, indien de tekst van elk oudtestamentisch boek in (betrekkelijk) even uitgebreide monographieën behandeld wordt als die van *de Prediker* in dit geschrift? Geldt niet ook op dit gebied het oude „Est modus in rebus”?

De reeds herhaaldelijk in dit Overzicht vermelde *Kurzgefasster Kommentar zu den heiligen Schriften A. u. N. Testaments* von Strack en Zöckler wordt slechts korthedshalve zoo genoemd. De volledige titel bevat ook nog de woorden: *Sowie zu den Apokryphen*. De daarin gegeven toezegging is thans vervuld. Voor mij ligt een boekdeel van bijna 500 compres gedrukte bladzijden, behelzende: *Die Apokryphen des A. T. nebst einem Anhang über die Pseudepigraphenliteratur* en bewerkt door Prof. Dr. O. Zöckler (München, Beck, 1891;

8 Mark). Het bevat de vertaling van al de oud-testamentische Apocriefen met inleidingen en korte aantekeningen, terwijl in het aanhangsel de *pseudepigrapha* volledig opgesomd en kortelijk beschreven, sommige daarvan geheel of gedeeltelijk vertaald opgenomen zijn. Dr. Zöckler is een zeer conservatief, maar tevens door en door geleerd man. Het een zoowel als het ander treedt in deze nieuwe proeve van zijne verbazende werkkraacht duidelijk aan het licht. Over de Apocriefen en de *Pseudepigrapha* in het algemeen en hunne verhouding tot de canonieke geschriften des O. Testaments geeft hij beschouwingen ten beste, waarmede wij bezwaarlijk of in het geheel niet kunnen instemmen. Doch overigens toont hij doorlopend, volkomen berekend te zijn voor zijne taak en zich, door de studie van de nieuwere en nieuwste literatuur over zijn onderwerp, tot de behandeling daarvan te hebben toegerust. Over de onderdeelen van zijn werk heb ik mij nog geen oordeel kunnen vormen. Doch dat het onder de hulpmiddelen bij de studie van de niet-canonieke geschriften eene eervolle plaats zal innemen en behouden, schijnt mij niet twijfelachtig.

Van Renan's *Histoire du peuple d'Israël* is nu het 3de en voorlaatste deel verschenen (Paris, Calmann Lévy, 1891; fr. 7.50). Na hetgeen ik over Deel I en II heb geschreven (*Th. T.* XXII: 474—485; XXIII: 649—651) kan ik thans met eene korte aankondiging volstaan. Later, wanneer het werk compleet is, zal het nog eens in zijn geheel moeten worden overzien en beoordeeld. Dit deel dan bevat twee boeken: Livre V. Le royaume de Juda seul; Livre VI. La captivité de Babilone. De onderverdeeling vloeit rechtstreeks voort uit den bekenden gang van de feiten en behoeft dus niet te worden medegedeeld. Achtereenvolgens worden ons Hizkia en Jezaja, Jeremia, Jozia en de deuteronomische wetgeving, de val van Jeruzalem, Ezechiël, Cyrus te Babel, de tweede Jezaja en, eindelijk, de terugkeer der ballingen in hun vaderland afgeschilderd. Natuurlijk komt in de verschillende hoofdstukken niet weinig voor, dat wij bij andere schrijvers over Israël's geschiedenis terugvinden. Doch daarnevens ontbreekt niet wat Renan persoonlijk eigen is. Ik wijs o. a. op p. 37—50 „*Les anavim*” en, in het algemeen, op de belangrijke rol, die deze

armen, de Israëlietische piëtisten, in zijne voorstelling spelen ; op p. 206 svv., 226 svv. „La nouvelle Thora” en „Première apparition du socialisme”; op de karakteristiek van de profeten — Jeremia, Ezechiël, Jez. XL—LXVI — waarin hun lof en blaam, maar niet met mate, worden toegedeeld. Ik zou nog meer kunnen noemen, maar dan tevens verplicht zijn, Renan's eigene woorden mede te deelen, want bij hem vooral geldt het bekende: „la forme emporte le fond”. Éene opmerking nog! Meer dan in de beide voorgaande deelen komt, zoo ik mij niet bedrieg, het hopelooze scepticisme van den schrijver in dit 3<sup>de</sup> deel aan het licht. Of die denkwijze voor den geschiedschrijver van Israël de meest wenschelijke toerusting is, zal vooral uit de studie van dit deel moeten blijken. Mijns inziens leidt het tot ontkenkende beantwoording van die vraag. Meer sympathie voor het godsdienstig geloof van Israël's groote profeten, wel verre van te schaden, maakt de waardeering van hun karakter en van hunne werkzaamheid eerst recht mogelijk.

Indien de nieuwe denkeelden van den Heer Maurice Vernes ten slotte geen ingang vinden, dan zal het niet zijn, omdat hij verzuimd heeft, de geschriften waarin ze worden verkondigd binnen aller bereik te brengen. Thans is weder een net uitgevoerd boekdeel verschenen, waarin de verhandelingen, die reeds elders het licht hadden gezien, gezamenlijk zijn opgenomen. De titel luidt: *Essais Bibliques* par M. Vernes, Directeur adjoint à l'Ecole des Hautes Études (Paris, Leroux, 1891). Wij vinden hier bijeen de brochures: *Une nouvelle hypothèse sur le Deutéronome* en *Les travaux de M. G. d'Eichthal* (verg. *Th. T.* XXII: 35 vv.), de voorlezing over de methode van de critiek des O.-Testaments en de verhandeling over den ouderdom der oud-testamentische boeken (verg. ald. XXIII: 652—660); verder drie opstellen over: *Les populations primitives de la Palestine: Jephthé, le droit des gens et la distribution des tribus Israélites*; *Le Pentateuque de Lyon et les anciennes traductions latines de la Bible*. Het laatste, herdrukt uit de *Revue de l'histoire des religions* (1881) en geschreven naar aanleiding van Robert's uitgave van een te Lyon bewaarden Latijnschen Pentateuch, staat geheel op zich zelf en is eigenlijk in dezen bundel misplaatst. Ook de twee andere opstellen hangen



met de nieuwe methode van Vernes en met zijne dagteekening van de Bijbelboeken slechts los samen. Lang vóór hem had men ingezien, dat de verdeeling van Israël in twaalf stammen en de opgaven omtrent de grenzen van hun gebied ten deele fictief zijn en schematisch. Veel van hetgeen Vernes daarover zegt, laat zich met instemming lezen. Waar hij verder gaat dan zijne voorgangers in deze richting, onderstelt hij de nieuwe theorieën, die zijn persoonlijk eigendom zijn, zonder daarvoor andere bewijzen bij te brengen dan die wij reeds kennen.

Uit de voorrede (p. VIII) blijkt, dat binnon kort nog andere geschriften van onzen auteur te wachten zijn, één over het vermeende polytheïsme van Israël en den ouderdom der profetische literatuur, één over de poëtische stukken in de hist. boeken des O.-Testaments; eindelijk nog een *Manuel des livres bibliques*. Daar deelt hij tevens mede (p. IX), dat hij thans den ouderdom van de oud-testamentische geschriften eenigszins anders zou bepalen dan vroeger; zij blijven evenwel alle naxilisch.

In een aanhangsel (p. 357—370) worden de aankondigingen van mijn *Hist. Crit. Onderzoek* I: 1 en 2 uit de *Revue Critique* herdrukt.

*De Chasidim. Eene bladzijde uit de geschiedenis van het hedendaagsche Jodendom*, door Dr. J. H. Gunning J. H. z. Met vele aantekeningen (Groningen, Wolters, 1891, f. 1.25). Over de Joodsche sekte der Chasidim, in de eerste helft der 18<sup>de</sup> eeuw door Israël Baälsjem gesticht, die tot heden toe onder de Joden in Oostelijk Europa vele aanhangers telt, deelt Dr. Gunning ons in deze voorlezing en in de daarbij gevoegde aantekeningen (bl. 30—83) een aantal belangrijke bijzonderheden mede. Hij bepaalt zich evenwel niet bij dat onderwerp, maar handelt ook over het Joodsche volk in het algemeen, over zijn godsdienstigen en maatschappelijken toestand, over de zending onder de Joden en hare uitzichten, over hunne toekomstige bekeering en het duizendjarig rijk enz. Uit de lezing zelve en uit de aantekeningen — niet minder dan 195 in getal — blijkt duidelijk, dat deze zaken hem groote belangstelling inboezemen en dat hij eene zeer uitgebreide literatuur daarover niet slechts geraadpleegd heeft, maar ook be-

heerscht. Er valt dan ook uit zijn geschrift zeer veel te leeren. Anders ingericht evenwel zou het mijns inziens niet slechts aangenamer lectuur opleveren, maar ook meer nut kunnen stichten. De „vele aantekeningen”, waarvan de meeste op zich zelve geen geheel uitmaken, maar onafscheidelijk zijn van den tekst waarbij zij behooren, verplichten ons keer op keer om te slaan en zijn daardoor afmattend. In de voorlezing zelve ontbreekt het — niet aan levendigheid en warmte, maar — aan rustige methodische behandeling van het onderwerp. Tot bl. 23 toe vernemen wij aangaande de Chasidim weinig of niets verkwikkelijks. Het is „een droevig en somber tafereel”, waarop tot dusver de aandacht was gevestigd; „dwaze en God ont-eerende domheid” was ons te zien gegeven. Nu volgt „de verklaring van het optreden dezer chasidim”, die, al luidt zij niet altijd gunstig voor hen, toch een ander licht over hen doet opgaan. Het valt moeilijk, dit tweede deel met het eerste geheel te rijmen. Het bevat bovendien over de toekomst van het Jodendom de zeer betwistbare dogmatische stellingen, die ik hierboven reeds aanstipte, waarop ons het voorafgaande allerminst had voorbereid. Alles samengenomen zou het mij bevreedden, indien eerst de hoorders van Dr. Gunning en nu zijne lezers eene heldere en goed samenhangende voorstelling erlangden. Voorzoover zijne poëtische natuur hem dit toelaat, moest hij zich ernstig toeleggen op soberheid en precisie. Zijne uitgebreide kennis zou dan nog meer vrucht afwerpen.

*Theologische Briefe der Professoren Delitzsch und von Hofmann*, herausgegeben, bevorwortet und mit Registern versehen von Dr. W. Volck (Leipzig, Hinrichs, 1891; Mark 5.60). De hier medegedeelde brieven dagteekenen bijna alle uit de jaren 1859—61. De beide Hoogleeraren woonden toen in éene stad, Erlangen, en zagen elkander veel. Doch op aandrang van Delitzsch waren zij, tot opzettelijke behandeling van theologische geschilpunten, met elkander in briefwisseling getreden. Delitzsch oppert vragen en bedenkingen, von Hofmann beantwoordt die. Na den dood van laatstgenoemde (20 Dec. 1877) kreeg Delitzsch zijne aan hem gerichte brieven terug, zoodat thans uit zijne nalatenschap de geheele verzameling kon worden uitgegeven.

De indruk, dien de lezing van deze brieven bij den steller van dit Overzicht achterliet, is zeer gemengd. Zij vervulde hem eensdeels met eerbied en bewondering voor de mannen, die hier aan het woord zijn. Openhartig, ernstig, welwillend is hunne gedachtenwisseling van het begin tot het einde. In deze opzichten zijn de brieven altemaal modellen en moeten zij inzonderheid voor hen, die de schrijvers persoonlijk gekend hebben, een kostbaar bezit zijn. Doch anderdeels stemde mij de lezing weemoedig. Welk een noodeloos en doelloos getob in deze briefwisseling! Men kent de verhouding, waarin de schrijvers tot elkander stonden. Von Hofmann had door de uitgave van zijn „Weissagung und Erfüllung” en later van zijn boek „Der Schriftbeweis”, hoewel hij er niet aan dacht, daarmede de kerkleer te bestrijden, de Luthersche orthodoxie tegen zich in het harnas gejaagd. De heftigste aanvallen had hij van hare zijden te verduren. Delitzsch deed daaraan niet mede. Wèl schenen ook hem èn de methode èn vele denkbelden van von Hofmann zeer bedenkelijk, maar hij had te diepen indruk ontvangen èn van zijn karakter èn van zijne geleerdheid, dan dat hij zich tegenover hem kon plaatsen, of zelfs deelnemen aan de verguizing van zijn persoon. Veeleer wil hij zich door von Hofmann nader laten inlichten en op andere punten hem van ongelijk trachten te overtuigen. Daartoe moet de briefwisseling dienen. Maar nu blijkt, als de twee vrienden slaags raken, dat zij beiden bevangen zijn in eenige kolossale vooroordeelen, die alle kans op beslechting van den strijd wegnemen. De kerkleer is onaantastbaar en de Heilige Schrift in haar geheel van God ingegeven: dit staat vast zoowel bij D. als bij v. H. Redetwist nu eens met elkander, van die praemissen uit, over de ware dogmatische methode, over Schrift en dogme, over de eschatologie in het algemeen of — een punt, dat in de brieven eene zeer breede plaats inneemt! — over de nederdaling ter helle in het bijzonder! Het is zoo klaar als de dag, dat gij niet aan een eind zult komen. Om het met elkaar eens te worden, zoudt gij u eerst moeten vrijmaken van het gezag der letter en b. v. de Apocalypse en het schriftgebruik in *Eph.* IV: 8—10 met een onbeneveld oog moeten bezien. Zoolang aan deze voorwaarde niet is voldaan, zullen uwe oprechte vroomheid en uwe groote

geleerdheid u niet baten. Mij dunkt, Delitzsch zelf moet in zijne laatste levensjaren hebben ingezien, dat de strijd van de jaren 1859—61 anders en beter had kunnen gevoerd zijn.

Intusschen behoudt de briefwisseling als bijdrage tot de kennis van twee groote theologen hare waarde. Gaarne zouden wij daaruit nog iets meer geleerd hebben. Doch ook voor hetgeen zij ons geeft blijven wij erkentelijk.

Ten besluite nog eene korte „Selbstanzeige". Deel VII der 3<sup>de</sup> Reeks van de Verslagen en Mededeelingen der Kon. Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, bevat (bl. 273—322) eene verhandeling van mij over: *De chronologie van het Perzische tijdvak der Joodsche geschiedenis*. Zij is verdeeld in vier paragrafen. In de 1<sup>ste</sup> wordt het feit van de vrijlating der ballingen door Cyrus gehandhaafd tegen de bedenkingen van M. Vernes en — in afwijking van mijne vroegere meening — de stelling verdedigd, dat Sjesbazzar niet dezelfde is als Zerubbabel, maar een Perzisch beambte, die den tocht der Joden naar hun vaderland en hunne vestiging aldaar bestuurde. De 2<sup>de</sup> levert het bewijs, dat de tempelbouw onder de regeering van Darius I Hystaspis moet worden gesteld, en ontzenuwt de bedenkingen, die daartegen nog in den laatsten tijd zijn geopperd. § III is voornamelijk gewijd aan de wederlegging van de Sauloy, die (Ezra en) Nehemia niet onder Artaxerxes I Longimanus, maar onder Artaxerxes II Mnemon laat optreden: Josephus, op wien hij zich beroept, verdient geen vertrouwen, en met de *data* van het boek *Nehemia* zelf is zijne tijdsbepaling niet te vereenigen. De 4<sup>de</sup> paragraaf is de uitvoerigste (bl. 302—222) en, in mijne eigene schatting, de belangrijkste. De Hoogleeraar A. van Hoonacker te Leuven verdedigt in zijne monographie: *Néhémie et Esdras. Nouvelle hypothèse sur la chronologie de l'époque de la restauration*, met groot talent de stelling, dat de komst van Ezra te Jeruzalem aan het hoofd eener schare van Joodsche ballingen valt in het 7<sup>de</sup> jaar — niet van den eersten, maar — van den tweeden Artaxerxes (= 398 v. Ch.) en dus niet voorafgaat aan Nehemia's landvoogdij en Ezra's samenwerking met hem, maar daarop volgt, na eene tusschenruimte van ruim 40 jaren. Deze hypothese wordt, in de genoemde §, gewogen

en te licht bevonden. Zij blijkt in strijd te zijn met een aantal bijzonderheden in de boeken *Ezra* en *Nehemia*, terwijl de verschijnselen, waarop haar auteur haar bouwt, eene andere verklaring toelaten, ja vorderen. De bewijsovervoering laat zich bezwaarlijk in een kort bestek samenvatten, zoodat ik hen, die daarin belang mochten stellen, naar de verhandeling zelve moet verwijzen. In haar geheel kan deze worden gekenschetst als eene poging om de gewone chronologie van het Perzische tijdvak der Joodsche geschiedenis tegen de aanvallen, waaraan zij in den laatsten tijd blootstond, met bewijzen aan de critiek der bronnen ontleend te verdedigen.

April 1891.

A. K.

---

De auteur van *Im Kampf um die Weltanschauung* en van het spoedig daarop gevolgde boekje *Inneres Leben* heeft onlangs eene nieuwe vrucht van zijne vlugge pen in het licht gezonden, onder den titel: *Die biblischen Wundergeschichten* (Freiburg i. B. 1890. Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr). Gelijk mijne beoordeeling van het eerstgenoemde werkje in ons Tijdschrift van mijne hooge ingenomenheid met den inhoud getuigde, zoo is het mij eene aangename taak ook dit geschriftje aan te kondigen en er eenig verslag van te geven.

Met „die biblischen Wundergeschichten” sluit de schrijver zich aan bij hetgeen hij in het 6<sup>e</sup> hoofdstuk van zijn „*Im Kampf um die Weltanschauung*” over Openbaring en Wonderen had geschreven. Wat hij daar zeer beknopt had in in het midden gebracht wordt hier verder ontwikkeld. Aan deze nadere uiteenzetting wijdt de auteur zijn eerste deel: *Christenthum und Wunder*. Hij begint met rekenschap te geven van zijne overtuiging dat men dit vraagstuk onmogelijk kan laten rusten. Wel heeft onze tijd, meer dan ooit, behoefte aan het christendom van de daad, aan den godsdienst als geest en kracht, aan de samenwerking van allen, die het wel meenen met de maatschappij, bedreigd als zij wordt door de machten, die hare verstoring beoogen. Moet men dan nu

aan den eisch gehoor geven om zich tot een eendrachtig handelen te bepalen, niet meer te vragen wat men te gelooven, maar alleen wat men te doen heeft, om zoo alles te vermijden wat scheiding kan veroorzaken tusschen hen, die geroepen zijn tot een gemeenschappelijk streven? De auteur is van een tegenovergesteld gevoelen. 't Gaat niet aan de vraag: „wat is waarheid?” te onderdrukken, men kan dit niet doen zonder schade ook voor de innigste vroomheid en de werkzaamste liefde. Even als dezen heeft ook de waarheid haar recht, dat men niet ongestraft verkorten kan.

Hetgeen ons scheidt van de oprechte voorstanders der rechtzinnige richting, met wie wij overigens wat de kern hunner gezindheid betreft, ons zoo waarlijk één gevoelen, 't is vooral het wonder. Over deze teedere quaestie en de gewichtige bezwaren, waardoor het wondergeloof wordt gedrukt, schrijft de auteur nu eenige schoone bladzijden, wier inhoud ernstige behartiging verdient en zich kenmerkt door eene hooge waardeering van de wonderverhalen zelve. Met warme belangstelling bespreekt hij bovenal het gevaar, waaraan het godsdienstonderwijs, dat de Duitsche jeugd op hare scholen ontvangt, haar na het verlaten dier scholen blootstelt. Het wondergeloof daar haar ingeboezemd, eerlang van onderscheidene zijden bestreden en veelal prijs gegeven, en dat zij leerde met het godsdienstig geloof te vereenzelvigen, doet haar zoo licht op de klip van het ongelooft stranden, met de schaal ook de kern wegwerpen. Voor deze jammervolle schipbrenk zullen zij bewaard blijven, die in tijds hebben geleerd de bijbelsche wonderverhalen in het juiste licht te beschouwen en zoo ze te waardeeren als schoone zinrijke beelden, in den trant van de door Jezus verhaalde gelijkenissen; niet als berichten van werkelijke gebeurtenissen, maar als de inkleeding van de verhevenste waarheden, in den vorm van geschiedenissen aanschouwelijk voorgesteld. 't Is derhalve van het hoogste belang de kinderen te brengen tot het juiste inzicht van het karakter der bijbelsche wonderverhalen, en ze hen zóó te leeren verstaan, dat zij voor hun godsdienstig leven er rijke vrucht uit trekken.

Op welke wijze dit geschieden kan, daarvan geeft nu verder de schrijver eenige proeven in de tweede afdeling: *Wundergeschichten des neuen Testaments*. Hij kiest ze uit

de evangelische geschiedenis, als van bijzonder belang en van eigenaardige moeielijkheid. Zijn doel is daarbij niet om bepaalde voorschriften te geven van de manier, waarop de door hem ter sprake gebrachte wonderverhalen moeten uitgelegd en toegepast worden, maar slechts om daaromtrent eenige wenken te geven en tot eigen nadenken op te wekken.

Dit tweede deel is gesplitst in drie hoofdstukken: *Jesus das Kind*, *Jesus der Heiland*, *Jesus der Verklärte*, en bevat eene reeks van twee en twintig verhalen, door den auteur op zijne wijze, maar in nauwe aansluiting aan die der oorspronkelijke schrijvers, weergegeven en daarna in korte aantekeningen opgehelderd. Over het geheel geschiedt dit met veel tact en kunnen deze toelichtingen als welgeslaagd beschouwd worden. Wat wij hier en daar zouden willen aanmerken, houden wij liefst terug, omdat de auteur zelf zoo bescheiden te kennen gaf niets voor te schrijven, maar slechts eenige aanwijzingen te geven van de wijze, waarop men bij de behandeling dezer verhalen te werk moet gaan.

Wij twijfelen niet of de ouders onder zijne landgenooten, voor wie in de eerste plaats dit boekje bestemd is, maar ook de vaders en moeders in ons midden, die het ter hand kunnen nemen, en met hen velen, aan wie de taak van het godsdienstonderwijs is opgedragen, zullen er den schrijver dankbaar voor zijn, dat hij hun zoo uitnemend den weg wijst om met kinderen de wonderverhalen op de juiste en meest vruchtbare wijze te bespreken. Daarom wenschen wij dit boekje in handen ook van velen onzer landgenooten, die hier grootendeels vinden wat van aller gading is en voor wie zelfs wat bepaaldelijk op Deutsche toestanden ziet, met oordeel des onderscheids overdacht, ernstige overweging verdient.

De derde afdeling draagt tot opschrift: *Geschichten des neuen Testaments*. Overeenkomstig dien titel behelst zij eene reeks van verhalen, waarin wij, naar het oordeel van den schrijver, mededeelingen van werkelijke feiten hebben te zien. Hij voegde dit deel aan de vorige toe met het oog op de bedenking, die wel eens gemaakt wordt, dat er van de evangelische geschiedenis niet veel overblijft, als men er de wonderverhalen uit verwijdert. Daartegenover spreekt hij zijne overtuiging uit dat wij deze des noods (ik cursiveer) zouden

kunnen missen en toch overhouden wat aan het van Jesus geschetste beeld kleur en kracht en volheid verleent. En ten bewijze daarvan levert hij nu een overzicht van Jezus' leven en werkzaamheid, beperkt tot hetgeen daarvan aan kinderen moet worden verhaald, geheel omgaande buiten de bedoelde wonderverhalen.

Natuurlijk wil onze schrijver nu niet betoogen dat bij het onderricht der jeugd de wonderverhalen moeten worden overgeslagen. Integendeel de uitgave van dit zijn geschrift had juist ten doel om de hooge waarde van die verhalen, worden zij maar recht verstaan, te doen uitkomen, en op de vraag of hij ze zou willen missen, zou hij aanstonds een ontkenkend antwoord geven. Hij wilde alleen aantoonen dat de waarde, die de evangelische geschiedenis voor ons heeft, geenszins staat en valt met de in die geschiedenis ingeweven wonderen. Inderdaad levert het bedoelde overzicht daarvan het — trouwens niet moeielijk te geven — bewijs, en dit kan zijn nut hebben voor wie op de bovenvermelde bedenking niet weten te antwoorden. Toch kan ik eenige vrees niet weren dat dit ahangsel van zijn belangrijk en nuttig werkje, lijnrecht tegen de bedoeling van den schrijver in, dezen en genen er toe kan brengen om voor zijne kinderen, ja voor zich zelve de zoo teedere en moeielijke quaestie der wonderen eenvoudig te laten rusten, aangezien zij immers van hem vernemen dat men deze des noods kan missen. Misverstand van het oogmerk des auteurs, zeer zeker; maar — zoo spoedig wordt men misverstaan!

Daarom had ik wel gewenscht dat onze schrijver zich alleen bij zijn onderwerp gehouden, en dit toevoegsel had weggelaten.

Maar dat hij m. i. te veel gaf, laat de waarde van het vele, dat hij gaf, onverminderd.

En van ganscher harte hopen wij dat ook dit geschrift van den begaafden auteur in vele huisgezinnen, ook ten onzent, een rijken zegen moge brengen.

H. P. B.



## VARIA.

---

Nog voor het einde der passiespelen van 1890 is *Aan het Kruis, Roman uit het passiespel te Oberammergau*, door Wilhelmine von Hillern-Birch, twee deelen, in Hermina's vertaling volledig verschenen bij den uitgever P. Gouda Quint te Arnhem. Op de goede verwachting, waarmede de eerste aflevering in dit tijdschrift, 1890: 220, mocht worden begroet, is wel eenige teleurstelling gevolgd. Het was een stoute greep van de begaafde schrijfster, een poging te wagen om zinnelijke liefde te doen samensmelten met liefde voor het goddelijke, verliefdheid te koppelen aan schuldbesef, en vurigen hartstocht op het innigst te verbinden met de edelste aandoeningen die eens menschen gemoed kunnen vervullen. Naar het mij voorkomt, is die poging niet volkomen geslaagd. In sommige opzichten zijn Freyer en de Gravin van Wildenau beiden van die gedeeltelijke mislukking het slachtoffer geworden. Al komt ten slotte, naar het schijnt, alles te recht, de eerste maakt dikwerf een treurig, de laatste aan het eind, in verband met haar vroegere houding, een onmogelijk figuur. Sommige bladzijden wekken eer weezin dan bewondering. Toch is het geheel een merkwaardige proeve, die veel schoons te genieten en meermalen, hetzij in goed-, hetzij in afkeurenden zin, niet weinig te denken geeft. Hoe men overigens ook oordeele over de bijzonderheden, het is een boeiende roman, die reeds daarom alleen zijn weg zal vinden bij het lezend publiek.

W. C. v. M.

---

## INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

---

Jahrb. für prot. Theologie, XVI:3. G. Krüger,  
die Bedeutung des Athanasius; J. W. van der Linden,

Uebersicht der religionsphilosophischen Arbeiten einiger niederländischen Theologen in den letzten 30 Jahren; K. Schulz, der Gebrauch des Gottesnamens **יהוה צבאון**; Ph. Meyer, zwei bislang ungedruckte Enkomien auf den Evangelisten Lukas; C. Siegfried, prophetische Missionsgedanken und jüdische Missionsbestrebungen; F. Görres, Kirche und Staat van Decius bis zum Regierungsantritt Diocletians (249 bis 284).

---

XVI: 4. F. Nitzsch, zum Begriffe des Ethischen; L. S. Szeberényi, die Secte der Nazarener in Ungarn; L. Paul, über die Logoslehre bei Justinus Martyr, Art. II (Schluss folgt); G. Krüger, zur Abfassungszeit der Apologien Justins; F. Görres, Kirche und Staat von Decius bis zum Regierungsantritt Diocletians (249 bis 284) (Schluss.).

---

XVII: 1. R. Seydel, Erkenntniss und Glaube bei Kaftan; M. Maass, wie dachte Fr. Schleiermacher über die Fortdauer nach dem Tode? F. Görres, Kirche und Staat vom Regierungsantritt Diocletians bis zum Constantinischen Orientedikt (284 bis 324); L. Paul, über die Logoslehre bei Justinus Martyr, Art. II (Schluss); H. O. Stölten, zur Philippuslegende.

---

Mind n<sup>o</sup> LXI (January, 1891), A. Bain, on physiological expression in Psychology; G. F. Stout, Apperception and the movement of Attention; J. A. Hyslop, Helmholtz's theory of Space-Perception; L. T. Hobhouse, the principle of Induction; R. von Lendenfeld, the undying germ-plasm and the immortal soul. — Critical Notices. J. Pikler, the psychology of the belief in Objective Existence (Editor); D. Ferrier, the Croonian Lectures on Cerebral Localisation (W. L. Mackenzie); W. S. Jevons, Pure Logic and other minor works (C. Read); A. Marshall, Principles of Economics I (W. R. Sorley); J. S. Mackenzie, an introduction to Social Philosophy (S. Alexander); A. Fouillée, l'évolutionisme des Idées-Forces (J. Seth); E. Koenig, die Entwicklung des Causalproblems (T. Whittaker). — New Books. — Foreign Periodicals. — Notes.

---

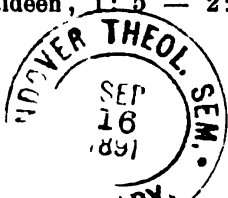
## HABAKUK.

---

Nadat von Gumpach in *Der Prophet Habakuk* enz. (1860) en de Goeje in eene aankondiging van dit werk in *Nieuwe Jaarboeken van Wetenschappelijke Theologie* IV, 306 vv. de eenheid der profetie die op Habakuks naam staat hadden geloochend, heeft Kuenen H. C. O. II<sup>1</sup> 359 vv. (1863) haar gehandhaafd; maar deze poging was tegen den aanval van Stade in *Zeits. f. a. t. W.* IV, 154 ff. niet bestand: in H. C. O. II<sup>2</sup> 386 vv. (1889) geeft Kuenen de eenheid prijs en handhaaft alleen 1: 2 — 2: 8 als werk van den profeet, die in de laatste jaren van Jojakim of onder Jojachin zijne godspraak schreef, terwijl hij het overige, met Stade, voor naexielische toevoegsels verklaart.

Hiermede zijn wij, meen ik, op den verkeerden weg; de tweede uitgaaf van Kuenens werk moge bij dit gedeelte boven de eerste staan, in zoover dáar de moeilijkheden aan de handhaving der eenheid verbonden scherper in het oog gevat zijn dan hier, wat de slotsom betreft moeten wij, naar het mij voorkomt, tot de eerste uitgaaf terugkeeren. Ik wil pogen uiteen te zetten, hoe het boek een geheel zijn kan. Eenige wanhopig bedorven plaatsens plagen ons bij de lezing wel, maar niet zóo, dat wij grond hebben te onderstellen, dat, indien wij daar zeker waren van de lezing, de vraag naar den samenhang beter zou te beantwoorden zijn.

Terecht handhaafde Kuenen vroeger de eenheid van 1: 2 — 2: 20. De reden, waarom zij thans geloochend wordt, ligt in deze overweging: terwijl 1: 2 — 2: 8 geregeld doorloopt en, na eene klacht over binnenlandsche onderdrukkingen en twisten, 1: 2—4, de aankondiging van de komst en den ondergang der Chaldeën, 1: 5 — 2: 8, behelst, heeft de profeet



in 2: 9 vv. het oog niet meer op dit volk, maar op individuen, koningen of andere aanzienlijken. Hiermede kan ik mij niet vereenigen. Gaan wij den inhoud van 1: 2 — 2: 8 na! In 1: 2—4 klaagt de profeet over twisten en verdrukkingen, waarvan hij getuige is en ten gevolge waarvan het recht verdraaid wordt; al wachten de laatste woorden van vs. 3 nog op eene houdbare verklaring, dat dit de inhoud van deze drie verzen is, staat vast. De schuldigen zijn omnium consensu Israëlieten. In vs. 5 zal בְּגוֹיִם wel, met de Gr. en de Syr. vertaling in בְּגוֹיִם moeten veranderd worden; maar op de opvatting van vs. 5 vv. heeft dit geen invloed. In elk geval worden de verdrukkers van vs. 2—4 gewezen op de Chaldeën. Wie hierbij de sprekende persoon is, is niet duidelijk. In vs. 5 ontbreekt bij het deelwoord פָּעַל het pronomen; de Gr. en de Syr. vertaling voegen *ik* er in, zoodat Jahwe sprekend wordt ingevoerd; dit is in overeenstemming met הִנְנִי van vs. 6. Maar vs. 12 spreekt de profeet weder; indien wij in plaats van הִנְנִי mochten lezen יהוה יהוה, was het stuk beter gebouwd dan nu het geval is. Evenwel, wij mogen noch dit doen, noch uit de wisseling van personen afleiden, dat het stuk niet zoo achter elkaar zou geschreven zijn: nauwkeurigheid in dit opzicht wordt ook elders in de profetische geschriften gemist. In vs. 5—11 dan worden de verschrikkelijke Chaldeën beschreven. In welk verband de komst van dit volk staat met de onderdrukkingen waarover vs. 2—4 geklaagd is, blijkt niet. Wij zouden verwachten, dat de Chaldeën waren bestemd, om de tuchtroede over de geweldenaars te zijn, maar geen woord wijst hierop. Integendeel. Vs. 11, 12 moge niet in allen opzichte duidelijk zijn, het behelst zeker een troost voor Israëel. Ik meen, dat de waarschijnlijkste vertaling luidt: „Dan gaat hij, evenals een wind voorbijwaait, verder en valt in de schuld. Zijne kracht moge zijn god zijn, zijt gij niet, Jahwe, van oudsher mijn god, mijn Heilige, die niet sterven zal? Jahwe heeft hem ten gerichte gesteld, en ten vijand die gekastijd moet worden bestemd.” Hierbij is in plaats van נְמוֹת gelezen יְמוֹת, een der zoogenaamde *tikkoene soferim*. Dat de tekst opzettelijk veranderd is, geloof ik niet, maar de overlevering wijst toch op het bestaan eener lezing יְמוֹת, terwijl נְמוֹת geen zin geeft; evenmin als צוּר, in plaats waarvan het voor de hand ligt, צַר te lezen.

„Ten gerichte stellen” is: bestemmen voor den ondergang.

De volgorde der denkbeelden in 1: 2—12 is dus: O Heer, hoelang zult ge nog die geweldenarijen onder Israël aanzien? trouweloozen, ziet, daar komen de Chaldeën; o God, gij zult ons tegen dezen beschermen en hun overmoed fnuiken.

Nu volgt in vs. 13: Gij zijt te rein van oogen om het kwaad aan te zien; waarom ziet gij het dan aan, dat de goddelooze hem die rechtvaardiger is dan hij verslindt? Doelt dit op de Chaldeën, dan wordt hier als twijfelachtig, althans inhoud eener klacht, voorgesteld wat vlak daarvóór stellig verkondigd was: vs. 12 toch zegt: gij hebt de Chaldeën bestemd om gekastijd te worden, vs. 13: waarom doet gij dit niet? Maar doelt dit vers op de Chaldeën? De hier gebezigde woorden עמל, חמם, חבט, צדיק, בגדים, indien mijne gissing op vs. 5 juist is, komen voor in vs. 2—5 en maken het waarschijnlijk, dat de profeet hier het oog heeft, niet op de Chaldeën, maar op die Israëlietische dwingelanden. Vs. 13 bewijst vaak <sup>1)</sup> goede diensten bij de beantwoording der vraag, hoe het mogelijk is, dat twee ernstige tijdgenooten als Jeremia en Habakuk de toekomst zoo vershillend konden inzien: al hadden beiden een open oog van 's volks zonden, Habakuk voelde dieper dan Jeremia, dat hiermede Jahwe's handelwijze, indien hij den Chaldeën macht verleende over Juda, niet gerechtvaardigd was; want de Chaldeën waren nog onrechtvaardiger dan Jahwe's volk. Maar zou die vergelijking van de Chaldeën met de Judeërs uit het oogpunt der gerechtigheid niet alleen staan in de profetische geschriften, en is zij daarin wel denkbaar? Daarenboven, in het voorgaande wordt den Chaldeën alleen te laste gelegd, dat zij, de schijnbaar onwederstaanbaren, aan Jahwe de eere niet geven en hunne eigen kracht voor god houden; konden zij daarom voor בגדים en רשעים verklaard worden? Al ziet vs. 14—17 op de Chaldeën, dan zou het toch niet aangaan, met Kuenen, den inhoud van vs. 12—17 aldus weer te geven: „De profeet vraagt, hoe Jahwe de Heilige, hunne (der Chaldeën) gruwelen dulden en hen dus in hunne verwatenheid en hunne afgoderij stijven kan.” „Gruwelen” is toch zeker een te hard woord voor hetgeen de Chaldeën gedaan hebben. Het

1) Ook *De Bijbel voor jongelieden* IV, 89 v.

verband tusschen vs. 12 en vs. 13 is, dunkt mij, dit: Gij hebt de Chaldeën, de schijnbaar onoverwinnlijken, bestemd ten gerichte; zoo zal hij ook met u, geweldenaars, doen. — Zeker, wij zouden die denkbeelden zoo niet uitdrukken, dat daarbij het verband tusschen beide deelen niet aangegeven wordt; maar voordat wij aannemen, dat ook een Israëlietisch profeet het zóo niet zou doen, moet men de vraag beantwoorden, welk verband hij dan wèl heeft uitgedrukt tusschen zijne klacht over geweldenarij in vs. 2—4 en de aankondiging van de komst der Chaldeën in vs. 5 vv. Wij zoeken het tevergeefs.

Indien wij in vs. 17 met alle oude vertalingen lezen לַעֲבֹד, en met Syr. vert. תְּמִיר, dat wij met het voorgaande verbinden, dan is vs. 14—17 duidelijk genoeg. Ziet het op de Chaldeën? Vs. 15—17 zeker wel: dat „offeren aan zijn net” toch is het best van heidenen te verstaan, en „hij zal zijn net voortdurend ledigen, om zonder verschooning volken te doden” wijst op een veroverend volk. Maar omtrent vs. 14 is dit zoo duidelijk niet. Indien wij vocaliseeren לְתַעֲשֶׂה, dan

kunnen wij vertalen: „Waarom zoudt gij werkeloos blijven, terwijl de goddelooze den rechtvaardigeren verslindt? zoodat gij de menschen gelijk maakt aan visschen der zee, aan kruipend gedierte, dat geen beheerscher heeft.” Met dat machteloos gedierte kunnen althans even goed de verdruchte Israëlieten als het geheele Israël worden vergeleken, en dat „menschen” is van genen beter te verstaan dan van het volk. Na dus vs. 13 v. de klacht van vs. 2—4 te hebben herhaald, komt de profeet vs. 15—17 weder op de Chaldeën en beschrijft hun geweldig optreden en overmoed, evenals vs. 5—12. Wij hebben dus evenwijdig loopende stukken, 2—4 en 5—12, 13 v. en 15—17; in beide ontbreekt de aanwijzing van verband tusschen de deelen.

In 2: 1—8 staat de profeet op zijn wachtpost, Jahwe's antwoord te verbeiden op zijne klacht; in vs. 1 moet zonder twijfel met Pesjitto יִשׁוּב gelezen worden. Deze klacht is òf die over de geweldenarijen waaraan de rechtvaardige bloot staat, 1: 13 v., òf die over den overmoed der afgodische Chaldeën, 1: 15—17. Hij verneemt, dat hij geduld moet oefenen, 2: 1—3. In vs. 2 moeten wij, dunkt mij, יִרְיָ uitspreken יִרְיָ, van רִצָּה (opdat hij die het leest er behagen in scheppe) en יִפְחָ

met Septuaginta in יִפְרָן veranderen; maar op de opvatting van het geheel heeft een en ander geen invloed. Niet volkomen juist geeft, meen ik, Kuenen den inhoud van vs. 2 v. weer door: „hij ontvangt bevel . . . vertrouwend te wachten op de spoedige verwezenlijking (van Jahwe's antwoord)”; er staat duidelijk: „indien het ook al talmt, wacht er op; want het zal zeker komen en niet achterwege blijven.” Nu volgt <sup>1)</sup>: „Zie den opgeblazene! zijne ziel is niet recht in hem; maar de gerechte zal door zijn geloof in het leven blijven, mede omdat een overmoedig mensch (רִנָּן), een trouwelooze (hetzelfde woord als 1: 13 en volgens verb. tekst 1: 5), een pronkend man, geen bestand hebben zal, noch wie zijn muil openspert als de onderwereld en even onverzadelijk is als de dood.” Wie wordt hier beschreven? In het voorafgaande is niets van de Chaldeën gezegd, dat recht geeft, hen in dien trouwelooze en pronker te vinden, terwijl de tegenstelling tusschen hen die zoo aan de kaak gesteld worden en „de gerechte” die „door zijn geloof in het leven blijven zal” eer aan binnenlandsche onderdrukkers dan aan buitenlandsche veroveraars denken doet. In vs. 5b, „hij verzamelt tot zich alle natiën en vergadert tot zich alle volken,” heeft de schrijver blijkbaar een veroverend volk voor oogen, waartoe de uitdrukking die er aan voorafgaat: „hij spert den muil open als de onderwereld en is als de dood die niet verzadigd kan worden”, den overgang vormt, daar zij zoowel op de rijke dwingelanden als op de Chaldeën past. Wat vs. 6—8 aangaat, vs. 8 wijst op een veroverend volk; maar vs. 6 ook? In het tweede lid zullen wij wel, wat ook עבטיט beteekent, moeten lezen מַכְבִּיר עוֹלוֹ „die zijn juk ondragelijk (?) zwaar maakt,” en hoe dit zij, bij „wee wie vermeerdert wat hem niet toebehoort!” denkt men eer aan een afperser dan aan een vijandelijk volk.

Is er, indien wij vs. 6—8 zoowel van de binnenlandsche dwingelanden als van de Chaldeën verstaan, niet in vs. 6 een woord dat hierdoor licht ontvangt? Wie zijn de כָּלִם, op wie men een schimplied zal aanheffen? De pronker enz. van vs. 4, 5a? Maar dan is dat meervoud zeer vreemd. De Chal-

1) Zie over vs. 4, 5a Dr. Houtema in Theol. Tijdschr. XIX, 180 v., door Kuenen met instemming aangehaald.

deën dan, van vs. 5 b? Maar hoe kan op „die allen” gezongen worden: Wee wie vermeedert enz.? Mij dunkt, de profeet bedoelt: op al die onderdrukkers, in- en buitenlandsche.

Hiermee strookt de inhoud van vs. 9—20 zeer goed. Stade en Kuenen maken het tot een naexielisch tovoegsel, maar blijven in gebreke het als zoodanig te verklaren, dat wil zeggen eene eenigszins waarschijnlijke gissing te vormen aangaande de bedoeling van dien interpolator of omwerker. Kuenen laat zich, bl. 394, zeer voorzichtig uit: „Het schijnt twijfelachtig, of H. 2: 9—20 tegen een bepaald persoon gericht is en niet veeleer moet worden beschouwd als eene vrije uitbreiding van vs. 6 b—8,” en bestrijdt Stade’s inhoudsopgave met de opmerking, dat een naexielisch lezer van Habakuku profetie, niet bevredigd door 6b—8, daaraan strafbedreigingen tegen overtreders van meer dan éene soort heeft toegevoegd. Volgens Kuenen heeft dus die lezer juist gedaan, wat, naar ik meen, Habakuk zelf gedaan heeft: bedreigingen uitgesproken tegelijk tegen inlandsche dwingelanden en buitenlandsche veroveraars. Is dit vreemd, het mag niet onmogelijk geacht worden door degenen die hetzelfde vinden in het stuk opgevat als interpolatie. De uiteenloopende vroegere verklaringen wijzen alle in dezelfde richting. Loopen wij de Wee’s door! Is het eerste, vs. 6b—8, gedeeltelijk van onrechtvaardige rijkards, gedeeltelijk van een volk te begrijpen, het tweede, vs. 9—11, heeft het oog op genen; doch in het derde is vs. 12, „Wee wie eene stad met bloed bouwt en eene veste met onrecht,” zeer goed van een onrechtvaardig koning te verstaan — Jozakim, volgens Hitzig. Maar bij het vervolg, „Gaaf het niet van Jahwe uit, dat volken zich afmatten voor het vuur (d. i. zóo dat al wat zij verwerven voor het vuur bestemd is) en natiën zich vermoeien voor niets?” verliest de schrijver dien koning weer uit het oog. Desgelijks gaat het in het vierde: bij vs. 15, 16 denkt men het eerst aan een inlandschen tiran, maar „het geweld den Libanon aangedaan zal hen bedekken, de vernieling der dieren hen verschrikken (l. יִרְחָקוּ), om het vergoten menschenbloed en het geweld, aan land, veste en haar geheele bevolking aangedaan”, wijst eer op een volk of een veroveraar. Kuenen ontkent (bl. 388), dat vs. 17 a slaaf op noodelooze verwoestingen door de Chaldeën op den Libanon



aangericht, „omdat wij hiervan niets weten.” Al wisten wij er niets van, wat zou daaruit volgen? Maar Jez. 14: 7 v. wijst er wel degelijk op; en in elk geval denken wij bij „geweld den Libanon aangedaan” eer aan een plunderend volk dan aan een tirannieken aanzienlijke. Indien dit vers tot eene naexielische interpolatie behoort, dan zijn wij ten eenen male buiten staat te gissen, wat het kan bedoelen. Dit geldt ook van het laatste Wee!, vs. 18—20, dat tegen een afgodendienaar of afgodendienaars gekeerd is; heeft de profeet het oog op de Chaldeën, dan is het duidelijk.

M. i. hebben wij in 1: 2—2: 20 eene doorlopende rede of liever een doorlopend geschreven stuk, dat tot opschrift zou kunnen hebben: hoogmoed komt voor den val; voor welks opstelling de schrijver tweeërlei aanleiding had: onrecht door Israëlieten tegen hunne broeders gepleegd, en de verschijning der verschrikkelijke Chaldeën. Te recht verwerpt Kuenen (bl. 392) de meening, dat 1: 5—11 eene voorzegging is van hunne komst. Maar zonder grond verbindt hij hunne verschijning met het onrecht dat in Israël gepleegd wordt zóo, dat zij de straf voor dit onrecht zou zijn: geen enkel woord in het stuk wijst hierop; integendeel, dat de beschrijving der Chaldeën onmiddellijk gevolgd wordt (1: 12) door eene betuiging van vertrouwen, is met die onderstelling in lijnrechten strijd. Heeft Habakuk onder Jojakim, en wel in de laatste jaren zijner regeering, geschreven, dan heeft hij, naar wij weten, die tweeërlei aanleiding gehad: de Chaldeën waren aan Israëls gezichteinder of reeds in Palestina veroverend opgetreden en hebben kort na Jojakims dood Jeruzalem belegerd en ingenomen, en ontbrak het in Israël en Juda nooit aan geweldenaarj — bijna alle profeten klagen er over — Jojakim zelf ging hierin voor: de merkwaardige parallel van 2: 11, Jer. 22: 13 vv., leert het zeer duidelijk. Die twee feiten zoo met elkander te verbinden, dat de onrechtplegers met de komst der Chaldeën bedreigd werden, kon zeker wel bij een profeet opkomen; maar het lag volstrekt niet zóo voor de hand, dat het vanzelf sprak, indien hij het niet uitdrukkelijk zeide. Immers, niet de geweldenaars alleen hadden die vijanden te vreezen, maar het gansche volk, grooten en kleinen, verdrukkers en verdrukten. Wanneer Jeremia in 22: 13 vv. zoo heftig tegen

Jojakim uitvaart en hem de weelderigheid die hij ten koste zijner onderdanen ten toon spreidt verwijt, bedreigt hij hem met eene persoonlijke straf: hij zal onbegraven blijven liggen, maar niet met de komst der Chaldeën; hoewel dit waar het de zonden des konings gold begrijpelijker zou zijn dan tegenover die van anderen. Edoch, al zou Habakuk zoowel als Jeremia het hebben kunnen doen, Habakuk doet het niet. Hij legt dien knoop niet; hij vermeldt de beide feiten; hij wijst wel de כנררים op de Chal-deën, maar bedreigt er hen niet mede: de daad Gods, waarover zij, volgens 1: 5, verbaasd zullen staan, de ongeloofelijke daad, is niet de komst der Chaldeën — die was den Judeërs allesbehalve ongeloofelijk! — maar hun ondergang. Hij beschrijft hun schijnbaar onverwinnlijk optreden; maar eerst met וְנָא vs. 11 begint de voorspelling, die tot waarschuwing dient voor de binnenlandsche onrechtplegers.

Door wien zal dan het gericht over alle geweldenaars, in- en buitenlandsche, voltrokken worden? Door wien anders dan door Jahwe, wien alle strafmiddelen ten dienste staan? Op hem wijst 2: 20. In tegenstelling met de machteloze afgoden „is Jahwe in zijn heiligen tempel. Zwijg voor hem, gij gansche aarde.” Dit slot wijst op eene aankondiging van Jahwe's komst ten gerichte of ter redding, waar wij in H. 3 de beschrijving aantreffen.

Omtrent dit hoofdstuk is, evenals omtrent 2: 9—20, de vraag gesteld, of het niet naexielisch is. Zoowel Stade als Kuenen beantwoorden haar toestemmend; maar, naar het mij voorkomt, op niet stevige gronden.

Vooreerst zullen de muzikale aantekeningen — het opschrift in vs. 1, het onderschrift in vs. 19, het drievoudig *sela* in vs. 3, 9, 13 — met hooge waarschijnlijkheid wijzen op het feit dat het in den vorm waarin het vóór ons ligt uit den tijd na de Ballingschap is. Ik durf het niet weerspreken, maar ook niet beamen, want wij weten weinig van den oorsprong dier, grootendeels voor ons onverstanebare, woorden; maar laat het zoo zijn, ze bewijzen toch niet, dat het lied zóo, met die muzikale toevoegsels, uit een liederenboek is overgenomen. Kan niet de redacteur van het boek der twaalf profeten, die ook 1: 1 opstelde, ze er bijgevoegd hebben? Dat vs. 2 en vs. 16 zinspelen op de in 2: 2 v. vervatte godspraak, is moeilijk waar te maken; maar indien het zoo is, dan pleit dit eer vóór dan

tegen de eenheid dier twee gedeelten. De naam אלה wordt voor God gebruikt, en die kunstterm — als wij hem zoo mogen noemen — is naexielisch, zegt Stade. Ja; maar wat kunnen wij op die eigenaardigheid bouwen, wanneer het volgende woord met מ begint en de onderstelling dus niet gewaagd is, dat de schrijver אלהים heeft gezet? De tekst van het geheele boek toch is vrij slecht. Hierop moeten wij ook wijzen bij de opmerking, dat de uitdrukking בקרב שנים vs. 2 zeker uit jongen tijd is: verstaat Stade vs. 2? Hij vertale het dan eens! Indien één vers van het boek in de war is, dan dit. — De constructie van het nomen ישע met את in vs. 13 is naexielisch, zegt Kuenen; maar vooreerst wijst de Septuaginta in του σωσαι, terwijl het vlak voorafgaande לישע door εις σωτηριαν wordt overgezet, op de lezing להושיע, en dan leert Amos 4:11, dat de constructie van een nomen met een daarvan afhankelijkten vierden naamval geenszins alleen naexielisch is. Het zwaarste daarnevens weegt bij Kuenen het gebruik van „uw gezalfde” voor Israël (verg. Ps. 84:10); immers, „dat daarmede een koning, tijdgenoot van den dichter, zou bedoeld zijn, is niet aannemelijk.” Waarom dit onaannemelijk is, begrijp ik niet. En duidt „uw gezalfde” in Ps. 84:10 inderdaad Israël aan? Dit komt mij, evenals aan Kuenen weleer (H. C. O. III<sup>1</sup> 293), onwaarschijnlijk voor, om niet te zeggen onmogelijk. Zeker doet de hooge ingenomenheid met den tempel wel het eerst aan een naexielischen oorsprong denken, maar is dit dwingend? En is het onmogelijk, den psalm kort na Jozia te plaatsen — wat het laatst Cornill deed, zooals ik in Hupfeld-Nowack (II, 314) zie — dan kan toch de gezalfde van Jahwe niet anders dan de hoogepriester zijn, zooals Kuenen in 1865 voor waarschijnlijk hield. Deze was inderdaad een gezalfde; maar waar vinden wij eene ceremonie, waarbij het volk gezalfd werd? of waar heet dit ooit ontwijfelbaar zoo? Daarenboven, in Ps. 84:10 staat: „zie naar ons schild, aanschouw het gelaat van uw gezalfde”; indien „uw gezalfde” Israël is, wie wordt dan door ons schild aangeduid? Met die verklaring van Ps. 84:10 ontzinkt aan de meening, dat in Hab. 3:13 Israël „uw gezalfde” zou heeten, de eenige steun, en keeren wij tot de onderstelling terug, dat er door aangeduid wordt, wat ieder er bij de eerste lezing in vindt, Israëls of Juda's koning; waaruit

volgt dat het lied voorexielisch is. Behalve dit vers is in H. 3 niets dat meer op den eenen dan op den anderen tijd wijst. De taal is hoogdravend, van gezwollenheid niet vrij te pleiten, wat niet vreemd is bij de beschrijving eener theophanie, uit welken tijd ook. De bijzonderheden wijzen niet duidelijk op den toestand, waarin volgens H. 1 en 2 het volk verkeerde; maar volgt hieruit, dat het lied van eene andere hand en aan de profetie toegevoegd is? Voordat wij hiertoe besluiten, moeten wij de vraag trachten te beantwoorden, in welken toestand het volk dan verkeerde toen dit lied werd gedicht. Op Stade's voetspoor klaagt Kuenen (bl. 391), niet ten onrechte, dat er „zoo groote onevenredigheid is tusschen de behandeling van het eigenlijk onderwerp en die van het voor- en bijwerk. Over het doel van Jahwe's optreden hooren wij nagenoeg niets. Vs. 12 vv. leert, dat hij heidenen wil vertreden en zijn volk redden. Vs. 17 klaagt over misgewas, in des dichters oog waarschijnlijk voorteeken van het naderend gericht. Alles weinig concreet.” Toegestemd! Zelfs kan die beschrijving van het misgewas wel beeldspraak zijn; immers, vs. 17 v. kan vertaald worden: „Want al bloeit de vijgenboom niet . . . ik zal opspringen in Jahwe enz.” Maar volgt hieruit, dat „Habakuk, indien hij zijne tijdgenooten sprekend had ingevoerd, hun andere woorden in den mond zou gegeven hebben”? De dichter van H. 3 gebruikt vele woorden om zeer weinig te zeggen, vele algemeene dichtelijke termen, van eigen vinding of van anderen overgenomen, maar zonderdat hem een klaar beeld van de ellende waarin hij verkeert of de redding waarop hij hoopt voor oogen staat, i. e. w. legt meer ziekelijk dan waar gevoel aan den dag, niet ongewoon in stukken die eene theophanie behelzen; waarom kan die pathetische dichter niet Habakuk zijn geweest? Doet H. 1 en 2 hem dan kennen als een man van zooveel kalme en nauwkeurigheid, dat dit lied zijner onwaardig zou zijn? Juist het tegendeel, zooals wij zagen. Onduidelijk is het meer dan eens; op welke vijanden de schrijver het oog heeft, zien wij niet altijd: nu eens zijn het de Chaldeën, dan weer inlandsche onderdrukkers, en dat niet slechts naast elkaar in grillige afwisseling, maar ook door elkander. Hiermede komt het lied zeer goed overeen. Ja, wij mogen nog iets verder gaan. Vs. 12—14 bevat juist dezelfde tweeslachtigheid als de profetie. Immers, indien Jahwe in

gramschap optreedt om volken te dorschen, tot redding van zijn volk en zijn gezalfde, dan belet niets ons, aan de Chaldeën te denken, maar bij: „gij slaat den top van het huis des goddeloozen af, ontbloot (עָרוּר?) den grondslag tot den hals”, komen ons eerder tirannieke aanzienlijken voor den geest dan vreemde veroveraars. Vs. 14 is duister door tekstbederf. In plaats van כַּמְטִין schijnt de Septuaginta (*ev ekstasei*, volgens de gissing van L. Bos *ev ekstasei*) כַּמְטִים gelezen te hebben; כַּרְטִין is te onzeker om er iets uit af te leiden; maar wat het vers volgens de waarschijnlijkste vertaling behelst: „Gij hebt met speren het hoofd zijner leiders doorboord, die aanstormden om mij te verstrooien, die jubelden als om den nooddrufte in zijn schuilhoek te verteren”, past volkomen bij vs. 13: die verstrooiing, waarmede de dichter en de zijnen bedreigd worden, doet aan een vijandelijk leger, die dartelheid bij het verteren van armen aan onbarmhartige rijkaards denken. De plaatsing van סֶלָה aan het slot van vs. 13, midden in de beschrijving van de vernedering der onderdrukkers, pleit voor de onderstelling, dat dit met de andere muzikale aanwijzingen later aan het lied toegevoegd is, hetwelk toen den onpassenden naam van „gebed” gekregen heeft. Zetten wij die met 1 : 1 op rekening van den redacteur, dan is in de drie hoofdstukken niets dat ons noopt, ze aan eenen schrijver die ze in het eind van Jojakims regeering kan opgesteld hebben te ontzeggen; integendeel, zij vormen een goed doorlopend geheel, waarin onrechtvaardige overheden en adellijken worden gewezen op den euvelmoed der Chaldeën, die, zooals ook zij immers geloofden? door Jahwe's macht gefnuikt zou worden, wat hun tot ernstige waarschuwing strekken kon, maar tevens den schrijver en zijnen vromen geestverwanten tot troost was, ook in de verdrukking welke zij van die landgenooten hadden te verduren.

H. OORT.

## PRISCILLIANUS.

---

*Priscillianus ein Reformator des vierten Jahrhunderts. Eine kirchengeschichtliche Studie, zugleich ein Kommentar zu den erhaltenen Schriften Priscillians, von FRIEDRICH PABE Würzburg, Stuber, VIII + 302 S. M. 6.—*

In den tijd van Ambrosius, Augustinus en Martinus van Tours, onder het pontificaat van paus Damasus, in de dagen dat de usurpator Maximus uit Brittannië naar Gallie gekomen was en te Trier vertoefde — dus in het jaar 385 of daaromtrent — is een begin van scheuring in de spaansche Kerk, waartegen reeds keizer Gratianus een rescript had uitgevaardigd (*contra pseudoepiscopos et Manichaeos*), door het gerecht van den Keizer in Trier onderzocht en geëindigd met de veroordeeling van Priscillianus, bisschop van Avila, en zijnen aanhang. Eenigen werden onthalsd, anderen verbannen, van allen de bezittingen verbeurd verklaard.

Dus een strijd in de christelijke Kerk, en een keizer in opkomst, die zijn rechterlijk gezag en zijn sterken arm in den dienst stelt van de bovendrijvende partij, en tot onderdrukking van daaraan weerstrevende elementen zelfs doodvonnissen laat vellen, en voltrekken ook. De gestrengheid van het vonnis kan zijn uitgelokt door den bekenden rijkdom van Priscillianus en zijne vrienden: Maximus behoeft niet eens een hebzuchtige te zijn geweest: een imperator, die Italië nog moest veroveren, kon ongetwijfeld veel geld gebruiken. Doch de partijkeus van dezen eierzuchtige moest wel beantwoorden aan den wensch, om zich als een beslist voorstander der in de katholieke Kerk heerschende richting te doen kennen. Daardoor mocht hij immers hopen, in Italië, waar keizer Va-

lentinianus de Arianen ongemoeid liet, de kerkelijk rechtzinnigen op zijne hand te krijgen. De Romein nu zag in Maximus een zoo gevaarlijken mededinger, dat hij, toen deze in aantocht was, de hulp van Theodosius, den keizer van het Oosten, inriep, kocht en betaalde met maatregelen tot vervolging der Arianen. In den beslissenden strijd door Theodosius verslagen, verloor Maximus het leven.

Welk een zegepraal voor de Kerk van Rome: aan beide zijden van de Alpen moet de politiek haar dienen! Maar welk een macht is zij dan ook reeds in den staat geweest, welk een gewichtige factor in de politieke kansrekening toen, in het laatste vierendeel der vierde eeuw! Wij releveeren dit in het voorbijgaan, omdat wij hier een van die feiten hebben — er zijn er overigens nog genoeg — waarop men slechts behoeft te letten om in te zien, dat het Christendom in den tijd der romeinsche keizers veel meer beteekend heeft, dan sommige kritische vernuften met eenzijdigen blik op documenten en monumenten gewaar worden. Het zij gezegd met het oog op een werk als dat van Edwin Johnson, *The rise of Christendom*, eerst ten vorigen jare te Londen verschenen . . .

Doch blijven wij bij Priscillianus!

Ketterij, heidensche gebruiken, manicheesche sympathieën en op grond daarvan misschien zelfs onzedelijke praktijken zijn hem en zijn aanhang ten laste gelegd. Niet onwaarschijnlijk, dat aan de beschuldigten zelf in den loop van het geding bekentenissen van dergelijke verkeerdheden zijn afgeperst geworden. Doch die bekentenissen zijn dan door pijniging verkregen: een zagsman die zelf geen christen, dus in deze zaak althans geen partijdig berichtgever was, spreekt bij het relaas dezer gebeurtenissen van *gemitus et tormenta miserorum*. Dezelfde, het is Drepanius Pacatus in zijn aan Theodosius den Grooten gewijden panegyricus, kenschetst de beschuldigers van den veroordeelde, bisschoppen als Itacius van Ossonoba en Hydatus van Emerita als alles behalve respectabele personen: *nominiibus antistites, revera autem satellites atque carnifices*; hij heeft den indruk, dat de schuld der mede ter dood gebrachte weduwe Euchrotia eigenlijk alleen in haren godsdienstigen ijver was gelegen: *nimia religio et diligentius culta divinitas*. En als wij bij den christelijken geschiedschrijver Sulpicius Severus (hist.

sacr. II, 50), over genoemden Itacius lezen, dat hij *nihil sancti* had, maar praatziek, brutaal, en daarbij een brasser en een zwelger was, en verder, dat deze man zich een ketterjager betoonde van die kracht, *ut omnes etiam sanctos viros, quibus aut studium inerat lectionis aut propositum erat certare ieiuniis, tanquam Priscilliani socios aut discipulos in crimen arcesseret*, — dan is 't al geen losse vraag meer, of Sulpicius Severus wel wijs deed met al de slechte dingen, die hij aangaande Priscillianus zelve weet te vertellen, voor goede munt aan te nemen. Wellicht toch waren die door Itacius vervolgte menschen inderdaad partijgenooten van Priscillianus geweest en lazen zij in de nagelaten geschriften van dezen theoloog, die er vele had uitgegeven, nog altijd tot hunne stichting. En dan zou het wezenlijk zaak zijn geweest, eens te onderzoeken, of het proces geen herziening behoefde, of niet het partijhoofd soms evenzeer als die geincrimineerde anderen een *sanctus vir* was geweest, *cui studium inerat lectionis et propositum certare ieiuniis*? Als de jongste auteur over hem, van wiens boek de titel hierboven is afgeschreven, met een kort woord wilde zeggen, wat nu, volgens zijn gevoelen, Priscillianus voor een man is geweest, hij zou het kunnen doen met de qualificatie, die daareven Sulpicius Severus ons aan de hand deed.

De Heer F. Paret, Dr. Phil., repetent aan het evang.-theol. seminarie te Tübingen, verdedigt dit gevoelen, en wat hij bovendien over Priscillianus als theoloog en leidsman in het midden brengt, op grond van diens geschriften, waarvan een elftal eerst onlangs uit de bibliotheek te Würzburg is aan het licht gekomen.

Wat men tot dusver van Priscillianus' leeringen wist te zeggen, berustte op mededeelingen uit het kamp van zijne tegenpartij. Van zijn eigen werken schein sinds eeuwen niets bewaard, dan alleen zijne *Canones* op de brieven van Paulus. Hiervan zijn vele exemplaren voorhanden, daar zij in de latijnsche bijbels van spaansche herkomst veelal vóór die brieven waren afgeschreven; zij zijn ook herhaaldelijk in druk gegeven. Het is een systematische samenvatting van den dogmatischen inhoud der brieven in 90 stellingen, met verwijzing naar de bewijspplaatsen, waarvan de cijfers natuurlijk voor de kennis der stichometrie waarde hebben; het geheel maakt door bondigheid en



juistheid een zeer gunstigen indruk: de opsteller was zijne stof meester en had er een helderen blik op. Doch — wat kon de geschiedenis der theologie er mee beginnen? Deze canones waren voorzien van een prooemium, waarin een zekere bisschop Peregrinus verklaarde, dat hij sommige punten, die Priscillianus „*juxta sensum suum*” verkeerd had opgevat, naar de „*sana doctrina*” had verbeterd. Nu heeft evenwel in het jaar 1885 Dr. Georg Schepss de ontdekking gedaan, dat een oude majuskelcodex der würzburgsche bibliotheek, welks inhoud in den catalogus der boekerij voor „homilieën van een onbekende” doorging, in waarheid elf opstellen van Priscillianus bevat: sommige incompleet, daar er bladen ontbraken. Aan het auteurschap valt niet te tornen: historische gegevens in de voor naamste van deze opstellen bewijzen, dat zij uit den kring van Priscillianus zijn voortgekomen; diens zaak wordt hier verdedigd, en — zijn naam wordt toch nergens genoemd; dat de overige stukken van dezelfde hand zijn, acht de ontdekker, die hiervan veel studie heeft gemaakt, door de gelijkheid van stijl en taaleigen boven redelijken twijfel verheven. De codex is door twaalf voorname beoefenaars der palaeographie, die Schepss onder toezending eener photographische reproductie van twee pagina's raadpleegde, met eenstemmigheid, evenals door Schepss zelf, uit de vijfde of zesde eeuw onzer jaartelling gedateerd.

De editie ervan heeft in 1889 als achttiende deel van het te Weenen verschijnend *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* het licht gezien, vermeerderd met eene ook niet overbodige nieuwe uitgaaf der Canones en met het op Priscillianus betrekking hebbend „*Commonitorium*” van Orosius. Memoreeren wij even den inhoud van het nieuw ontdekte handschrift! De eerste twee stukken zijn verweerschriften, waarvan het eene („*Liber apologeticus*”) aan *beatissimi sacerdotes*, het tweede aan paus Damasus is gericht, en waarin de schrijver allerlei ketterij in gevoelen en praktijk ten sterkste verdoemt en van zich afwijst. Het derde opstel is een verdediging der lectuur van apokryphe geschriften, die, al staan ze niet in den Kanon, toch orthodox kunnen wezen; het vierde een vastenpreek over de rechte ascese. Nr. 5—10 zijn eveneens homilieën: 5 over de schepping, 6 over het paaschhoffer, 7 over de verleiding door

de zinnelijkheid, 8 over den derden Psalm, 9 over rijkdom of aalmoes (slot van 8 en bijna geheel 9 ontbreken), 10 uitlegging van den zestigsten Psalm. <sup>1)</sup> Nr. 11 draagt tot opschrift: *Benedictio super fideles*, en behelst op de vier bladen, die er van zijn bewaard gebleven, een theologische beschouwing van de schepping in den vorm eener belijdenis aan God. — De zorg, waarmee Schepss de uitgaaf van deze teksten en van de Canones heeft voorbereid en ten einde gebracht, is voorbeeldig. Wie Priscillianus naar zijn eigen geschriften bestudeeren wil, vindt in de zeventien vellen druks van dit boekdeel letterlijk alles wat hij maar kan wenschen: inlichtingen over de handschriften, tekst, varianten, uitnemende registers, het een zoo wel als het andere met onberispelijke akribiea uitgevoerd. Doch meer ook niet. Het is een editie, geen kommentaar. Hier ligt de tekst met volledigen apparaat: de exploitatie er van is buiten het bestek dezer publicatie. <sup>2)</sup>

De ontginning nu van de door Schepss geopende mijn is geen kleine corvée. Wat natuurlijk het eerste moet zijn, het lezen en verstaan van den tekst, kost veel inspanning. Wij verstaan allen latijn, deftig klassiek latijn en het vermakelijke potjeslatijn der obscure heeren uit den tijd der hervorming. Doch daartusschen in ligt het barbaarsche latijn. Bij Tertullianus moeten wij al dikwijls ophouden, om de constructie te vatten en den zin van het woord uit het verband op te maken of met behulp van de aanteekening des uitgevers. Priscilliaansch latijn <sup>3)</sup> heeft nog een apart bezwaar in de vermoeiende lengte der volzinnen, grillig geconstrueerd en met tal van citaten doorspekt. <sup>4)</sup> Slechts zelden overziet men het syntaktisch geheel met een enkelen blik.

Wie nu ten aanzien van de taal tot een min of meer bevredigend resultaat is gekomen, kan beginnen met zich reken-schap te geven van den dogmatischen samenhang. Men trachte een voorstelling te vormen, zoo accuraat mogelijk, van wat

1) De opschriften der traktaten zijn anders dan onze aanduiding van elks inhoud.

2) Waar in dit opstel Priscillianus geciteerd wordt, is het naar de editie van Schepss.

3) Prof. Schepss heeft aan het taaleigen van Priscillianus een verhandeling gewijd in Wölffin's Archief voor latijnsche lexikographie, 3e deel, die ik niet heb gelezen.

4) Onder deze citaten zijn sommige van beteekenis voor den latijnschen bijbeltekst.

Priscillianus belijdt aangaande de schepping, den oorsprong van het kwaad, de verlossing enz.

Doch nu doen zich nieuwe zwarigheden voor. Enkele trekken zijn onmiskenbaar; maar juist bij de cardinale kwesties, daar, waar men liefst rond en bondig des auteurs meening zou vernemen, wordt men langs allerlei zijpaden geleid; waar de belijdenis, de beschouwing, de ontboezeming of het onderrecht geheel conform de katholieke leer schijnt, mist men nochtans de geijkte termen. Soms heeft het den schijn, alsof de auteur nog iets achterhield, dat hem belet om geheel met de orthodoxe leer mee te gaan. Alleen kan niemand miskennen, dat hij er op uit is, om zijne denkbeelden te toetsen aan de heilige Schriften, vooral aan de theologische gedeelten van het Nieuwe Testament. In de elf tractaten, die nog geen honderd bladzijden druks beslaan, komen (volgens Schepss) ca 370 citaten uit den Bijbel voor. Er zijn weinig volzinnen, die er geen behelzen; de meeste bevatten er meer dan een.

Doch — met citaten kan allerlei worden gestaafd, vooral door wie met Priscillianus drieerlei zin in de Schrift erkent (70,9), en zoo blijft de vraag: stond Priscillianus leeringen voor, die met de katholieke, door de Kerk gesanctioneerde opvattingen in strijd waren? En meer in het bijzonder met het oog op zijne veroordeeling: heeft hij onder de hand eene gnosis aanbevolen, die de ingewijden ook in zijn geschriften, zij 't al tusschen de regels, terug konden vinden: eene gnosis, op grond waarvan hij aan de door hem beoefende ascese niet de goed katholieke strekking, maar de magische kracht toeschreef om zich zelve uit de wereld der duisternis te verlossen?

Na al het gezegde zal het voor niemand twijfelachtig wezen, dat er veel exegetische studie, een steeds waakzaam oog en een fijne neus voor ketterijen vereischt zijn, om uit 's mans eigen geschriften het juiste antwoord op te diepen. Geen wonder dan ook, en meteen een secundair argument voor de echtheid dezer tractaten, dat reeds kort na zijn dood, toen men in den kring, tot welken Hieronymus zich mocht rekenen, nog opuscula van den avileenschen bisschop kon lezen, de opinie verdeeld was: *Priscillianus, Abilae episcopus*, — schrijft de kerkvader, de *viris illustr. c. 121 — qui factione Hydatii et Ithacii Treveris*

*a Maximo tyranno caesus est, edidit multa opuscula, de quibus ad nos aliqua pervenerunt. Hic usque hodie a nonnullis gnosticae id est Basilidis vel Marci, de quibus Irenaeus scribit, haereseos accusatur, defendentibus aliis non ita eum sensisse ut arguitur.* — Daar Priscillianus, zooals thans uit zijn geschriften blijkt, stellig geheel iets anders dan de gnosis van Basilides of Marcus verkondigde, zoo mogen wij gerust ervoor houden, dat het de lezers dier opuscula waren, welke beweerden, *non ita eum sensisse.*

*Non ita ut arguitur . . . .* Maar hoe dan?

Reeds bij de eerste aankondiging van zijne vondst <sup>1)</sup> gaf Schepss zelf duidelijk te verstaan, dat zijns inziens Priscillianus in het geheel geen ketter verdiende te heeten; doch blijkt uit eene mededeeling van hem in het dertiende nummer der *Theologische Literaturzeitung* van 1890, dat hij zijn laatste woord *de vita et doctrina Priscilliani* nog niet wil hebben gesproken. Uit deze bron weten wij ook, dat reeds spoedig na het verschijnen van zijne editie „een zeer geachte zuydduitsche theoloog” het plan had opgevat, om naar aanleiding daarvan een boek over Priscillianus te schrijven — doch dit plan weer liet varen. Natuurlijk moet de ongenoemde geleerde aanvankelijk een bepaald gevoelen hebben gevormd: mogen wij aannemen, dat hij bij nader overleg ten overstaan van deze teksten toch weer begon te weifelen en daarom van de zaak afzag? Van recensenten der uitgaaf acht Hermann Haupt <sup>2)</sup> onbewijsbaar, dat de traktaten in eenig opzicht afwijken van de orthodox-katholieke leer; F. Loofs daarentegen <sup>3)</sup> betwijfelt niet, dat zij recht geven om van een „gnostisch-priscillianistisch systeem” te spreken, maar erkent nochtans, dat zij ons niet in staat stellen, om het samenhangend geheel dier gnosis te reconstrueeren.

Wij achten het noodig, dit alles te laten voorafgaan, ten

1) In een boekje van 26 bladzijden, 1886; waaruit de heer M. A. N. Rovers in den 21sten jaargang van dit Tijdschrift bl. 219—224, in tekst en noten, het een en ander heeft meegedeeld.

2) In „Correspondenzblatt der westdeutschen Zeitschrift für Geschichte und Kunst 1889, Nr. 4.

3) In *Theol. Literaturzeitung* 1890, nr. 1.

einde voor de lezers van dit Tijdschrift het volle licht te doen vallen op de taak, die de schrijver van een boek over Priscillianus in onze dagen aanvaardt, op de wijs waarop F. Paret zich van die taak heeft gekweten, op de verklaring vooral, die hij van de raadselachtige verhouding des mans tot gnosie en dogma ten beste geeft.

Om nu dit laatste, de zaak die het meest belang inboezemt, in eens te onthullen: hoe lost Paret het raadsel der priscilliaansche theologie op? Hij waagt de verrassende onderstelling, dat Priscillianus zich op zoo eigenaardige of bevreedende, met het oog op de schoolsche twistpunten vaak onbepaalbare wijs kon uiten, omdat de schoolsche onderscheidingen voor hem onverschillig waren. Zijn theologie was niet dogmatisch maar ethisch. Men vindt haar bij Paret het eerst bl. 69—72 opzettelijk gekenschetst. Het innige geloof, dat met kinderlijk eenvoudigen zin in Christus het goddelijk leven aanschouwt, dat van de ziel die zich in Christus (door het beeld van Christus, zouden wij zeggen) als door God aangegrepen voelt en zich aan Hem overgeeft, om voortaan in Zijn heiligen geest te leven — dat is voor Priscillianus het ware, dat wat hij in zijn voorrede tot de Canones (Schepss 110, 16) *spiritalis et innocua fides christiana* heet. Hij staat daarbij op den bodem van het niceensche symbolum (Paret 269), waar over Christus en God óók niet naar den eisch der logica is gehandeld, maar alleen de verschillende uitingen der christelijke vroomheid geformuleerd en los naast elkander zijn gezet. De voorstellingen en de dialectiek der helleensche philosophie, die van lieverlede ook in de katholieke leer overwegend zijn geworden, hebben voor hem geen waarde. Uit de toepassing der wijsgeerige categorieen op het christelijk geloof ontstaat de letter van het dogma, dat den geest in een bepaalden vorm wil dwingen; daarom voelt hij, wien de wijsgeerige constructie koud laat, ook niets voor het door haren inslag tot stand gekomen dogmatisch weefsel, d. w. z. ook niets voor de dogmatische formule. Deze is naar zijn inzicht alleen door misbruik van het symbolum verkregen, door misbruik van de bij den doop behoorende belijdenis, die Priscillianus gelooft, dat Christus tegelijk met het doopsbevel aan de apostelen heeft

meegedeeld <sup>1)</sup>; en zóó is te verstaan, wat hij (Sch. 48, 20 sqq.) verklaart: De ketterij komt daarvandaan, dat een ieder liever zijn vernuft dan Gode dient en zich niet houdt bij het symbolum, maar het er toe zet om over het symbolum te disputeeren; terwijl toch een ieder, als hij het geloof goed kende (*si fidem nossent*), aan niets buiten het symbolum zou hechten. Want het symbolum is de uitdrukking van het reële der christelijke vroomheid, en het symbolum zelf op zijne beurt in formules te brengen is: liever er over disputeeren dan het gelooven (*symbolum enim signatura rei verae est, et designare symbolum est disputare de simbolo malle quam credere*). — Hieruit zal nu voortvloeien, dat Priscillianus, als hij voor de uiteenzetting van eene of andere bij het Christendom betrokken zaak, of tot verlevendiging van den indruk eener toespraak zich van deze of gene voorstelling bedient, niet vooraf angstvallig overlegt, of zij wel in een orthodox systeem zou passen: hij vormt of gebruikt dit beeld, dat de stemming van het oogenblik hem ingeeft of aan de hand doet: het heeft recht van bestaan slechts voor zoover het deze stemming weergeeft; er een objectieve realiteit aan toe te kennen ligt volstrekt niet in zijne bedoeling. Komen in zijne geschriften passages voor, die van eene dualistische leer schijnen te getuigen; treft u, dat zon en maan met benamingen als *principatus saeculi*, *rectores orbis terrarum* (Sch. 77, 4; 78, 7) worden aangeduid: dit alles heeft geen ernstige beteekenis. Paret tracht u te overtuigen, dat de geheele demonologie bij Priscillianus „im besten Falle

1) Sch. 49, 5; waar te voren een korte samenvatting van den inhoud is gegeven: *Symbolum opus domini est in nomine patris et filii et spiritus sancti: fides unius dei ex quo Christus deus dei filius salvator natus in carne passus resurrexit propter hominis amorem*. — Priscillianus duidt Christus doorgaans als „Christus deus” aan. Veel gewicht legt hij op de Eenheid Gods: hij haalt hiervoor 87, 20 sqq. zelfs het verschijnsel aan, dat de aanhef der doopsformule niet „in nominibus” maar „in nomine patris et filii et sp. acti” luidt, voor welchen bewijstrant hij zeer ter anede een beroep doet op Gal. 3, 16. — Daar Paret het symbolum van Priscillianus niet mededeelt, stel ik het hier uit Scheps 36 sq. samen: *Credo unum deum patrem omnipotentem et unum dominum Jesum Christum, natum ex Maria virgine ex spiritu sancto, passum sub Pontio Pilato, crucifixum, sepultum, tertia die resurrexisse, ascendisse in caelos, sedere ad dextram dei patris omnipotentis, inde venturum et iudicaturum de vivis et mortuis, credo in sanctam ecclesiam, sanctum spiritum, baptismum salutare, credo remissionem peccatorum, credo in resurrectionem carnis*. —

ein nützlicher bildlicher Ausdruck, niemals ein Glaubenssatz" is; dat hij ook op de realiteit van den Satan geen gewicht legt en zonder erg van de demonen spreekt, als hadden die invloed op den wandel der menschen, — zonder erg omdat zij voor hem slechts „symbolische Figuren für etwas Sachliches" zijn (*Paret* bl. 105, 212 sq.). Maar natuurlijk kon wie dit alles niet begreep hier bijgeloof zien, en een verbitterde vijand, die Priscillianus als ketter wilde ten toon stellen, vond in deze blijken van 's mans vrijen geest tal van punten, waaraan hij beschuldigingen kon vasthaken (*Paret* 229). Zulke vijanden had hij onder zijne mede-bisschoppen, vooral in Hydatius te Emerita (naar het schijnt als metropoliet een superieur van Priscillianus), die om zijn zedeloos leven moeilijkheden gekregen had met zijn eigen onderhoorigen — niet zonder toedoen van den asceet van Avila. Door deze vijanden gezocht, heeft hij den invloed en den takt niet gehad om zich van den op hem geworpen blaam te zuiveren, is hij als scheurmaker, wegens ketterij en wegens heidensche gebruiken voor den rechter verschenen, schuldig verklaard en terecht gesteld, — terwijl hij in waarheid niets meer of minder is geweest dan een voorlooper van de uit den aard der zaak overwegend ethische richting onzer dagen, die het geloof aan Jezus Christus aanvaardt als een feit in het religieus gemoed, maar de traditioneele dogmatiek laat vallen, als een kunstwerk, dat de helleensche geest, niet die van Christus, uit dat geloof heeft gesponnen; een voorlooper van deze richting, die bij de wetenschappelijke theologen speciaal in Duitschland heden ten dage tot haar recht komt, maar voor welke de vierde eeuw nog niet rijp was. Het Christendom moest eerst zijn dogmatische periode doorloopen, het geloof door den greep der wereldsche wijsheid, de kerk door het hierarchisch systeem bevestigd worden; Priscillianus met zijn vrije theologie en daaraan beantwoordend vrij kerkbegrip roeide als met een zwak bootje tegen den wind: zoo heeft de wind hem tegen de rotsen geworpen en de stroom zijn scheepje verzwolgen, — Met deze trekken moge de opvatting van *Paret* in hoofdzaak geschetst wezen <sup>1)</sup>).

1) Enkele heterogene bestanddeelen, als Priscillianus' meening omtrent den oorsprong der doopsbelijdenis, zijne typologische exegese, zijn geloof dat het aantal der

Het zal niemand ontgaan zijn, dat deze eerste bewerker van de door Schepss bereide stof met een ingenieus idee voor den dag is gekomen. Zoo wij er a priori eenigermate wantrouwend voor staan, ligt dit hieraan, dat het wat al te mooi schijnt. Met een zelfden sleutel worden alle geheime laden der priscilliaansche schatkamer ineens ontsloten: geen slot of hij draait er in! Onwillekeurig vragen wij hier en daar: is het nu werkelijk open? En dan — welk een verleidelijk denkbeeld: de richting, die onder de best onderwezen protestantsche theologen thans wordt gehuldigd, maar nog zoo zeer in verdenking staat bij de schare der orthodoxe dogmatisten, — die op het gebied der kerk- en dogmenhistorie vooral zoo verdienstelijke richting, van welke (het blijkt genoegzaam) ook Dr. Paret een voorstander is: zij heeft in de vierde eeuw reeds een martelaar gehad, en wel een, van wien ieder weldenkend mensch tegenwoordig erkent, dat hij te hard is beoordeeld!...

Doch dit zijn geen ernstige bezwaren. De stoutste hypothese kan de waarheid zijn. Blijkt zij alle raadselen op te lossen, een geheel van nauw samenhangende verschijnselen te verklaren, dan hebben wij niets te doen dan, hoe mooier des te blijder, haar te aanvaarden en den genialen blik des ontdekkers te prijzen.

Vragen wij derhalve nu: hoe heeft Paret zijne hypothese op den inhoud van Priscillianus' lettervruchten toegepast; of — uit het oogpunt van zijne lezers — hoe stelt hij ons in staat om de juistheid van zijn idee aan dien inhoud te toetsen?

Hij begint niet met ons haar mede te deelen, maar verrast ons met haar te doen gelden bij de exegese der *Canones*, die hij van bl. 8 tot bl. 58 onder handen neemt.

Van deze *Canones* heeft Paret waarschijnlijk gemaakt, dat de redactor (Peregrinus) er bijna niets aan veranderd heeft. Diens werk bepaalt zich volgens *Paret* 72 bij een zevental plaatsen in de negentig artikelen. Verder tracht hij aan te

---

boeken van den kanon een theologische reden heeft en met het aantal leden der geslachtlijst van Christus overeenstemt (waarschijnlijk van die bij Lukas, als men dan de apokriefe boeken van het Oude Testament meetelt), noemt *Paret* 166 en 192 een ballast, of een cijn, dien deze man aan den geest zijns tijds, doch ook aan het historisch karakter des Christendoms, heeft moeten betalen: ein totes Stück in seiner lebendigen Gedankenwelt.



toonon, dat zij eene antimanicheesche strekking hebben, en zoowel de keuze als de behandeling der stof verklaard moet worden als bepaald door de polemische betrekking tot een geschrift, waarin manicheesche gevoelens met een beroep op den apostel Paulus werden verdedigd <sup>1)</sup>. Terwijl nu de toelichting der *Canones*, die een voor een aan de beurt komen, een doorlopend pleidooi vormt voor deze onderstelling <sup>2)</sup>, wordt onder de hand Paret's ethische opvatting van Priscillianus geïntroduceerd. — De eerste kanon luidt:

*Deus verax est, spiritus quoque deus et deus saeculorum possidens immortalitatem estque invisibilis lucem habitans inaccessibilem, rex etiam atque dominus etc.*

Hiervan zegt nu Paret bl. 9, dat Priscillianus met deze

1) De lezer van het Th. T. veroorlooft mij even het volgende te herinneren. Hoe verder het Manichaeïsme, welks bakermat nog beoosten de Eufraat lag, zich naar het Westen uitbreidde, des te meer begon het onder christelijke vlag te varen. De voornaamste der Aeonon, die als profeten des lichts op aarde gekomen waren, mocht *Jeaus Christus* zijn geweest. Om ook het denkbeeld van Christus' lijden te plaatsen, verzon men, de in de aardsche sfeer gebonden lichtdeelen beeldsprakig als *Jesus patibilis* voor te stellen. Zoo sprak de manicheesche wereld- en levensbeschouwing in de taal van het christelijk geloof, en was de mogelijkheid ontstaan van Manichaeïsme in de christelijke Kerk, wat reeds in de vierde eeuw de katholieke autoriteiten levendig verontrustte.

2) In weerwil van de aan dit pleidooi ten koste gelegde moeite ben ik er niet door overtuigd. Wat is Paret's reconstructie van het onderstelde strijdschrift anders dan een recapitulatie zijner argumenten? en wat bewijst ook het scherpste dezer argumenten meer, dan dat Priscillianus zeer zeker geen manicheesche ijveraar was, die ten bate van zijn stelsel den zin van Paulus' woorden zou verdraaien? Tegen degenen die wél zoo iets deden verklaart Priscillianus in zijn proemium tot de *Canones* deze te hebben gemunt, „als een wapen uit de heilige Schriften” (Sch. 110). Dat hij daarbij ook de Manicheërs op het oog had, betwijfel ik niet. Maar: als zijn geheele werk in polemiëk tegen een manicheesch compendium van zoodanige beteekenis, als het door Paret onderstelde zou hebben gehad, was ontstaan: waarom heeft dan Priscillianus in zijn voorwoord dat boek niet met name voor afgemaakt verklaard? Om met een voorbeeld onze twijfeling te rechtvaardigen, moge hier de vijfzigste canon volgen; juist deze, omdat volgens Paret 62 de polemiëk hier bijzonder levendig, ja personeel wordt. Hij luidt:

*Quia vitandi sint qui non secundum apostoli traditionem vivunt, sed suo potius ventri deserviant, qui in novissimis temporibus deterrimi sunt futuri.*

Is dit niet eenvoudig een samenvatting, zij 't al met het oog op verschijnselen des tijds, van uitspraken als 2 Thess. 2, 15; 2 Tim. 3, 1. 5; Rom. 16, 18; Phil. 3, 19 enz.? — Paret vindt hier een bestrijding van de *manicheesche bewering* (?), dat bij de vraag of men in de kerkelijke gemeenschap blijven of er zal uitroeden, niet het belang van een reinen levenswandel, maar alleen dat van de kennis der waarheid in aanmerking mag worden genomen.

paulinische woorden het bewijs levert, dat het katholieke gods-begrip op bijbelschen grondslag al die trekken inhoudt, welke de Manicheërs er aan ontzeggen, „ja er habe noch mehr, er habe diese Züge in vergeistigter Gestalt. Damit wird die Apologetik [van de katholieke Godsidee] zur Polemik [tegen alle kosmologische opvatting]: *deus saeculorum* wird gedeutet als *possidens immortalitatem*; ebenso *lucem habitans inaccessibilem* durch *invisibilis*; ja man ist versucht, auch in *dominus* eine Exegese von *rex* zu sehen. Der ganze mythologische und naturphilosophische Apparat zum Ausbau des Gottesbegriffes ist damit abgethan.” De lezer, die hier het eerst den invloed van Paret's onderstelling ontmoet, zal, zoo hij daarvan niet toevalliger wijs iets heeft vooruitgezien of vernomen, van oordeel wezen, dat deze uitlegging van den tekst geheel willekeurig is. Welke analyse kan er toe leiden om te verstaan, dat eerst het voorafgaande *deus saeculorum* slechts een manier van spreken is, waarvan de ware kern met *possidens immortalitatem* wordt aangegeven, en dan *invisibilis* een waarheid, waarvoor ditmaal het volgende *lucem habitans inaccessibilem* slechts een manier van voorstellen? De orde der woordvoeging zoowel als de keus der rededeelen beantwoordt niet aan deze verklaring van twee gecoördineerde zinsneden.

Wij laten nog eenige canones volgen:

*can. II. Quaenam sint quae sibi dissona et inimica motu ac fructibus existant; est namque natio prava, sed et perditio habens filium proprium.*

*can. III. Quia duo genera spirituum sunt, unum dei, alterum mundi ad errores.*

*can. V. Quia multi dicuntur dii et quorundam ventrem deum esse et spiritus aëris huius atque potestates tenebrarum, sed et elementa mundi.*

Volgens de verklaring van Paret (bl. 11) behelst de vijfde kanon: in „*dicuntur*” een uitdrukkelijk voorbehoud, dat de toekenning der praedicaten „*dii*” „*spiritus*” „*potestates tenebr.*” maar een manier van spreken is; — de woorden „*sed et elementa mundi*” verklaart Paret: „aber ebenso” is er van de *elementa mundi* slechts in figuurlijken zin sprake. — In can. III zijn de twee *genera* slechts als twee richtingen te verstaan; de woorden „*ad errores*” moeten volstaan om te bewijzen, dat

*dii* en *mundi* slechts qualificaties zijn met het oog op beider strekking. — De uitlegging van den tweeden kanon is van beslissenden invloed op al het andere. Wat zegt deze? Priscillianus reproduceert hier de leer van Paulus aldus: Oorzaak van het tweeërlei streven en de tweeërlei vruchten daarvan in de wereld is eensdeels de *natio prava*, „maar ook de omstandigheid, dat de *perditio* een eigen zoon heeft.” Zoo wij op deze wijs den zin van den kanon juist hebben weergegeven, eischt de tegenstelling, die door *sed et* is geconstateerd en door *proprius* nader wordt aangeduid, dat wij de *natio prava* verstaan als het geslacht waarin het bederf is gekomen (volgens Phil. 2, 15, van waar de uitdrukking ontleend is, zijn het de goddeloozen), maar van éénen vijand erkennen, dat hij van nature uit de *perditio* is voortgekomen. Naar 2 Thess. 2, 3 is het die eene, die zich boven God verheft. Als Priscillianus ook hier slechts een ethische qualificatie bedoeld had, zou hij dan wel verzuimd hebben uit die zelfde plaats van den kanoniek Paulus den ethischen term *homo peccati* of *filius peccati* er bij te zetten? <sup>1)</sup> Paret meent: het is toch zoo! en legt den kanon aldus uit: „Die Disharmonien und Gegensätze, mit welchen es die Religion zu thun hat, sind, ob auch in physischen Kategorien zum Ausdruck gebracht, bloss ethische, nicht metaphysische Gegensätze. Eine Wendung wie *natio prava* ist unverfänglich; wird ja doch auch der *perditio* ein *proprius filius* beigegeben, was doch nur uneigentlich gemeint sein und nicht buchstäblich ein Sohnesverhältnis ausdrücken kann.” Kan dat, vragen wij, werkelijk de bedoeling van den kanon zijn? Als er ten minste stond: *dicitur quidem natio prava, sed et perditionem habere proprium filium*. Doch er staat *est*, en dit als verslag van wat Paulus leert. Het kan onzes inziens niets anders beteekenen dan: *Er bestaat*; niet alleen omdat Priscillianus waar hij slechts „Redewendung” erkent onbeschroomd van *nuncupatur* gebruik maakt <sup>2)</sup>, maar ook omdat *est namque natio prava* blijkens het redegevend voegwoord (*namque*) een oorzaak moet aangeven voor het verschijnsel dat er *quaenam sibi dissona* etc. zijn. Zijn er op aarde tegenstrijdige dingen

1) In den zevenentachtigsten kanon komt *filius peccati* als antichrist voor.

2) Zie canon VI, zoo aanstonds aan te halen.

omdat er van *natio prava* sprake is, of omdat er zulk een geslacht bestaat? Priscillianus aanvaardt op autoriteit van Paulus het bestaan van de *natio prava* en het bestaan van een eigen zoon der *perditio*.

Hiermee kan zeer goed samengaan, dat hij over het geheel meer ethisch dan dogmatisch van richting is, dat hij massieve, zinnelijke voorstellingen van de dingen Gods verwerpt (can. VII. *Quia stultorum atque carnalium, vel dubiorum sit crasse de divinitate sapere vel sentire*), dat hij bepaaldelijk den term *tenebrae* misschien slechts zinnebeeldig verstaan wil: can. VI. *Quia peccata vel daemones* <sup>1)</sup> *tenebrae sive opera tenebrarum ab apostolo nuncupentur*. can. XXIII. *Quia ignorantia tenebrae sint, scientia vero lux in domino, et utraque filios suos habent*.

Wij vinden in den auteur der Canones eenvoudig een conscientieus bijbelsch theoloog, die geen jacht maakt op kosmische voorstellingen en gaarne zich vergenoegt met de ethische waarde van sommige termen, waar anderen hun bespiegelingen aan vastknoopen; een conscientieus bijbelsch theoloog, zooveel minder dogmatisch en zooveel meer „ethisch” dan het gros zijner tijdgenooten, als ook het Nieuwe Testament het was; maar die niet kan of wil nalaten om waar het pas geeft te constateeren, dat de Apostel „toch ook” van een „zoon des verderfs” en van „de elementen” gewag maakt. Dit komt mij voor de eenige ongedwongen verklaring te zijn van dat „*sed et*” aan het einde der canones II en V. Kortom: de studie der Canones, van die wij er hier niet meer kunnen behandelen, leidt ons tot het resultaat, dat Priscillianus inderdaad geen aprioristisch wijsgeer, noch ook in de massieve voorstellingen der Manichaeërs bevangen is geweest, maar veeleer een theoloog, die naar dezen kant niet buiten den kring der nieuwtestamentische denkbeelden wenschte te gaan. Doch evenmin als deze uitsluitend ethisch zijn, evenmin is het de denkwijz van Priscillianus. De apostel Paulus heeft voor zijn evangelie en voor zijn paraenese niet vooraf een onwrikbaar systeem gevormd, waaruit hij steeds beide laat voortvloeien, waarnaar hij zijne prediking inricht of zijne vermaningen schikt. Hij spreekt van den satan,

1) *vel daemones* volgens Paret toevoegsel van den redactor, omdat in de drie onder dezen kanon aangehaalde plaatsen Rom. 18, 12, Eph. 5, 8 en Col. 1, 18 van daemones geen sprake is.

van de *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, van wereld en duisternis, en wij weten wel dat hij aan deze machten een ethischen invloed toekent: wij kunnen die termen als beeldspraak gebruiken, alleenlijk om een substraat te hebben voor onze voorstelling van deze ethische factoren, — maar er is niets bij den Paulus der brieven noch bij den Priscillianus der Canones, dat ons recht geeft om ook bij hen slechts beeldspraak te constateeren. Die scheiding tusschen lichamelijk en zedelijk, die de grieksche wijsbegeerte ons heeft aangeleerd, bestaat voor een Paulus niet. De grootheden, met wie de kringen waarin het Christendom ontstaan is rekenden, hebben haren oorsprong gehad in de fantasie van een geslacht, dat meer met lichamelijk wel en wee dan met innerlijk leven te doen had; hoe meer bij toenemende beschaving dit laatste ontwikkeld is, des te meer is men die machten ook bij het ethisch wel en wee gaan betrekken. Een Paulus doet dit in hooge mate, — maar daarom blijven ze voor hem toch ook kosmische machten. De satan aan wien hij den man der bloedschennis overgeeft, de engel des satans aan wien hij zijn eigen lichaamskwaal wijt, de ziekten en sterfgevallen, die hij aan het onwaardig gebruik van 's Heeren nachtmaal toeschrijft, bewijzen het. En daarvoor is Priscillianus niet blind geweest: zijn eigen sympathieen zijn voor eene zuiver *spiritalis fides*, dat blijkt uit den tekst der Canones zoowel als uit de paulinische stof, die hij er voor heeft willen gebruiken, voor elken oplettenden lezer: maar hij wil niet aan alle kosmologische theorieen den pas hebben afgesneden. Die der manicheesche en andere kettters verwerpt hij als verderfelijik; eene eigen beschouwing van dien aard schijnt hij wel niet eens en vooral te hebben vastgesteld, doch is hij wellicht niet afkeerig geweest van pogingen om er eene te vormen, mits voor het christelijk karakter even *innocua* als het eenvoudig geloof. Is 't soms ter verdediging van dergelijke pogingen, dat hij door die eigenaardige wending aan het slot der canones II en V „toch ook” den eigen zoon des verderfs, „toch ook” de *elementa mundi* als paulinische voorstellingen vindiceert? <sup>1)</sup> Hij is dan toch in zijn tijd niet alleen door per-

1) De voegwoordelijke uitdrukking, waardoor die wending wordt voltrokken „sed et” is echt priscilliaansch. Men vergelijkte, behalve de door *Schepss* 217 opgegeven plaatsen

soonlijke vijanden als Manichaeër verdacht gemaakt, maar ook door mannen als Augustinus en anderen vrij algemeen ten minste voor een gnosticus gehouden geworden.

Zal er een antwoord zijn te geven, dan moet het uit de traktaten worden opgediept, en natuurlijk niet juist uit die, waarin de auteur er op uit is om zich van alle verdenking schoon te wasschen. Het is te waardeeren, dat nu ook in het boek van Paret de andere geschriften het eerst worden onder handen genomen, bl. 73—168, ingeleid, vertaald en ontleed. Van bl. 169—249 worden vervolgens de drie apologetische traktaten, die over den strijd van Priscillianus tegen zijne beschuldigers licht geven, op dezelfde wijze behandeld.

Bij deze gedeelten, waarin de eigenlijke kracht van het boek is gelegen, omdat Paret's opvatting hier den toets van Priscillianus' eigen redeneeringen en ontboezemingen moet doorstaan, kunnen wij eene klacht niet terughouden. Paret waarschuwt zelf in het *Vorwort*, dat de vertaling, omdat zij tevens als verklaring dienst wil doen, somwijlen slechts paraphrase is. Hij had beter gedaan met het geleverde werk in het geheel niet voor „Vertaling” uit te geven en den lezer, die soms meenen mocht er van te kunnen profiteeren zonder de uitgave van Schepss er naast te leggen, niet nog te versterken in deze meening door den vorm waarin hij het presenteert. De voorrede vraagt met het oog op den stijl van het origineel verschooning voor sommige afwijkingen van den „guten deutschen Ausdruck”. „Eine glatte, fliessende Wiedergabe” is van deze theologische pennevruchten niet te eischen. Mij dunkt: wie dit leest zal den schrijver gaarne absolutie geven, maar meteen den indruk hebben ontvangen, van toch vrij wat meer vertaling dan parafraze onder de oogen te zullen krijgen. Wel is waar heeft de schrijver met een enkel woord, doch zeer ter loops, te kennen gegeven, dat de vertaling óók somwijlen van de woorden van het origineel (vom Wortlaut des Originals) afwijkt. Ook dit zal niemand hem euvel duiden, mits dan maar op de plaatsen van dezen aard de origineele woorden er tusschen haakjes worden bijgezet. Evenwel: dit gebeurt niet, en de be-

ger traktaten, ook can. LXIII. Er bestaat hoegenaamd geen grond voor een vermoeden, dat Peregrinus can. II en V zou hebben geamplieerd.

loofde duitſche reproductie der traktaten, die nog wel van halve aanhalingſteekens vóór iederen regel is voorzien en aan den voet der bladzijden van exegetiſche aantekeningen „zum lateiniſchen Text” vergezeld gaat, — deze duitſche reproductie, die nergens eenige onzekerheid omtrent de beteekenis van den tekst laat blijken, is veelal in het geheel niet wat men „vertaling” kan noemen, maar in ſtede daarvan een uitvoerig verſlag van den inhoud naar de opvatting van Dr. Paret. Niet eens een zeer vrije parafrase mag het heeten, daar de eerſte perſoon, waarin Priscillianus ſpreekt, door den derden vervangen is. Daarbij heeft nu de verſlaggever overal zijne opvatting van Priscillianus' theologische richting onbeſchroomd doen gelden. Zijne vertolking der traktaten ſtaat tot den latijnschen tekst in geheel dezelfde verhouding als die der Canones, waarvan wij hiervoren eenige proeven hebben gegeven. Zoo reeds terſtond in het eerſte traktaat op het eerſte dogmatiſche punt dat ter ſprake komt. Men vergelijkte *Schepss* 4, 8 — 5, 11 over de vruchten van den chriſtelijken doop, waarvan het verſlag bij Paret van bl. 197 regel 14 tot 199 regel 2 loopt en kan worden ſaamgevat in dezen volzin, dien wij er midden uit grijpen: „Wer den ſittlichen Akt bei der Taufe echt vollzogen und erlebt hat, der muſs orthodox ſein.” Mocht een volzin als deze, van welks woorden er niet één in het origineel is terug te vinden, door het aanhalingſteeken gedekt wezen? Het is nu voor dit maal in zoover onſchuldig, als de bedoeling van Priscillianus hier ongetwijfeld juist is weergegeven in de termen van een hedendaagschen ethicus. Maar de lezer die, door de voorrede geruſt geſteld, niet telkens vooraf een ſtuk der latijnsche editie is gaan lezen (in welke de volzinnen anders verdeeld zijn dan bij Paret, waardoor de zaak laſtig wordt) komt nu toch in den waan, dat Priscillianus zich van dezelfde termen bedient.<sup>1)</sup> Aldus wordt de opvatting van Paret den lezer onder de hand

1) Hierbij komt nog, dat de aantekeningen op den latijnschen tekst veelal geen gelijken tred houden met den duitſchen tekst, dien zij door den druk verbeelden te begeleiden. Van bl. 218—219 zijn zij bij dezen ruim tien pagina's ten achter! Een kwaad, dat gemakkelijk kon vermeden zijn. De lezer moet nu eigenlijk tegelijkertijd het oog laten gaan 1° over *Schepss*, 2° over eene bladzijde van Paret's inhouds-overzicht, 3° over eene andere bladzijde van diens boek, voor de aantekening: in de drie teksten natuurlijk telkens op verschillende oogenblikken omſlaan!

ingegeven, en dat is toch niet wat hij kan wenschen. — Nog bedenkelijker, gevaarlijk reeds voor wie het latijn maar vluchtig inziet (en daartoe kunnen de lange, verbijsterende volzinnen allicht verleiden) wordt de zaak, waar de exegese twijfelachtig is. Paret's vertolking staat voor niets. Met hare groote vrijheid komt zij over duistere constructies, naar ons bedunken wil, nu en dan al te gemakkelijk heen. Kortom: wie niet ten volle ernst maakt met wat de schrijver zelf, en wel in de allereerste woorden der voorrede, zegt, dat zijn onderzoek de bekendheid met den latijnschen tekst vooronderstelt, die zij gewaarschuid, dat Paret's reproductie hem zelfs niet eenigermate in staat stelt om de juistheid van diens opvatting na te gaan. En daar nu Paret aan het slot van zijn Vorwort te kennen geeft, dat hij zijn arbeid niet alleen voor den geleerden historicus wil hebben geschreven, maar wegens de daarbij betrokken vraag naar de onderlinge verhouding van geloof en dogma ook op belangstelling rekent in ruimeren kring, — en aangezien nu bij deze, de cardinale kwestie der hedendaagsche theologie, eigenlijk alle theologen geïnteresseerd zijn, maar niet alle theologen gelegenheid of tijd zullen hebben om bij dit boek ook nog den latijnschen Priscillianus te raadplegen: zoo acht ik, dat de waarde van deze „kerkhistorische studie” aanmerkelijk zou zijn verhoogd, wanneer Paret in plaats van zijn gekleurd verslag eene slechts in den vorm der zinnen vrije vertaling had gegeven, met vraagteekens en citaten waar het latijn eene onbevooroordeelde vertolking niet toelaat.

Doch de groote vraag is natuurlijk, of dan ten minste de kleur, waarin de bewerker zijn penseel heeft gedoopt, beantwoordt aan die van het oorspronkelijk. Is zijn arbeid slechts die geweest van den retoucheur, die de omtrekken scherper en de kleuren helderder doet uitkomen, of heeft hij er ook aan veranderd? Naar aanleiding van Paret's boek heb ook ik gotracht de voornaamste geulen in het vaarwater der priscilliaansche gedachten te peilen, en daarbij een eenigszins andere voorstelling van Priscillianus als theoloog verkregen. Ik ga er toe over om deze mee te deelen, en mijne opvatting tegenover die van anderen met een beroep op de bronnen te handhaven.

Ik geloof te mogen zeggen, dat Dr. Paret in zijn vertolking van menige moeilijke plaats recht gelukkig is geslaagd.



Zoo op bl. 112 vg. ten aanzien van een door Loofs als onvertaalbaar aangemerkten volzin over de christologie (Schepss 59 sq.). Ik kan Loofs niet toestemmen, dat bij de leer van de schepping des heelals aan de *tenebrae* een zelfstandig bestaan is toegekend; ook niet dat blijkens de uitdrukking 65, 20 *acceptoque limo terreni habitaculi nostrum corpus animavit [deus]* de mensch niet in zijn geheel door God zou zijn geschapen, daar volgens 104, 22 ook de *inconposita et intenebrata ex nihilo* zijn te voorschijn gebracht, en dus bij de uitlegging van Gen. 1, 1 (*in principio fecit deus caelum et terram*) in den vijfden tractatus 65,3 (*scitote omnia deum fecisse quae facta sunt*) aan het verbum *facere* geen beperkte beteekenis is toe te schrijven <sup>1)</sup>. In één woord: op het punt van de schepping is de orthodoxie van Priscillianus, zooals hij in deze geschriften spreekt, onberispelijk.

Niet alzoo in de christologie. Paret moge met recht zeggen, dat de verhouding van de goddelijke tot de menschelijke natuur in Christus geen voorwerp is van Priscillianus' belangstelling (201. 267); maar hij had geen recht, om in de parafraze van 74, 8 sqq. aan dezen toch wèl de belijdenis eener „Doppelnatur” in den persoon van Christus toe te schrijven. Priscillianus leert dat Christus een menschelijke gedaante heeft aangenomen, maar niet dat Christus mensch is geweest. Men oordeele! Herhaaldelijk is door Priscillianus uitgesproken, dat hij in den mensch drie bestanddeelen onderscheidt: lichaam of vleesch, ziel, geest (70, 7 sqq. 76, 4. 78, 11). Nu is zijne leer aangaande Christus 74, 8—11: *Denique deus noster adsu- mens carnem, formam in se dei et hominis idest divinae animae et terrenae carnis adsignans, dum aliud ex his peccati formam, aliud divinam ostendit esse naturam . . .* Is het niet duidelijk, dat Jezus Christus naar deze woorden niet mensch is geweest, maar God (*natura divina*) in de gedaante des vleesches (*pec-*

1) Het verbum *creare* komt volgens den index van Schepss bij Priscillianus niet voor. Dit moet toevallig wezen. Immers vinden wij in het midden van den zesden tractatus (74—77) op vijf plaatsen *creator* of *creatura* gebruikt, en wel nevens de termen *operator*, *factura*, *opus mundi*, en in beteekenis niet van dese onderscheiden. In bijbelsche citaten, die Schepss gewoonlijk niet mede in aanmerking heeft genomen, ontwijkt Priscillianus ook het verbum niet, bijv. 78, 26: *ego creavi omnem militiam caeli etc.* (Hosea 13, 4).

*cati forma*)? Ook blijktens het vervolg is hij door zijne komst in het vleesch slechts de zwakheid des menschen gaan dragen: ten aanzien alleen der *potestas* is hij gedurende zijn vertoef in het vleesch *homo* geweest (75, 7), en hieruit is te verklaren, wat Paret te vergeefs voor zijn gevoelen zou kunnen aanhalen, dat er 74, 14 te lezen staat *dum moritur homo resurgit ut deus*: men zie slechts wat er nog volgt: *quasi timens queritur*: de geheele magnifieke reeks *dissona secundum intelligentiam humanae creaturae*, die 74, 12 met *invisibilis cernitur*, *innascibilis nascitur* aanheft en 75, 2 met *aliud secundum spiritum promptum, aliud secundum carne[m] infirme demonstrat* afloopt, is trouwens van te overwegend rhetorisch belang, om eene parafrase der boven aangehaalde zinsnede 74, 8—11 te rechtvaardigen als die, welke Paret bl. 126 zich veroorlooft: *So hat denn auch unser Gott (mit seinem ganzen Werke und der darnach zu verstehenden eigentümlichen Doppelnatur seiner Person . . .) Fleisch angenommen, um so die Zweiheit der göttlichen Seele und des irdischen Fleisches, in seiner Person zu besiegeln*. Het is eene dergelijke vertolking, het is de invoering van termen als „*Doppelnatur*” en op bl. 128 „*Menschwerdung*” in de parafrase, waarom wij hiervoren den lezer van Paret's boek meenden te moeten waarschuwen.

En was het nog maar, dat Priscillianus als Apollinarist kon worden beschouwd: het Apollinarisme is eerst een halve eeuw na Nicaea als ketterij veroordeeld. Maar hij is bovendien in de godsleer modalist, monarchiaan, die van geen hypostasen of personen in de godheid weet en van den almachtigen God spreekt, waar de orthodoxe traditie den Logos noemt. Men leze de *Benedictio super fideles* 103, 3. 18 sqq.: *Sancte pater, omnipotens deus . . . in omnia unus deus crederis, invisibilis in patre, visibilis in filio et unitus in opus duorum sanctus spiritus inveniris*<sup>1)</sup>. In eene priscilliaansche plaats als deze *in adsumptionem corporis omnipotens deus . . . veniens in carnem* (59 sq.) zien wij dus, hoewel geen patripassianisme, toch eene opvatting, die met de katholieke theologie niet mee-

1) *inveniris*. In 1742 werd in de katakomben te Rome eene inscriptie gevonden, toepasselijk op een Christusbeeld, luidende: *Qui et filius diceris et pater inveniris*. Ze is thans niet meer te vinden, maar Harnack handelt er over in eene aanmerking bij zijne Dogmengeschiede I, eerste druk, 625 vg.

ging, maar in tweeërlei opzicht daarvan afweek, in de richting van Apollinaris en in die der Monarchianen.

Het is waarschijnlijk, dat Priscillianus in het eerste geen kwaad heeft gezien: de verkettering en het schisma van den laodiceenschen bisschop (sinds 370) was in deze streek van Europa wellicht nog niet bekend geworden; en te Poitiers heeft bisschop Hilarius († 368) evenmin bedacht, dat Christus waarlijk mensch moet zijn geweest <sup>1)</sup>. En wat de godsleer aangaat: die is in het Westen ook eerst veel later dan in het Oosten tot vastheid gekomen. Doch zou Priscillianus met zijn helderen exegetischen blik niet hebben opgemerkt, dat in het Nieuwe Testament een belangrijke beschouwing het denkbeeld van den goddelijken Logos tot een hoeksteen der Christologie maakt? Laat het gelden, dat hij daarvoor niets heeft gevoeld, het belang er van niet beaamd heeft; maar is het onschuldig, dat een herder en leeraar der gemeente, die zich telkens op den Bijbel beroept, de bekende plaats uit het vierde Evangelie aldus (Schepps 5, 21 sqq.) aanhaalt: *Ipse [unus deus] est enim qui . . . visus a saeculis verbum caro factus inhabitavit in nobis et crucifixus . . .*? Kan deze verduistering van het subject van den johanneischen tekst door een exegeet als den auteur der *Canones* onwillekeurig zijn geschied?

Ook in de scheppingsleer geeft hij aan den Logos geen plaats. Het mag wel worden opgemerkt; niet om daarin een ketterij te constateeren, want de katholieke leer was op dat punt nog niet vastgesteld, maar omdat Priscillianus over de schepping een uitvoerige bespiegeling ten beste geeft. Wij laten deze hier volgen, uit de *Benedictio super fideles* 104, 4—105, 6, dewijl er uit blijken zal, dat Priscillianus, hoe gaarn ook rechtzinnig, toch waar hij meent dit te mogen doen kosmologische denkbeelden volgt, die hem kennelijk meer hebben aangetrokken dan de logosleer in de Heilige Schrift <sup>2)</sup>. Het stuk luidt:

„Zóó kennen wij U als den eenen God in alle dingen, dat er naar onze opvatting geen plaats voor eenig werk of werk-

1) Vlg. Harnack a. w. II, 303 vg.

2) Paret vindt haar, blijkens eene aantekening op bl. 184, in het stuk, dat wij thans laten volgen, daar waar van *sermo praecepti* en *sermo sprake* is. De lezer oordeele!

zaam optredend wezen is, die niet in U [gevonden wordt], en ook geen buiten U; en terwijl Gij zoo bezit en bezeten wordt vindt men U nergens buiten het geheel in iets, maar ook in geen enkel deel daarvan niet. Want in U en door U is geheel het beleid van den loop der dingen (*processuum tota procuratio*). Gij zijt de vader der zielen, Gij broeder voor de zonen, Gij zoon voor de broederen, Gij vriend voor de uitverkorenen, Gij de naaste voor degenen die naderen, Gij de werking (*operatio*) der geesten, Gij het uitgangspunt (*principium*) der aartsengelen, Gij het werk (*opus*) der engelen, Gij al de kracht der krachten (*virtutificatio virtutum*); door U zijn de werken van al wat er werkt beschikt, Gij hebt de plaatsen der afzonderlijke dingen verdeeld, en de elementen onderling samenvoegend de grenzen bepaald van het geordende werk (*operis disciplinatae*), doordien Gij in die [elementen] den geest des levens gaaft, opdat de dingen, die uit zich zelf wel is waar niets konden doen (*facere*), niettemin door de grootheid des scheppers (*operantis*) bezielde, de taak der door U opgelegde dienstbaarheid zouden volbrengen. En later opnieuw de aarde aanzien (*Et posthaec respiciens in terram educisti animam vivam*) hebt Gij er het levende wezen uit doen voortkomen; welke aarde, ofschoon zij niet uit haar zelve bestond <sup>1)</sup>, nochtans, opdat ook het woord des gebods niet ledig zoude zijn (*ne vacuus esset et sermo praecepti*) waar uw bevel (*iussio tua*) het begin der dingen die niet bestonden geweest was, door de bezieling van het gebod (*animatione praecepti*) voortbracht wat zij zelve niet had. En uw bevel is in den aard der voor verschijning vatbare dingen uitgevoerd. (*Et iussio tua in apparabilium facta natura est*), in dier voege dat, terwijl Gij uit niets de schepping te voorschijn bracht, vooreerst chaotische en in duisternis gehulde dingen verschenen (*ut ex nihilo opus proferens primum inconposita et intenebrata parent*), daarna Gij aan de onwaarneembare dingen waarneembaarheid, aan de duistere gezicht, aan de ruwe dingen reuk,

1) Dr. Paret zal, denk ik, bij nader toezien erkennen dat de woorden 104, 18 *quae etsi ex se ipsa non esset* door hem ten onrechte op *anima viva* in plaats van op *terra* betrokken zijn. Ook is *etsi* geen redegevend voegwoord, zooals Paret 85 (‘sie sind ja nicht aus sich selbst entstanden’) er van maakt.

aan de harde geluid, aan de doove gehoor verleendet; opdat overal U betoonende het woord (*sermo*) de door het bevel (*iussio*) vormeloos te voorschijn gebrachte stof ten dienste van uw werk (*in usum operis tui*) mocht gereed maken, en opdat, indien het — ieder ding bij zijnen naam roepende — het hooge hoog, het holle hol, het platte plat, de velden open, het boschachtige overdekt maakte, al de heerlijkheid der geschapen dingen (*factorum*) samenstemmen mocht in een loflied voor U alleen, ter erkenning uwer wetenschap: aan Wien, hoewel het sprakeloos geen belijdenis in woorden afleggen kan, toch de rede, die door de ordeningen der dingen spreekt, de getuigenis van alvermogen niet zou weigeren."

Wat er in deze gewrongen volzinnen tot uiting komt zijn niet alleen traditioneele, door de traditie als orthodox gesancioneerde denkbeelden. Onmiskkenbaar heeft deze theoloog zijn eigen theorie van de animatio der natuur met voorliefde uitgewerkt en met de leer der schepping verbonden, daar hij ze in den vorm eener adoratie bloot legt.

Deze adoratie is een fragment. Wat de würzburgsche codex nog op een gescheurd blad te lezen geeft betreft den mensch en zijn aanleg. Wat stond er verder?

Twee phases van Gods werk zijn voor onzen geest gebracht: de schepping van de levenlooze materie door Gods bevel, en de animatio daarvan ten leven door het praeceptum. De zesde tractatus moge ons leeren, dat er nog een derde phase is gevolgd. Het tijdstip, dat zij zou aanlichten, is evenwel vertraagd geworden doordien de mensch zich laten bedriegen en toen de demonische aard der afgoden de eenvoudige orde der schepping, zooals die naar plaats, tijd, getal, dag, maand en reden was ingericht, in verwarring heeft gebracht. Deze *daemoniaca idolorum natura* schreef den naam Gods toe aan allerlei schepselen in den hemel en op aarde, zoodat de menschen den waren God verlieten en deze aanbaden. Daardoor was God in de noodzakelijkheid om den gang der openbaring meer geleidelijk te maken (76 sq. *necessario deus noster religiosae sententiae modum temperans, ut arduum divinae intelligentiae iter velut clivo molliore leniret*). God gaf door Mozes de wet, die alle idolen en den dienst der wereldsche machten (*militiam principatum saeculi*) verbood, en verlangde als offer

niet het bloed der geslachte dieren, maar dat in ons datgene zou worden gedood, wat de natuur der verkeerde dingen door de afgodische gestalten in beslag genomen had <sup>1)</sup>. Eerst nadat dit in den mensch was terechtgebracht, kon de derde phase van het wereldproces volgen: „God zelf, die de natuur der goede dingen is, trad de schepping binnen (*ipse bonorum natura facturam . . . ingressus*), in de baarmoeder van een maagdelijk vleesch als de [rechte] plaats voor een volmaakt mensch; en, nadat de afgodische gestalten in de offerdieren gedood waren, heeft hij de verzoening van het mensohdom door het offer zijns bloeds gekocht; hij heeft al het smadelijke van onze natuur door ontvanging, geboorte, kindergescrei en wieg doorloopen om, na [alzo] de wereld te hebben gekruisigd, zich te verheugen over den mensch, dien hij in zich en door zich [ook] voor zich behouden had (*salvato in se et per se sibi homine gauderet*)”.

Ziedaar de Religionsphilosophie van Priscillianus, op de uitdrukking „derde phasis” na met diens eigen woorden. Volgens Paret's verklaring is die verwarring in de schepping te verstaan als een verwarring alleen in 's menschen denken en godsdienstig leven; en hare oorzaak, die *daemoniaca idolorum natura*, als: „die gottwidrige Riehtung, welke sich in den Göttervorstellungen Ausdruck gab.” Het is ongetwijfeld in Priscillianus' geest om deze zedelijke toestanden mee te rekenen; hij zegt immers zelf op eene plaats, die ik maar verkort heb weergegeven: [*deus*] *detestans militiam principatum saeculi quae operatur in cogitationibus nocivis et castificans in his opus carnis, ne quid homo extra unum deum velut deum vellet* (77, 3 sq.); en een paar duidelijke toespelingen in 76, 15—20 verheffen boven twijfel, dat de opkomst van den afgodendienst in navolging van het boek der Wijsheid hoofdst. 14, 20—22 is beschreven. Nochtans is in dit apokriefe hoofdstuk geen sprake van daemonen, alleen van beelden, die op bevel van machthebbers, die zich zelven lieten vergoden, zijn vervaardigd en

1) *sed occidi in nobis ea quae vitiorum natura idolocis in carne formis occupaverat*. Ik laat *in carne* onvertaald, omdat ik niet kan besluiten om het met Paret als nadere bepaling van *idolocis formis* te laten gelden, maar aarzel of het niet bij *occupaverat* behooren zal. De plaatsing van een woord doet bij Priscillianus weinig af. In ieder geval heeft Paret gelijk, dat hier de zinnelijkheid wordt bedoeld.

opgericht. Waarom zegt Priscillianus, indien hij aan de demonen geen werkelijk bestaan toekent, dit niet met ronde woorden? <sup>1)</sup>. Waarom spreekt hij niet even eenvoudig of on-dubbelzinnig als het boek der Wijsheid? En zoo wij Paret's exegese zullen laten gelden: wat is dan die antigoddelijke richting, die demonische voorstellingen in het leven riep, zoo niet het werk van een antigoddelijke macht?

In zijn verweerschrift aan Damasus geeft Priscillianus een antwoord op deze vragen door te verklaren, 17 sq., dat alle demonen, hoe verschillend ook van vorm en naam, niets anders zijn en kunnen zijn dan gedaanten en vormen, waarin de duivel of satan zich heeft veranderd. Hij is het, die de gansche menschheid verleid heeft (18, 15 *seduxit*, Prisc. zegt dit met de woorden van Apok. 12, 9). Als *expugnator inimicus* wordt hij 83 sq. genoemd en beweerd, dat hij zijne listen ingang doet vinden en zijne lagen legt door — — het substantivum, waarop een hier gebruikt *hanc* betrekking heeft, is niet te bepalen; maar de bedoeling in elk geval: door de zinnelijkheid van het „verdorven vleesch”, van het „bezoedeld lichaam.”

Over den oorsprong des duivels bij Priscillianus geen woord. Wel zegt hij met dien apokalyptischen tekst, dat de satan en zijne engelen met hem uit den hemel zullen zijn geworpen: doch dit duidt de overwinning des duivels, niet zijn oorsprong aan. Paret heeft wederom opgemerkt, dat Priscillianus den booze alleen in verband met het aan hem toegeschreven zedelijk kwaad in het oog vat — volkomen waar! — en waagt nu ook hier de gevolgtrekking, dat de bisschop, waar hij dien vijand noemt, slechts „een rhetorische figuur” bezigt en het geheele begrip van duivel „in ein blosses Symbol verflüchtigt”: er bestaat voor hem geen antigoddelijke macht in den strengen zin des woords, „Daemon” is voor Priscillianus „keine Realität — sondern ein Symbol für das Verfehlen und Verkehren der religiösen Funktion und des religiösen Objectes” (142 vg. 185 vg. 273; aantekeningen onder den tekst van bl. 209—218). Ik geloof, dat Paret hier te ver gaat, en dat Priscillianus, als

---

<sup>1)</sup> Ook 54, 22 sq. leest men (ondanks Paret's redeneering in de noot op bl. 185) strikt genomen alleen, dat het *imperitia* is om zooveel macht of wijsheid bij de demonen te veronderstellen, dat zij betrouwbare orakels kunnen geven.

hij de demonen voor gestalten verklaart, die de satan heeft aangenomen, onder dezen satan zoo min een bloot symbool als een rhetorische figuur kan hebben verstaan.<sup>1)</sup> Wij herinneren ons den tweeden der priscilliaansche canones, waar als oorzaak van den strijd in de wereld op gezag van Paulus behalve de *natio prava* ook het bestaan van een *filius proprius perditionis* wordt genoemd. De singularis *filius* met het adjectivum *proprius* blijkt te meer van beteekenis, daar Priscillianus anders ook in het algemeen van *fili perditionis* spreekt.<sup>2)</sup>

Zoo we nu verder zoeken in de „traktaten”, dan blijkt ook, dat het geen toeval is, als in dien kanon de *natio prava* onafhankelijk van dien zoon des verderfs schijnt te zijn gedacht.

Stellen wij de vraag eens zoo ruim als maar mogelijk: Van waar het bederf en de zonde? Een afdoend antwoord zullen wij niet vinden; maar wij kunnen den samenhang van Priscillianus' gedachten over dit onderwerp volgen en — haar spoor loopt niet uit op den Satan. Priscillianus noemt op tal van plaatsen 's menschen lichaam *corruptibilis* en zijn vleesch bepaald *corrupt*. Door de werken der wet kan men zich van dit verdorven vleesch ontdoen (*caro desecanda* 70, 20); in de moedermaagd schijnt dit te zijn bereikt geweest, aangezien haar *virginalis corpus* geschikt was om de *caro Christi* tot *consors* te hebben (73, 13), hare *virginalis caro* een geschikte verblijfplaats *perfecti hominis* (77, 13). Doch, afgezien daarvan, zijn wij allen behebt met *humanae nativitatis vitia* (60, 2); trouwens wordt nog steeds, ook aan geloovigen dreigt dit gevaar, door dwaalleer de menschelijke geest, door begeerlijkheid de mensch als woning van Christus gedepaveerd (83, 1; 6, 16). En nu: van waar dit? Wij mogen 101, 25 vernemen: *quae corruptelae causa exstitit concupiscentiae carnalis natura*, — waardoor wij geen stap verder komen. — Iets meer schijnen ons die plaatsen te beloven, waar de *concupiscentiae* in ons *terrenae carnis habita-*

1) Met eene zinnede als deze: *in quaslibet enim se species formas nuncupationes zabolus immutat* zal Priscillianus volgens Paret 216 vgl. 221 (aanm.) bedoeld hebben, dat de verdorven gemoedsrichting (= de duivel) het vormen van „Dämonenvorstellungen” in de hoofden der bijgeloovigen veroorzaakt. Mij dunkt, dat een zuiver ethisch theoloog zich toch anders zou hebben uitgedrukt.

2) Namelijk 18, 18 zegt hij, dat de door den satan tot de wijding in heidensche mysterien verleide menschen *fili irae et perditionis* zijn.



*culum* verklaard worden te zijn *opus mundi in nobis*, dat vernietigd moet worden (*destrui*). Die begeerten zijn ons eigen door onze aardsche of eerste geboorte, die ook al een *opus mundi* is en overwonnen moet worden: *repudiato mundo divina in deum nativitate* (70, 10; 76, 1; 77 sq.). Dit geschiedt door en bij den christelijken doop.

Opus mundi! Maar de wereld is immers, gelijk ondubbeltzinnig bleek, geheel een schepping Gods. Hoe kan dan die wereld oorzaak van het bederf in de menschheid, van de *natio prava*, van het verderf in onze *prima, terrena, carnalis nativitas* wezen? Hoe dan Priscillianus alles wat „wereld” heet beschouwen als een belemmering voor de overgave aan God-Christus? Hoe komt hij aan die wereldverzakende beschouwing, waarvan zijn ascetische levenswijs getuigt? Paret zegt (104 vg. 271) dat deze praktische wereldverzaking niet het gevolg is van metafysische beschouwing, maar uitvloeisel van een gemoedsstemming, die eenvoudig ondoorgrondelijk is en ook niet behoeft te worden doorgrond: een religieus feit. Ook ik geloof, dat bij Priscillianus, dien wij nu reeds als een overwegend ethisch karakter kennen, de religieuze stemming het eerste is. Maar zijne Religionsphilosophie dunkt mij toch een kosmologische theorie te behelzen, die hij naderhand ter verklaring zijner religie gevormd heeft. Volledig of zuiver afgerond is deze theorie niet. Hare uitvoering is door 's mans bijbelsche orthodoxie doorkruist: deze verbood hem sommige termen en dwong hem om andere er in op te nemen.

Trachten wij deze theorie met enkele trekken te schetsen, dan kunnen wij niet beter doen, dan ook onzerzijds uit te gaan van de hiervoren aangehaalde Canones.

Om den inhoud dier canones weer te geven, behooren wij, wegens de daaromtrent in het prooemium afgelegde verklaring, ons aldus uit te drukken:

De gezonde leer, zooals die bij Paulus wordt gevonden houdt in:

- 1° God is waarachtig . . . en is onzichtbaar, wonende in een ongenaakbaar licht . . . [Gods licht is buiten onze waarneming en buiten ons bereik. Priscillianus hecht aan het licht dat wij op aarde waarnemen, geen waarde voor de kennis van God. De „krasse” opvatting der

Manicheërs, volgens welke het wezen Gods in het ons omgevende licht zinnelijk waarneembaar wordt, is de zijne niet.]

- 2° Welke dingen het zijn, die door beweging en voortbrengselen in tegenspraak en strijd met elkander bestaan. Er is namelijk [in de wereld] de *natio prava*; maar toch ook de *perditio* met een eigen zoon.
- 3° Dat er twee soorten van geesten zijn: de eene van God; de andere van de wereld; [deze laatste soort] brengt de dwalingen te weeg.
- 4° Dat er twee wijsheden zijn, en wel de eene die van God, de andere die van de menschen of des vleesches. [can. 7: de zinnelijke voorstellingen van God behooren tot de wijsheid des vleesches.]
- 5°. Dat er vele goden worden genoemd [namelijk, overeenkomstig de in den vorigen canon geconstateerde vleesche-lijke wijsheid, door de menschen; Prisc. vindt bij Paulus, dat de menschen vele *λεγόμενοι θεοί* hebben <sup>1)</sup>] en dat sommigen hunnen buik tot god hebben [door hem te dienen, gelijk zij volgens Gal. 3, 4. 8 en Eph. 2, 2 ook de na te noemen „goden” dienen] en de geesten dezer lucht, en de machten der duisternis, doch [niet alleen deze in den volgenden canon voor denkbeeldig verklaarde grootheden, maar] ook de elementen.

Na deze punten te hebben vastgesteld, beamen wij den samenhang der beschouwingen van Priscillianus in dezer voege: God heeft in den beginne uit niets de stof der wereld als een duisteren chaos doen ontstaan, vervolgens door vermenging en verdeeling der elementen daaruit de afzonderlijke dingen saamgesteld en hun onderlinge verhouding, den loop der onbezielde wereld, geregeld. Dit is de eerste phase in het proces der wereldgeschiedenis (*tota processuum procuratio*). De tweede phase bestaat in de voortbrenging der levende wezens. Daar de aarde

---

1) Hij refereert niet, zooals Paret wil, dat Paulus bij manier van spreken vele wezens of dingen goden noemt. Onze opvatting van dezen canon moet zich richten naar de door Priscillianus zelf er bij aangehaalde bewijspplaatsen, als 1 Cor. 8, 5; Gal 4, 3. 8; Eph. 2, 2; Phil. 3, 19; Col. 2, 8. 20.

geen leven uit haar zelve had, was zij alleen door de bezieling, die het goddelijk gebod haar gaf, er toe in staat. Nu begint het zinnelijk leven: alle dingen krijgen hunne zinnelijk waarneembare eigenschappen. Als kroon dezer tweede phase treedt de mensch in het aanzijn. Gelijk evenwel de schepping der eerste phase eerst in de tweede hare bestemming bereikte, zoo zou de mensch zijne bestemming eerst in de derde bereiken. Daarop was hij aangelegd. Doch nu wordt hij door de wereld verleid. Die wereld is (door Gods wil, moeten wij aannemen) aan een voortdurend proces van vergankelijkheid onderworpen, en deze vergankelijkheid heeft den satan voortgebracht (*filius perditionis*) en de geesten der wereld (*spiritus mundi*). De satan heeft de menschen verleid om aan die geesten ingang te verleenen in hun vleesch; zij waren vatbaar (83 sq.) voor begeerlijkheid, toorn, onzinnige verwachtingen, list, vleierij, doordien zij met hun lichaam tot de vergankelijke wereld behoorden: en daarvan heeft de duivel slim gebruik gemaakt. En dat met het gewenschte gevolg: de menschen hebben zich aan de zinnelijkheid overgegeven, waarbij zoowel behoort, dat zij thans gingen huwen en genereeren, als dat zij nu ook de door den satan voorgespiegelde demonische gestalten voor hun hoogste wezens aannamen: de *nativitas carnalis* en de afgoderij behooren bijeen. Na deze afdwaling van het goddelijk plan moest, vóórdat de derde phase kon intreden, de menschelijke geest worden gecorrigeerd (77, 11 *his in homine correctis*). God gaf de wet, die vooral den dienst der afgoden verbood; en daar deze volgens Priscillianus vooral het karakter dragen van dieren (7 sq.; 18, 7 sq.; 76, 25 sq.) zoo moest ook de offerwet er toe strekken, om de menschen te leeren, dat zij slechts goed zijn om gedood te worden (77, 13 *idolorum formis in pecoribus occisis*). En eerst na deze correctie in het tijdvak der mozaïsche wet volgde wat anders veel eerder ware geschied: God-Christus kwam: in een maagdelijk vleesch vond hij de gelegenheid om een lichaam aan te nemen. En hij nam met dat lichaam nu ook het geheele erbarmelijke lot van den zinnelijken mensch aan; hij nam het er als het ware in op, om het ten laatste met dat alles aan het kruis te hechten. Onze verlossing nu bestaat daarin, dat, terwijl hij dit offer gebracht heeft, wij door het geloof Christus aandoen en met hem der

wereld afsterven, hetgeen geschiedt door den doop. Aan deze gebeurtenis bij den doop beantwoordt in onze levensrichting, dat wij van de dingen der aarde afzien, den roem der wereld van ons afwijzen, in het algemeen „de wereld” verzaken, en ons leven geheel aan Christus overgeven (5; 73). Zóó wordt de doop onze tweede geboorte, niet vleeschelijk maar goddelijk (*divina*); hiermede heft het leven Gods aan, dat niet op het lichamelijke maar op het geestelijke zich toelegt, waartoe ook de wet behoort (87, 7 naar Rom. 7, 14). Inmiddels leven wij, gedoopte Christenen, vooralsnog in den omgang tusschen twee rijken „de synagoge des satans en de kerk der geboden Gods, dat is tusschen de werken der wereld en de woorden Gods<sup>1</sup>).” Dat, wat Godes is, is het onze; het andere wijzen wij af, omdat wij bevinden, dat het aan God vreemd is (99, 7 sqq.). Onze taak is om „Gods natuur en wet in ons te bewaren, dat is van 's Heeren vleesch en bloed te leven”, om eenmaal, wanneer God ten oordeel komt, zóó te worden bevonden, dat het woord des Heeren aan ons vervuld is: „de kinderen dezer eeuw (*filií huius saeculi*) huwen en worden uitgehuwd, genereeren en worden gegeneerd; de kinderen Gods echter huwen niet en worden niet uitgehuwd, genereeren niet en worden niet gegeneerd, maar zij zijn gelijk aan de engelen Gods” (81, 5 sqq.).

Ziedaar wat wij durven noemen het priscilliaansche systeem. Geven wij al aan Paret (105. 138) toe, dat de bestanddeelen er van, die den grondslag van het overige uitmaken, louter geformuleerde religieuze gemoedstoestanden of stemmingen zijn, zooals die in aanraking met de wereld zich bij hem hadden gevormd: zij vormen dan toch te zamen een vrij goed sluitend geheel. Wij hebben in onze aanhalingen de bewijzen onder het oog gehad, dat Priscillianus zich ook voor dien samenhang interesseerde; hij heeft uit de christelijke traditie bewoordingen gekozen voor zijne stemming, en uit zijne wereldbeschouwing eene lijst vervaardigd, waarin hij het geheel wilde zetten<sup>2</sup>).

1) Hier 99, 5 komt nog eens duidelijk uit, hoe Priscillianus de zonde te gelijk aan den satan en aan de wereld toeschrijft.

2) Ware de *Benedictio super fideles* in haar geheel behouden, dan zouden wij hier waarschijnlijk het geheele systeem ontrold vinden.

En daardoor krijgen zijne voorstellingen toch een leerstellig karakter. Al heeft Priscillianus geen streng dogmatisch systeem voorgesteld; al is zijne ascetische levenswijz geenszins voortgevloeid uit zijne metaphysica: hij heeft haar wel met eene wijsgeerige beschouwing willen rechtvaardigen. Hij stond niet de praktijk eener theorie voor; maar had niettemin een theorie van zijne praktijk. Een man van zijne ontwikkeling kon daar niet buiten. Van niet onaanzienlijken huize en wetenschappelijk gevormd toen hij het Christendom omhelste (4, 9 *non ita obscuro editi ad saeculum loco aut insipientes vocati sumus*), heeft hij naar eigen mededeeling ook als Christen, vóór dat zijn geloof door de studie der Schriften ontbolsterd was, nog behagen geschept in het lezen van de werken der wereldsche wijsheid tot onderricht van zijnen geest: astrologische boeken van heidensche auteurs, over wier bijgeloof aan de macht der planeten hij trouwens maar wil hebben gelachen<sup>1)</sup>. Een begraafd man, die ook als Christen is blijven belang stellen in kosmologische wetenschap en zijne individualiteit bewaarde, hoe zou die niet een soort gnosis hebben gevormd? Het oogmerk van alle gnosis is, het lot van den mensch kosmologisch te verklaren: de beschouwing, die uit het streven om dit te doen ontstaat, is gnosis. De oorspronkelijke, nog niet christelijke gnosis heeft tot oplossing van dit haar probleem aangenomen, dat in den mensch het zinnelijk lichaam en de zelfbewuste ziel van verschillenden oorsprong zijn: deze van den hoogsten God, het eerstgenoemde door kosmische machten gewrocht, die daardoor invloed op den mensch behouden, ziekte, zonde, enz. bij hem veroorzaken. In aanraking met het Christendom hebben de syrisch-grieksche gnostici<sup>2)</sup> in hoofd-

1) De merkwaardige plaats in den *Liber Apologeticus* 14, 5—13 luidt aldus; *Illud autem, beatissimi sacerdotes, quod idolicas formas, Saturnum Venerem Mercurium Iovem Martem ceterosque deos gentilium protulerunt, etiamsi tam otiosi ad deum et nulla eruditi per scripturas fide viveremus, tamen cum adhuc in conversatione mundialis stultitiae delectaremur, sapientia saeculari licet adhuc inutiles nobis, haec tamen fidei nostrae adversa cognovimus et deos gentilium deprahendentes risum stultitiae saeculares et infelicitates, quorum tanquam ad ingenii instructionem opera legemur.*

2) De verbreiding van het gebruik der grieksche taal in de syrische hoofdplaatsen sinds de macedonische verovering is aangetoond door *Chwolson* in het eerste deel van *Die Saabier* 1856.

zaak niets anders gedaan, dan de inrichting van het oorspronkelijke, bij de Mandeërs nog terug te vinden systeem zóó te verschikken, dat de figuur van Christus den verlosser er in voegde <sup>1)</sup>. De schepping van den mensch bleven zij op de oude wijs over twee machten verdeelen <sup>2)</sup> Deze leer nu moest Priscillianus als bijbelsch theoloog wel verwerpen, en hij doet het uitdrukkelijk (18, 20 *facturam hominis daemonibus adscribunt*). Maar hij, de asceet, heeft buiten twijfel ook in zich zelve het zinnelijke als een moreelen factor bespeurd, en de oorzaak daarvan in de verknochtheid van den zinnelijken mensch aan den kosmos gezocht. Om dit cardinale punt heeft hij eene gnosis saamgesteld, die hare stof hoofdzakelijk aan de bijbelsche leer ontleent, in niets tegen deze indruischt, maar buitendien, gelijk aanstonds nog nader zal blijken, uit de school der astrologen het een en ander heeft medegenomen. — Om dat alles durven wij niet zoo rond als Paret verklaren, dat de theologie van Priscillianus het tegenovergestelde is van een schooltheologie (269). En nemen wij nu ook in aanmerking, dat hij in zijne „traktaten” toch wel consequent is, en telkens dezelfde formules bezigt voor hetzelfde religieuze thema, zoo hadden in ieder geval zijne tegenstanders het recht, om zijne formules te toetsen.

Konden zij hem nu positieve ketterij ten laste leggen? Neen! Priscillianus was geen Manicheër, noch Ariaan noch Pratipasiaan. De leer van in God te onderscheiden subjecten (personen) was nog niet tot dogma verheven (eerst in de spaansche synode van 447 en bij Leo I *ep. ad Turibium* is de godsleer van Priscillianus als kettersch veroordeeld). Het Nicaenum was nog de eenige algemeen kerkelijke belijdenis, en aan deze getoetst was Priscillianus onberispelijk. Is hij al van ketterij beschuldigd geworden: het is ondenkbaar dat hij op grond van zijne leer zou zijn ter dood veroordeeld.

Misschien echter is hij wegens magische praktijken veroordeeld. Een bekentenis van iets dat daarop geleek te hebben

---

1) Men sta mij toe, hier te verwijzen naar mijne *Mandäische Religion* (1889), waarvan de conclusie in § 107 en 108 is te vinden.

2) Ik heb de gegevens uit de gnostische stelsels, zooals die door de haeresologen zijn meegedeeld, bijeengebracht: *Mand. Rel.* § 106.

verricht kan allicht den eenen of anderen van zijne aanhangers zijn afgeperst. Daarenboven: wij zagen reeds, hoe hij in astrologische lectuur onderricht heeft gezocht, en nu komen ook in zijne geschriften astrologische termen voor, als *rota geniturae*, *dies nostrae nativitatis*, *rectores orbis terrarum*, *numerus dei*, *numerus saeculi* enz.<sup>1)</sup> Is dat niet bedenkelijk?

Er blijft mijns inziens bij nader toezien niets bedenkelijks over. In zijn tractatus over het Pascha zegt Priscillianus, dat er geboden is op den loop der maan te letten (voor de tijdsbepaling van dit feest): ons vleesch is immers krachtens zijne verwantschap met de elementen (*germana aelementis caro*) aan de dagen en tijden gebonden, ten aanzien waarvan zon en maan de *rectores orbis terrarum* zijn. Ook het tijdstip onzer geboorte, is door den tijd omschreven (*nativitas tempore circumscribita*). Er is dus — de natuurphilosophie van dien tijd kon niet anders aannemen — verband tusschen de getallen van den loop der gesternten en ons zinnelijk bestaan. Dit laatste moet overwonnen worden, ook in den vorm dier getallen. Van daar in de mozaïsche wet de eisch der tienden enz. waardoor de *decada* (sic) *saeculi* (een astrologische factor) wordt overwonnen. Wij zullen daardoor leeren inzien, dat de wisselingen in den loop van zon en maan niet een bewijs van hunne macht over ons zijn; ook de maan neemt niet door eigen macht of willekeur toe en af: dit te meenen is *sapientiae saecularis institutio*; de waarheid is door Hosea uitgesproken: Ik heb al het heil des hemels geschapen, en niet bevolen, dat gij het zoudt aanbidden. Zoo staat er bij Priscillianus zelf (p. 78) te lezen. Ofschoon hij, hetgeen niemand hem zal hebben verweten, op grond van gegevens uit de toenmalige natuurbeschouwing sommige punten der wet van Mozes verklaarde, komt het toch geenszins bij hem op, om van zijne astrologische kennis eenig ander gebruik te maken of ook maar mogelijk te achten. Hij schroomt dan ook niet het minst, om zelfs in het verweerschrift aan de bisschoppen die kennis te laten blijken. „God is het, zegt hij 26, 20 sqq., die — volgens het profetische schriftwoord: Hij alleen vermag den band der Ple-

1) Nog andere vindt men in Lqofs' aankondiging, Theol. Literaturzeitung 1890, col. 11. 12.

jade en de omtrekken van den Orion te ontsluiten — de verandering van het uitspansel kennende en het rad der geboorte verbrekende, door de herstelling in den doop den dag onzer nativiteit overwonnen heeft.” Dat wil mijns inziens zeggen: God is het, die ons bij den doop van de zinnelijkheid, waarin wij bevangen zijn, verlost; hij alleen vermag dit, want Hij is ook de eenige, die den toestand aan den sterrenhemel, met welken onze zinnelijke geboorte in verband staat en met welken zij staat of valt, kan veranderen. Zoo stelt Priscillianus zijne astrologische geleerdheid nog in den dienst der eere Gods.

Wat alles hem ook ten laste gelegd, en op welke punten hij ook schuldig verklaard moge zijn: de ware oorzaak van Priscillianus' geding en vonnis kan, sedert zijne geschriften uit het stof der boekerij zijn opgedolven, noch in ketterij noch in toovenarij, zij kan alleen gezocht en gevonden worden in zijne houding tegenover de kerkelijke orde. In de katholieke Kerk had het denkbeeld post gevat, dat de kerkelijke waardigheden van de dagen der Apostelen langs hierarchischen weg waren overgeleverd. Door middel van dit denkbeeld was de Kerk bezig, zich als een machtig autoritair lichaam over de gansche beschaafde wereld te vestigen. Priscillianus daarentegen hield vast aan de paulinische denkbeelden, die hij in de Canones zorgvuldig heeft geformuleerd. In XLIII geeft hij den geheelen canon in de korte stelling „dat van kennis, geloof en den reuk der heiligheid vervuld waren zoowel de apostel als zij, aan wie hij de genade meedeelde.” In canon XLIV herinnert hij, dat een ieder in zijne roeping behoort te blijven en de minderen aan de arbeiders in den dienst des evangelies eere behooren te geven op grond van de verdeeling der velerlei geestelijke gaven door den Heiligen Geest. In den XLV canon brengt hij dan onder het oog, dat naar de leer der paulinische schrift „een bisschop onberispelijk, en de geheele klerus vrede-lievend moet wezen, vliedende de begeerlijkheden der jeugd” enz. — Nu had Priscillianus daar in Spanje mannen als Itacius en Hydatius, weelderig, brutaal, strijdlustig, bisschoppen aan wie „niets heiligs” was, en daarbij schijnt Hydatius nog wel, als metropoliet van Lusitanie<sup>1)</sup>, het oppertoezicht over de

1) Zie Loofs t. a. p. 14; Paret 280.



diocees van Priscillianus te hebben gehad: hij kwam hier visitatie houden: is het wonder, dat Priscillianus hiertegen reageerde? In canon L heeft hij geconstateerd: „Dat men degenen vermijden moet, die niet naar de apostolische traditie leven, maar liever hunnen buik dienen”; in canon LI: „Dat diegenen te zwaarder overtreders zijn, die anderen oordeelen, terwijl zij zelf nog erger dingen doen.” Hoe had de ethische theoloog, die deze gedachten rechtstreeks aan den heiligen Apostel ontleende, zich kunnen voegen onder het gezag van den metropoliet, die alle kenmerken van een rechten bisschop miste? Doch Hydatius maakte het zoo bont, dat Priscillianus niet zelf behoefde te beginnen. Uit zijn relaas in den *liber ad Damasum* blijkt het volgende. Toen Hydatius van eene synode te Saragossa, over welker verhandelingen het volle licht mij nog niet is opgegaan, terug was gekeerd, is het gebeurd, dat, terwijl hij in zijn eigen kerk op de eereplaats was gezeten, zijn eigen presbyterie <sup>1)</sup> een kerkelijke klacht tegen hem indiende. Dat gaf een uitbarsting! In de eigen diocees van den metropoliet vereenigen zich vele clerici en verklaren, dat zij geen gemeenschap meer met hem zullen oefenen, dan nadat hij zich van den blaam zal hebben gezuiverd. Weinige dagen na die gebeurtenis worden nog erger beschuldigingen uit de gemeenten van Priscillianus ingebracht — en ziedaar den bisschop van Avila betrokken in het kerkelijk geschil, waarvan Hydatius, alleszins begrijpelijk, den heiligen man wel voor den aanstoker zal hebben gehonden. Terecht of ten onrechte? Indirect had Priscillianus zeker alleen reeds door de verkondiging van zijn ethisch Christendom er het zijne toe bijdragen. — Hydatius is er niet naar, om het hoofd te buigen of ook maar bedaard te werk te gaan. Hij wreekt zich, door den man, die voor zooveel beter dan hij bekend staat, van ketterij te beschuldigen; en liefst ook van manicheesche ketterij, waarmee men allerlei geheime onzedelijkheid verbonden waande, de verdenking op hem te werpen. Hij weet van keizer Gratianus een rescript tegen „valsche bisschoppen en Manicheërs” te verkrij-

---

1) *a presbytero suo* Schepas 39, 24. Paret vertaalt „door een zijner presbyters,” zonder, naar het schijnt, te gevoelen dat dit immers niet gaat. De conjectuur *presbyterio* is van Loofs, en zeker de eenvoudigste.

gen: een sluwe taktiek om de Priscillianisten onder hetzelfde oordeel als de Manicheërs te brengen en toch de jurisdictie te houden aan de kerkelijke autoriteit.

Het is mijne bedoeling niet om in den doolhof van den aldus aangevangen strijd verder door te dringen: het vereischt een afzonderlijke studie, en onze bespreking is al omvangrijk genoeg.<sup>1)</sup> Met scherpzinnigheid tracht Paret uit de gegevens, inzonderheid van de beide verweerschriften, de historische situatie op te maken; verder dan het vertoef van Priscillianus te Rome brengen zij ons trouwens niet. Laat mij volstaan met te constateeren, dat Priscillianus in zijn antagonisme tegen Hydatius meer heeft gedaan, dan hij ronduit durft erkennen. Vooral in het adres aan Damasus tracht hij veel te bemantelen. Nochtans blijkt bijvoorbeeld, dat het plan om in Emerita een ander tot bisschop te verheffen door hem ondersteund en bij de spaansche bisschoppen te berde is gebracht. Nadat hij ten gevolge van het rescript de hoop op een onpartijdig concilie in Spanje heeft verloren, besluit hij te gelijker tijd bij den Paus en bij de keizerlijke justitie zijn geluk te beproeven.

Dit laatste bovenal is, voor zoo ver wij op onzen afstand kunnen oordeelen, een verkeerde stap geweest.<sup>2)</sup> Bij den keizer, een militair, had hij ongetwijfeld tegen zich dat hij tegen een superieur (den metropoli et Hydatius) in verzet was, misschien wel had saamgespannen. En, gelijk ik reeds in den aanhef dezer bijdrage in het licht stelde, andere wereldsche overwegingen zijn daar bijgekomen. Onder deze voornamelijk het aanzien der groote, met ieder lustrum hechter en indrukwekkender verrijzende katholieke Kerk. Zij had het noodig, nu sterk te worden, om aan de stormen der algeheele omwenteling, die de volksverhuizing straks in alle toestanden der *οικουμένη* zou teweegbrengen, het hoofd te kunnen bieden. Zij vond hare sterkte in de bevestiging der eenhoofdige hiërarchische orga-

1) Voor wie er meer van wil weten blijven, behalve de nasporingen van Paret de omzichtige opmerkingen van Loofs t. a. p. col. 18—15 van belang.

2) In canon XLVI schreef Priscillianus zelf: *Quia ecclesiastici non debeant ob nam defensionem publica adire iudicia, sed tantum ecclesiastica*. Ik houd met Paret, dat de Canones geschreven zijn toen de strijd reeds begonnen was. Can XLV (zie hierover blz. 402) schijnt tegen Hydatius gemunt; in can. V zouden de woorden *et quorundam contram deum esse* wel extra met het oog op hem kunnen zijn bijgeschreven.

nisatie. Priscillianus, die in zijn ethisch christendom daar niets voor gevoelde, die uit een kring van vrome geestverwanten priesters kweekte (34, 18 — 35, 19), die in zaken, bisschop en bisdóm rakende, volstrekt geen voorkeur voor de centralisatie van het gezag aan den dag legde, — Priscillianus kwam met de organen der zich ontwikkelende centralistische hiërarchie in botsing, en werd er het slachtoffer van. Hij, zoover bekend, de eerste christen, dien de katholieke Kerk om zijne intensieve individueele vroomheid heeft onder den voet getreden.

Dit lot trof een man, wiens voorgeschiedenis en werkzaamheid in vromen kring aan die van Augustinus herinnert (Paret 250), een man, gemoedelijk en studieus, die *peractis omnibus humanae vitae experimentis* uit het gewoel der wereld teruggetreden, en de christelijke Kerk was ingegaan *tamquam in portum securae quietis*. Welk een onrust zou hem in die haven der ruste worden bereid! De edelste opvatting van het Christendom was de zijne: de ijdele glorie der wereld verzakende zou hij zijn leven overgeven aan Christus alleen, gelijk hij immers door den doop Christus had aangedaan (5, 2 *inanem saeculi gloriam respuentes ipsi uni vitam nostram sicut dedimus dedemus*); al wat niet vroom of tegen het geloof aan Christus-deus was, wilde hij alleen uit liefde voor een loffelijk en christelijk leven verwerpen (*probabilis et christianae vitae amore*, 35 sq.): stemt het niet tot pessimisme, te moeten denken, dat zulk een Christen niet ten allen tijde paste in de ontwikkeling van den christelijken godsdienst? Paret wijst er op, dat de theologie van Priscillianus, volgens zijne opvatting louter gemoedsleven, het gevaar meebracht van willekeurig subjectivisme, en van de Kerk ongeschikt te maken voor de taak, die zij in de wereld had te volbrengen; en is daarom van oordeel, dat de Kerk, hoewel uit een religieus oogpunt bij Priscillianus achterstaande, toch van een hooger standpunt bezien misschien, of ja wel zeker tegenover Priscillianus gelijk had (bl. 287 vg.). De wijsgeerige beschouwing der geschiedenis, die van de onderstelling uitgaat dat de loop der wereld in hoofdzaak de rechte is, moge zoo spreken. Maar voor de Kerk, ook voor de Kerk dier eeuwen, daar zij immers het christelijk beginsel heeft willen vertegenwoordigen, behoorde toch geen ander oogpunt te gelden dan dat van Hem, die stellig liever had gezien, dat deze Kerk

ten onder ging, dan dat zij onschuldig bloed vergoot....

\* \*

Overigens heeft Paret den martelaar zoowel in als met zijn boek waarlijk niet liefdeloos behandeld. Die hoofdpunten, waarin ik met zijn gevoelen niet kan instemmen, hangen samen met wat men uit te ver gedreven liefde zou kunnen verklaren: te weten hiermee, dat hij den edelen theoloog wat al te veel de door hem zelf gekoesterde ethische opvattingen laat verkondigen. Toch laakt hij aan Priscillianus, dat deze niet genoeg de waarde van het historische feit en van de historische persoonlijkheid in Christus beaamt; ja hij ontzegt hem alle begrip van het historische element in den godsdienst (273). Door daar niet genoeg nadruk op te leggen, bracht de priscilliaansche richting het karakter der christelijke openbaring, als historisch geschied, en daarmee het positief karakter van den christelijken godsdienst in gevaar (287). En daarom meene niemand, dat Paret er op uit is geweest, een martelaar voor zijne richting te veroveren. Voor zulk eene dienstbaarheid staat het wetenschappelijk karakter van zijn boek te hoog. Voorts alle achting voor den vlijt en de geleerdheid, waarvan die driehonderd compres gedrukte bladzijden, gewijd aan een moeilijk onderwerp, getuigen! Het historisch gedeelte bevat nog veel merkwaardigs, over de verhouding van Priscillianus tot Hilarus en de Luciferianen (266 sqq. 282 sqq.), over het latere Priscillianisme en meer. Met dit te vermelden acht ik mijne taak volbracht. Ik heb de aandacht gevraagd en mogelijk eenige belangstelling gewekt voor het boek van een auteur, die de traditie der tübingsche repetenten in eere houdt.

Zierikzee, Maart 1891.

BRANDT.

## HET MISVERSTAND IN HET VIERDE EVANGELIE.

---

### I.

Tot de eigenaardigheden van het vierde Evangelie behoort, dat iemand iets zegt, dat anders wordt opgevat dan het werd bedoeld, terwijl de gebezigde woorden, op zich zelf beschouwd, zoowel de onjuiste opvatting als de aanvankelijk niet begrepen bedoeling rechtvaardigen. Daardoor ontstaat meermalen een kostelijk misverstand, dat niet weinig bijdraagt tot de bekooring, de frischheid en het aantrekkelijke van dit beurtelings raadselachtig geheimzinnige en bij uitnemendheid eenvoudige werk.

Met het oog op sommige plaatsen werd het verschijnsel sedert jaren, om niet te zeggen: van den aanvang af, erkend. Doch dit geldt niet van alle. En waar het geschiedde, ontbrak niet zelden het een en ander aan de volledige toepassing van het beginsel. Het was en is nog maar al te dikwerf, alsof men huivert toe te stemmen: de schrijver bedient zich opzettelijk van dubbelzinnige uitdrukkingen. Hoezeer de uitlegging van het door hem te boek gestelde daaronder lijdt, behoeft nauwelijks te worden gezegd. Het komt mij daarom niet ongepast voor, eens nadrukkelijk de aandacht te vestigen op het misverstand, door „Johannes” gewild in zijn Evangelie en derhalve niet weg te redeneeren door een schijnbaar nauwkeurige, hoewel inderdaad onjuiste vertaling of vergoelijkende verklaring.

De eerste plaats, die voor dit doel in aanmerking komt, is H. 1:15, in verband met vs. 27 en 30. Wij hooren daar de getuigenis van Johannes den Dooper met het oog op Jezus: *ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος* (naar vs. 30: *ὁπίσω μου ἔρχεται ἀνὴρ ὁς) ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν*. Een raadselachtig

woord, waarvan men, naar de bedoeling van den Evangelist, den zin niet kon vatten, zoolang men niet wist, aan wien moest worden gedacht. Hij zegt dit duidelijk in de verklaring, die hij den Dooper laat afleggen: „deze was (is) het, van wien ik zeide”. En terecht.

Naar de gewone en inderdaad voor de hand liggende opvatting, gevolgd zoowel in de Nieuwe Synodale als in de oude Statenvertaling en nog verdedigd door Meyer-Weiss, had de Dooper gezegd: „die na mij komt, is vóór mij geworden, omdat hij eerder was dan ik”. Dit verstond natuurlijk niemand. Was er alleen gezegd: „die na mij komt, is vóór mij geworden”, men had kunnen denken aan een voorbestaan van den besproken persoon. Maar dit voorbestaan te lezen in de woorden: „is vóór mij geworden”, gaat niet met het oog op het onmiddellijk volgende: „omdat hij eerder was dan ik”. Dat zou zijn: „hij leefde vroeger, omdat hij vroeger leefde”, een verklaring die men niet licht een verstandig man zal toedichten. Geen wonder dan ook, dat velen sedert lang een anderen weg ingeslagen en gelijk H. J. Holtzmann, in zijn Hand-Commentar, hebben bedacht, dat *γένεσθαι* meermalen de beteekenis heeft van *komen*; dat men *ἐμπροσθεν*, evenals Gen. 48: 20, zou kunnen nemen „im Sinne des Ranges” en vervolgens verklaren: „mein Nachfolger ist vor mir geworden, d. h. mir zuvorgekommen, hat mich überholt, mir den Rang abgelaufen”. Wij moeten echter opmerken, dat de sprong van: „is vóór mij geworden” tot „hat mich überholt, mir den Rang abgelaufen”, wel wat groot is en dat *ἐμπροσθεν*, Gen. 48: 20 de vertaling van *אֶפְרָיִם*, bij Johannes steeds voorkomt

in dezelfde beteekenis van *vóór*, *vooruit*, waarbij kwalijk kan worden gedacht aan een zekere rangorde. Als de Dooper zegt, dat niet hij de Christus, maar dat hij gezonden is *ἐμπροσθεν ἐκείνου*, 3: 28, ligt daarin wel de verklaring, dat Johannes in den tijd Jezus vooraf, m. a. w. dat hij hem *vooruit* gaat, maar niet dat de Dooper in rang staat boven Jezus. Al geldt dat laatste ongetwijfeld van den herder ten aanzien van de hem toevertrouwde kudde, niemand zal deze mededeeling lezen in de woorden: *ἐμπροσθεν αὐτῶν πορεύεται*, 10: 4, waarmede alleen is gezegd, dat de herder *voor* de schapen *uit* gaat. Desgelijks

is er geen sprake van eenige rangorde, als Jezus gezegd wordt teekenen te hebben gedaan ten aanschouwe der Joden, *ἔμπροσθεν αὐτῶν*, 12 : 37.

Intusschen bevinden wij ons voor de verklaring op den goeden weg. Wij behoeven ons nog slechts te herinneren, dat het perfectum meermalen voorkomt in de plaats van het praesens, ter aanduiding van een handeling of een toestand, die wortelt in het verleden („dessen Anfang und Begründung als abgeschlossen in die Vergangenheit fällt“, zegt Winer, Gramm. 6<sup>e</sup> Aufl. S. 244). Zulk een perfectum ligt vóór ons in *γέγονεν*, door den Dooper gebruikt met het oog op Jezus, het vleeschgeworden Woord. Voor de juistheid der opmerking, dat *γέσθαι* dikwerf beteekent *komen, gaan*, vergelijkte men Joh. 1 : 6, waar *ἔγένετο ἄνθρωπος* niet beteekent: er *was*, maar: er kwam een mensch, van God gezonden enz.; 1 : 17, waar de schrijver ons met zijn *ἔγένετο* niet verzekert, dat de genade en de waarheid door Jezus Christus zijn *geworden*, maar dat zij langs dien weg zijn *gekomen*; 6 : 19, waar *ἔγγυς τοῦ πλοίου γινόμενον* wil zeggen, dat de leerlingen Jezus *bij het schip* zagen *komen of gaan*, maar niet *worden*; 6 : 25, waar met de woorden *πότε ὦδε γέγονας*, aan Jezus de vraag wordt voorgelegd: „hoe zijt gij hier *gekomen*?” en niet: „hoe zijt gij hier *geworden*?”; 12 : 30, waar *γέγονεν* beteekent, dat de stem is *gekomen* en niet *geworden*; 14 : 22, waar *τί γέγονεν* wil zeggen: wat komt, wat gebeurt er? en niet: wat wordt er? Zie verder Luc. 10 : 32; 24 : 22, enz.

De Dooper wilde derhalve zeggen: „die na mij komt, *gaat voor mij uit*” d. i. hij is mijn meerdere (vgl. 1 : 27 en 3 : 30), „omdat hij eerder was dan ik”. Hij dacht daarbij aan Jezus, het vleeschgeworden Woord, maar dat konden zijn hoorders niet weten. Zij begrepen hem niet en namen zijn *ἔμπροσθεν μου γέγονεν* in den voor de hand liggenden zin: „is vóór mij geworden”, totdat de Dooper hen, tot hun verrassing, kon wijzen op „het lam Gods” en verklaren: deze is het, van wien ik u zeide, enz. Nu konden zij de bedoeling der dubbeltinnige uitdrukking *ἔμπροσθεν μου γέγονεν* vatten en het raadselachtige woord was glashelder geworden: „die na mij komt, gaat voor mij uit, omdat hij eerder was dan ik”; Jezus, ofschoon later geboren, is mijn meerdere, omdat hij heeft voorbestaan.

Merken wij nog op, dat het dubbelzinnige der uitdrukking *ἐμπροσθέν μου γέγονεν* verloren gaat bij de vertaling, hetzij men zegt, met de onderstelde eerste hoorders: „is vóór mij geworden”, of met den spreker zelf: „gaat voor mij uit”. Alleen voor den lezer van den oorspronkelijken tekst is de zin zonder uitvoerige toelichting verstaanbaar en een vertaling te geven, wel beschouwd, niet mogelijk.

Vraagt men ten slotte, hoe Joh. 1 : 15 in den samenhang moet worden verklaard, het antwoord kan slechts zijn, als vrucht der omwerking van een ouder Johanneesch Evangelie, dat aan het onze ten grondslag ligt. De schrijver loopt vooruit op hetgeen hem bekend is uit een andere omgeving, ons 1 : 30. Hij verraaft zich door de onnadenkende omzetting van *ἐστιν* in *ἦν*, dat in den mond van den Dooper niet voegt en alleen verklaarbaar is van het standpunt van den Evangelist, voor wien het vleeschgeworden Woord niet meer bestond. Vs. 16 sluit onmiddellijk aan bij vs. 14, weshalve reeds Markland, die niet dacht aan een omwerking van een ouder Evangelie, vs. 15 voor een inlassching hield. Priestley en Ritschl wilden het vers, om dezelfde reden, achter vs. 18 plaatsen. Wagenmann aarzelde tusschen het aannemen van een ingeslopen kantteekening; een van den schrijver zelf afkomstige, tusschen haakjes gegeven opheldering bij vs. 14; en een oorspronkelijke plaatsing achter vs. 18 <sup>1)</sup>. Holtzmann, die alleen gewag maakt van Wagenmann's „Annahme einer Interpolation”, zegt wel terecht, dat des Doopers bijzondere getuigenis licht ontvangt uit de meer algemeene, die daaraan voorafgaat; maar hierin had hij geen reden mogen zoeken, om het te doen voorkomen alsof vs. 15 tusschen 14 en 16 goed geplaatst en niet de vrucht zou zijn eener inlassching of uitweiding van den omwerker.

De bruiloft te Kana is nog in vollen gang, toen het blijkt dat er geen wijn meer is. Maria deelt dit aan haar zoon Jezus mede en deze antwoordt: *τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; οὐπω ἦκει ἡ ὥρα μου*, 2 : 4, d. i. „Vrouw, wat heb ik met u te doen? Mijn uur is nog niet gekomen.” De vertaling heeft geen bezwaar, maar wat is de zin dezer woorden? Gewoonlijk zegt men, ook

1) Vgl. mijn Conjecturaal-kritiek, bl. 208—9.



Holtzmann nog: Jezus wijst het verzoek zijner moeder, om door een wonder voor wijn te zorgen, zoo beslist mogelijk af; terwijl men bij het *uur*, o. a. met de N. Syn. vert., denkt aan „het tijdstip, om in de ongelegenheid van den gastheer te voorzien”. Met deze opvatting is evenwel in strijd, dat Maria, blijkens vs. 5, geen geloof slaat aan de vermeende besliste weigering van haar verzoek en dat Jezus, naar vs. 6—10, bijkans onmiddellijk doet, wat hij dan zoo beslist zou hebben geweigerd.

Wel beschouwd, heeft Jezus dan ook niets geweigerd. Zijn antwoord maakt alleen dien indruk, omdat men het inderdaad bij de eerste kennismaking niet anders kan opvatten; de beoelening schijnt volkomen duidelijk. En toch blijkt bij nader overweging, zoodra men den dieperen zin van het geheele verhaal heeft leeren verstaan, dat Jezus gansch wat anders zegt dan men gewoonlijk in zijn antwoord leest. Holtzmann was op den goeden weg, toen hij wees op het „dubbelzinnige” der verklaring: „Mijn uur is nog niet gekomen.” In Jezus’ mond is deze *ἥρα* het uur van zijn lijden en sterven, waardoor hij zijn heerlijkheid en die des Vaders zou openbaren. Men zie slechts 7:30; 8:20; 12:23, 27; 13:1 en inzonderheid 17:1. Wil Maria, dat Jezus door een wonder in de behoefte aan wijn zal voorzien, hij vat de zijdelingsche aanmaning daartoe op in dezen zin, dat het minder te doen is om den wijn dan om een openbaring zijner grootheid. Met het oog daarop zegt hij: „Vrouw, wat heb ik met u te doen”, niet om te kennen te geven, dat zij zich niet heeft te bemoeien met zijn zaken; noch om het te doen voorkomen, alsof hij die vingerwijzing niet noodig heeft; maar alleen om te verklaren, dat haar wenschen en zijn streven niets met elkander gemeen hebben. Zij koesteren zeer uiteenlopende idealen. Zij, de vrouw die het vrome Israël vertegenwoordigt, zoekt den Messias die wonderen doet; hij, het vleeschgeworden Woord, heeft een andere, een hoogere bestemming. Hij zal zijn heerlijkheid openbaren door genade en waarheid te brengen in de plaats der wet, 1:17; door op te treden als de schepper van nieuwen wijn (= godsdienst), die den verbruikten ouden in waarde ver overtreft, 2:6—10; door te lijden en te sterven ten bate van anderen, 11:51; 12:24; 17:1. Maar daarvoor was het nog

geen tijd en in dien zin mocht hij aan de woorden: „Vrouw, wat heb ik met u te doen?” toevoegen: „mijn uur is nog niet gekomen.” Een verklaring, die hem niet behoefde te verhinderen, het verlangde wonder te doen, gelijk trouwens doorlopend het vleeschgeworden Woord, hoe hoog ook verheven boven den Messias der Synoptici, niettemin voor het uitwendige diens leven leeft en diens werken werkt, zoolang hij in het openbaar verkeert onder de menschen. De oppervlakkige lezer, die vol bewondering blijft stil staan bij het verhaal der verandering van water in wijn, hoort in het antwoord van Jezus aan zijn moeder een weigering, die hij niet kan verklaren. Hij daarentegen, die vorm en inhoud behoorlijk weet te onderscheiden, die in het wonderverhaal een zinnebeeldige voorstelling ziet van hetgeen de rijpe vrucht zal zijn van Jezus' optreden en werkzaamheid onder de menschen: de vestiging eener nieuwe godsdienst, waarvan elke onbevooroordeelde deskundige zal moeten getuigen, dat zij veel uitnemender is dan de oude en bovendien verouderde, het Jodendom, dat daaraan vooraf is gegaan; hij hoort wat Jezus antwoordt tot Maria en begrijpt, dat hij ook hier niet aan de letter kan blijven hangen. Hij vat de dubbelzinnige woorden, die zoo gemakkelijk tot misverstand konden leiden, wat dieper op en verstaat hun beteekenis: tusschen het Messiasideaal van den vromen Israëliet en de werkzaamheid van het vleeschgeworden Woord bestaat geen overeenstemming. De laatste zal zich eerst in haar volle kracht openbaren, als het uur van den spreker gekomen en Jezus zal zijn gestorven.

Nicodemus komt tot Jezus en erkent in hem, op grond van de door hem verrichte teekenen, een van God gekomen leeraar. Hij is mitsdien, van Christelijk standpunt beoordeeld, een geloovige Jood. Daarom echter nog geen Christen in den geest van Paulus of van het vierde Evangelie. Intusschen kan Jezus beproeven, hem een stap verder te brengen op de baan der geestelijke ontwikkeling en voegt hij hem toe: *ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ*, 3:3, „voorwaar, voorwaar zeg ik u, indien men niet anóthen wordt geboren, kan men het koninkrijk Gods niet zien”. D. i. met andere woorden: om het hoogste heil

deelachtig te worden en volop te genieten van de vrucht der werkzaamheid van Jezus, is *ἄνωθεν γεννηθῆναι* onvermijdelijk. Aan een vertaling van *anôthen* kan hier niet worden gedacht. Want al erkent men, dat dit woord zoowel *van boven* als *van voren af*, *van nieuws*, *wederom* beteekent, men mag voorshands niet kiezen tusschen de eene en de andere overzetting, zoo men althans den schrijver recht wil laten wedervaren.

Want hij gebruikt hier met opzet een dubbelzinnige uitdrukking, gelijk reeds meermalen, het laatst door Holtzmann, werd erkend en aangewezen. Nicodemus, de oningewijde, kan niet anders dan bij *γεννηθῆναι* denken aan *geboren worden* in den alledaagschen zin van het woord en acht zich derhalve verplicht, *ἄνωθεν* op te vatten in de nú voor de hand liggende beteekenis *van voren af*, *van nieuws*, *wederom*. Zoo ziet hij zich, volkomen natuurlijk, geplaatst voor de zonderlinge overweging, hoe het mogelijk is, dat iemand tweemaal als een kind ter wereld komt. Hij vraagt in allen eenvoud, vs. 4: „hoe kan een mensch, oud zijnde, geboren worden? Hij kan toch niet andermaal in den schoot zijner moeder ingaan en geboren worden?” Uit het antwoord, door Jezus gegeven, vs. 5: „voorwaar, voorwaar zeg ik u, indien men niet wordt geboren uit water en geest, kan men in het koninkrijk der hemelen niet ingaan”, blijkt dan duidelijk, dat Nicodemus zich niet had moeten houden aan de voor de hand liggende, letterlijke beteekenis van *ἄνωθεν γεννηθῆναι* en dat Jezus die uitdrukking had gebruikt in een figuurlijken zin. Hij heldert haar thans op door *γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος*, waarbij wel niemand zal denken aan een geboren worden *ἐκ τῆς κοιλίας τῆς μητρὸς αὐτοῦ, ἐξ αἱμάτων, ἐκ θελήματος σαρκὸς* of *ἐκ θελήματος ἀνδρός*, maar veeleer *ἐκ Θεοῦ* 1:13. Dit geboren worden uit God heeft met het gewone geboren worden alleen den naam gemeen. Het kan daarom niet een *tweede* of *wederom* geboren worden heeten, weshalve *ἄνωθεν*, naar de bedoeling van den Evangelist, in Jezus' mond ongetwijfeld beteekent: *van boven*. Daarmede wordt gewezen op de herkomst van het feit, dat hier in overdrachtelijken zin *geboren worden* heet. H. 1:13 wordt het omschreven als *γεννηθῆναι ἐκ Θεοῦ* en 3:58 als *γεννηθῆναι ἐκ τοῦ πνεύματος*. Verschillende uitdrukkingen, die hetzelfde beteekenen, aangezien *God* geacht wordt

*boven*, d. i. in den hemel te wonen, 17:1, 5 en de *geest*, zoowel is een gave van God, 3:34, als in tegenstelling van het *vleesch*, waaraan de gewone of natuurlijke geboorte haar oorsprong ontleent, 3:6, behoort tot de hoogere wereld, τὰ ἐπουράνια, in onderscheiding van de lagere, τὰ ἐπίγεια, 3:12. Men zegge dus niet, wat wel eens wordt beweerd, dat *van boven geboren worden* onverstaanbaar is en de Evangelist stellig heeft willen spreken over *wederom geboren worden*, want juist dan zou Jezus, gelijk Nicodemus zeer goed gevoelde, iets onmogelijks hebben genoemd, terwijl er geen sprake kan zijn van een wederom geboren worden in figuurlijken zin, als ware iets dergelijks, geboren worden in overdrachtelijken zin, reeds eenmaal voorgevallen. Omgekeerd is het voor hem, die begrijpt dat hier γεννηθῆναι niet letterlijk mag worden opgevat, aanstonds duidelijk dat hij zich, in verband daarmee, eenige, zij het ook geen groote moeite, behoort te getroosten om te weten wat nu ἄνωθεν zal beteekenen.

Of hebben wij geen recht, dit „van boven geboren worden” op te helderen met een verwijzing naar τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος, vs. 6, omdat in vs. 5 wordt gesproken, niet van γεννηθῆναι ἐκ πνεύματος, maar ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος?

De vraag is: wat hebben wij te verstaan onder dit geboren worden uit water? Gewoonlijk denkt men daarbij aan water als het zinnebeeld eener gewenschte reiniging des harten, of aan den doop, hetzij aan dien van Johannes of aan den Christelijken doop. Dr. J. Cramer heeft onlangs, Nieuwe Bijdragen VII: 35—38, gewezen op eenige bezwaren tegen deze verklaring en voorgesteld, te denken aan zekere Oudtestamentische beeldspraak, waarnaar water zou zijn semen genitale en geboren worden uit water niets anders dan geboren worden op de gewone, natuurlijke wijze. Jezus zou dan zeggen, Joh. 3:5, dat men, om in het koninkrijk der hemelen in te gaan, moet geboren worden 1° op de gewone en 2° op een buitengewone wijze, eerst als kind uit semen genitale en daarna, als mensch, in zedelijken zin, ἐκ πνεύματος. Maar dan had ἐκ νόου πνεύματος herhaald moeten worden. Het gaat toch niet aan, *water* en *geest* als de beide grondstoffen, waaruit de tweeërlei geboorte haar oorsprong zal ontleenen, eenvoudig naast elkander te plaatsen, noch om slechts éénmaal van γεννηθῆναι te spre-

ken, wanneer dit werkwoord, verbonden met *ἐξ ὕδατος*, letterlijk en, verbonden met (*ἐκ*) *πνεύματος* overdrachtelijk moet worden verstaan. Bovendien heeft Cramer uit het oog verloren, dat de *τις*, van wien het heet: *ἐὰν μὴ γεννηθῆ ἔξ ὕδατος*, reeds bestaat, zoodat hij niet meer uit semen genitale, behoeft en zelfs niet kan geboren worden, gelijk trouwens de geheele vraag, wie in het godsrijk zullen komen, menschen betreft en niet zekere ondenkbare non-entia, wien men de eisch zou kunnen stellen: *νόοι* alle dingen, wordt geboren! Het is reeds om deze reden niet noodig, hier verder acht te slaan op de bewijsvoering van mijn Utrechtschen ambtgenoot. Die haar uitvoerig bestreden wil zien, raadplege hetgeen Dr. A. J. Th. Jonker heeft geschreven: Theol. Studiën, 1890: 450—461.

Intusschen kunnen wij niet met laatstgenoemde, die hierin zich aansluit bij Weiss, ons vergenoegen met eenvoudig te denken aan water als reinigenden factor. Wat toch zou dan geboren worden uit water in onderscheiding van het onmiddellijk daarop volgende *καὶ πνεύματος* (geboren worden uit geest) beteekenen? Zegt men, met Scholten, Het Ev. n. Joh. bl. 169, „Water is het zinnebeeld van den Geest... Zinnebeeld en werkelijkheid worden verbonden, waar Jezus spreekt van geboren worden „uit water en geest””; men ziet dan voorbij, dat een dergelijke verbinding van zinnebeeld en werkelijkheid al bijzonder vreemd is, aangezien het „zinnebeeld” de „werkelijkheid”, gelijk de „werkelijkheid” het „zinnebeeld”, overbodig zou maken. Aan het *water* wordt op die wijze de beteekenis ontnomen, die de schrijver er toch blijkbaar aan wil hechten. Water, vermeld naast geest en derhalve daarvan te onderscheiden, heeft, gedacht als grondstof van een figuurlijk geboren worden, geen zin, tenzij in verband met den doop, onverschillig aan welken doop men moge denken. Uit den aard der zaak evenwel, komen slechts de doop van Johannes en die der latere Christenen in aanmerking, terwijl van deze twee de eerste vervalst, omdat dien te ondergaan geen voorwaarde kan zijn, waarop de leerling van Jezus, de Christen der volgende eeuwen, zal worden toegelaten in het koninkrijk Gods. Zoo rest ons slechts, met Holtzmann, te denken aan den Christelijken doop. Het is de oude verklaring, voorgedragen door Tertullianus, toen hij, De baptismo 13, aan de vermel-

ding der woorden Mt. 28 : 19 toevoegde: „Huic legi collata definitio illa: nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu, non intrabit in regnum coelorum, obstrinxit fidem ad baptismi necessitatem”; alsmede door Clemens Romanus, toen hij ter aanbeveling van den doop, o. a. zeide Hom. 11 : 26, οὕτως γὰρ ἡμῶν ὤμοσεν ὁ προφήτης εἰπὼν· ἀμὴν ὑμῖν λέγω, ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε ὕδατι ζῶντι, εἰς ὄνομα πατρὸς, υἱοῦ, ἀγίου πνεύματος, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν; en Constit. 6 : 15, 3, λέγει γὰρ ὁ κύριος· ἐὰν μὴ τις βαπτισθῆ ἔξ ὕδατος καὶ πνεύματος κτλ.

Staat aan den eenen kant vast, dat bij *γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος* moet werden gedacht aan den Christelijken doop; aan den anderen kant heeft Dr. Cramer gelijk: „in het gansche verband is met geen enkel woord van den doop sprake”. De schrijver redeneert zelfs vs. 6—8, alsof hij vs. 5 had gezegd: ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἐκ πνεύματος. Daar komt bij, dat geboren worden uit water, als figuurlijke omschrijving van het ondergaan van den doop, niet altijd, zelfs gewoonlijk niet samenvalt met de hier bedoelde hoogere geboorte uit den geest; en dat de figuurlijke beteekenis van *γεννηθῆναι*, met het oog op den Christelijken doop gevolgd door *ἐξ ὕδατος*, een andere is dan die van hetzelfde werkwoord, met het oog op het hoogere leven van den Christen gevolgd door *ἐκ πνεύματος*. Wij zouden daarom, zooal geen herhaling van *γεννηθῆ*, ten minste *ἐκ νόου πνεύματος* verwachten.

Een en ander kan er toe leiden, den raad in overweging te nemen, dien Dr. Jonker, juist niet uit overmaat van welwillendheid, aan Dr. Cramer heeft gegeven, om liever dan bij *water* aan de natuurlijke geboorte, aan een inlassching te denken en, met Wendt, Die Lehre Jesu, de woorden *ὕδατος καὶ* uit den tekst te verwijderen. Inderdaad zou het geheel daarbij niet weinig aan helderheid winnen. Toch, meen ik, moet de onderstelling eener gewone inlassching worden afgewezen, omdat de hooge ouderdom der woorden, blijkens de zoo even genoemde getuigen, vaststaat en men kwalijk een reden zal kunnen vinden, waarom zij dan toch reeds νόου het einde der tweede eeuw in den tekst zouden zijn geslopen en wel zóó, dat daarvan geen enkel spoor is te vinden bij één der getuigen van dien tekst.

Iets anders is het evenwel, te onderstellen dat wij hier te doen hebben met een kleine uitbreiding van hetgeen onze Evangelist in het door hem gebruikte en vrij bewerkte Evangelie had gelezen. Het gebrekkige in den vorm, dat ons treft, wordt langs dien weg even goed verklaard, alsmede het feit, dat in het verband geen sprake is van den doop, terwijl vs. 6—8 veeleer de onderstelling voedt: het aan de orde gestelde onderwerp luidt: geboren worden uit den geest.

Naar de reden, waarom onze Evangelist het door hem aange-  
troffen *γεννηθῆναι ἐκ (τοῦ) πνεύματος* in *γενν. ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος* veranderde, behoeven wij niet lang te zoeken. De wijziging is geheel in overeenstemming met zijn streven: het destijds voorhanden Johanneïsch Evangelie bruikbaar maken voor de Katholiek wordende Christenen.

In Paulinische kringen, waar men leefde onder de leiding des geestes, had men oog en hart verloren voor den doop, dien de oudere leerlingen van Jezus plachten te bedienen. Dáár stonden veeleer de prediking van het Evangelie en het bezit van heiligen geest op den voorgrond. Men zie slechts 1 Kor. 1:17 en Hand. 19:1—7, waarbij men vergelijkte wat ik heb geschreven in mijn Paulus I:25, 53—4, 114—5.

Op het standpunt van den vierden Evangelist kon men inderdaad niet anders oordeelen. Ook dáár had de doop zijn waarde en beteekenis verloren. Wij hooren dan ook niets van een bevel om te doopen, door Jezus na zijn opstanding aan de leerlingen gegeven, volgens de Synoptische overlevering, Mt. 28:19. Wij krijgen geen verhaal van den doop, dien Jezus zou hebben ondergaan, al is de Synoptische voorstelling daaromtrent aan den schrijver bekend. Voor hem is de doop *ἐν ὕδατι* verouderd en vervangen door dien *ἐν πνεύματι ἀγίῳ*, 1:31—34.

Aan den anderen kant evenwel — en ziedaar een merkwaardige uiting van 's mans katholiseerend streven — gaat hij verder dan de Synoptici. Hij drukt den stempel der echtheid op, of liever: hij bepleit het oorspronkelijk Christelijk karakter en mitsdien de noodzakelijkheid van den doop, door te beweren, dat Jezus, tijdens zijn openbare werkzaamheid onder de menschen doopte en op die wijze zelfs meer leerlingen maakte dan Johannes, 3:22, 26; 4:1. Het is waar, nauwelijks heeft

hij dit gezegd, of hij neemt zijn mededeeling voor meer dan de helft terug, door er aan toe te voegen: „hoewel Jezus zelf niet doopte, maar zijn leerlingen”; 4 : 2. Zoo handhaaft hij dan weer in den hem en anderen gemeenzamen vorm, waarbij men naar het verleden verlegt, wat later is geschied, de bekende overlevering, volgens welke niet Jezus, maar diens eerste leerlingen den (Christelijken) doop hebben ingesteld. Intusschen heeft hij, ten genoegen van zijn meer behoudende lezers, verklaard dat Jezus doopte. Dat hij deze verklaring niet heeft gevonden in het door hem geraadpleegde en omgewerkte Evangelie, maar daaraan toegevoegd, blijkt bij eenige opmerkzaamheid spoedig genoeg uit de gesteldheid van den tekst 3 : 22—26 en 4 : 1—3. Op de laatstgenoemde plaats springt dit dadelijk in het oog. De mededeeling in vs. 2 gegeven, ontnemt de waarde aan het bericht, neergelegd in de woorden *καὶ βαπτίζει*. Vs. 2 verbreekt den samenhang tusschen 1 en 3. Moet daarom vs. 2 worden gehouden voor een uitweiding van den omwerker, dan ook het op zichzelf overbodige *καὶ βαπτίζει*, waardoor vs. 2 werd uitgelokt. Beide uitweidingen zijn een gevolg van hetgeen 3 : 22—26 was gezegd over den doop, door Jezus bediend. Maar ook dáár is de vermelding van dien doop niet oorspronkelijk één met het verhaal, waarin wij haar nu aantreffen. Uit de rede van den Dooper, vs. 27—36, blijkt zonneklaar, dat de zaak, die aan zijn oordeel werd onderworpen niet het onderstelde doopen van Jezus betrof, maar den opgang, dien hij maakte in zijn naaste omgeving. Johannes raakt het vermeende verschilpunt over den doop zelfs niet uit de verte aan. Hij zegt er niets van. Wat aan zijn rede voorafgaat, vs. 22—26, is allesbehalve een heldere omschrijving van hetgeen hem drong tot getuigen van Jezus' meerderheid. Het draagt de onmiskenbare sporen eener samenstelling met behulp van overgenomen en gewijzigde woorden, waarin verslag werd gegeven van een twist tusschen leerlingen van Johannes en Jezus. De laatste is hier een Jood geworden, *μετὰ Ἰουδαίου*, vs. 25, van wien anderen op hun beurt Joden, *Ἰουδαίων*, hebben gemaakt, terwijl Bentley, Markland en Bos wilden lezen *μετὰ Ἰησοῦ*, als ware *Ἰουδαίου* geen opzettelijke wijziging, maar een schrijffout. Zij zagen niet in, dat onze Evangelist, wilde hij zijn doel niet voorbijstreven,



onmogelijk Jezus kon voorstellen als gewikkeld in een twist-gesprek met leerlingen van den Dooper.

Waarover de twist liep in het bericht, dat aan vs. 22—26 ten grondslag ligt, wordt niet gezegd. Wel lezen wij nu vs. 25 : *περὶ καθαρισμού*, maar die verklaring hangt tastbaar samen met de besproken wijziging *μετὰ Ἰουδαίου*. Zoowel uit de klacht der leerlingen tegenover Johannes, vs. 26, als uit diens antwoord, vs. 27—36, volgt veeleer, dat de strijdvraag niet liep over eenige „reiniging”, maar over het recht van Jezus om zich een aanhang te verwerven naast en boven dien van Johannes. Wel is daarbij in vs. 26 sprake van het feit, dat Jezus doopte, maar daarop ligt, blijkens het antwoord van Johannes, niet de nadruk, zoodat men geneigd is, de woorden *βαπτίζει καὶ* geheel over het hoofd te zien en als niet geschreven te beschouwen. In vs. 22 hinken de woorden *καὶ ἐβάπτισεν* wonderlijk achteraan, terwijl niet blijkt, wie Jezus „doopte”, aangezien het verzwegen voorwerp niet uit *μετ’ αὐτῶν* kan worden aangevuld. Redenen te over, om zoowel dit *καὶ ἐβάπτισεν*, als *βαπτίζει καὶ* in vs. 26, voor een uitweiding te houden van onzen Evangelist.

Dezelfde reden, die hem had bewogen, 3 : 22, 26 en 4 : 1 te spreken van een doop, door Jezus bediend, niettegenstaande hij daaromtrent in zijn hoofdbron niets had gelezen, heeft er hem, als ik wel zie, toe geleid, 3 : 5, de overgenomen woorden *ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἔκ (τοῦ) πνεύματος* te wijzigen in *ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἔξ ὕδατος καὶ πνεύματος*. Nu konden de vrienden van den (Christelijken) doop tevreden zijn. Hij was niet over het hoofd gezien en genoemd onder de voorwaarden, waaraan de aanstaande burger van het koninkrijk Gods moest voldoen. En toch slechts zoo genoemd in het voorbijgaan, dat het volle licht bleef vallen op den eisch van het geboren worden uit den geest, waarvan uitsluitend sprake was in het oudere Johanneïsche Evangelie, waarheen vs. 6—9 rechtstreeks verwijzen.

Maar dan, mogen wij besluiten, is *γεννηθῆναι ἄνωθεν*, in de overdrachtelijke beteekenis der dubbelzinnige uitdrukking, oorspronkelijk ook niets anders dan *γεννηθῆναι ἔκ (τοῦ) πνεύματος*.

De Zoon des menschen, zegt Jezus in zijn voortgezette rede tot Nicodemus, 3 : 14—15, moet verhoogd worden, *ὑψωθῆναι*

δεῖ, gelijk Mozes in de woestijn de slang verhoogde, opdat ieder, die gelooft, in hem eeuwig leven hebbe. Holtzmann merkt terecht op, dat wij hier wederom hebben te doen met iets dubbelzinnigs. Doch wat hij er tot toelichting bijvoegt, is niet juist. Hij zegt n.l., dat ὑψοῦσθαι een dubbelzinnig woord is, „sofern es einerseits gleich dem aramäischen ܦܪܩܝܢ das Auf-

hängen des Missethätters am Pfahl, andererseits gleich ַרְוַה die Erhöhung zur Herrlichkeit bedeutet 8 : 28; 12 : 32, 34 im Anschlusse an Act 2 : 33; 5 : 31, wo ὑψοῦσθαι τῇ δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ steht, nachdem vorher 2 : 23; 5 : 30 von der Kreuzigung die Rede war. Auch an unserer Stelle kommt, gleichsam als Vorstufe für die Erhöhung auf den Himmelsthron, die Erhöhung an das Kreuz in Betracht, für welche nach gut alexandrinische Schulmethode, aber wenig lebensmässig in der Erzählung Num. 21 : 8—9 ein Typus gefunden wird”. Dat ὑψοῦσθαι, op zich zelf beschouwd, ooit de beteekenis zou hebben van het Arameesche ܦܪܩܝܢ, meen ik te moeten betwijfelen. Ezra

6 : 11 geeft de LXX πληγύσεται voor ܦܪܩܝܢ; en in een Hebreeuwesche vertaling van het N. T., Londen 1817, lees ik voor ἵνα σταυρωθῇ, Mt. 27 : 26, ܦܪܩܝܢ. Ὑψοῦσθαι wordt, Hand. 2 : 33;

5 : 31 gebruikt met het oog op Jezus' verhooging aan de rechterhand Gods; maar daaruit volgt niet, dat Joh. 8 : 28, 12 : 32, 34 insgelijks aan die verhooging moet worden gedacht. Het tegendeel springt aanstonds in het oog, zoodra men bij 8 : 28 bedenkt, dat Jezus tot de Joden zegt: ὅταν ὑψώσητε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου. De Joden toch hebben Jezus wel gekruisigd, maar niet verhoogd aan de rechterhand Gods. Dat laatste deed God, gelijk Hand. 5 : 31 met zoovele woorden wordt gezegd en ook geheel is in den geest van het vierde Evangelie. H. 12 : 32, „En ik, als ik verhoogd ben van de aarde, zal allen tot mij trekken”, kan men geneigd zijn, te denken aan Jezus' verhooging in den hemel. Maar reeds het volgende vers laat zien, dat deze opvatting onjuist zou zijn: τοῦτο δὲ ἔλεγεν σημαίων ποιῶ θανάτῳ ἡμελλεν ἀποθνήσκειν. Wij moeten hier derhalve, in het verhoogd worden van de aarde, een toespeling zien op den kruisdood van Jezus en niet op zijn verhooging aan de rechterhand Gods. Zoo heeft het ook de menigte be-

grepen, die naar vs. 34 vraagt: „wij hebben uit de wet vernomen, dat de Christus blijft tot in eeuwigheid, en hoe zegt gij dan, dat de Zoon des menschen moet verhoogd worden?” M. a. w. Hoe zullen wij die onderstelde noodzakelijkheid van den kruisdood rijmen met het Oud-Israëlietisch ideaal van den Messias die niet sterft, maar blijft op de aarde?

Ook H. 3:14 is geen sprake van een verhooving aan de rechterhand Gods; zelfs niet van een „Vorstufe für die Erhöhung auf den Himmelthron”. De schrijver denkt bij *ὑψωθῆναι* *δεῖ* uitsluitend aan den dood van Jezus en niet aan zijn daarop gevolgde verhooving, evenals dit 8:28 en 12:32—34 het geval is. Daarbij ligt op al deze plaatsen — overigens komt *ὑψοῦν* of *ὑψοῦσθαι* in deze betoekenis niet voor, noch in het 4<sup>e</sup> Evangelie, noch elders in het N. T. — de nadruk op het feit, dat Jezus moet sterven en niet op de bijzondere wijze van sterven aan een kruis. Immers, de geloovige vindt het eeuwige leven in hem, 3:15, niet terwijl of omdat hij aan een kruis hangt, maar omdat hij is gestorven en daardoor den weg heeft gebaad tot het behoud van velen; vgl. 11:49—52; 12:24. Wat Jezus zegt 8:28 rust op den onderstelden samenhang tusschen zijn sterven en het daarna bij velen gewekte inzicht in den aard zijner persoonlijkheid, en zou, naar het oordeel van den Evangelist, even waar zijn, indien Jezus niet aan het kruis, maar door het zwaard of door steeniging het leven had verloren. Hetzelfde geldt van hetgeen wij H. 12:32—34 hooren spreken over Jezus' sterven.

Waarin dan het dubbelzinnige ligt van het woord *ὑψωθῆναι*, 3:14?

Hierin, dat *ὑψοῦν*, in tegenstelling van *ταπεινοῦν*, verhoogden beteekent, in den zin van: tot eer en aanzien komen. Zoo heeft Mozes in de woestijn de koperen slang verhoogd, naar Joh. 3:14, door te bepalen, dat ieder die haar aanzag, zou worden genezen. Zoo heet Kapernaum, Mt. 11:23, verhoogd d. i. geëerd, omdat Jezus aldaar heeft gewoond en gewerkt. Zoo is Mt. 23:12 en elders, sprake van menschen, die zullen worden vernederd, omdat zij zichzelf hebben verhoogd. Ik meen zelfs te mogen verzekeren, dat verhoogden, gelijk in het N. T., ook daarbuiten steeds dezelfde beteekenis heeft. Het ligt dus geheel voor de hand, in de woorden *ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ*

ἀνθρώπου, Joh. 3 : 14, te lezen, dat de Zoon des menschen tot eer en aanzien moet komen om de heiland der wereld te worden. En toch bedoelt de Evangelist niet dit, wat hij zegt, maar geheel iets anders en neemt hij, gelijk wij zagen, hier en 8 : 28; 12 : 32--34, verhoogden in den zin van sterven. Zijn recht daartoe ontleent hij niet aan eenig spraakgebruik, maar aan de toevallige omstandigheid, dat Jezus is gestorven aan een kruis, terwijl men van iemand die aan een kruis hangt, evenals van de koperen slang uit Mozes' dagen, door een woordspeling kan zeggen: hij is verhoogd van de aarde. Toch ligt ongetwijfeld in dit geheel op zichzelf staand gebruik van ὑψοῦν en ὑψοῦσθαι nog iets anders dan de zucht naar een, in den grond der zaak vrij smakelooze woordspeling. Dat andere is: het vereerende verlangen om vollen nadruk te leggen op de hooge waarde en beteekenis van Jezus' dood. Zijn sterven is geen ondergaan, maar ὑψοῦσθαι, tot eer en aanzien komen, verhoogd, tot zegen worden.

Buiten Sychar, een van elders niet bekende stad in Samarië, waarvoor Hieronymus Sychem wilde lezen, lag de zoogenaamde Jakobsbron. Dáár zat Jezus, vermoeid van de reis, terwijl zijn leerlingen naar de stad waren gegaan om de noodige inkoop te doen. Toen naderde hem een vrouw, die kwam om water te putten en Jezus zeide tot haar: ἄδς μοι πειν, 4 : 7. Natuurlijk dacht de vrouw, blijkens het verhaal, hoe vreemd het haar ook mocht voorkomen, dat een Jood een dienst begeerde van een Samaritaansche, dat Jezus verlangde te drinken. Voor zoover mij bekend is, volgden tot heden alle uitleggers haar voorbeeld. Toch konden zij niet onopgemerkt laten, dat Jezus niet drinkt, noch oogenblikkelijk, noch later; en het is waarschijnlijk om deze reden, dat zij het vragen om een slok water plegen te houden voor den aanloop tot een gesprek, niettegenstaande zij gaarne eenigen nadruk leggen op het vermoeide nederzitten van den waarschijnlijk dorstigen reiziger. Zoo toonde nog onlangs Holtzmann zich geneigd, de „zeede ure” naar de wijze der Babyloniërs en niet naar die der Romeinen te verklaren, ten einde een deugdelijken grond te hebben voor „Jezus' vermoeidheid en dorst”; terwijl hij enkele regels verder verzekerde: Jezus „knüpft mit ihr an in

Form einer Bitte um einen Trunk Wassers." Hoezeer echter deze opvatting der woorden *δός μοι πειν* voor de hand moge liggen, Jezus bedoelt daarmede, volgens den Evangelist, wat anders. Hij denkt niet aan het water uit de Jakobsbron, maar aan drinken in figuurlijken zin, met het oog op het niet zinnelijke, maar hoogere, geestelijke leven. Dit blijkt duidelijk, niet alleen uit het feit, dat Jezus volgens het verhaal niet drinkt, noch onmiddellijk, noch later, maar inzonderheid uit vs. 10, waar hij tot de vrouw zegt: „indien gij de gave Gods kendet en wie het is, die tot u zeide: geef mij te drinken”, *σὺ ἂν ἤτησας αὐτόν* d. i. gij zoudt hem hebben gevraagd, nl. *δός μοι πειν*. Had het gelegen in de bedoeling van Jezus, te vragen om een dronk water, zij het ook als aanloop tot een gesprek, toen hij voor het eerst de dubbelzinnige woorden gebruikte *δός μοι πειν*, hij had dan niet kunnen nalaten, in het 10<sup>e</sup> vers, te doen uitkomen, dat de vrouw zich wel zou hebben gehaast, voor hem water te putten, indien zij had geweten, wie het was, die haar dit vraagde.

Men beroepe zich niet, met Holtzmann, voor het gewone gevoelen op vs. 8, als zou daar de grond genoemd zijn van Jezus' bede om wat water, aangezien zijn leerlingen afwezig waren, „die das mit einem Strick versehene Schöpfgeschirr, welches wohl zu den Reisegeräthschaften gehörte, mitgenommen hatten”. Want daargelaten de onwaarschijnlijkheid, dat Jezus reisde met een aker en een koord, indien dit zoo ware, hadden de leerlingen een en ander, mogen wij aannemen, stellig met de overige bagage, onder Jezus' hoede bij de Jakobsbron achtergelaten en niet medegenomen naar de stad, terwijl wij tevens in dat geval moeten onderstellen, dat zij zich niet zullen hebben verwijderd, voordat zij den vermoeden en dorstigen meester uit de bron hadden gelaafd. De mededeeling betreffende het vertrek der leerlingen naar de stad, behoort wel tot het verhaal, maar staat in geen verband met Jezus' vraag *δός μοι πειν*, ofschoon met *γάρ* daaraan verbonden. Dit woord is hier, zoo min als 3 : 16; 4 : 37, 44; 9 : 30 en elders, ons redegevend *want* en veeleer ons eenvoudig verbindend *en, nu of toch*.

Omtrent het dubbelzinnige karakter der woorden, waarmede Jezus zijn opmerking, 4 : 10, besluit, *καὶ ἔδωκεν ἂν σοι ὕδωρ ζῶν*,

bestaat geen verschil. De vrouw denkt aan water, zij het ook, om het bijgevoegde ζῶν en blijkens haar nadrukkelijk spreken van τὸ ὕδωρ τὸ ζῶν, vs. 11, aan welwater of stroomend water, in onderscheiding van stilstaand of in een put verzameld water, gelijk die onderscheiding voorkomt in het zevende hoofdstuk der Didachê, waar gezegd wordt, dat men moet doopen ἐν ὕδατι ζῶντι en alleen wanneer men dit niet heeft, εἰς ἄλλο ὕδωρ. Zij begrijpt niet, hoe Jezus zonder aker water uit de bron putten, noch vanwaar hij anders het genoemde levende water kan halen. Hij is toch niet meer dan vader Jakob, die deze put heeft geschonken en zonder put geen water had, noch voor zichzelf, noch voor de zijnen, vs. 11—12. Zij verstaat Jezus' toelichting niet, al zegt zij ten slotte: κύριε, δός μοι τοῦτο τὸ ὕδωρ. Zij brengt het niet verder, dan dat zij leert denken aan water, dat in afwijking van het alledaagsche, de eigenschap heeft van 's menschen dorst voor altijd te lesschen en haar alzoo de moeite kan besparen om telkens weer naar de bron te gaan, vs. 15.

Jezus daarentegen denkt aan „levend water” in figuurlijken zin. Hij bedoelt de „gave Gods”, die de vrouw niet kent, vs. 10, en die hij aan anderen kan mededeelen, het hoogere beginsel, waardoor zelfs eeuwig leven in den mensch wordt gewekt, vs. 14. Wij mogen dan ook die „gave Gods” omschrijven, niet met de Synod. Vert., als bestaande in „de waarde van het geschenk”, dat aan de vrouw, in de ontmoeting met Jezus, van God te beurt viel; noch met Holtzmann als „den Inbegriff und das Urbild alles dessen, was Gabe heisst, die δωρεὰ schlechthin, die δωρεὰ ἢ ἀληθινή”; maar veeleer als de door Jezus Christus geschonken „genade en waarheid”, in onderscheiding van de door Mozes gegeven wet, naar 1 : 17.

Als Jezus zegt, 4 : 32, dat hij een *spijs* heeft, die de leerlingen niet kennen, vat ieder aanstonds het dubbelzinnige der uitdrukking. De leerlingen kunnen met den besten wil niet anders denken, dan dat Jezus spreekt over deze of gene hun onbekende spijs, die hem misschien tijdens hun afwezigheid door iemand is aangeboden. Zij hebben levensmiddelen gehaald uit de stad en juist zoo even, in de onderstelling, dat Jezus honger heeft, tot hem gezegd: Meester, eet. Hij evenwel denkt

niet aan eenig voedsel, waarmede men den natuurlijken honger stilt, niet aan „de spijs die vergaat”, maar aan spijs in den overdrachtelijken zin des woords, aan „de spijs die blijft tot in het eeuwige leven”, 6 : 27. Deze spijs is het zielevoedsel dat Jezus geeft, in den grond der zaak hetzelfde, dat 4 : 10 wordt vergeleken bij levend water, dat Jezus te drinken kan geven. Het woord van den meester tot de leerlingen, die hem uitnoodigen wat te eten: *ἐγὼ βρωσιν ἔχω φαγεῖν ἣν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε*, 4 : 32, is een tegenhanger van het gezegde uit denzelfden mond tot de vrouw bij de Jakobsbron, die meent dat Jezus daaruit wenscht te drinken door haar tussehenkomst: *εἰ ἤδεις τὴν πηρᾶν τοῦ Θεοῦ, καὶ τίς ἐστὶν ὁ λέγων σοι ὅς μοι πεῖν, σὺ ἂν ἤτησας αὐτὸν καὶ ἔδωκεν ἄν σοι ὕδωρ ζῶν*, 4 : 10.

Gewoonlijk laat men dit onopgemerkt, gelijk nog onlangs Holtzmann, omdat men verband zoekt tussehen vs. 34 en 32—33. Men gebruikt dan wat Jezus zegt van *zijn βρωμα*, waarmede hij zichzelf voedt in hooger zin, om te verklaren wat de spijs is, die hij aan anderen te eten kan geven, *βρωσιν ἔχω φαγεῖν* en waarvan de ware beteekenis zoo helder aan het licht treedt door vergelijking van 6 : 27 en 4 : 10. Het misverstand, waaraan de leerlingen, gelijk wij zagen, kwalijk konden ontkomen, deed hen bij Jezus' woorden denken aan voedsel, hem wellicht door derden gebracht en deze opvatting, uit misverstand geboren, wordt nu eenvoudig door de uitleggers overgenomen. Zij geven geen acht op het verschil der woorden *ἐγὼ βρωσιν ἔχω φαγεῖν* en *ἐμὸν βρωμά ἐστιν*; noch op het feit, dat de eerstgenoemde hun verklaring vinden in 6 : 27; tenzij om, gelijk Holtzmann, zichzelf en anderen met een kluitje in het riet te sturen, zeggende: „Zwar steht erst 34 *βρωμα*, hier (32) dagegen *βρωσις*; gleichwohl ergibt sich auch für Letzteres aus dem Hinzutritt von *φαγεῖν* die Bedeutung des Ersteren; s. auch zu 6:27.”

Daarbij komt ongetwijfeld, dat men geen rekening houdt met de eigenaardige samenstelling van het vierde Evangelie, die op de keper beschouwd niet veel verschilt van die der Synoptici, in zoover ook hier een ouder werk geacht moet worden aan het tegenwoordige ten grondslag te liggen, of wil men: ons Evangelie is geschreven met behulp van één of meer boeken, waarin dezelfde stof was behandeld. Men houdt voor

één welsluitend geheel wat, blijkens den inhoud, niet onderling samenhangt, maar veeleer naast elkander is gezet of gezegd, nadat de grondstof was ontleend uit zeer onderscheiden omgeving. Heeft men dit eenmaal leeren inzien, dan erkent men gemakkelijk in 4 : 32 een vooruitloopen op hetgeen 6 : 27 zal worden gezegd, nú met de bedoeling om in 31—33 een tegenhanger te geven van het 4 : 7—15 vermelde. De Evangelist maakt een nieuw verhaal van het door hem elders aangetroffen gesprek van Jezus met de Samaritaansche vrouw. Hij breekt den gang van het oude af en lascht het een en ander in, vs. 31—38, waarvoor hij de grondstof waarschijnlijk aan de geraadpleegde bronnen ontleent. Vandaar het gemis van innerlijken samenhang, gelijk wij reeds opmerkten voor vs. 34 vergeleken met 31—33 en straks de gelegenheid zullen hebben te zien, zoowel voor vs. 35—38 tegenover 31—34, als voor 35—36 tegenover 37—38. Vandaar ook het zonderlinge in den vorm van vs. 39—40, vergeleken met 30. De schrijver moet weer op gang komen met het losgelaten en uitgebreide, daarom niet voor het overige letterlijk overgenomen en veeleer in zijn taal en op zijn wijze navertelde verhaal. Dr. Cramer, N. Bijdr. VII: 47—49, die terecht aan Holtzmann en anderen verwijt, dat zij plegen heen te glijden over bezwaren als vs. 39—40, vergeleken met 30, den opmerkzamen lezer aanbieden, meent daaraan te ontkomen, door vs. 39 te verklaren voor een ingeslopen kanteekening, oorspronkelijk ter opheldering geplaatst bij *πολλῶ πλείους*, vs. 41, of bij *οὐκέτι διὰ τὴν σὴν λαλίαν πιστεύομεν*, vs. 42. Het is echter niet waar, dat wij vs. 39 best kunnen missen, al zou vs. 40 even goed bij 38 aansluiten. Want vs. 41 onderstelt, dat er iets gezegd is aangaande personen, die geloofden om een andere dan de dáár genoemde reden, hetgeen juist geschiedt in 39, zoodat 41 zonder 39 onverstaanbaar moet heeten. Cramer leidt het tegendeel af uit vs. 30, bewerende, dat het dáár vermelde komen van Samaritanen tot Jezus „alleen geschieden kon omdat zij het woord der vrouw geloofd hadden.” Alsof niet telkens, naar dit Evangelie, allerlei personen, waaronder meermalen allesbehalve vriendschappelijk gezinde Joden tot Jezus kwamen, zonder te gelooven wat men hun van hem had verteld. Bovendien helpt het niet, vs. 39 weg te nemen. Al begrijpen wij wel,



dat de schrijver bedoelt te zeggen: terwijl de Samaritanen uit de stad in aantocht waren, had het gesprek tusschen Jezus en de discipelen plaats, dat wij vs. 31—38 vinden; hij zegt dit toch niet. Zijn mededeeling: „zij waren uit de stad gegaan en bij hem gekomen, ἐξῆλθον ἐκ τῆς πόλεως καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτόν, laat, wel beschouwd, geen plaats voor het nu onmiddellijk daarop volgende ἐν τῷ μεταξύ κτλ. Zij verraaft duidelijk, dat zij werd overgenomen uit een verhaal, waarin zonder tus-schenrede over de bedoelde personen werd gesproken. Zij wa-ren bij Jezus gekomen en kunnen dus niet nog eenigen tijd op een afstand worden gedacht.

Niet beter is het gesteld met een andere poging van Cramer, bl. 50—54, om den tekst van het opgeslagen hoofdstuk een weinig te effenen, door vs. 44 te beschouwen als een ingeslo-pen kanteekening bij 46<sup>a</sup>. De woorden hebben, met het oog op den samenhang, reeds dikwerf aanstoot gegeven. Niet slechts bij Wassenbergh, dien Cramer alleen vermeldt en die hier, evenals bij vs. 39, door omzetting het kromme recht zoekt te maken. Reeds Owen wilde, gelijk Cramer, het vers een-voudig schrappen. Markland meende: er viel iets uit νόον αὐτοῦ γάρ, b. v. οὐκ εἰς τὴν ἰδίαν πατρίδα, of: οὐκ εἰς τὴν Ναζαρέτ. Schulthess onderstelde iets dergelijks. Dr. de Koe, De Conject. kritiek en het Ev. naar Joh. bl. 75—77, heeft van dat alles het zijne gezegd en troost gezocht bij de onderstelling, dat de vierde Evangelist Judea voor ἡ ἰδία πατρίς van Jezus heeft gehouden. Tegen deze en andere vonden, om te ontkomen aan den zonderlingen indruk, dien vs. 44 tusschen 43 en 45 maakt, heeft Cramer, al noemt hij den naam van de Koe niet, af-doende opmerkingen ten beste gegeven en aangetoond, dat bij Jezus' πατρίς alleen aan Nazaret kan worden gedacht. Daar-mede is evenwel niets gewonnen voor de onderstelling, dat vs. 44 een ingeslo-pen kanteekening bij 46<sup>a</sup> zou zijn, afkomstig van iemand, die daarmee de reden wilde aangeven, waarom Jezus wederom, met vermijding van Nazaret, naar Kana ging. Een „afschrijver”, die een dergelijken wensch koesterde, had zich allicht duidelijker uitgedrukt en Nazaret zelf genoemd in zijn onderstelde aanteekening. En waarom zou hij zich hebben gestooten aan het bericht, dat Jezus „wederom” naar Kana ging? Toch niet, gelijk Cramer zegt, „omdat Jezus, toen hij

voor de eerste maal in Galilea kwam, ook weder niet naar Nazareth, maar naar Kana, en van daar naar Kapernaum gegaan was (2:1, 11, 12).” Want juist dat voorbeeld moest hem bewegen, gemakkelijk vrede te hebben met het gaan van Jezus naar Kana en niet naar Nazaret. Had hij inderdaad reden, dit vreemd te vinden — toch niet omdat Jezus zich volgens de Synoptische overlevering tijdens zijn openbare leven, veel in Nazaret had opgehouden — wij zouden dan de opheldering, die hij daaromtrent meende te moeten geven, eer bij 2:1—12 verwachten dan bij 4:46<sup>a</sup>, nadat juist in 45 was gezegd, dat de Galileërs Jezus vriendelijk hadden ontvangen. Voor iemand, die gaarne in een kanteekening wilde getuigen van zijn bekendheid met de geschiedenis van Jezus naar de Synoptici, bestond vrij wat meer aanleiding, iets te zeggen over het aldaar nergens vermelde Kana, dan over het onuitgesproken en alleen bij onderstelling in zijn geest opdoemende Nazaret. Ook is het niet waarschijnlijk, dat de vermeende kanteekening zoo ver van huis in den tekst kwam; terwijl eindelijk het wegnemen van vs. 44 een gaping zou doen ontstaan, daar 45 kwalijk past bij 43. De woorden *ὡς οὖν ἦλθεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν*, vs. 45, verraden duidelijk, dat de schrijver het vs. 43 gezegde: *ἔξῃλθεν . . . εἰς τὴν Γαλιλαίαν* weer opneemt. Deze opmerking baant tevens den weg tot verklaring van vs. 44. Het is een uitweiding of inlassching van den Evangelist, die het door hem gevonden verhaal betreffende Jezus' tweede bezoek aan Galilea, niet wil overnemen, zonder tevens te denken aan een woord van Jezus, hem uit de Synoptische overlevering (Mt. 13:57; Mc. 6:4; Lc. 4:24) bekend en dat niet best rijmt met de voorstelling, volgens welke de Galileërs Jezus vriendelijk ontvingen. Het laatste wil hij zijn zegsman wel navertellen, mits men hem vergunne, het andere niet te verzwijgen. Dat zijn *γὰρ* niet moet worden beschouwd als een redegevend, maar als een verbindingswoord, werd reeds bl. 423 opgemerkt.

Gelijk de komst der Samaritaansche vrouw bij de Jakobsbron om water te putten en kort daarop de uitnodiging van de leerlingen tot den meester om wat te eten, voor Jezus gereede aanleidingen zijn om, zonder schijn van vrees voor misverstand, onmiddellijk over „water” en „spijs” in figuurlijken zin te gaan

spreken, 4:7—15 en 32—34, zoo knoopt hij vs. 35<sup>b</sup>—36 een woord over den oogst in figuurlijken zin onmiddellijk vast aan een ondersteelde opmerking der leerlingen *ὅτι ἐτι τετράμηνος ἐστὶν καὶ ὁ θερισμὸς ἔρχεται* d. i. „Nog vier maanden en de oogst komt.”

Tot recht verstand van een en ander doet het niet ter zake, gelijk Holtzmann opmerkt, of men de laatstgenoemde woorden al dan niet beschouwt als een spreekwoord. Zij zijn als zoodanig niet bekend en kunnen zeer wel uit een anderen samenhang overgenomen, of gevormd zijn naar den smaak van onzen Evangelist, die gaarne den schijn aanneemt van groote nauwkeurigheid; men denke o. a. aan de tiende en aan de zesde ure, 1:40; 4:6, aan de twee dagen, 4:40, enz.

Met Cramer, die t. a. p. eenige bladzijden, 39—46, wijdt aan de verklaring van Joh. 4:35—38, te denken aan een eenvoudige opmerking „waartoe de bezaaide landen, door welke Jezus trok, aanleiding gaven,” is wel wat heel eenvoudig voorbijzien, dat wij hier niet te doen hebben met geschiedenis in den gewonen zin des woords, weshalve het vrij zonderling klinkt, van den exegeet te vernemen: „Zooveel kennis van den landbouw hadden de discipelen wel om te weten, dat het gezaaide koren eerst na vier maanden kon gemaaid worden.” Alle oudere en nieuwere pogingen om de „vier maanden” te passen in den „geschiedkundigen samenhang” van het verhaal, zonder in botsing te komen met den gewonen tijd, voor zaaien en oogsten bestemd, moeten worden afgewezen, als ijdel en volkomen overbodig, aangezien de Evangelist zich om dergelijke dingen niet bekommert. Hij neemt over of vormt het woord der leerlingen, ten einde aan Jezus de gelegenheid te geven, het anders op te vatten en te getuigen van den voorhanden geestelijken oogst. Deze komt niet pas over eenigen tijd; „heft uw oogen op en aanschouwt de velden: zij zijn wit voor den oogst,” d. w. z. hier kan de oogst aanstonds beginnen. En dan vervolgt de spreker, in profetische vervoering, als zag hij zaaier en maaier reeds in het volle genot van den zegen, waarop zij mochten hopen: „Reeds ontvangt de maaier loon en zamelt vrucht in voor het eeuwige leven, opdat hij die zaait en hij die maait zich te gelijk verblijden.” Het is de Johanneïsche omschrijving, of toepassing, van het Synoptische woord over

den grooten oogst en het geringe getal arbeiders, ons bekend uit Mt. 9:37—38 en Lc. 10:2. Zonder voldoende grond zegt men in den regel, dat Jezus, zoo sprekende, het oog heeft op de naderende Samaritanen. Zij waren, naar vs. 30, reeds aanwezig.

Denkt men hen echter, ter wille van *ἐν τῷ μεταξὺ*, vs. 31, op eenigen afstand, wat zeker in den geest is van onzen Evangelist, dan kon Jezus nog niet weten met welke bedoeling zij kwamen. Mocht men het laatste ontkennen, omdat Jezus, naar 2:25, wist wat er omging in den mensch, dan lag toch in de onderstelde nadering der Samaritanen geen reden voor Jezus, om zich, gelijk men meent, te verblijden over den snellen wasdom van het door hem uitgestrooide zaad. Immers, wat hij in dit opzicht voor die schare had gedaan, was zoo goed als niets, al legt men nog zooveel nadruk op den ernst der woorden, die hij tot de vrouw bij de Jakobsbron had gesproken. De Evangelist grijpt wel deze gelegenheid aan, om rekening te houden met het bedoelde Synoptische woord van Jezus, maar hij zegt niet, noch rechtstreeks noch zijdelings, dat hem, als zaaier van het goede zaad, de eer toekomt van het rijpen van den oogst op den Samaritaanschen akker. Evenmin zou het in zijn geest zijn te vragen, wie de zaaier is en wie de maaier in vs. 36, als had hij daar het oog gehad op bepaalde personen. Zij behoeven zelfs niet te worden onderscheiden, aangezien hij die zaait, zonder eenig bezwaar, ook kan maaien, als er maar wat te maaien valt. Waar het op aankomt in de woorden *ἴνα καὶ ὁ σπείρων ἰμοῦ χαίρῃ καὶ ὁ θερίζων*, is niet de onderscheiding tusschen zaaier en maaier, maar de verzekering, dat voor beiden, zij mogen al dan niet als één persoon worden gedacht, gelijkelijk reden is om zich te verblijden: de zaaier staat in dit opzicht niet achter bij den maaier, noch deze bij genen; zaaien en maaien vallen zoo goed als samen. Zoo sluit de gedachte, uitgesproken in vs. 36, uitnemend aan bij het gezegde in vs. 35b. Wat hier in den regel tot misverstand aanleiding geeft, is de losse aanhaking, door middel van het verbindende en niet redegevende *γάρ*, (bl. 423), van vs. 37—38, waarin wel, op den klank af, iets gelijksoortigs wordt gezegd, als in vs. 35—36, maar dat daarmee niets te maken heeft. Vs. 37 geeft niet, gelijk Cramer

in overeenstemming met Holtzmann beweert, de reden aan van het onmiddellijk voorafgaande. Het zegt zelfs niets tot toelichting daarvan, veeleer iets nieuws, dat betrekking heeft op het onmiddellijk volgende: „Dit nu is een waar woord: „een ander is het die zaait en een ander die maait”. Ik heb u uitgezonden om te maaien waarvoor gij niet gearbeid hebt; anderen hebben gearbeid en gij zijt tot hun arbeid ingegaan”. Gewoonlijk verstaat men den aanhef dezer woorden verkeerd, omdat men *ἐν τούτῳ* geschreven acht met het oog op het voorafgaande. „Denn in diesem Falle”, vertaalt Holtzmann; en Cramer verzekert: „Jezus wil zeggen: niet zonder reden heb ik daar onderscheid gemaakt tusschen den zaaier en den maaier, want hierin toch is het spreekwoord waar, hierin spreekt het woord waarheid” enz. Voor de juistheid der vertaling van *ἐν γὰρ τούτῳ ὁ λόγος ἐστὶν ἀληθινός, ὅτι ἄλλος κτλ.* door „Dit nu is een waar woord: „een ander”” enz., vergelijkte men: *ἐν τούτῳ γὰρ τὸ θαυμαστόν ἐστιν, ὅτι ὑμεῖς οὐκ οἴδατε κτλ.*, 9 : 30, waar *γὰρ* onmogelijk als redegevend, noch *ἐν τούτῳ* als betrekking hebbende op het voorafgaande kan worden beschouwd en de vertaling moet luiden: „Dit is wonderlijk: gij weet niet” enz. Dat *ἐν τούτῳ*, 'naar het spraakgebruik van onzen Evangelist, niet op het voorafgaande slaat, kan men mede afleiden uit 13 : 35; 15 : 8 en 16 : 30, terwijl men te vergeefs zal zoeken naar een bewijs voor het tegenovergestelde.

Is er geen innerlijke samenhang tusschen vs. 37—38 en 35b—36. dan vervalt de vraag, aan welker beantwoording Dr. Cramer veel zorg heeft besteed, wie mag bedoeld zijn met *ὁ σπείρων*, vs. 36. Die zaaier is geen bepaald persoon, maar ieder die in overdraachtelijken zin, met het oog op het komende godsrijk, als zaaier werkzaam is. Doch al ware er nauwe samenhang met de volgende verzen, dan zouden wij toch niet, met Cramer, bij *ὁ σπείρων*, vs. 35, kunnen denken aan Johannes den Dooper en zeker wel allerminst omdat Enon bij Salem, waar Johannes werkzaam was, naar 3 : 23, misschien „zóó dicht bij Samaria” lag, dat „de vrucht van Jezus' werkzaamheid in Samaria zeer goed een maaien kan genoemd worden van hetgeen de Dooper had gezaaid”. Het een is al even gezocht als het ander.

Wat vs. 38 betreft, zal wel elke verklaring schipbreuk

lijden, die niet uitgaat van de onderstelling: hier spreekt Jezus, van het standpunt der later levende Christenen, ter rechtvaardiging van het gedrag der leerlingen, die buiten den kring der Joden de vruchten gingen plukken van den zendingsarbeid, aldaar door anderen verricht. Wat Jezus zegt, behoort tot het verleden: *ἀπέσταλκα, εἰσεληλύθατε*, terwijl noch in het voorafgaande, noch in het volgende sprake is van een dergelijke uitzending en een hier bedoeld ingaan. Bij *ἄλλοι* kunnen wij zeker niet denken aan Jezus, onder opmerking, dat dit meervoud is een „Plural der Kategorie aus dem Gegensatze zu *ὁμῆς*” (Holtzmann); doch evenmin, met Cramer en de oudere uitleggers, aan „de Profeten des O. Verbonds en vooral Johannes den Dooper, den grootsten der oud-testamentische profeten, met wien de oude bedeeling was afgesloten”. Tot hun *κόπος* zijn de leerlingen niet ingegaan; dan veeleer tot dien van Jezus, maar hij kan niet worden aangeduid met het meervoudige *ἄλλοι*. Dus moet wel aan anderen worden gedacht. Letten wij op de plaats, waar Jezus spreekt, volgens den Evangelist, dan moet de werkzaamheid dier *ἄλλοι* buiten den kring der Joden worden gezocht.

De geheele uitweiding, vs. 31—38, waardoor het oorspronkelijk verhaal van Jezus' werkzaamheid in Samarië, door onzen schrijver ontleend aan een ouder Evangelie, voor eenige oogenblikken wordt afgebroken, bestaat alzoo uit een aaneenschakeling van vier, onderling niet samenhangende gedachten of opmerkingen: 1° Jezus geeft spijs in figuurlijken zin, 31—33; 2° Jezus onderhoudt zijn leven door het volbrengen van Gods wil, 34; 3° voor het godsrijk is de dag des oogstes nabij, 35—36; 4° de leerlingen mogen maaien, ook waar niet zij, maar anderen hebben gezaaid, 37—38.

W. C. VAN MANEN.

## BOEKBEORDEELINGEN.

---

*Christusreden. Predigten von Dr. E. CHR. ACHELIS,  
Professor der Theologie an der Universität Marburg.  
Freiburg i. B. 1890. J. C. B. MOHR, 239 S.*

Wat den uitgever van dezen preekbundel mag bewogen hebben, om een „Recensions-Exemplar” aan de redactie van dit Theol. Tijdschrift te doen geworden, laat zich niet berekenen. Wel behoort het tot onze bevoegdheid, om kennis te nemen van dezen kanselarbeid; doch zelfs de meest gunstige beoordeeling dezerzijds kan niet van invloed zijn op het debiet in Duitschland, en, al ware de inhoud nog veel uitnemender dan hij werkelijk is, op vele koopers hier in Nederland bestaat geen de minste kans. Desniettemin voldoe ik, ofschoon zoo beknopt mogelijk, te eerder aan het verlangen der redactie, omdat ik hier veel meer te prijzen dan te laken vind.

Prof. ACHELIS is mij niet dan bij name bekend. Zoo min de drie bundels „Aus dem Akademischen Gottesdienst in Marburg”, waarvan het „Vorwort” melding maakt, zijn mij onder de oogen gekomen, als tot dusver „Der erster Band” zijner „Praktische Theologie”, door hem ten vorigen jare in het licht gezonden. Daarin wordt, na eene Inleiding over de kerk en de kerkelijke ambten, gehandeld over Katechetiek, Homiletiek en Poimeniek. Beoordeeld naar de door hem gevolgde praktijk, is er geen twijfel aan, of zijne theorie bevat veel goeds en behartigingwaardigs. Karakteristiek is de gekozen titel „Christusreden”. Er wordt door aangeduid, dat 's mans „Predigten”, deze zoowel als de vroegere, „in ungesuchter, „durch die Anlage der Predigt notwendiger Weise den Herrn „Jesus Christus in den Mittelpunkt der Verkündigung stellen”. Dit is, ook bij de behandeling van teksten, aan het O. T.

ontleend, bijv. Ps. 23, 4, Ps. 126, Ps. 139, 23, 24, Jos. 1, 9, metterdaad het geval en geschiedt op eene wijze, die, zooveel ik zien kan, goedkeuring en navolging verdient. Onze moderne predikers kunnen in dit opzicht van dezen Hoogleeraar misschien nog wel iets leeren, al komen er hier en daar wel eens uitdrukkingen voor, die zij niet kunnen overnemen. Hinderlijk dogmatisme wordt hier overigens niet aangetroffen. De toespraken — want leerredenen in den gewonen zin kunnen zij niet heeten, daar zij, 27 in getal, op 239 bladzijden, in den regel slechts 8 à 9 bl., en soms nog minder, beslaan — zijn, van het begin tot het einde, echt praktisch, enkel tot het inwendig christendom betrekkelijk, niet zonder inachtneming van het kerkelijk jaar, zoodat men er, bij de lezing, een bij voorkeur stichtelijken indruk van ontvangt. Met geen vertoon van geleerdheid wordt men hier lastig gevallen. Historisch-critische vragen, wier beantwoording dan ook op den predikstoel niet op hare plaats is, worden hier niet aangeroerd, noch ook andersdenkenden bestreden. Misschien ontbreekt hier zelfs al te zeer het didactisch element. Maar daarentegen is de opvatting van christelijk geloof en christelijk leven, die hier gevonden wordt, zóó kerngezond, zóó eenvoudig waar, dat de gemeente, die haar op prijs stelt, door zulk eene prediking moet worden opgebouwd. Men herkent hier den kweekeling der school van RITSCHL, al treden overigens de eigenaardigheden dier geestesrichting niet te voorschijn. De plannen zijn hoogst eenvoudig en geven doorgaans niet meer dan twee à drie hoofdpunten aan, die in hoogst beknopte vorm behandeld worden. Een weinig meer verheffing van toon, wat meer beeldspraak en rechtstreeksche toepassing op de hoorders, naar hunne bijzondere behoeften, zou hier niet schaden en zeker den indruk verhoogen, zonder tekort te doen aan den ernst der prediking. Men vindt hier geene eigenlijk gezegde oratorie, geene geniale opvattingen, geene stoute of verrassende grepen in het leven, en wat dies meer zij, en evenmin modellen van welsprekendheid. Maar men getroost zich dat gemis, omdat men spoedig bemerkt, dat het den prediker enkel te doen is, om te stichten en op te bouwen. Op hooger lof maakt hij kennelijk geen aanspraak, en wie zal dien lof, die hem toekomt, gering achten? Misschien is het



niet ongepast, eene kenmerkende bladzijde (S. 191) hier als proeve mede te deelen. Naar aanleiding van 1 Kor. 2, 1—5 handelende over de welsprekendheid van den Apostel Paulus, zegt hij o. a.: „Weiszt du, was ein *Schönredner* auf der Kanzel ist? Hoffentlich weiszt du's nicht und erfährst es in deinem Leben nicht. Er ist ein Affe des Predigers Christi. Die Schönheit der Form ist bei ihm Selbstzweck der Predigt. Die Kunst des Vortrages soll ergötzen, das Feuer der Rede soll überraschen, blenden; weil die Form schön ist, soll der Hörer zustimmen. Willst du mit dem Schönredner den Apostel oder andre Zeugen Christi verwechseln, welche verzichtend auf allen Prunk und allen eitlen Schmuck, das, was Gott gegeben, in den keuschen Dienst Christi stellen, damit er wachse, damit sie abnehmen, damit er, Jesus Christus der Gekreuzigte, in seiner urreigen Herrlichkeit den Herzen sich offenbare? Auf jene Schönrednerei hat ein Paulus verzichtet, wehe ihm, wenn er es nicht gethan. Diese Beredsamkeit, aus dem Geist des Herrn geboren und in den Dienst Christi gestellt, hat er geübt, wehe ihm, wenn er sein Licht unter den Scheffel gestellt. Kennst du einen *Weisheitslehrer* auf der Kanzel? Durch die Gewalt seiner dialektische Künste sucht er zu überreden, nicht weil die Sache so mächtig ist, die er mit seinen Waffen verfehlt, sondern weil die Waffen so schneidig sind, mit denen er hantiert. Er sucht den Weisen, die dem Christenthum ferne stehen, zu imponieren, dass auch hier von ihrer Art der Weisheit sei; heisst das Christum, den Gekreuzigten, predigen? Willst du mit solchen Künsten die Macht der Gedanken verwechselt, die Christus selbst geboren hat, und die in den keuschen Dienst Christi zu stellen, damit er, nur er, den Hörern offenbar werde, des hohen Apostels hohe Aufgabe ist? Mit jenen will Paulus nichts gemein haben; dieses zu sein, dazu hat ihn der Herr berufen. Darum ist seine Predigt nicht in überredenden Weisheitworten gethan, sondern in Beweisung des Geistes und der Kraft, weil der Einige, der durch seine Predigt gepriesen wird, der einige Versöhner der Welt, Jesus Christus der Gekreuzigte, ist". *Ex ungue leonem!*

Leiden, 2 Mei 1891.

J. J. PRINS.

*Onze eeredienst. Opmerkingen over het liturgische element in den gereformeerden cultus*, door Dr. J. H. GUNNING J. Hz., predikant te Gouda. Te Groningen bij J. B. WOLTERS, 1890. 169 Bl.

Dit geschrift, opgedragen aan alle dienaren des Woords in onze vaderlandsche Kerk, is voortgevloeid uit een Referaat over „de beteekenis van het liturgische element in den eere-dienst bij de Gereformeerden”, door den jongen GUNNING den 30sten April jl. aan zijne medeleden der Utrechtsche Predikantenvereening aangeboden. Met dat Referaat zelf zeer weinig tevreden, heeft hij begrepen aan het verlangen, van hooggeschatte zijde geuit, om zijne meening wat breeder te ontvouwen, te moeten voldoen. Langdurige zorg schijnt hij echter aan die nadere uitéénzetting niet besteed te hebben. Althans de Voorrede is reeds Aug. 1890 geteekend, en inmiddels heeft hij — of was dit reeds vroeger geschied? — met ambtgenooten in Amerika en Zuid Afrika correspondentie aangeknoopt, ten einde omtrent dáár bestaande kerkgebruiken berichten in te winnen; en de beeltenis van onzen Koning kwam vaak, zegt hij, met een Hongaarschen of Russischen dagstempel op briefkaarten terug, die dan op den achterkant opheldering gaven over de gebruiken dáár te lande. Die berichten deelt hij hier verstrooid mede. Zij zijn, voor zoover betrouwbaar, niet onbelangrijk; maar noch voor de juistheid, noch voor de volledigheid schijnt hij te durven instaan, daar hij zich bij zijne beoordeelaars voor elke correctie en emendatie houdt aanbevolen. Hoe dit zij, geen theorie van den cultus schreef hij; het was hem enkel om de praktijk te doen. Ook ontwierp hij geene geschiedenis van onzen gereformeerden cultus, al laschte hij uit zijne historische aantekeningen het een en ander in, wat voor onze actueele toestanden van belang kon zijn. Het zijn enkel „Opmerkingen”, die hij mededeelt, en hij wenscht, dat men bij de beoordeeling dit niet uit het oog verlieze. In afwachting, dat meer bevoegden betere en vollediger studien in het licht zenden, heeft hij in deze bladzijden slechts iets tot „oriëntering” willen geven. Dit klinkt zeer bescheiden, doch gaat gepaard met den wensch, dat hij nu dan ook gelezen worde, en grootelijks zou hij zich verheugen, indien deze of gene meer gegoede de gelegenheid

openstelde, om een exemplaar van zijn geschrift kosteloos uit te reiken aan elken predikant, die er om vraagt. Blijkt daaruit niet, dat hij aan den inhoud niet geringe waarde hecht?

Wat mij betreft, zóó hoog gewicht durf ik er niet aan toe-kennen, en als hij tegen het einde gewag maakt van lezers, die zijn boek „ontevreden en teleurgesteld” uit de hand leggen, dan ben ik geneigd, om mij te scharen onder hun getal. Van dit min gunstig oordeel geef ik hier zoo beknopt mogelijk rekenschap.

Voor den ijver van GUNNING, om te midden zijner ambts-bezigheden, blijkens zijne uitgegeven geschriften, ook de weten-schap te dienen, heb ik niets dan lof. Boven velen zijner jonge ambtgenooten steekt hij in dit opzicht gunstig uit, al is mis-schien eene ernstige waarschuwing tegen veelschrijverij hier niet misplaatst, omdat de degelijkheid daaronder lijden kan. Is de pen al te vaardig, dan brengt zij lichtelijk iets minder doordachts of onbekookts te voorschijn. „Saepe stilum vertas”, plachten de ouden te zeggen, en het bekende: „Nonum pre-matur in annum!” al klinkt dit voor onze haastige eeuw wel wat overdreven, wordt nooit straffeloos verwaarloosd; het mag althans nog wel eens herinnerd worden. Aan dien lof, hem toegebracht, voeg ik gaarne de verklaring toe, dat, al waait mij soms uit deze bladen eene sterke kerkklucht tegen, 's mans ingenomenheid met de evangeliebediening, die er uit spreekt, mij aangenaam heeft aangedaan, en ik wensch allerminst voorbij te zien, wat hier goeds en behartigingwaardigs wordt aangetroffen, al tel ik dit niet tot in bijzonderheden op. Er is voor eerstbeginnenden uit deze Opmerkingen nog al wat te leeren. Ook erken ik gaarne, dat het altijd belangrijk onder-werp voor onze onkerkelijke dagen genoegzame actualiteit bezit, om de aandacht te verdienen. De gemeenschappelijke Gods-vereering wordt, helaas! niet naar eisch op prijs gesteld, en omtrent de plechtigheden van Doop en Avondmaal heerscht allerwegen toenemende onverschilligheid. Overbodig is een onderzoek naar de oorzaken hiervan en naar de middelen, om door eene betere inrichting onzer godsdienstige samenkomsten daaraan te hulp te komen, zeer zeker niet. Maar juist daarom smart het mij, dat ik in dit geschrift geene vrucht kan zien van diepe en grondige studie en rijpe ervaring. Er gaat bl.

XI—XIV eene even bonte als eerbiedwaardige lijst van boeken betrekkelijk dit onderwerp vóóraf, die nog vermeerderd kan worden, o. a. met het in 1890 verschenen geschrift van Jul. HANS „Der Protestantische Kultus”, dat ingezonden was bij het Haagsche Genootschap op eene desbetreffende Prijsvraag en, ofschoon onbekroond gebleven, omdat het niet voldeed aan den eisch dier vraag, toch zeer veel goeds bevat. Wanneer nu GUNNING verzekert, wat hij aanhaalde ook gelezen te hebben, dan geloof ik hem op zijn woord. Maar dat hij al die boeken behoorlijk verwerkt en door eigen nadenken vruchtbaar gemaakt heeft voor de stof, die hij behandelt, dit zou ik niet durven verzekeren. Juist dit, dat hij voor de praktijk, om welke het hem te doen was, de theorie veronachtzaamd heeft, acht ik bedenkelijk. Geen onderzoek heeft hij ingesteld naar den oorsprong en de geschiedenis van den eeredienst in de christelijke kerk en geene liturgische beginselen op één enkel na op den voorgrond geplaatst. Zoo heeft hij zijn onderwerp te weinig principiëel bestudeerd, en daardoor is er in zijne voorstelling meestal iets zwevends, in zijne beoordeeling iets onzekers, in geheel zijn geschrift iets oppervlakkigs, dat onbevredigd laat. De vaste hand der bezonnen wetenschap ontbreekt nog, en de stijl draagt daarvan de kenmerken, waar deze, los en luchtig, den logischen samenhang der redeneering niet zelden verwaarloost. Soms is 't, alsof GUNNING, onder den indruk van het oogenblik meer of minder onnadenkend voortschrijft, om dan in eene volgende zinsnede weer terug te nemen, wat hij in eene vorige verzekerd had. Het pro en contra wordt vaak nevens elkander geplaatst, zoodat men aan dezen schrijver geen houvast heeft. Vrijzinnige denkbeelden, eerst luide verkondigd, worden later, om niet te ergeren, zoo 't schijnt, weer verloochend. Mocht zijn theologisch of dogmatisch standpunt dit medebrengen, dan ben ik geneigd veeleer aan een zweefpunt te denken, dat tot rust moet komen, om tot het leveren van een degelijk en duurzaam resultaat te leiden. In elk geval, waartoe zóó groote haast gemaakt met dit werk, om het binnen enkele weken te voltooien, indien het werkelijk dienen moest, om het belangrijk onderwerp, daarin behandeld, aan de orde te stellen? Ik zwijg nu van hetgeen aan de volledigheid der behandeling ontbreekt, omdat het

slechts „Opmerkingen” zijn, die hier beloofd worden en gegeven zijn. Maar billijke bevreemding wekt het toch, dat hier geen woord gezegd wordt bijv. over den Vervolgbundel, aan de Evangelische Gezangen toegevoegd, terwijl enkel afgekeurd wordt, dat daarin sommige oude, geliefde melodiën veranderd zijn; geen woord, als er van huwelijksinzegening sprake is, over het Formulier, d. 6 Jan. 1813 bij besluit van den grooten Kerkeraad te Groningen gearresteerd en sedert in vele gemeenten tot op onze dagen in gebruik genomen, nadat door de invoering van het burgerlijk huwelijk het oude volstrekt verouderd was; geen woord ook, als de doop van bejaarden besproken wordt, over het Formulier daartoe betrekkelijk, door de Synode van Dordrecht aan den voorraad onzer liturgische geschriften toegevoegd, hetwelk ik niet geloof, dat veel gebruikt is, en zeker ook door GUNNING voor onze dagen te eenemale onbruikbaar wordt gekeurd. Wat zou ik van dien aard al niet meer kunnen noemen! In plaats echter van hierover uit te weiden, wensch ik de aandacht te vestigen op één enkel belangrijk punt, hier behandeld, en wel op de vraag, zooals zij hier beantwoordt wordt, naar het gebruik, door den hedendaagschen voorganger te maken van de liturgische geschriften onzer Hervormde kerk.

In den aanhef, bl. 3, wordt de Gereformeerde Kerk geroemd als de kerk der vrijheid, gelijk geene andere. „Zij is „ruim van hart”, lezen wij, „en laat voor vrije ontwikkeling „gaarne plaats. Waar zij in deze of gene harer historische openbaringsvormen dit *niet* was en deed, daar was dit niet *krachtens*, maar *ondanks* haar beginsel. Zij verloochende haren „oorspronkelijken vrijheidszin niet. Zij liet zich geen mensche„lijk juk opleggen”, en zoo gaat het voort. Hoe zou ik wenschen, deze uitbundige lofspraak onveranderd te kunnen beamen en overnemen! Indien zij enkel bedoelt, dat de Gereformeerde Kerk, van haren oorsprong af, verlangde vrij te blijven van allen vreemden invloed en uitwendigen dwang, ten einde zich naar hare beginselen te kunnen ontwikkelen, dan had zij die vrijheidszucht met elke andere Kerk, zelfs met de Roomsche, gemeen. Maar wil men, dat zij aan hare leeraren en leden in eigen boezem de vrijheid te allen tijde gewaarborgd heeft, om

de waarheid, naar plicht en geweten, onbelemmerd te onderzoeken, te verkondigen en te belijden, dan legt het gedrag van Kalvijn te Genève, de brandstapel, voor Michaël Servet opgericht, de uitdrijving der Arminianen in ons Vaderland, het onderteekeningformulier, te Dordrecht vastgesteld, — en wat al niet meer! — daartegen getuigenis af. Het lag niet in den geest des tijds, terwijl men zich in het bezit waande der „waarachtige en volkomene leer der zaligheid,” verdraagzaamheid te oefenen jegens andersdenkenden. Ware de Overheid niet doorgaans tusschen beiden getreden, om den overmoed der kerkelijken te beteugelen, er zou in de XVII<sup>de</sup> en XVIII<sup>de</sup> eeuw nog menig kettergericht gehouden zijn. Eerst tegen het einde der vorige en in het begin dezer eeuw is de Hervormde Kerk zich haar Protestantsch karakter allengs bewust geworden en zijn, ofschoon niet zonder veler tegenwerking en tegenspraak, de oude dogmatische banden losgemaakt. Moge de in haar midden bestaande vrijheid slechts bewaard blijven en gehandhaafd worden, en de lofspraak, haar door GUNNING gegeven, van nu aan op haar van onverdeelde toepassing zijn! Hiervan hangt voor hare toekomst alles af.

„Vrijheid moest er zijn in de Kerk”, zegt hij bl. 25, „waarom had men anders Rome verlaten? En deze vrijheid hebben *al* de Hervormers voor den eeredienst gehandhaafd.” „Maar,” zoo vervolgt hij, „ook *gezag* was onmisbaar; hoe anders was kerkelijk leven mogelijk”? Zonder zich nu over de onderlinge verhouding van gezag en vrijheid in theoretische beschouwingen te verdiepen, erkent hij wel bl. 26, dat geen *enkel* kerkelijk formulier, door menschen opgesteld, *absoluut* verplichtend is, maar verkondigt toch niet onduidelijk, dat de formulieren letterlijk behooren gelezen te worden; deelt in 't voorbijgaan mede, dat hij zelf gewoon is, geheel het doopsformulier, Noach en den verstokten Pharao inclus, eenvoudig (!) te gebruiken, en meent, dat de voorganger der gemeente als liturg slechts het werktuig, de mond en de hand zijner Kerk behoort te zijn. Dit noemt hij zijn liturgisch beginsel en beveelt hij ter navolging aan. „Eere voor den man”, staat er bl. 30, „die, onder het schouderophalen van critici en theologanten, zijne liturgische beginselen handhaaft en daarbij niet „allereerst vraagt naar exegetische en begrippen van smaak zijner

„hoorders of van zich zelve"! „Geen slaafsche letterdienst" zal dit mogen heeten, en van „een onmannelijk, ongereformeed ontzien van dwaze vooroordeelen" is G. afkeerig (Vgl. bl. 166). Ook eerbiedigt hij gaarne anderer gewetensbezwaar, om met hem meê te gaan, en brengt hij eere aan den man, die, door zijn geweten gedrongen, de vrijheid aandurft, „al kost het hem een deel van zijn krediet zelfs bij vrome en lieve christenen, die vaak het rijkst zijn aan bekrompenheid" (bl. 30). Desniettemin „wij voor ons gelooven", zoo besluit hij, „dat, wanneer wij als liturgen handelen, de geleerdheid, en de eigen inzichten der voorgangers terug hebben te treden, en wij eenvoudig voor de gemeente, namens haar en in hare taal, datgene te spreken hebben, wat en zooals zij het ons heeft opgedragen". Met een beroep op het wezen der Kerk wordt dit de eisch genoemd zoowel van de *eenheid* der geloovigen als vooral van de *vrijheid* der Kerk. Het algemeene en *stabiele* van haar geloofsleven wordt er door uitgedrukt (bl. 26, 27). De leeraar, overigens vrij, is als liturg gebonden, zonder dat de handhaving van het *vaststaande* liturgische element hem maakt tot „een formulierknecht" (bl. 31).

Dit alles klinkt voor menigeen hoogst verleidelijk, en velen hoort men dan ook in dien geest spreken, ten einde hunne soortgelijke handelwijze te rechtvaardigen. Het zij mij echter geoorloofd, hiertegen mijne bescheiden bedenkingen in te brengen.

*Vooreerst.* Het liturgisch beginsel, door G. aanbevolen, onderstelt, dat wij in het bezit zijn van eene volledige liturgie. Die onderstelling mist haren grond. Wat wij bezitten zijn enkel eenige liturgische schriften, in den eersten tijd na de Hervorming in haast bijéengebracht, uit verschillende bronnen gevloeid, soms uit heterogene bestanddeelen samengesteld en achter den Heidelbergaschen Catechismus geplaatst, ten gebuike voor leeraars, zooals de Synode van 1817 zich uitdrukte, die nog niet behoorlijk geoefend waren in alle deelen der H. Bediening en dus noodig hadden door zekere voorschriften aan eene gepaste en eenparige leiding gewend te worden. Zelfs VOETIUS, op wien men zich in onze dagen zóó gaarne beroept, noemt de onkunde en onervarenheid der predikanten eene der motieven, waarom hij het opstellen van liturgische formulieren nuttig acht. Deze formulieren en for.

muliergebeden nu zijn sedert dien tijd onveranderd gebleven, nadat zij door de Dordsche Synode nog met één vermeerderd waren. Zelfs zijn de daarin aangehaalde Bijbelteksten, wat de vertaling betreft, niet eenmaal in overeenstemming gebracht met de later vervaardigde Statenoverzetting des Bijbels, noch daarnaar gewijzigd. Het burgerlijk huwelijk is ingevoerd, zonder dat het hierdoor onbruikbaar geworden Trouwformulier door een beter, wettig vastgesteld, vervangen is. Voor de plechtige aanneming van nieuwe lidmaten is niets ontworpen, behalve de vragen, hun daarbij te doen. Voor de bevestiging van predikanten bestaat slechts één formulier, te gebruiken zoowel bij hunne eerste inwijding tot het ambt als bij elke volgende verplaatsing. Kortom, eene volledige liturgie ontbreekt; eene eigenlijk gezegde Kirchenagende, als in Duitschland, of Common Prayer, gelijk de Episcopalen in Engeland bezitten, bestaat er bij ons niet. En nu zullen wij in dezen stand van zaken ons gaan binden aan de letter van geschriften, die, hoeveel schoons en voortreffelijks daarin moge worden aangetroffen, vreemd zijn geworden aan de eeuw, waarin wij leven!

*Ten anderen.* Voor gezegd liturgisch beginsel laat zich geene kerkelijke bepaling van vroeger of later tijd aanvoeren. De bedoelde formulieren zijn door geen Synodaal besluit, zoover ik weet, wettig ingevoerd of verbindend verklaard. Alleen het gebruik heeft ze gewettigd. Zij vinden in den sleur der gewoonte zekere aanbeveling, niet in het kerkgezag, waardoor zij zouden zijn vastgesteld. VOETIUS verklaarde zelfs, volgens GUNNING, uitdrukkelijk: „Longe absum ab illis, qui omnibus „ejus voculis, syllabis, apicibus ex libro absque ulla vel „minima mutatione legendis quoscumque filios prophetarum, „spiritu precum et prophetiae pro aetate satis praeditos, quin „etiam exercitatos et in scripturis potentes ministros, in perpetuum adstrictos velint”. Van de vrijheid, die de voorgangers der gemeente in zijne dagen, evenals vroeger, bezaten, al maakten zij daarvan misschien slechts spaarzaam gebruik, hebben zij in later eeuw zich allengs vrijmoediger bediend tot het maken van meer of minder belangrijke veranderingen. De Synode van 1817 heeft die vrijheid niet nieuw ingevoerd, maar slechts bestendigd, toen zij in hare „Verordeningen omtrent



den openbaren eeredienst", d. 11 Juli uitgevaardigd, de redenen opgaf, waarom zij het niet geraden achtte, nieuwe formulieren voor de oude in plaats te stellen. Dat besluit wordt door G. alleszins goedgekeurd, al noemt hij de beschouwing, waarvan men daarbij uitging, „eene dóór en dóór onkerkelijke, „ongereformeerde voorstelling" (bl. 23). Onbekend kan het hem niet zijn, dat die Verordeningen allengs in onze kerkelijke wetgeving zijn opgenomen en de predikanten, volgens art. 22 Regl. o. d. Kkr., verplicht zijn „bij de leiding der openbare „godsdienst oefeningen, met betrekking tot het gebruik o. a. „der liturgische schriften naar eigen oordeel te rade te gaan „met de godsdienstige behoeften der gemeenten". Als hij dan, tegenover deze vrijgevege bepaling, zijn zoogenaamd liturgisch beginsel in praktijk brengt en aanbeveelt, dan miskent hij de tegenwoordige Kerkorde, waaronder hij leeft, en laadt eene niet geringe verantwoordelijkheid op zich.

*Ten derde.* Dat beginsel, niet aanbevolen door eenig kerkgezag, laat zich zelfs niet consequent in praktijk brengen. Wie het Doopsformulier, met inbegrip van Noach en zijn achtster, van het begin tot het einde toe geregeld afleest, gebruikt hij ook het Nagebed, hetwelk toch evenzeer als het Voorgebed daarvan een deel uitmaakt? Dat Nagebed, berijmd in Gez. 98, heeft veel, waardoor het zich aanbeveelt, doch is vroeg in onbruik geraakt, omdat het tegenover de leer der praedestinatatie velen te vrijgevig scheen. De consequentie van het beginsel, door G. voorgestaan, vordert echter, dat die recht evangelische Dankzegging niet langer willekeurig achterwege gelaten worde. Zij vordert evenzeer, dat de voorganger als liturg, bij kerkelijke huwelijksinzegening, het Trouwformulier onveranderd bezige en, bij den bejaardendoop, van het Dordsche concept, hoe onbruikbaar ook, niet afwijke. Bij kleine veranderingen neemt hij, zegt G. terecht, daardoor stilzwijgend al wat hij niet verandert voor zijne rekening (bl. 26). Maar wat dan te zeggen van den hedendaagschen leeraar, die, zonder daartoe kerkelijk verplicht of zelfs gerechtigd te zijn, op grond van een vermeend liturgisch beginsel al de kerkelijke formulieren en gebeden eenvoudig voor zijne rekening neemt en voor een getrouw en volledig gebruik daarvan pleit? Voor elke uitdrukking, die hij niet onberispelijk acht, is hij

thans aansprakelijk en op hetgeen hij gaarne veranderd zou zien, drukt hij voor het oog der gemeente, week aan week, den stempel zijner goedkeuring.

*Ten vierde.* Dat ongelukkig liturgisch beginsel, hier voorgestaan, wikkelt hem, die het consequent toepast, in nog meer moeilijkheden. Wanneer ik zeg, dat van de gereformeerde kerkleer geen gedeelte aan meer gegronde bedenkingen onderhevig is dan hetwelk over de zoogenaamde Sacramenten handelt, dan verkondig ik daarmee aan niemand, die nadenkt, iets nieuws of ongehoords. Er is daarin weinig overgebleven van de oorspronkelijke eenvoudigheid dier plechtigheden, en indien de gemeente, die toegeeft aan den sleur der gewoonte en neigt tot bijgeloof; op éénig punt der waarheid voorlichting en terechtwijzing behoeft, dan is dit wel zeker het geval met opzigt tot Doop en Avondmaal. In den Heidelbergischen Catechismus staat eene willekeurige bepaling van het begrip „Sacrament” op den voorgrond, waarnaar de verdere uiteenzetting der leer op echt scholastieke wijze is geconformeerd. In het doopsformulier vindt men, dien ten gevolge, geene behoorlijke toelichting van het symbool, zelfs geene duidelijke verklaring van hetgeen de uitdrukking: „gedoopt te worden in (eig. tot) „den naam des V., Z. en H. G.” beteekent. Daaromtrent worden dan ook in de gemeente de vreemdste opvattingen aange troffen, met de waarheid der Schrift in strijd. Hieronder is ook te rekenen de meening, dat de doop voor de besnijdenis in plaats zou gekomen zijn. En dan de vragen, waarbij de kinderen, die in Christus geheiligd zijn en als leden zijner gemeente behooren gedoopt te wezen krachtens hunne geboorte uit christenouders, gezegd worden in zonde ontvangen en geboren en daarom kinderen des toorns te zijn, aan allerlei ellende, ja de verdoemenis zelve onderworpen! Met welk recht vraagt men hierop de toestemming der beweldadigde ouders, terwijl men hun geene andere verplichting oplegt met opzigt tot de opvoeding hunner kinderen, voor wie zij den doop begeeren, dan om hen, als zij tot hun verstand gekomen zijn, te onderwijzen of te doen en te helpen onderwijzen in de gereformeerde leer der zaligheid? Mij dunkt, hiertegen rijst menig gegronnd bezwaar, vooral waar G. de gebruikelijke vrije toespraak aan de ouders, die nog veel kan goedmaken, even

als de tafelgesprekken bij het Avondmaal, wil achterlaten, altijd volgens zijn liturgisch beginsel. Maar, wat in mijn oog wel het allerergste en ergerlijkste is, de liturg zal, volgens datzelfde beginsel, in het gebed tot God namens de gemeente verklaren, dat door den zondvloed de Doop is „vóórbeduid”, en bij het Avondmaal, dat „onze bezwaarde en verslagene harten met het waarachtig lichaam en bloed van Christus, ja „met hem, waarachtig God en mensch, het éénige hemelsche „brood, door de kracht des H. Geestes gespijzigd en gelaafd „worden”, wat alleen hij zeggen kan, die de opvatting van Kalvijn is toegedaan. Welk een onheiligh bidden! Een beginsel, hetwelk tot iets dergelijks den liturg verplicht, is verwerpelijk in mijne oogen. Ik zou, indien ik voortging, ternauwernood woorden weten te vinden, om mijne droefheid en verontwaardiging daarover naar eisch uit te drukken. Indien de prijsstelling op Doop en Avondmaal, vroeger bijkans algemeen, in onze dagen sterk is afgenomen, ik schrijf het voor een deel ook toe aan de wijze, waarop beide plechtigheden door sommigen, misschien door velen, in den laatsten tijd worden bediend.

Meer behoef ik niet te zeggen, ofschoon er nog veel meer over te zeggen ware, om te protesteeren tegen het door GUNNING aangeprezen liturgisch beginsel. Mocht het hem zelve, en ook anderen, die geneigd zijn hem te volgen, de oogen openen voor den bedenkelijken weg, dien zij bewandelen! Mocht het hen leeren, volgens het Synodaal voorschrift, meer nauwgezet te rade te gaan met de godsdienstige behoeften hunner gemeenten, ook met die van hare nadenkende en meer vrijzinnige leden, voor wie zij toch immers den toegang tot Doop en Avondmaal niet verlangen geheel af te sluiten! Ik althans heb wel hoop, dat sommigen hunner, GUNNING in 't bijzonder, bij ernstig nadenken over eene zóó hoog ernstige zaak, mijn protest zullen billijken. Die hoop rust, wat hem betreft, voor een deel op den voorslag, waarmede hij bl. 160 besluit, dat ons nog eenmaal eene verbeterde, verrijkte agende moge geschonken worden. Wat hij daarover schrijft, getuigt van zijne lofwaardige zucht naar verbetering en vooruitgang, ofschoon hij nadrukkelijk verzekert, slechts tot Kalvijn te willen teruggaan. Maar tevens blijkt daaruit in elk geval, dat hij niet te-

vreden is met het bestaande, zelfs niet met zijn eigen liturgisch beginsel. Wat mij betreft, ik acht niet slechts dat beginsel voor onze dagen te eenemale verwerpelijk, maar ook de verwezenlijking van den door hem gedanen voorslag, waarop hij zelf goeden moed heeft, niet waarschijnlijk, zelfs in de tegenwoordige omstandigheden niet mogelijk en, indien mogelijk, niet eenmaal wenschelijk. Zullen wij „als vrije zonen en „dochteren in een vrij land onzen God verheerlijken” (bl. 160), dan betaamt het ons, zoo vaak wij geroepen worden, om den Doop in de gemeente te bedienen of bij het Avondmaal haar voor te gaan, evenals bij andere liturgische handelingen, onze beste krachten bijéén te rapen en met liturgischen tact, in het volle besef onzer verantwoordelijkheid, de plechtigheden op waardige wijze zóó te leiden, dat de godsdienstige behoeften der gemeente bevredigd en de komst van het Godsrijk in ons midden bevorderd worde. Het spreekt van zelf, dat daarbij al wat er in onze overigens verouderde formulieren goeds en voortreffelijks gevonden wordt kan behouden blijven. Gelukkigen zij, die in de vervulling dier even schoone als gewichtige taak, onder Gods zegen, allengs beter slagen!

Leiden, 27 April 1891.

J. J. PRINS.

## LETTERKUNDIG OVERZICHT.

---

Met een kleine wijziging in den oorspronkelijken titel, is een tweede deel verschenen van de *Studia biblica et ecclesiastica. Essays chiefly in biblical and patristic criticism, by Members of the University of Oxford.* (Oxford, Clarendon Press. 1890. 324 bl. Prijs: 12 s. 6 d.). Evenals het eerste deel, dat in 1885 het licht zag en door Dr. Oort in dit tijdschrift, 1886: 443—6, werd besproken, omvat de tweede bundel een reeks verhandelingen van professoren, leeraren en studenten over zeer uiteenlopende onderwerpen. Zij hebben slechts dit met elkander gemeen, dat zij alle geacht worden te behooren tot het ruime veld der godgeleerde wetenschap. Het zijn streng wetenschappelijke voorlezingen, die aanleiding kunnen hebben gegeven tot belangrijke besprekingen en ten deele reeds elders zijn verschenen, in tijdschriften of grootere werken. Bij meer dan één zijn aantekeningen en aanhangsels gevoegd, die niet altijd zijn van dezelfde hand, doch daarom niet minder bijdragen tot verhooging van de waarde van het voorgedragen onderzoek.

De eerste van het zevental verhandelingen ons hier aangeboden, geeft een overzicht, door „Reader” Ad. Neubauer, van wat oude gezaghebbende Joodsche schrijvers hebben gezegd over de herkomst en de opschriften der Psalmen. De slotsom, hoe leerrijk ook de kennis der bijzonderheden moge zijn, waaronder verscheidene mededeelingen uit handschriften, is niet verrassend: „from all these different expositions of the titles of the Psalms it is evident that the meaning of them was early lost;” noch bij uitstek bemoedigend de aldus omschreven gevolgtrekking: „Thus when all traditional matter is exhausted,

the only remaining resource is the critical method, which, however, on the present subject has as yet made no considerable progress."

In N. 2 draagt „Tutor" F. H. Woods een oplossing van het Synoptisch vraagstuk voor. Wij hooren daarin, wel is waar, naar des schrijvers eigen bekentenis, niet veel nieuws. Doch het stuk verdient de aandacht als proeve van zelfstandige behandeling eener veel besproken zaak. Woods doet zich kennen als een voorstander der zoogenaamde Marcus-hypothese, in dier voege, dat hij door onze drie Synoptici één bron geraadpleegd acht, die wij wat de stof, den algemeenen vorm en de volgorde der verhalen betreft, het best leeren kennen uit ons tweede Evangelie, waarmede evenwel niet zal zijn gezegd, dat dit boek door Mattheus en door Lucas is gebruikt, noeh zelfs, dat de bedoelde hoofdbron der Synoptici stellig bestond in een geschreven, voor betrouwbaar gehouden verhaal „of our Lord's ministry." Hij helt intusschen blijkbaar over tot de meening, dat inderdaad onze Marcus door Mattheus en door Lucas is gevolgd. Een goed ingerichte tabel geeft, aan het slot, een overzicht van de verhouding tusschen Marcus en de beide andere Synoptici.

„Fellow" C. H. Turner staat nog eens uitvoerig stil bij den sterfdag van Polycarpus, waarover Randell in het eerste deel der *Studia biblica* had geschreven. Hij doet dit ter aanvulling van hetgeen Lightfoot later over dit onderwerp heeft gezegd, en meent nu den veel besproken dag te mogen vaststellen op 23 Februari 155.

De voormalige „Student" C. Bigg levert een bijdrage tot onze kennis van Clemens' Homiliën, door van dit werk achtereenvolgens te bespreken: de theologie; de als voorhanden onderstelde hiërarchie; de betrekking tot het Gnosticisme; de verdediging van het Christendom; den ouderdom en het doel.

N. 5 behoort tot de beantwoording eener prijsvraag. „Fellow" Ll. J. M. Bebb gaat in de bijzonderheden na, op welke klippen men allicht kan stranden, indien men, voor de vaststelling van den tekst van het N. T., gebruik maakt van oude vertalingen en aanhalingen bij Patres. Zonder een oogenblik het groote gewicht dezer getuigen in twijfel te trekken, waarschuwt hij zeer nadrukkelijk tegen een te haastig beroep op

hun verklaringen, terwijl hij niet verzuimt, doorlopend met voorbeelden de juistheid te staven van de opgesomde redenen, waarom het vaak zoo moeilijk is, de bewijskracht der dezerzijds vernomen getuigenissen niet te overschatten.

Gelijk bekend is, heeft Eusebius, in navolging van Ammonius, de Evangelien gesplitst in sectiones en daarna de cijfers dier kleine afdeelingen zoo gerangschikt in een tiental lijsten, canones, dat men met behulp daarvan, in een oogwenk kan zien, of en, zoo ja, waar van eenige sectio een gelijklopende plaats bestaat. In vele Grieksche handschriften heeft men die cijfers der sectiones en canones van Eusebius bijgeschreven. Wat dienaangaande voorkomt in de oudste handschriften der Syrische vertaling, de Peschito, heeft „Fellow” G. H. Gwilliam nauwkeurig onderzocht, beschreven en toegelicht in een verhandeling, waaruit wij o. a. vernemen, dat in de Syrische HSS. noch Eusebius' sectiones, noch zijn canones zijn overgenomen, maar op den grondslag door Eusebius gelegd, een nieuw stelsel, ter bereiking van hetzelfde doel, is gevolgd. De sectiones zijn talrijker en de aanwijzing der cijfers, waaronder men in andere Evangelien het gelijklopende zal kunnen vinden, geschiedt gewoonlijk door het plaatsen van een tabel aan den voet van elke bladzijde. Bij dit opstel is als proeve gevoegd een lichtdruk van Marc. 15 : 12—22, in den Syrischen tekst, naar een Vatikaansch handschrift, uit het jaar 548.

In het zevende of laatste stuk geeft H. J. White een beschrijving van den beroemden Florentijnschen Codex Amiatinus, „perhaps the finest book in the world,” en een geregeld verhaal der dingen, een reeks ontdekkingen, die in de laatste jaren, geheel onverwacht, tot het heldere inzicht hebben geleid, dat dit handschrift van den bijbel naar de vulgata niet dagteekent uit de zesde eeuw en afkomstig is uit Engeland, hoewel de mogelijkheid moet worden erkend, dat het daár door een Italiaan is geschreven. Prof. W. Sanday voegt er een taalkundig onderzoek bij, waaruit blijkt, dat men op dien grond noch verzekeren, noch loochenen kan, dat het werk is van Italiaanschen oorsprong.

Een derde deel dezer *Studia biblica* is reeds ter perse en belooft een niet minder rijken inhoud.

Aan *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte von R. A. Lipsius*, 1883—87, besproken in dit tijdschrift 1883: 377—393, 1884: 598—611, 1888: 93—106, zou een *Ergänzungsheft* worden toegevoegd. Het stuk liet zich langer wachten dan schrijver en uitgevers hadden gewenscht, doch heeft nog in 1890 bij C. A. Schwetschke en Zoon te Brunswijk het licht gezien. Die het ter hand neemt — van doorlezen kan geen sprake zijn — bespeurt onmiddellijk, hoe tijdroovend de arbeid, daaraan besteed, moet zijn geweest. Reeds de omvang is niet gering, VII en 264 bl. Hoe langer de uitgave vertraging ondervond, des te uitgebreider werd de stof, zoodat ten slotte nog, na het afdrukken der registers, in de voorrede een reeks Nachträge kon worden vermeld. Intusschen waren de Ergänzungen bij den tekst van het hoofdwerk, bl. 1—88, reeds gevolgd door 23 bladzijden Nachträge. Gelukkig zijn deze opgenomen in de registers, terwijl een lijst van alle, vroeger of later, ingelaschte of toegevoegde „Berichtigungen und Ergänzungen,” bl. 255—258, het zoeken naar een mogelijke verbetering of aanvulling gemakkelijk maakt. Die lijst is het vijfde en laatste der registers. Het eerste geeft een opsomming van de handschriften, die in aanmerking zijn gekomen, bl. 113—122; het tweede van de geraadpleegde literatuur, behalve die van het O. en N. T. bl. 123—177; het derde van de behandelde „zaken”, waaronder ook landen en personen zijn begrepen, bl. 178—249; en het vierde van de besproken bijbelplaatsen, bl. 250—254. Op het vijfde register, zoo even reeds vermeld, bl. 255—258, volgen dan nog eens Nachträge, bl. 259—262; Druckfehler und Berichtigungen, bl. 263—264 en eindelijk een uitslaande tabel, waar vijf kolommen vermelden, op welke dagen apostelen worden herdacht in de Grieksche, de Latijnsche, de Koptische (de Abessynische), de Armenische en de Syrische Kerk.

Mag men nauwelijks hopen, dat alle aanvullingen en verbeteringen, waarvan de verzameling toch getuigt van grooten ijver en nauwgezetheid, steeds naar eisch zullen worden gewaardeerd, de registers zullen ongetwijfeld des te meer in eere worden gehouden. Niemand die het hoofdwerk gebruikt, kan ze missen. Het wordt veeleer juist daardoor eerst ten



volle bruikbaar, ook voor hen — en dit geldt ongetwijfeld van de meesten — die het wenschen te raadplegen met het oog op het een of ander bijzonder punt. De schat van kennis, hier neergelegd, ter toelichting van zeden en gebruiken, personen en zaken, ja wat niet al, rakende het leven der oude Christenen, dreigt nu niet zoo licht, als anders misschien het geval zou zijn, voor velen verborgen te blijven. In zoo ver is de prijs van dit stuk, M. 8, waardoor die van het geheele werk klimt tot M. 50, niet te hoog.

Nog was de zoo even genoemde *Ergänzungsheft* niet verschenen en daarmede de laatste hand gelegd aan de omvangrijke studie, waardoor Lipsius voor goed zijn naam heeft verbonden aan de apokriefe Handelingen, of de onvermoeide schrijver was reeds sedert geruimen tijd bezig met een nauw daarmede samenhangenden, ofschoon geheel op zichzelf staanden arbeid: een nieuwe uitgaaf van de door Tischendorf in 1851 bezorgde *Acta apostolorum apocrypha*. De eerste helft heeft het licht gezien onder den dubbelen titel: *Acta apostolorum apocrypha post Constantinum Tischendorf denuo ediderunt Ricardus Adalbertus Lipsius et Maximilianus Bonnet, Pars prior, en: Acta Petri Acta Pauli Acta Petri et Pauli Acta Pauli et Theclae Acta Thaddaei edidit R. A. Lipsius* (Leipzig, H. Mendelssohn. 1891. cxi en 320 bl.). De tweede helft, waarin de tekst der Handelingen van Johannes, Andreas, Thomas en anderen zal worden opgenomen, mogen wij van Bonnet verwachten.

Niet zonder reden draagt deze uitgave een dubbelen titel. De eerste wijst terug op de geschiedenis harer geboorte, de tweede herinnert, zeer te recht, dat wij hier veeleer een geheel nieuw boek ontvangen dan een tweeden, zij het ook duchtig herzien en druk. Er was, na Tischendorf, zoo ontzaglijk veel te vergelijken, zoowel gedrukte als niet gedrukte stukken, dat zelfs een Lipsius somtijds meende te moeten wanhopen aan het welslagen der blijmoedig aanvaarde taak. Doch hoe veel ook eischend van den volhardenden ijver dergenen, die er zich toe hadden aangegord, zij is, voor zoover wij in staat zijn te oordeelen, althans wat betreft de eerste helft, op uitnemende wijze volbracht.

In de Prolegomena ontvangen wij, onder verwijzing naar het zooveen genoemde groote werk van Lipsius over de apokriefe Handelingen, een oordeelkundig overzicht van de bouwstoffen, die den uitgever der teksten ten dienste staan. De handschriften en vertalingen worden opgesomd en beschreven, de namen vermeld van hen die, vroeger en later, uit eigen beweging of op verzoek van derden, zich hebben gewijd aan het onderzoeken, vergelijken, of in druk bezorgen van het een of het ander, daartoe behoorende; alsmede der oude getuigen, bij wie wij de besproken geschriften het eerst vinden aangeduid. Alles uitsluitend, gelijk men mocht verwachten, in nauw verband met de nu uitgegeven teksten, zoodat men hier geen opheldering zoeke van hetgeen een volgend deel zal bevatten. Wij hooren den schrijver, nadat hij enkele opmerkingen heeft gemaakt over deze nieuwe uitgave van de apokriefe Handelingen en over de oudste, afzonderlijk vermelde Handelingen van Petrus en van Paulus, achtereenvolgens meer uitvoerig 1° over de Gnostische Handelingen van Petrus en die van Paulus; 2° over de Katholieke Handelingen van Petrus en Paulus; 3° over die van Paulus en Thecla; en 4° over die van Thaddaeus, waarbij de briefwisseling tusschen Jezus en Abgarus wordt besproken. Het leeuwendeel hebben Petrus en Paulus. De eerste groep van de aan beide apostelen gewijde Handelingen doet Lipsius achtereenvolgens stil staan bij *a* het langere verhaal van Gnostischen oorsprong over den marteldood van Petrus, toegekend aan Linus; *b* een dergelijk werk over Paulus; *c* een korter verhaal van Petrus' leven en lijden; en *d* een dergelijk van Paulus. De tweede groep, de *actis Petri et Pauli catholicis*, doet hem afzonderlijk spreken over de Katholieke Handelingen van Petrus en Paulus, die op naam gaan van Marcellus, en over de kortere Handelingen van Petrus en Paulus, mede van Katholieken oorsprong.

Op de Prolegomena, p. vii—cxi, volgen de teksten, bl. 1—283, doorlopend aan den voet der bladzijden vergezeld van een zorgvuldig bewerkten oordeelkundigen kommentaar. Wij treffen daarin aan: afwijkende lezingen; kleine mededeelingen, aan de handschriften ontleend; gissingen tot herstel van den tekst, zoolw van Lipsius zelf als van anderen; en enkele opmerkingen tot recht verstand van in den tekst opgenomen,

hoewel minder algemeen bekende schrijfwijzen. De medege-  
 deelde teksten zijn: een Latijnsche van het aan Linus toege-  
 kende Martyrium Petri; een Latijnsche van de Passio Pauli,  
 naar het heet van dezelfde hand afkomstig; een Latijnsche  
 van de Actus Pauli cum Simone, waarnaast voor het laatste  
 gedeelte een gelijkkluidend, ten deele vollediger, *Μαρτύριον τοῦ*  
*ἁγίου ἀποστόλου Πέτρου* mocht worden afgedrukt; een *Μαρτύριον*  
*τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Παύλου*, ten deele vergezeld van een Pas-  
 sionis Pauli fragmentum; een Grieksche en een Latijnsche,  
 naast elkander gedrukt, van de aan Marcellus toegekende  
 Katholieke Handelingen van Petrus en Paulus; een Grieksche  
 van dezelfde *Πράξεις*, doch in een anderen vorm; een Latijn-  
 sche van dezelfde, doch verkorte Handelingen; en eindelijk  
 achtereenvolgens Grieksche van de Handelingen van Paulus  
 en Thecla, van Thaddaeus en van de briefwisseling Abgarus-  
 Jezus.

Op den afdruk dier teksten volgt een tiental bladzijden, naar  
 het schijnt onvermijdelijke Addenda et Corrigenda, schier uit-  
 sluitend „in Commentario”, op zichzelf natuurlijk zeer te waar-  
 deeren, maar wie zal er bij het gebruik van den tekst steeds  
 aan denken? Voorts een Index scriptorum, waaronder nagenoeg  
 alleen te verstaan: schrijvers van het O. en N. T.; een Index  
 nominum; een Index graecus en een Index latinus; kostelijke  
 toegiften, niet alleen voor een vruchtbaar gebruik van de uit-  
 gegeven Handelingen, maar inzonderheid, wat de laatste twee  
 betreft, voor onze kennis van het Oudchristelijk Latijn en  
 Grieksch.

Het geheel verraadt de meesterhand, die een moeilijk te  
 bearbeiten stof, met benijdenswaardige gemakkelijheid be-  
 heerscht, dank zij de uitgebreide kennis, groote geleerdheid,  
 scherpzinnigheid en volhardenden ijver van haar onvermoeiden  
 bezitter. Hem komen toe de hulde en de dank van allen, die  
 belangstellen in de apokriefe Handelingen. Zonder de verdien-  
 sten zijner voorgangers gering te schatten, waartoe hij aller-  
 minst zelf heeft medegewerkt: aan Lipsius de eere, indien  
 voortaan bij de beoefening van de geschiedenis des Christen-  
 doms, en haar letterkunde van het laatst der tweede en vol-  
 gende eeuwen, meer dan tot heden het geval was, een over-  
 vloedig en vruchtbaar gebruik wordt gemaakt van apokriefe

Handelingen en legenden betreffende den apostolischen kring. De thans verschenen Acta sluiten zich op waardige wijze aan bij het onlangs voltooide grootere werk.

Een tekstuitgave, die uit een wetenschappelijk oogpunt beschouwd, kwalijk genoemd, maar met het oog op de eischen der praktijk bijzonder verdient te worden geroemd, is *Die Apologien Justins des Martyrers herausgegeben von Lic. Dr. G. Krüger*. (Freiburg i. B. 1891. J. C. B. Mohr [Paul Siebeck] x en 84 bl. Prijs: M. 1.50). Zij geeft de beide Pleitreden van Justinus in den Griekschen tekst, met slechts enkele „Anmerkungen zur Textkritik”; een „Verzeichnis der Bibelstellen” en een „Namen- und Sachregister”, waarbij het vooral te doen is om het gemakkelijk vinden van eigenaardige en merkwaardige woorden of uitdrukkingen te bevorderen. Een beknopte inleiding deelt het een en ander mede over Justinus en zijn geschriften, alsmede de titels van enkele grootere werken en verhandelingen over beide. Het doel dezer uitgave is niet een nieuwe tekstrecensie aan te bieden, maar de studeerende jongelingschap behulpzaam te zijn, waar zij behoefte heeft aan een eenvoudige mitgaaf der Pleitreden, die goed is en niet duur. Krüger stelt zich voor, op gelijke wijze andere geschriften van kerkvaders te laten volgen. Een uitnemende gedachte. Want het is nu eenmaal niet anders: wat niet behoort tot de zoogenaamde Apostolische Vaders valt, door den grooten omvang der uitgaven en de daarmee verband houdende prijzen, buiten het bereik van velen, voor wie toch een zelfstandige kennisneming van den inhoud der voornaamste stukken in hooge mate gewenscht is. Dit geldt niet alleen voor bezoekers van buitenlandsche „Seminarien” en voor hen, die deel nemen aan officieele „oefeningen”, maar ook voor Nederlandsche studenten en voor velen, die niet opgehouden hebben dit te zijn, hoewel zij dien naam niet meer dragen. Hun allen zij de *Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, als Grundlage für Seminarübungen unter Leitung von Prof. Dr. G. Krüger*, waarvan als eerste en op zichzelf staande aflevering nu de Pleitreden van Justinus zijn verschenen, ten zeerste aanbevolen.

Niet van ieders gading, reeds alleen om den prijs, is de

koetbare uitgave van het *Novum Testamentum Domini nostri Jesu Christi Latine secundum editionem sancti Hieronymi* . . . door J. Wordsworth en H. J. White, waarvan het tweede stuk, als *Partis prioris fasciculus alter*, voor enkele weken de Clarendon Press te Oxford heeft verlaten. Het brengt in omstreeks honderd kwarto bladzijden druks, met doorlopende paginatuur, p. 171—268, die niet minder dan  $7\frac{1}{2}$  shilling (f 4.50) kosten, het *Euangelium secundum Marcum*. Aan den tekst gaan vooraf: een oordeelkundige uitgaaf van Hieronymus' Praefatio vel argumentum Marci; een overzicht in vijf kolommen der inhoudsopgaven of capitula van het Evangelie van Marcus, geplaatst boven de hoofdstukken in verschillende handschriften; en een tabellarisch overzicht der deels gelijklopende, deels afwijkende cijfers van de canones bij Mc. 16 in verschillende handschriften. De tekst, zooals Wordsworth en White dien meenden te moeten vaststellen ad codicum manuscritorum fidem, hoewel dan juist dien ten gevolge niet altijd overeenkomstig hetgeen Hieronymus heeft gewild, gaat ook hier, gelijk bij Mattheus, tot in H. 14: 70, waar zij afbreekt, vergezeld van de Oudlatijnsche vertaling naar den codex Brixianus, uitgegeven door Blanchinus, en van een doorlopenden kritischen kommentaar. De bewerking is geheel gelijk aan die van het eerate stuk, weshalve ik dienaangaande de vrijheid neem te verwijzen naar bl. 198—202 van den voorgaanden jaargang van dit tijdschrift.

De aldaar onmiddellijk volgende bladajden, 202—206, geven een aankondiging van den *Hand-Commentar zum Neuen Testament*, in vier deelen, uit te geven bij J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) te Freiburg i. B., waarvan destijds het eerste deel, de Synoptische Evangeliën en de Handelingen der Apostelen, bewerkt door H. J. Holtzmann (XVIII en 432 bl., groot 8°; prijs M. 6), was verschenen. Sedert ontvingen wij, met bijkans verontrustende snelheid, hoewel volgens sommigen nog niet haastig genoeg, omdat de voltooiing van het werk tegen Paschen 1891 bij herhaling was toegezegd, een vijftal stukken: van het tweede deel de eerste helft der eerate afdeeling, de brieven aan de Thess. en Kor., bewerkt door P. W. Schmiedel; van hetzelfde deel de tweede afdeeling, *Die Briefe an die Galater, Römer*,

*Philipper*, bearbeitet von R. A. Lipsius (VIII en 236 bl. M. 4); van het derde deel de tweede afdeeling, *Hebräerbrief*, *Briefe des Petrus*, *Jakobus*, *Judas*, bearbeitet von H. von Soden (VII en 182 bl. M. 3); en van het vierde deel de beide afdeelingen *Johanneisches Evangelium* en *Briefe und Offenbarung des Johannes* (samen VIII en 327 bl. M. 5), bewerkt door H. J. Holtzmann.

Nog een paar stukken derhalve en de *Hand-Commentar* is gereed. Waarom echter zoo groote spoed werd gemaakt met de verschijning der afzonderlijke stukken, waarvan een schadelijke invloed op de bewerking hier en daar, helaas, niet kan worden geloofhend, laat zich slechts gissen. Uitgevers en schrijvers zijn nu eenmaal niet altoos de vertegenwoordigers van dezelfde belangen; en wij moeten het prijzen, als de eersten hun woord willen houden tegenover het publiek, zij het ook somtijds ten koste van de nachtrust, zoo niet erger, der laatsten, die zich wat haastig hadden verbonden tot het leveren van kopie op zekeren tijd. Belofte maakt schuld, zoowel aan de eene als aan de andere zijde. Toch mag men vragen, wie ten slotte is gediend met een kommentaar op de brieven aan de Korinthiërs, die afbreekt bij de bespreking van 1 Kor. 9: 1—12? Wie die nu, sedert geruimen tijd in het gelukkig bezit is van de eerste helft der eerste afdeeling van het tweede deel, zou niet gaarne hebben gewacht op de ontvangst van dit stuk, totdat de tweede helft gereed zou zijn? Wat minder sterke drang tot spoed, van de zijde des uitgevers, zou niet alleen hem hebben vrijgesteld van het herdrukken van inhoudsopgaven en registers, maar ongetwijfeld ook de bewerking van den *Hand-Commentar* ten goede zijn gekomen.

Van de vier deelen is intusschen, behalve het vroeger besproken eerste, nog slechts het laatste geheel voltooid. Het is, gelijk reeds werd opgemerkt, evenals het eerste deel, van de hand van H. J. Holtzmann en geeft den kommentaar op de Johanneïsche geschriften. Aan het Evangelie zijn 206 van 327 bladzijden gewijd. Een beknopte inleiding brengt den lezer, in groote trekken, op de hoogte van den stand der vragen, die bij de verklaring aan de orde zijn en mitsdien in het oog behooren te worden gevat. Zij licht ons tevens in omtrent het standpunt van den schrijver. Hij vestigt de aandacht op verschil en overeenkomst met de Synoptici, het eigenaardig karakter van

het Evangelie als leerboek; de daarin voorkomende logosleer en het gehuldigde universalisme; de verschillende oogpunten, waaruit men het werk pleegt te beoordeelen; den tijd en de plaats waar het ontstond; den persoon des schrijvers; wat hij getuigt aangaande zichzelf; het plan, de indeeling en de geschiedkundige waarde van het werk. Aan een verdediging der echtheid, in den zin van: de Johanneïsche afkomst van het vierde Evangelie, valt volgens Holtzmann niet te denken. Alles wijst op een betrekkelijk lateren tijd, hoewel vóór Justinus, bij wien wij de eerste sporen van bekendheid met het boek aantreffen. Voor de geschiedenis heeft het waarde in tweeërlei zin. Het werpt een verrassend licht over den tijd van den Evangelist: maar ook over het toenmalig verleden. „Wesentliche Züge der bis dahin durchlaufenen Bahn innerer und äusserer Entwicklung der christlichen Sache sind eben dem Bilde zu entnehmen, welches hier von dem Begründer derselben entworfen wird.” Dat beeld beantwoordt meer aan hetgeen als zoodanig leefde in de ziel van den schrijver en van de gemeente, in wier midden hij verkeerde, dan aan het zuiver geschiedkundige. Evenwel: „da lange nicht alles Berichtete in der Rechnung mit idealen Grössen aufgeht,” moet mede rekening worden gehouden met den „Factor persönlicher Erinnerung, seien nun als Gewährsmänner der fragliche Apostel, unter dessen Fahne das Werk sich stellen soll, und seine Schüler oder aber einzelne Zeugen welche der Verfasser in Palästina antraf, zu betrachten.” M. a. w. het denkbeeld, dat ons vierde Evangelie is een geschiedkundig werk, in den ouderen zin des woords, mag niet geheel en al worden prijs gegeven. Er moet gelegenheid zijn, om nu en dan te kunnen meenen, dat wij eenvoudig staan voor een stukje geschiedenis, waarbij wij gerust voor eenige oogenblikken mogen afzien van het leerboek, dat wij lezen en voor welks samenstelling de „Evangelische geschiedenis” is gebruikt, gelijk men haar vond in de mondelinge en de schriftelijke overlevering, zonder zich te bekommeren om de juistheid der overgenomen en zelfs met groote vrijmoedigheid hier en daar gewijzigde verhalen.

Daarmede is, als ik wèl zie, de vinger gelegd op het eigenaardige van Holtzmann's standpunt als exegeet van het vierde Evangelie en tevens op de zwakke zijde van de door

hem gegeven verklaring. Hij heeft oog en hart voor het leerboek, welks rijken inhoud bij talloose malen op uitnemende wijze doet kennen, voor zoover de beperkte ruimte van een Hand-Commentar dit toelaat; maar nu en dan speelt hem de exegetische overlevering parten en staat hij onwillekeurig onder den invloed der oude opvatting van het Evangelie, als bevattende de geschiedenis van Jezus' leven en lotgevallen. Het geheel houdt dien ten gevolge het midden tussohen een kommentaar op het Evangelie van Johannes, den apostel, dien Jezus lief had en die op zijn ouden dag, uit de volheid van het door liefde jong gebleven en door ervaring rijk geworden geheugen, de geschiedenis van den verheerlijkten meester heeft geschreven; én den door ons gewenschten kommentaar op het leerboek, bekend onder den naam: „Het Evangelie van Johannes,” geschreven door een ons onbekende, omstreeks het jaar 140, met de bedoeling om op te leiden tot het geloof in Jezus als den Christus, den Zoon Gods en langs dien weg tot het bezit van onvergankelijk leven; een leerboek, dat wil stichten, maar ook onderwijzen, niet zoozeer om den lezer te brengen op de hoogte van Jezus' levensgeschiedenis, als wel van — wat wij zouden noemen — de ontwikkeling van het Christendom tot op zijn dagen en de waarheid, het echt Christelijk karakter der door hem verdedigde denkbeelden. Daar is iets zwevends in het standpunt, door Holtzmann ingenomen, iets weifelends in den gang zijner verklaring.

Daartoe meen ik ook te mogen rekenen, dat hij te weinig acht geeft op de eigenaardige samenstelling van het Evangelie, die veel meer gelijk op die der Synoptici dan men gewoonlijk erkent en ook Holtzmann, blijkens zijn kommentaar, schijnt te meenen, al zegt hij in de inleiding, bl. 18, dat behalve de Synoptici „noch verwandte Quellen” kunnen zijn gebruikt. Desgelijks bleef niet zonder invloed, dat H. m. i. ten onrechte oordeelt, geen aanrakingspunten met het Gnosticisme en veeleer „directer und rascher Anschluss desselben an das 4 Evglm” te mogen aannemen. Doch ik haast mij, aan deze algemeene opmerkingen de verzekering toe te voegen, dat het goede hier ver de overhand heeft boven hetgeen mij bedenkelijk toeschijnt en dat ik niet aarzel, den kommentaar in zijn geheel als een aanwinst te beschouwen en gaarne aan te bevelen. Voor de



beoordeeling van enkele bijzonderheden, mocht ik reeds gelegenheid vinden in de hierboven, bl. 407—432, geplaatste verhandeling.

Wat de brieven betreft, is H. geneigd in 1 Joh. een aanbeveling of begeleidend schrijven te zien, behoorende bij het vierde Evangelie. De *novla* van 2 Joh. is hem het beeld der gemeente en deze brief, naar vs. 7 rechtstreeks gericht tegen het docetisme, bestemd om de rechtzinnigen te vermanen tot een volledige afscheiding van de aanhangers dezer richting, vs. 9. De tweelingbroeder van dit kleine geschrift, 3 Joh., is naar vs. 5—8 een warme aanbeveling van de gastvrijheid ten opzichte van rondreizende predikers. Bij de verklaring, die kort maar saakrijk is — zij beslaat, met de inleidingen voor de drie brieven, slechts 38 bladsijden, 209—246 — wordt doorlopend rekening gehouden met hetgeen omtrent den aard en de vermoedelijke herkomst dezer geschriften in de voorafgaande inleidingen werd opgemerkt.

Bij de Openbaring is dit eenigszins anders. Hier heeft Holtzmann zich bij de verklaring zoo goed als beperkt tot het toelichten der woorden, zonder zich te verdiepen in de vraag naar hun beteekenis in verband met den inhoud van het boek, beschouwd in zijn geheel. Hij deed dit, en mij dunkt: te recht, met het oog op den huidige stand der beoordeeling van het werk, ten einde geen partij te kiezen in den grooten strijd van meeningen over zijn samenstelling, ouderdom en herkomst. Daarentegen zijn deze punten en wat verder ter inleiding de aandacht verdient, vooraf, vergelijkenderwijs bijzonder uitvoerig, hoewel toch eigenlijk slechts kort besproken, bl. 249—276. Dit geschiedt evenwel niet zoo, dat de lezer nu hoort, hoe het is en bij welk gevoelen hij zich, volgens den schrijver, behoort meer te leggen. Holtzmann leidt hem veeleer, gelijk hijzelf het uitdrukt, rond in het „Labyrinth von historisch-kritischen Fragen, in welches die Exegese dieses Schriftstücks hereinführt.“ Zoo tracht hij hem wegwijz te maken en behulpzaam te zijn in het zelfstandig zoeken naar licht; terwijl hij, niet zonder reden, hoopt op die wijze een grooter aantal personen van dienst te zijn dan wanneer hij een eigen gevoelen over den inhoud en den oorsprong der Openbaring had voorgedragen.

Over de bovengenoemde stukken, behoorende tot Dl. II en III van den Hand-Commentar, een enkel woord bij een volgende gelegenheid, als eerlang het werk voltooid zal zijn.

Dr. J. Cramer heeft, in het zevende deel van de door hem en Dr. G. H. Lamers uitgegeven *Nieuwe bijdragen op het gebied van godgeleerdheid en wijsbegeerte*, 1890, een reeks *Exegetica et critica* geopend. Het eerste stuk, bl. 1—72, biedt den lezer twee verhandelingen aan. De eerste is gewijd aan „De samenstelling van Paulus' brief aan de Galatiërs volgens Prof. Völter.” Cramer mist bij Völter, wiens erkenning van interpolaties hij luide toejuicht, de noodige bedachtzaamheid. Zijn kritiek zou te dogmatisch en niet literarisch genoeg zijn. Vervolgens tracht C. de bedenkingen te weerleggen, door V. tegen de onderstelde eechtheid ontleend aan de theologie en aan den geschiedkundigen inhoud van den brief.

De andere verhandeling geeft „Exegetische en critische opmerkingen over eenige plaatsen uit het Evangelie van Johannes (3: 5; 4: 35—38; 4: 39; 4: 44; 5: 2; 13: 2, 3, 4<sup>a</sup>; 13: 16, 20).” Het eerste viertal kwam reeds boven, bl. 407—432, ter sprake. H. 5: 2 zullen wij, met den Sin. ἐπὶ τῆ moeten weglaten en lezen προβατικῆ. Voorts worde Βηθζαθά veranderd in Βηθεσά. Een wijziging, die inderdaad zou kunnen worden overwogen, indien onze Evangelist alleen op deze plaats toonde, met plaatnamen in de war te zijn. In H. 13 zullen de woorden τοῦ διαβ.-Ἰσκαριώτης, vs. 2, ἐκ τοῦ δειπνου, vs. 4 en de verzen 3, 16 en 20 geïnterpoleerd zijn. M. i. moet ook hier veeleer worden gedacht aan de gevolgen eener geheele omwerking, die een ouder Johannësch Evangelie heeft ondergaan, of wil men: aan de eigenaardige samenstelling van ons vierde Evangelie, met behulp van geschreven oorkonden. „Interpolaties”, in de taal en in den stijl van den schrijver, en waarbij men, gelijk C. in den aanhef van H. 13, zich verplicht ziet, geheele verzen te beschouwen als een matte herhaling van het voorafgaande, houden op in den gewonen zin interpolaties te zijn. Zij wijzen, vooral indien zij wat talrijk zijn, op bewerking van gevonden en overgenomen stof.

W. C. v. M.

## KRITISCHE AANTEEKENINGEN OP JEZ. 40—66.

Bij de vertaling van het O. T., waaraan Dr. A. Kuenen, Dr. J. Hooykaas, Dr. W. H. Kusters en de ondergeteekende sedert Jan. 1885 arbeiden, handelen wij op de volgende wijze. Elk der drie laatstgenoemden bewerkt een boek, vertaalt het en schrijft er de noodige inleidingen, inhoudsopgaven en aantekeningen bij; waarna hij het, vergezeld van een wetenschappelijken commentaar, waarin hij zijne opvattingen zooveel noodig handhaaft, aan een der twee andere overzetters toezendt. Deze secundus werkt alles na en zendt het met zijne aan- en opmerkingen aan den primus terug, die het naar aanleiding hiervan opnieuw bewerkt; waarna het met al de daarbij behoorende bescheiden in handen van den Revisor, Dr. Kuenen, wordt gesteld, die het, meestal na samenspreking over moeilijke punten met den eersten vertaler, ter perse legt; van dezen voorloopigen druk krijgen wij alle vier een paar exemplaren, om daarop onze aantekeningen te maken en zoo eindelijk de copij van het geheel te vormen. Deze weg is lang en moeilijk, maar wij wisten noch weten een beteren, om zooveel mogelijk uit onzen gezamenlijken arbeid één werk te maken. In voorloopigen druk liggen nu gereed Genesis tot 2 Koningen en Jezaja.

Aan onze bewerking leggen wij een met de hulpmiddelen van onzen tijd gezuiverden tekst ten grondslag. Herzieningen van de bestaande vertalingen mogen op sommige punten verbeteringen aanbrengen, bij den slechten toestand waarin de Masoretische tekst verkeert baten zij weinig om het O. T., zooals de kritische beoefenaars het kennen, onder het bereik van niet deskundigen te brengen.



Strikt genomen, zou aan onze vertaling een in elk opzicht, met aanwending van alle kritische hulpmiddelen, gezuiverde tekst moeten ten grondslag liggen, niet vastgesteld dan nadat wij zooveel mogelijk voor onszelven van elke afwijking in de vertalingen, vooral in de Septuaginta, ook van elke onzes inziens verkeerde vocalisatie en interpunctie, rekenschap gegeven hadden. Maar het zal geen deskundige verwonderen, dat wij ons zulk een hoogen eisch niet gesteld hebben. Door hieraan te willen voldoen, zouden wij ongetwijfeld onszelven verhinderd hebben, het werk ooit ten einde te brengen. Men bedenke, hoeveel arbeid aan Cornills *Ezechiël* ten grondslag ligt! Het bezit van een zoo bewerkten tekst geeft veel genot en verlicht den arbeid, ook al kan men niet altijd met de slotsom instemmen. Ditzelfde bij alle boeken zelve te doen houdt veel te lang op; want is de tekst vastgesteld, dan is daarmede eerst de grondslag voor den arbeid gelegd: het zwaarste — vertalingen, inleidingen en aantekeningen schrijven — blijft nog over. Wij waren dus genoodzaakt, ons met iets minder te vergenoegen en behoudender te zijn tegenover den overgeleverden Masoretischen tekst dan een commentator mag wezen. Geeft die tekst een behoorlijken zin, dan laten wij vaak de varianten in de vertalingen voor hetgeen zij zijn; doet een duidelijk of vermoedelijk bestaand verschil in lezing niets af tot de vertaling en opvatting, wij breken er ons hoofd niet mede. Dat volkomen eenparigheid te dezen niet bereikbaar is, behoeft geen betoog: de een is wantrouwender tegenover een overgeleverden tekst dan de ander, ja, niemand blijft zichzelf in dit opzicht gelijk.

In de navolgende bladzijden wil ik de tekstveranderingen geven, die aan onze vertaling van Jez. 40—66 ten grondslag liggen, zooals wij haar nu in voorloopigen druk bezitten. Ik zou het niet doen, wanneer ik niet meende, dat die aantekeningen dengenen die, buiten onze vertaling om, dit boek bestudeeren van dienst konden zijn; maar moest deze wordingsgeschiedenis van het stuk er bij verhalen, om rekenschap te geven en van de onvolledigheid van dezen arbeid: niet alle kritisch verdachte plaatsen zijn behandeld, en van het feit, dat sommige gissingen reeds door voorgangers zijn voorgeslagen, andere oorspronkelijke zijn. Het is even overbo-

dig, bij elke plaats altijd na te gaan en volledig op te geven, of eene conjectuur reeds bij Lowth, Koppe, Ewald, Lagarde, Cheyne, Dillmann of een ander is te vinden, als van wien zij in geval van nieuwheid afkomstig is, van mij, die bij dit boek eerste vertaler was, van Dr. Hooykaas, die secundus was, of van Dr. Kuenen.

Dat ik mijne aantekeningen in beknopten vorm breng, zal men, hoop ik, goed vinden. G beteekent de Septuaginta, indien de codices alle of nagenoeg alle overeenstemmen; bij verschil gebruik ik natuurlijk de gewone aanduidingen der handschriften; S is de Pesjito; V de Vulgata. De varianten der Hebreuwsche handschriften zijn ontleend aan J. B. de Rossi, *Variae lectiones V. T.*<sup>1</sup>

#### Hoofdstuk 40.

vs. 4. העקב. Lees העקש. G.

vs. 5. יהרו. Lees ישעו (Lowth) of כבדו. G heeft *σωτηριον του θεου*.

vs. 6. ויאמר. Lees ויאמר. Zoo hebben sommige hss. het en is de tekst opgevat in G en V. — הורו. Lees הודו, volg. alle oude vertalingen; G *δοξα ανθρωπου*.

vs. 7. met eenige hss. en G te schrappen. Verg. Th. T. X. 529 vv.

vs. 13. Lees het laatste woord וידוענו (*opdat hij hem onderrichte*) of וי (die hem onderricht), volg. G en V.

vs. 14. Het laatste woord, blijkbaar herhaald uit het slot van vs. 13, volgens G te schrappen.

vs. 17. מאפם. Lees לאפם. G, ook waarschijnlijk V.

vs. 19 eind en 20 begin is niet met zekerheid te herstellen. Gissing: vóór רתקות is כ uitgevallen; צורה is eene dittographie van het voorafgaande צרה; in המסכן schuilt een werkwoord הכין of כמך (יִסְמְכְנוּ); תרומה beteekent: een voetstuk (Houbigant maakt er תרזה, een den, van). Vertaling: en houdt het met ketenen van gezuiverd zilver over-eind. Tot voetstuk kiest men zich enz. — Wio dit bedenkelijk vindt, gelieve iets beters te geven! — Voor לא aan het eind van het vers te lezen ולא, volg. G, V; G. las ook פסלו.

Na vs. 20 moet 41:7 worden ingevoegd, dat hier uitstekend

voegt en waar het nu staat het verband breekt, ja, nauwelijks zin oplevert.

vs. 21. מוסדות. Lees מי יבד את, eene van het voorafgaande werkwoord afhankelijke vraag.

vs. 26. L. אונו ומאמץ כחו, gedeeltelijk naar G.

vs. 28. L. ואין met hss., G en V.

#### Hoofdstuk 41.

vs. 1. In pl. v. het eerste woord lees חקרישו of 'י, naar G; verg. Theol. Tijdschr. XX, 308; en in pl. v. אלו l. אלו *kracht*, dat nog Ps. 88 : 5 voorkomt. Deze gissing is van Dr. H. D. van Gelder, stelling XI achter zijne dissertatie *Mohtar, de valsche profet*.

vs. 2. De suffixen van חרב en קשת zijn volg. G in die van het meervoud te veranderen.

vs. 4. Na ועשה in te voegen זאת of אלה, G.

vs. 5. Aan het slot יחדו volg. G in te voegen.

vs. 7. Zie boven, bij 40 : 20.

vs. 14. L. מתי. Rמת, *made*, volg. S.

vs. 19. L. ושמו en schrap יחדו aan het slot, G.

vs. 22. L. יגשו, G.

vs. 23. L. ונירא.

vs. 24. In pl. v. מאפע l. מאפס, V.

vs. 25. Aan den aanhef las G ואני, wat noodwendig ingevoegd moet worden; in pl. v. ויבא is te l. ויבס.

vs. 27. In pl. v. הנה הנם l. מנחם.

vs. 28. ו ומאלה ן is te veranderen in ומאלים, *en van de goden*.

#### Hoofdstuk 42.

vs. 4. ירוץ L. ירוץ, van רצץ.

vs. 8. שמי tegen de accenten met het volgende te verbinden.

vs. 10. וורדי. Hier moet een werkwoord staan, dat *buldere* of iets dergelijks beteekent, waarschijnlijk ירעם; zie 1 Kron. 16 : 32; Ps. 96 : 11; 98 : 7.

vs. 11. חצרים moet de status constructus zijn.

vs. 15. איים. L. ציה of ציות, *steppen*.

vs. 19. In pl. v. het derde עור moet הרש gelezen worden; alleen Symmachus heeft het, en een enkel hs.

vs. 20. ישמע. L. volg. alle oude vertt. תשמע.

vs. 22. לַמְשֹׁסָה? L.

vs. 23. יִשְׁמַע. L. יִשְׁמַע.

vs. 24. חֲטָאוּ. L. חֲטָאוּ. G.

vs. 25. חֲמָה. L. חֲמָה. G.

#### Hoofdstuk 43.

vs. 4. אָדָם. L. אֲדָמָה.

vs. 8. אֲוִצִיָא. L. הוֹצִיָא. G.

vs. 9. לַשְׁמִיעָנוּ; וַיֵּאֶסְפוּ. L.

vs. 12, 13. L. אֲנִי אֵל als aanhef van vs. 13 en, volg. G en V, מְעוֹלָם in pl. v. מִיּוֹם.

vs. 14b is ons een raadsel gebleven.

vs. 17. ל. חֵיל עֲזוּן. G.

vs. 22. כִּי. L. וְלֹא. G, V.

vs. 23. ל. וְכֹזֵב־חֵד. G.

vs. 27. Tegen de getuigenis van G, die het meervoud heeft, hebben wij *uw eerste vader* onveranderd gelaten en door Jakob verklaard.

vs. 28. L. נֶאֱחָלַל en נֶאֱתַנָּה.

#### Hoofdstuk 44.

vs. 4. כִּבְּן. Hss. en vertt. wijzen op כִּבְּן. L. כְּמָה.

vs. 5. L. יִקְרָא en יִכְנֶה.

vs. 7. Na כְּמוֹנִי in te voegen יַעֲמֹד. G. — Van משומי af is de tekst onverstaaenbaar, maar met betrekkelijk geringe verandering te herstellen. L. מִי הַשְׁמִיעַ מְעוֹלָם אֲתִיּוֹת וְאֵי, het laatste woord volg. G. Dus *Wie heeft van oudsher het toekomstige doen hooren, en wat gebeuren zal u medegedeeld?*

vs. 8. L. הַשְׁמַעְתִּיכֶם. G.

vs. 11. מֵאֲדָם. L. מֵאֲדָם? G laat het voorafgaande הַמָּה weg. — Het laatste woord יַחַד wordt in G vertaald, maar dit *αμα* kan correctio ad veritatem hebraicam zijn; G. vangt vs. 12 met *στὶ ἐξῆς* aan en las dus hier יַחַד (Spr. 27:17) of een anderen vorm van יַחַד, wat in den Hebr. t. gemist wordt.

Of dit moet er ingevoegd worden, of alleen de versindeeling is te veranderen.

vs. 13. Schrap יעשהו volg. G. Waren hiermede maar alle moeilijkheden in dit vers en het volgende opgelost! לשבת לו is raadselachtig; mag לו ב בית לו wendt zijne kracht aan tegen? ארן moet waarschijnlijk אדם worden (Houbigant).

vs. 15. L. למו לו.

vs. 16. L. יעלה en יאכל moeten van plaats wisselen.

vs. 17. L. לפסל ים, een beeld om er voor te knielen; ook moeten de wau's copulativae die volgen in wau's relativae veranderd worden, althans de laatste.

vs. 20. L. ראה לאפר להבה תלהטהו, zie, tot asch kan de vlam het verteren. Het onderwerp van יאמר is de afgodendienaar.

vs. 21. L. תנשני kan niet beteekenen *gij zult door mij vergeten worden*, al hebben de Masoreten het waarschijnlijk zoo verstaan. L. תנשני *gij zult vergeten*, hoe ongewoon het ook is, dat de נ niet samensmelt met de ש.

vs. 28. L. רעי en schrap ו vóór לאמר met een paar hss. en S.

Hoofdstuk 45.

vs. 3. Na מסתרים in te voegen לך אפתח G.

vs. 8. L. הרעפו; ותפר; בראתיה (G. בראתוך).

vs. 9 is onverstaanbaar en ook met behulp van G, die een verwarden en waarschijnlijk bedorven tekst heeft, niet met zekerheid te herstellen. Duidelijk is, dat הירב uit הוי רב is ontstaan; daarna is wellicht כלי uitgevallen; in het volgende in pl. v. חרשי te l. חרש (een werkmán in, waarna aarde in de bet. van leem is op te vatten), en voor פעלך een ל in te voegen, dus te l. וּלְפַעֲלָךְ. Dan wordt de zin: Zal een vat twisten met zijn formeerder, een pot met den werkmán in aarde? Zal het leem tot zijn formeerder zeggen: Wat maakt gij? tot zijn bewerker: Gij hebt geen handen?

vs. 10. L. היאמר; wellicht is daarna איש uitgevallen.

vs. 11. L. ויוצר, met het volgende te verbinden.



vs. 14. L. יִנְעִי en סִחְרִי; voeg met G na יהיו in: עֲבָדִים; schrap het volgende יַעֲבִרוּ, en zet aan het slot met G כְּמוֹד, wellicht in אֲבָן, waarmede vs. 15 begint, verschreven.

vs. 23. L. דְּבָרֵי לֹא יִשׁוּב; G. heeft לֹא יִשׁוּב.

vs. 24. L. יֵאָמֵר en vertaal: Alleen in Jahwe, zal men zeggen, heb ik zege en sterkte. Ook te l. יִבְאוּ.

#### Hoofdstuk 46.

vs. 1b is niet met zekerheid te herstellen, wellicht is נִשְׂאָתֵיכֶם in נִשְׂאָוֹת te veranderen, dat *vrachten* kan beteekenen en waarbij עֲמוּסוֹת zeer gepast staat, indien maar מִשָּׂא geschrappt wordt. Vertaal: vrachten den amechtigen opgeladen. Moet מִשָּׂא bewaard blijven, dan: opgeladen vrachten, een last voor de amechtigen.

vs. 2. In pl. v. מִשָּׂא te l. נִשְׂאֵיהֶם (*hunne dragers*). G מִשְׂאוֹן.

vs. 4. Schrap ׀ vóór עַד.

vs. 5. L. וְנִדְמָה, *zoodat hij gelijken zou*.

#### Hoofdstuk 47.

vs. 3, 4. L. וְלֹא אֶפְגַּע אֶמֶר וְנִי. Vert.: en ik zal geen voorspraak aannemen, zegt onze lossen enz. G.

vs. 9. כתמם. L. פִּתְחָם, G.

vs. 10. רֵאֲנִי zal wel רֵאֲנִי moeten geocaliseerd worden. Waarom de Masoreten רֵאֲנִי hebben uitgesproken, is een der vele raadselen die de overgeleverde vocalisatie ons opgeeft.

vs. 15. L. כְּאִשֶּׁר en doe מִנְעוּרֶיךָ en סִחְרֶיךָ van plaats wisselen.

#### Hoofdstuk 48.

vs. 1. L. מִמִּי = מִנִּי, *uit*.

vs. 2. Heeft hier de tweede persoon meervoud gestaan of een deelwoord (G)? Of is het gebruik van den derden persoon eene eigenaardigheid van den Hebr. stijl? In allen geval moet de vertaling zijn: *Gij noemt u immers* enz.

vs. 3. L. וְאִשְׁמִיעַם.

vs. 6. L. שְׁמַעַת חַיִּית (S) כִּלָּה וְאַתְּ מָה לֹא תִגִּיד. Vert.: *Indien gij dit alles gehoord en gezien hebt, waarom zoudt gijzelf het niet mededeelen?* — Schrap ׀ vóór לֹא.

vs. 8. L. פְּתַחָהּ.

vs. 9. L. אַחֲתָם.

vs. 10. L. בַּחֲנֻתֶיךָ; כַּכֶּסֶף, S.

vs. 11. Na יִחַל volg. G שְׁמִי in te voegen.

vs. 14. L. בְּכֶם, met hss. en S.

vs. 15. L. וְאַצְלִיחַ. G, S.

vs. 16. Aan het slot עָלַי in te voegen. Maar wellicht is 'ועתה וג' door een afschrijver aan 61:1 ontleend en hier ingelascht.

vs. 19. כַּמְעַתָּיו. L. כַּעֲפֵר אֶרֶץ, G, en שְׁמֹךְ, G.

Hoofdstuk 49.

vs. 5. L. וְאַכְבֵּד.

vs. 7. Vrij zeker is het, dat מִתְעַב als part. pass. מִתְעַבֵּב moet uitgesproken worden en Israël dus *de verachte door de natiën* heet; niet onwaarschijnlijk is de Masoretische vocalisatie opzettelijk gekozen, om het volk liever een *heidenvrachter* dan een *verachte* te noemen (zie boven, blz. 100). Maar לְבוּזָה voegt zich hiernaar niet door een verandering in de vocalen. G heeft לְבוּזָה of לְבוּזָה uitgesproken en נִפְשָׁה opgevat alsof er נִפְשָׁה stond, zoodat er *Φαυλιζοντα την ψυχην αυτου* uit werd; wat ons niet verder brengt. Alle gissingen over de oorspronkelijke lezing, bij Dillmann te vinden, zijn willekeurig en onzeker. Het waarschijnlijkste komt mij voor, dat er בּוּי heeft gestaan en נִפְשָׁה moet worden opgevat als כָּל נִפְשָׁה: *veracht van al wat leeft* voegde zeer goed bij het volgende en vindt in בּוּי עַם van Ps. 23: 7 zijn analogon. Wij moeten dan onderstellen, dat een overschrijver, voorlooper der rabbijnen die מִתְעַבֵּב uitgesproken hebben, het part. pass. in het part. act. heeft veranderd, *menschenverachter* willende uitdrukken. Doch de grootste moeilijkheid schuilt in נִפְשָׁה.

vs. 17. L. met G מִדָּר יִבְנוּךְ.

vs. 18. In pl. v. כְּכֹלָה verwachtten wij een tooisel, dat niet in het werkw. קִשֵּׁר kan begrepen zijn, al beteekent קִשְׁרִים Jez. 3: 20 *linten*. Ook G heeft den Hebr. tekst, want in *ωσ κοσμον νυμφη* of *νυμφησ* of (B) *ωσ νυμφη* mogen wij geen doublet zoeken, omdat *ωσ κοσμον* uit het voorgaande

kan herhaald zijn. Lagarde's gissing כִּלְלֵל, *diadeem*, lacht mij het meest aan.

vs. 19. In pl. v. het eerste כִּי te l. אִיהָ *waar?* en תִּצְרִי te veranderen in תִּצַּר. Zonder tekstverandering is het vers niet te verstaan: wil men deze niet aannemen, dan moet men het tweede כִּי schrappen en תִּצַּר lezen, waarbij wij moeten aannemen, dat terwijl het onderwerp van תִּצַּר inderdaad pluralia zijn, het werkw. alleen met אָרִץ in getal overeenkomt. Dat enkele hss. der G, o. a. A, alsmede V en S, het tweede כִּי niet hebben, is niet onbegrijpelijk: na het eerste is het onverstaanbaar.

vs. 20 L. עָד.

vs. 24. In pl. v. צְרִיקָה l. עֲרִיץ, met V en S. Ook G. las dit wellicht, al knutselde hij met de vertaling, omdat hij het woord שָׁבִי niet verstond.

#### Hoofdstuk 50.

vs. 4 is van לְעוֹת af vrij onverstaanbaar; de ware tekst moeilijk te vinden. Om met het slot te beginnen: in G is van כְּלִמּוּדִים in *καὶ ἡ παιδεία* aan den aanhef van vs. 5 een rest te vinden; dat het woord eene dittographie is van לְמוֹדִים, is waarschijnlijk. Indien wij aannemen, dat *πρῶτο προσεβηκε* eene verschrijving is van *πρῶτο πρῶτο εβηκε*, dekt G. den Hebr. t., waarin ondanks de getuigenis van G het eerste יַעֲרָה wel eene dittographie zal zijn, wellicht met בְּבַקֵּר er bij. Rest דְּבַר אֶת יַעֲרָה דְּבַר, dat geen zin oplevert en waarvoor G in de meeste hss. *ἡνῶκα δεῖ εἰπεῖν λόγον* heeft — dat een zeer goeden zin geeft, maar waarvan het moeilijk is te zeggen, op welke Hebreeuwsche woorden het wijst — en in enkele *εν καιρω* — dat vertaling kan zijn van לְעֵתוֹ, waarvoor in Hebr. tekst לְעוֹת staat. Hoewel niet kunnende verklaren, hoe het in den tekst is gekomen, schrappen wij אֶת יַעֲרָה en verkrijgen aldus dezen zin: *De Heer Jahwe heeft mij eene welonderwezen tong geschonken, opdat ik in staat zou zijn een woord op zijn pas te spreken; elken morgen wekt hij mij het oor op om te hooren.*

vs. 9. In pl. v. הֵן te l. הִנֵּה, zie de Heer Jahwe staat mij bij; de Hebr. t. *indien Jahwe mij bijstaat* drukt in dit verband te veel twijfel uit; de verandering kan nauwelijks eene conjectuur heeten. — In pl. v. מִבְּלִימֵי l. הֵן כֻּלָּם, *mijne smaders. Zij allen slaat op niets terug.*

vs. 10. שמע. L. met G ישמע, *hij hoore.*

vs. 11. מאזרי. L. met S מאזרי. Las G מעזרי?

### Hoofdstuk 51.

In vs. 2 moet van de twee laatste werkwoorden de ך cop. in ך rel. veranderd worden.

vs. 4. עמי ולאומי. L. met hss. en S עמים ולאומים.

In vs. 5 moet vóór יצא ingevoegd worden ברנע, dat, in ארניע verbasterd, naar vs. 4 verdwaald schijnt te zijn. G heeft ταχυ na קרוב.

vs. 6. תחת. L. met G. תחדל.

vs. 3. המחצבת. L. met V מחצת; verg. Job 26: 12.

vs. 11 is uit 35: 10 door een afschrijver hier ingevoegd.

vs. 12. L met G מנחמך, en dan אתה ותירא.

vs. 13. L met G להשחיתך.

vs. 16. לנמע. L met S לנמות. Wel komt deze infinitivus alleen in intransitieve beteekenis voor; maar de Kal wordt in andere modi vaak zóo gebezigd.

vs. 19. Schrap והשבר והשך, daar hier nadrukkelijk van twee rampen gesproken wordt, den hongersnood en het zwaard, die volgen, en geweld en vernieling geene bepaalde rampen aanduiden. — אנחמך moet, met alle oude vertalingen, in 'ינ veranderd worden.

vs. 23. מוניך. L. מוניך (49: 26).

### Hoofdstuk 52.

vs. 2. שבי. L. שבִּיָּה.

vs. 4. כאפס kan niet zonder reden beteekenen, waarop het verband schijnt te wijzen. G heeft βια. Het is een raadsel, wat hier gestaan heeft.

vs. 5. יהלילן *huiten* moet יהללן of יתהללן *pochen* gelezen worden. — De consonanten van het laatste woord kunnen niet anders dan een part. pass. (מְנַאֵץ) bedoelen; heeft de Masora met מְנַאֵץ *ver van versmading* willen uitdrukken, tot voorkoming van de samenkoppeling van *versmaad* met *mijn naam*? De onderstelling dat de ך uit een part. Hitpoal is weggevallen (o. a. Stade, Hebr. Gramm. § 165) is toch niet waarschijnlijk. Waarom zouden de Masoreten den regelmatigigen vorm

van het part. Pual ongebruikt hebben gelaten, indien zij er geene bedoeling mee hadden?

vs. 6. Het tweede **יָבֹא** moet met G en V vallen.

Een moeilijke vraag is die der echtheid van vs. 11 v. Immers, de pericoop waarvan deze verzen het slot zijn (51 : 17—52 : 12) is volgens 52 : 5 in Babylonië geschreven. Wat toch kunnen de eerste woorden anders beteekenen dan *Nu dan, wat heb ik hier te doen, spreekt Jahwe, dat mijn volk om niet gevangen genomen is* enz.? Dit hier kan niet „in den hemel” beteekenen (Hitzig), maar moet een land aanduiden, en wel een ander dan de vs. 4 genoemde, Egypte en Assyrië. Wij hebben slechts de keus tusschen Judea en Babylonië. Aangaande Judea is de vraag van Jahwe, wat hij daar te doen heeft, niet goed te begrijpen; aangaande Babylonië wel. Men kan hierop wel antwoorden, dat hij er zijn volk te verlossen had; maar het feit, dat zijn volk in eene streek vertoefde waar Jahwe's naam gedurig gesmaad werd, kan tot de vraag aanleiding gegeven hebben. Ik zou dit dan ook nooit, met Seinecke, betwijfeld hebben (Theol. Tijds. X. 528 vv.), indien niet vs. 11 mij hiertoe had gedrongen; maar dit vers strookt slecht met de onderstelling dat het stuk in Babylonië is geschreven. Wie toch zegt: *Vertrekt, vertrekt, gaat uit van daar*, is niet op de plaats door *daar* aangeduid, en wijl de profeet hiermede onmogelijk Judea kan bedoeld hebben, en de onderstelling dat hij het elders, b.v. in Egypte, schreef allen grond mist — wie zou dan *van daar* verstaan hebben? — moet hij dit wel in Judea geschreven hebben. Kuenen H. C. O. II<sup>s</sup> 144 zoekt tegenover Seinecke de meening dat het ons in Babylonië verplaatst te handhaven door er op te wijzen, dat de ballingen zeker niet allen en wellicht slechts in geringen getale dezelfde plaats bewoonden waar hij vertoefde, zoodat hij niet kon zeggen: gaat van hier uit. Maar dit gaat toch niet. Immers, met *van daar* sluit hij zich zelve en zijne geloofsgenooten die in dezelfde plaats als hij woonde bepaald uit. Zal ik, in Leiden wonende en gelijkgezinden in andere plaatsen van Holland aansporende naar Amerika te gaan, hun zeggen: Gaat van daar uit? Neen. Ik zal zeggen: „van hier”, al wonen wij in verschillende plaatsen. Kuenen zelf heeft ook geen vollen vrede met die verklaring en laat er op volgen: „Wie zich hiermede

niet vereenigt mag aannemen dat de profeet, na zich vs. 7—10 in den geest naar Jeruzalem te hebben verplaatst, de roepstem om Babylon te verlaten van daar laat uitgaan; ook in dit geval is משם ten volle gewettigd". Of velen hem hierin zullen gelijk geven, betwijfel ik zeer. Al heb ik mij, bij de boven onderstelde oproeping tot verhuizing naar Amerika, nog zóo verdiept in de heerlijkheden van de nieuwe wereld en mij dus in de gedachten derwaarts verplaatst, ik zou meenen onverstaanbaar te zijn, indien ik er op liet volgen: gaat dus van daar uit! en zonder twijfel schrijven: gaat dus van hier uit! Ook Dillman heeft deze onderstelling van eene geestelijke verplaatsing naar Jeruzalem met een „des noods" voorgedragen; maar eindigt zijne behandeling der pericoop met het uitspreken der verdenking van onechtheid: vs. 10 is een goed slot. Inderdaad, dit is, meen ik, de eenige houdbare verklaring.

vs. 14. עלוך. L. עליו, met een paar hss., S en Targ. van Jonathan. — מִשְׁחַת. L. מִשְׁחָת; verg. boven, bl. 100.

### Hoofdstuk 53.

vs. 2. לפנינו. L. לפנינו.

vs. 5. שלומנו. L. שלמינו; verg. boven, bl. 100. Vele hss. hebben de ך.

v. 7. בשעה zal wel בשעה moeten worden gelezen. — ולא יפתח פיו, als bij vergissing herhaald te schrappen.

vs. 8. נגע למו. L. met G נגע למוֹת, hij is doodelijk getroffen.

v. 9. עשיר. L. עשוק. — במתיו. L. במתיו, met eenige hss. — על beteekent hoewel, evenals Job. 16 : 17.

vs. 10. רכאו החלי. L. רפא החלי, de (zijne) ziekte te genezen. — תשים. L. ישום; waarvan Jahwe het subject is.

vs. 11. יראה. L. יראה; dezelfde verwisseling Ps. 60 : 5; Job 10 : 15; verg. Geiger Zeits. IV, 283, IX, 120. — ישבע. Spreek uit ישבע. — Schrap צדיק.

### Hoofdstuk 54.

vs. 2. יטו. L. הטי, alle oude vertt.

vs. 5. בעלִיד. Spreek uit בעִלִיד, *uw gemaal*.

vs. 6. L. וּבֹאֶשֶׁת נ' תמאם, *als eene gade der jeugd die versmaad werd*.

vs. 9. L. כימי נח, *als in de dagen van Noach*, met hss. en oude vertt. — אשר. L. כאשר, G.

vs. 13. בניך. Spreek uit בְּנֵיךָ, *uwe zonen*.

vs. 15. עלִיד uit het slot te verplaatsen achter יגור.

vs. 16. Schrap het eerste אנכי בראתי, blijkbaar eene dittographie; dan verkrijgt men dezen voortreffelijken zin: *Zie, evenals de smid het kolenvuur aanblaast en gereedschap voor zijn werk te voorschijn haalt, zoo schep ik den verderver om te teisteren*.

#### Hoofdstuk 55.

vs. 1. In pl. v. het eerste לחם l. כֶּמֶךָ.

vs. 4. לעמים. L. לאומים. G.

vs. 10. Spreek uit לְיָרֵעַ en לְאֵבֶל.

#### Hoofdstuk 56.

v. 5. להם. L. לוֹ, volg. alle oude vertt.

vs. 8. אקבץ. L. יקבץ, tenzij wij עוד א' עליו houden voor het toevoegsel van een afschrijver, die hierin zijn zielewensch uitsprak. — Het laatste woord is, in נקבצו of נקבצה verandert, het begin van het volgende vers, tevens eene nieuwe pericooop, 56: 9—57: 13a, die ons in eene zoo geheel andere wereld verplaatst, dat wij ze hebben te houden voor een verdwaald blad; waarschijnlijk ontbreekt de aanhef, wellicht ook het slot dezer, zeker voorexielische, reden.

vs. 9. אתיו L. אתו *zijn gekomen*.

vs. 12. אתיו L. אתו, te voegen bij vs. 11. — אקדה. L. נקדה.

#### Hoofdstuk 57.

vs. 2. Na שלום met G in te voegen קברו, niet als subjeet op te vatten, zooals G doet, maar *in zijn graf*. — הלך. L. נבחו. L. הלכי נבחו, *die oprecht gewandeld hebben*.

vs. 3. עונה. L. עון. G.

vs. 9. ותפארי. L. ותשרי. S en V.

vs. 10. חית. L. חזקה. G en V.





vs. 13. מקדשי. Schrap de מ, G.

vs. 19. L. ולילה נגה, G.

Hoofdstuk 61.

vs. 2 slot en 3 begin. L. לנחם כל אבלי ציון. — in vs. 3 אבֵל מעֵטָה om te zetten.

vs. 7. L. תחת בשת וכלמה ירנו. Schrap לבן.

vs. 8. בעולה. Spreek uit בעולה.

Hoofdstuk 62.

vs. 4. L. שִׁמְמָה. L. שִׁמְמָה; verg. 54 : 1.

vs. 5. יבעלוך בניך. L. יבעלך בניך. *Hij die u herbouwt is natuurlijk Jahwe (Ps. 147 : 2). De auteur kan, al bedoelde hij dezen, בניך geschreven hebben (54 : 5); vandaar dan de fout.*

Hoofdstuk 63.

vs. 1. L. מבוצר en מאדם (Lagarde). In pl. v. חמוץ te l. חמור rood? — *Wie komt daar, roodgeverfd, met kleederen donkerder dan eens wijnlezers? — צעה. L. צעד, voortschrijdend.*

— Schrap met G ב vóór צדקה?

vs. 3 en vs. 5 telkens ך relat. in pl. van ך copul. De vocalisatoren waren, naar het schijnt, bevreesd, dat men die werkwoorden niet van de toekomst maar van het verleden zou verklaren, en schreven daarom ך copul. De profeet spreekt wel degelijk van de toekomst.

vs. 6. ואשכרם. L. ואשכרם. Hss. en Targ.

vs. 7. Schrap met G ך vóór רב, het praedicaat bij יהוה als subject. — L. חסדו in pl. v. חסדיו; G. צדקו?

vs. 9. בכל צרתם. L. met G צ' מכל, wat nog bij vs. 8 behoort. — צר. L. ציר. *Geen bode of engel, persoonlijk heeft hij hen gered; verg. Exod. 33 : 14 v.; Deut. 4 : 37.*

vs. 11. Schrap משה volg. G., eene verklaring van de volgende woorden, bij vergissing hier in den tekst geplaatst. —

In pl. v. המעלה l. רעה l. רעי, Mozes, beide volg. hss., G en S.

vs. 14. תנחנו. L. תנחנו, *leidde.*

vs. 15. L. אל תתאפק. L. ר' אל תתאפק, *indien uw binnenste en*

gemoed ontroerd zijn, houd u niet in. G wijst in  $\sigma\tau\iota\ \alpha\nu\epsilon\sigma\chi\omicron\upsilon\ \eta\mu\omega\nu$  op תהאפק.

vs. 18. In pl. v. למצער zouden wij צרינו (onze vijanden) of een synoniem er van verwachten. Of למצער als eene kleinigheid kan beteekenen? — עם. L. ה. G.

#### Hoofdstuk 64.

Het stuk begint bij לוא van 63:19, niet bij בקרה, zooals Hebr. t. wil. 63:19—64:4 is vol fouten, die wij noch uit G, noch uit 2 Kor. 2:9 kunnen verbeteren. Ziehier onze slotsom, als de minst onwaarschijnlijke, althans mogelijke, oplossing. L. ממים תבכה אש; schrap מ' ה' נולו en ו ירדת מ' ה' נולו; l. לא שמעה און ועין 1. עולם; en elders); schrap את vóór שש; l. לעשה en דרכיך en schrap ך achter יזכרו; in pl. v. ונ' בהם ע' ונ'. ונפשע. Het geheel wordt dan: Och of gij den hemel scheurdet en nederdaaldet, terwijl de bergen voor u sidderden! Zooals een vuur rijshout in vlam zet en door water vuur gebluscht wordt, zoo zullen, om uwen naam bekend te maken aan uw vijanden, natiën gaan beven voor u, wanneer gij vreeslijke dingen doet, waarop wij niet durfden hopen. Van oudsher heeft nooit een oor gehoord noch een oog gezien een god buiten u, die het wel maakt met wie hem verbeiden en vreugd bereid hebt aan wie rechtschapenheid betrachten en uwe wegen gedenken. Zie gij waart vergramd, en wij zondigden; van oudsher (toorndet gij) op ons, en wij overtraden.

vs. 9. L. עיר ק' הית, G, V, en schrap מדבר ציון.

vs. 10. L. הללוך na בו.

#### Hoofdstuk 65.

vs. 1. L. קרא. Spreek uit קרא. Het weerspannige Israël wordt bedoeld. De vocalisatie wil waarschijnlijk de heidenen aanduiden, evenals Rom. 10:20 v. er in vindt.

vs. 4. L. בכליהם.

vs. 5. L. קרב אליך is wellicht onbedorven lezing, hoe vreemd ook. De vertaling van G en V blijf ver van mij is waarschijnlijk gissing naar den waren zin. De Mazoretische tekst beteekent denkelijk blijf daar. — אלה. L. עלה.

vs. 7. L. עונתיהם en אבותיהם. G, S. — ראשנה is vóór alles, evenals Jez. 16:18.

vs. 9. K. הר קדשי. G. הר קדשי.

vs. 12. L. תכרעו. T. תגדעו, waarin eene toespeling op den naam van Gad, zooals in מנתי op Meni.

vs. 15. L. והמיתכם. G.

vs. 18. L. עמי. G.

vs. 20. L. משם. G. שם. G; schrap ימות en het tweede עול, met G. Dan spreke men עול uit עול en versta עול ימים עול van iemand die zijne jaren niet met eere draagt. Het part. הוטא beteekent hier evenmin een zondaar als יקלל vervloekt worden; het eerste is iemand die mist of niet haalt en het tweede hij zal voor niets geacht worden. Het vers beteekent dus: Daar zal niemand zijn die zijne jaren niet met eere draagt, en geen grijsaard die zijne dagen niet vervult; want een knaap heet wie honderd jaar oud is, wie de honderd niet haalt wordt voor niets geacht.

#### Hoofdstuk 66.

vs. 2. voeg לי in na יהיו. G.

vs. 3. vóór דם is waarschijnlijk een werkwoord, b. v. זרק, uitgevallen.

vs. 8. L. ארץ. G. עם.

vs. 15. L. להשיב. G. להשיב, uitblazend.

vs. 16. Achter נשפט volgens G in te voegen על כל הארץ.

vs. 17. Een crux! אחד התוך is zeker bedorven, אחד waarschijnlijk dittographie van אחר. In pl. v. התוך te l. פתחים? G εν τοις ποσους wijst op iets dergelijks.

vs. 18. Vele minuskels van G hebben, evenals S en Targ., vóór באה — of liever vóór ובאתי, dat alle oude vertalingen weergeven — een werkwoord ידעתי, ik ken hunne maaksels en overleggingen en zal komen.

vs. 19. L. פוט. G. פוט. G. — שמעי. L. שמי. G.

vs. 21. Schrap éen ל van ללויים.

H. OORT.

LUKAS 7: 36—50.

DE BOETVAARDIGE ZONDARES IN HET HUIS VAN  
SIMON DEN FARIZEEËR.

---

Prof. Naber (Mnemosyne, 1881, p. 283) verwijdert met toestemming van Dr. Van de Sande Bakhuyzen (Het dogmatisch karakter, dat aan het evangelie van Lukas wordt toegekend, bl. 51) vss. 44—46 drie malen de ontkenning uit den tekst. Ik evenwel kan, wanneer de ontkenning ontbreekt, de tegenstelling niet inzien b.v. tusschen „water gaaft gij mij voor mijne voeten, maar deze maakte met hare tranen mijne voeten nat en droogde ze met hare haren af,” of tusschen „met olie zalfdet gij mijn hoofd, maar deze zalfde met zalf mijne voeten”. Had Jezus dan van Simon kunnen verwachten, dat hij b. v. Jezus' voeten gezalfd had? Immers neen. Ja — zegt Dr. Van de Sande Bakhuyzen t. a. pl. — laten wij de ontkenning weg, dan zien wij, dat de vrouw aan Jezus de *grootste* liefde be-  
wezen had. Maar nog eens: Was de tegenstelling tusschen Simon en de vrouw dan wel billijk geweest? Mij dunkt, wanneer Simon Jezus bij het binnenkomen gekust had, hem water gegeven en hem gezalfd had, zou hij vrij wel alles gedaan hebben, wat men van hem als gastheer kon verlangen. Met Dr. Van der Beke Callenfels (Beoordeeling van de conjecturen op den tekst van Markus en Lukas (bl. 158—161), die de gissing van Prof. Naber nog meer in bijzonderheden bespreekt, wijs ik haar af.

Volgens Dr. Van de Sande Bakhuyzen (bl. 51) verklaren alle exegeten *ὅτι ἠγάπησεν πολὺ* (vs. 47) gewrongen. Zij leeren, dat hier de liefde der vrouw niet de oorzaak, maar het gevolg der schuldvergeving is. Door de vrouw tot zich toe te laten, wier geloof Jezus in vs. 50 erkende, had hij haar eigenlijk reeds

de zonden vergeven en haar liefdebetoon was dankbaarheid voor de haar bewezene genade. De Duitsche exegeten zeggen, dat *ὅτι* wijst op een „Erkennungsgrund” en verklaren aldus: „Vergeben sind u. s. w., was gewiss ist, da sie Liebe in hohen Grade bewiesen hat.” Hilgenfeld (Einl. S. 561) verklaart, dat Jezus hier de vergeving van zonden verbindt aan de liefde als uiting van het geloof. Dr. Van de Sande Bakhuyzen schrijft: „De eenige verklaring, welke mij voldoet, is dat de schrijver twee stukken, die niet bij elkander behooren, de gelijkenis en het verhaal der vrouw, aan elkander geknoopt heeft. Vs. 47a past niet bij de gelijkenis, en nu moet vs. 47b dienen om in die leemte te voorzien. Alle verklaringen van vs. 47a, waarin de liefde als gevolg, niet als reden der schuldvergeving wordt opgevat, lijden schipbreuk op den stelligen zin der woorden.”

Ik ga hier met Dr. Van de Sande Bakhuyzen niet mede. Men zou dan volgens dezen geleerde hier twee voorstellingen hebben, 1<sup>o</sup> de vergeving van de zonden is het gevolg van de liefde (vs. 47a) en 2<sup>o</sup> de liefde is het gevolg van de schuldvergeving (vs. 47b). De eerste voorstelling vindt hij in het verhaal van de zondares, de tweede in de gelijkenis. Maar leert dan het verhaal der vrouw, dat de vergeving van de zonden het gevolg van de liefde is? Is het niet waar, dat uit het komen van de vrouw tot Jezus geloof sprak?

De vrouw hoopte op redding, schuldvergeving. Zij wilde uit den mond van Jezus zelve vernemen, dat zij gereinigd was. Daarom zag zij tegen geen moeiten, geen smaad of hoon op, waaraan zij van den kant van Simon den Farizeeër bloot kon staan. Zij ging. Was de liefde der vrouw tot Jezus niet de vrucht van haar geloof in Jezus? De zonden werden niet vergeven, toen de vrouw de liefde betoonde. Neen! toen Jezus sprak, waren de zonden reeds vergeven (*ἀφένται*). Staat vs. 50 niet duidelijk uitgedrukt, dat het geloof de vrouw had behouden? Was de redactor zoo onverstandig, twee elkander geheel tegensprekende getuigenissen naast elkander te plaatsen?

Ik verklaar *ἀφένται αὐτῆς αἱ ἁμαρτίαι αἱ πολλαί, ὅτι ἠγάπησεν πολὺ* op de gewone wijze: hare zonden zijn vergeven, de vele, want zij had veel lief. D. w. z. dat het vele zonden zijn, die haar zijn kwijtgescholden, blijkt hieruit, dat zij veel

liefde bewijst, zooals in de gelijkenis aan den eenen schuldenaar 500 penningen werden kwijtgescholden. Vs. 47*b* beteekent: maar wien weinig vergeven wordt, hij heeft weinig lief. Vs. 47*b* is eenvoudig eene nadere uitwerking, toelichting, adstrueering van vs. 47*a*, maar zegt niets van Simon. Deze Farizeeër had geen behoefte aan schuldvergeving. Dus was hem noch weinig noch veel vergeven. Ook had Simon geen liefde betoond, maar eenvoudig de vormen der beleefdheid inachtgenomen.

Men combineert somtijds dit verhaal met Mt. 26 : 6—13 en Mk. 14 : 3—9, Jezus' zalving te Bethanië door eene vrouw ten huize van Simon den melaatsche, kort vóór Jezus' dood. Zie b. v. Holtzmann Hand-Comm. Ev. S. 273, 274. Maar mij dunkt, dat de punten van verschil tussohen deze twee verhalen grooter zijn dan de punten van overeenkomst. Wel is opmerkelijk, dat Lukas geen pendant van Mt. 26 : 9—13 en Mk. 14 : 3—9 in zijne lijdensgeschiedenis heeft opgenomen. Het lijkt mij daarom niet onmogelijk, dat Lukas zijn verhaal van 7 : 36—50 geïdentificeerd heeft met het genoemde verhaal van Mattheüs en Markus en hij het daarom heeft weggelaten. In ieder geval houd ik de verhalen voor oorspronkelijk verschillend.

---

#### LUKAS 16 : 1—9.

##### DE GELIJKENIS VAN DEN ONRECHTVAARDIGEN RENTMEESTER.

Deze gelijkenis heeft te allen tijde de aandacht der exegeten tot zich getrokken door haar vreemdsoortig karakter. Het doel van de gelijkenis in Jezus' mond en niet het minst de *eeuwige tabernakelen* van vs. 9 baarden groote moeilijkheid. Om iets van de jongste literatuur over deze gelijkenis te noemen, vermeld ik het opstel van Dr. P. J. Muller in „Het eeuwig evangelie”, 1890, bl. 64—84, waarin wij eene nauwkeurige verklaring van de gelijkenis vóór hare toepassing op de praktijk vinden, Adama (Bijblad Hervorming van 6 April 1890), K. W. Pfeiffer (Theol. Zeitschr. aus der Schweiz, 1891,

S. 42—49) en Dr. J. Herderscheë (Bibliotheek voor Mod. Theol. en Letterkunde, 1891, bl. 603—619).<sup>1)</sup>

Begint de gelijkenis met de opmerking, dat Jezus haar ook voor zijne discipelen uitsprak, Pfeiffer laat dit ook op 15 : 1 slaan en verstaat onder die discipelen vroegere tollenaars en zondaars. Ik kan niet inzien, dat deze opvatting van Pfeiffer juist is. H. 15 : 1 worden de tollenaars met name genoemd, hier daarentegen spreekt Jezus tot zijne discipelen. Maar wat het meeste afdoet, veel gewicht hecht ik niet aan de opmerking van 16 : 1a voor de bepaling van het karakter der hoorders. Ik houd 16 : 1a eenvoudig voor eene opmerking van den evangelist, waarmeê hij de gelijkenis en wat hij H. 16 nog meer over het rechte en het verkeerde gebruik van de aardsche goederen samengevoegd had, met het voorafgaande verbond. Het is wel zoo goed als zeker, dat Jezus H. 16 nooit in de volgorde, waarin daar de onderwerpen voorkomen, uitgesproken heeft. Zooals wij straks zullen zien, hangen vss. 10—13 zeer los met het voorafgaande samen. De redactor verzamelde die spreuken uit zijn materiaal en redigeerde ze voor zijn doel. Vss. 14—18 staan in het verband, waarin zij voorkomen, niet gelukkig. De redactor had ze elders moeten plaatsen.

Jezus denkt in onze gelijkenis aan een rentmeester, die over groote goederen door zijnen heer aangesteld was en die onbepaalde volmacht ontvangen had. Het gebeurde vaak in het Romeinsche rijk, dat vermogende menschen éénen rentmeester over eene geheel reeks bezittingen benoemden, terwijl dan de rentmeester verschillende bestuurders onder zich had. Was zulk een heer op echt Oostersche wijze op zijn gemak gesteld, dan kon er geruime tijd verlopen, voordat hij aan zijnen rentmeester om rekenschap vroeg, maar dan liep ook de rentmeester groot gevaar, zich aan oneerlijke praktijken schuldig te maken. Aan dit gevaar was de rentmeester van Lucas 16 : 1—9 niet ontkomen. Hij had in de schuldbrieven eene grootere som laten schrijven dan hij in het kassaboek zijns heeren had aangeteekend en hij volgens de afspraak met zijnen heer van de pachters vragen mocht. Wat hij de pachters

1) Jülicher ontsteekt in zijn „Die Gleichnissreden Jesu“, Freiburg, 1888, in geen enkel opzicht nieuw licht over deze gelijkenis.

te veel had laten betalen, had hij zich toegeëigend en op weelderige wijze levend, verkwist.

Vijanden van den rentmeester klaagden hem bij den heer aan, die de beschuldiging geloofde en zonder verder onderzoek den rentmeester ontsloeg. De afrekening zou wel later volgen. Den tijd tusschen de mededeeling van het ontslag en de afrekening gebruikte de rentmeester om zich de pachters te vriend te maken. Hij verminderde de pachtsom en bracht haar in overeenstemming met het kassaboek zijns heeren. Al is het niet zeker, dat de heer de schuldbrieven en het kassaboek met elkander vergeleek, hij doorzag later duidelijk den toelag van zijnen rentmeester en prees hem om zijne handelwijze van de laatste dagen, natuurlijk niet in zijn gezicht. Ook de heer was een kind der wereld, dat overleg hoogschat en er steeds op bedacht is, middelen te vinden, die leiden tot het bereiken van een wereldsch doel. Vs. 8 zegt Jezus: En de heer prees den onrechtvaardigen rentmeester, omdat hij voorzichtig handelde. Want — let wel op — de kinderen dezer eeuw (tot wie ook de heer van den rentmeester behoorde) zijn voorzichtiger dan de kinderen des lichts met betrekking tot hun geslacht. Zij gaan met elkander slimmer om, gevatter, met meer takt en menschenkennis, met meer overleg, al is ook vaak sluw overleg, dan de kinderen des lichts. De kinderen des lichts konden in hunnen onderlingen omgang, in de wijze om zich vrienden te maken ook door hun geld en goed, zich wel eens spiegelen aan het voorbeeld van den rentmeester. Het sprak daarbij vanzelf, dat Jezus bij kinderen des lichts onderstellen mocht, dat zij zich van geen onedele middelen zouden bedienen.

Adama (Bijblad „Hervorming”, 6 April 1890) verklaart vs. 8 *ὅτι* de beide malen door *omdat*. „En de heer prees den onrechtvaardigen rentmeester, omdat hij voorzichtig handelde, omdat de kinderen dezer eeuw, tot wie ook de heer behoorde, bedachtzaam zijn in de zaken, die hunne soort betreffen.” Er was derhalve eene dubbele reden om hem te prijzen. Jezus wil in 't licht stellen, hoe bedachtzaam (sluw) de menschen zijn met verwijzing *èn* naar den rentmeester *èn* naar den heer, die zulk eenen vos als zijn rentmeester zich betoond had, zich niet tot vijand wilde maken. Zoo wordt het prijzen van den heer eene daad van bedachtzaamheid. — Het heeft mijne



sympathie niet, *ἔτι*: beide malen door *omdat* te vertalen, omdat de constructie van den zin mij dan zeer gedrongen lijkt. We hadden dan vóór het tweede *ἔτι* zeker *καί* verwacht. Ik begrijp bij de interpretatie van Adama ook de tweede reden van het prijzen niet. Waar staat ergens, dat de heer den rentmeester vreesde en dat hij zich zulk eenen vos, als de rentmeester zich betoond had, niet tot vijand wilde maken? Wat had hij van eenen ontslagen rentmeester te vreezen? Mij dunkt, het geval is juist omgekeerd. De ontslagen rentmeester moest den heer vreezen. Wegens zijn wangedrag kon hij als rentmeester nergens meer terecht en moest of gaan bedelen of zich als gewoon daglooner verhuren.

Jezus maakt vs. 9 de toepassing van de gelijkenis, als hij zegt: En ik zeg u: Maakt uzelfven vrienden uit den Mammon der ongerechtigheid, *ἵνα ὅταν ἐκλίπῃ δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς*. „Maakt uzelfven vrienden uit den Mammon der ongerechtigheid” (*ἑαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας*) beteekent: Gebruikt het geld, den Mammon, aan welks bezit en gebruik vaak ongerechtigheid kleeft (Gen. qualitis) zóó, dat gij uzelfven daardoor vrienden verwerft, dus u vrienden verwerft door wel te doen. Ten eenenmale verwerpelijk acht ik de verklaring van Adama (t. a. pl.): „Maakt uzelfven vrienden, die gij uit den onrechtvaardigen Mammon hebt weggehaald. Zorgt, dat zij dien Mammondienst laten varen en uwe vrienden worden.” Gesteld al, dat deze verklaring in het verband paste, dan had men *τούς* na *Φίλους* verwacht. Dit mocht dan niet ontbreken. — Pfeiffer (t. a. pl.) past in overeenstemming met zijne verklaring van vs. 1 het negende vers op de tollenaars toe. De tollenaars moesten den onrechtvaardigen Mammon, zoolang zij nog in leven waren, gebruiken om weldadigheid jegens de armen te oefenen. Blijkens het voorafgaande kunnen wij de toepassing op de tollenaars, ten minste op de tollenaars alleen, niet overnemen.

Vs. 9b wordt gewoonlijk als volgt verklaard: „opdat wanneer gij sterft, zij u ontvangen in de eeuwige tabernakelen.” Leest men *ἐκλίπῃ*, dan verklaart men: wanneer het geld ontbreekt, nl. bij uwen dood. Of anders geeft men de voorkeur aan de lezing *ἐκλίπητε* (zie Tischendorf). Deze verklaring is aan gewichtige bedenking onderhevig. Vooreerst laat *ὅταν ἐκλίπῃ* niet

de verklaring toe: „wanneer gij sterft.” Het beteekent: „wanneer het tekortkomt, ontbreekt”, nl. het geld. De verklaring van het sterven evenals de lezing *ἐκλίπητε* zijn ontstaan uit de zucht om aan de ontvangst in de eeuwige tabernakelen, d. i. aan de ontvangst in den hemel, hier eenen dragelijken zin te geven. Daarenboven kan men vragen, of de beweldadigden als beweldadigden dan per se in den hemel zouden komen, of zij de weldoeners altijd zouden voorgaan en — last not least — of zij over den hemel te beschikken hadden. Eindelijk zou Jezus hier de verdienstelijkheid van de goede werken leeren? Maar dat heeft hij anders nooit gedaan.

Scholten (Paul. evangelie bl. 361, 362) en Dr. Muller (t. a. pl. bl. 72), die deze bezwaren gevoelden, trachtten ze eenigermate weg te nemen, door *δέξωνται* te doen slaan op de engelen. De zonen des lichts, die met wijs overleg zich door den Mammon vrienden gemaakt hadden, zouden door hunne handelwijs blijdschap teweeggebracht hebben bij de engelen Gods, en de engelen zouden hen dan ontvangen. De engelen vallen m. i. hier wel wat vreemd uit de lucht. Zuiver exegetisch moet het onderwerp van *δέξωνται* de *Φιλοί* van vs. 9a zijn. Ook bij de interpretatie van Scholten en Muller wordt hier de verdienstelijkheid van de goede werken geleerd. Evenzeer baat niet de opmerking van Pfeiffer (t. a. pl.) en van Holtzmann (Hand-Comm. Luc. S. 222), die de vreemde voorstelling huldigen, dat hier den armen, den beweldadigden wordt toegeschreven, wat de Heer als hun vertegenwoordiger doen zou en wij dus bij de verklaring van vs. 9b hulp zouden moeten zoeken bij Matth. 25:34—46.

Bij de verklaring van vs. 9 ga ik uit van de onderstelling, dat vs. 9 op vs. 4 slaat, daar vs. 9 de toepassing van de gelijkenis is. Gelijk vs. 4 sprake is van gewone huizen of woningen, moet ook vs. 9 aan gewone huizen of woningen gedacht worden. De bedoeling van vs. 9 moet m. i. deze zijn: Gebruikt uw geld goed, beweldadigt de armen, opdat wanneer het u ontbreekt en gij dus in verlegenheid komt, zij u in hunne woningen ontvangen, gij derhalve een onderkomen hebt. Zoo hadden de pachters den ontslagen rentmeester in hunne woningen ontvangen. Holtzmann (S. 222) verklaart, dat de hemelsche of eeuwige woningen een antitype kunnen zijn

van de tenten der aartvaders of van de tenten der Israëlieten in de woestijn (Zie Hoz. 12 : 10). Ook stelt hij de mogelijkheid, dat zij eene herinnering kunnen zijn aan 2 Kor. 5 : 1. De eeuwige tabernakelen blijven, hoe ook toegelicht, hier in mijne oogen misplaatst. Enkele getuigen (zie Tischendorf) voegen *αὐτῶν* voor *αἰωνίους* in. Ik meen, dat wij *αἰωνίους* moeten beschouwen als eene invoeging van een lezer, die de opmerking van vs. 9, zooals die volgens onze verklaring luidt, wat plat, eenvoudig, Jezus onwaardig vond. Die lezer allegoriseerde den tekst en bracht wat Jezus van eenvoudige, aardsche woningen zeide, op de hemelsche over. Ik meen, dat vs. 9b gestaan moet hebben: *εἰς τὰς σκηνὰς αὐτῶν*.

Het allegoriseeren van den tekst lag reeds in den geest van den evangelist blijkens de opmerkingen van vss. 10—13, welke hij aan de gelijkenis toevoegde, hoewel zij er eigenlijk niet bij behooren. De vermaning van vs. 10 om in het kleine getrouw te zijn, daar men, zooals men in het kleine was, zich zoo ook in het groote gedroeg, behoort niet dadelijk bij de gelijkenis. Evenmin past vs. 11 in dit verband: „Indien gij in den onrechtvaardigen Mammon niet trouw waart, zooals de rentmeester, wie zal u het ware, hemelsche (zie hier de allegorie) toevertrouwen?” In de gelijkenis is aan het toevertrouwen van het ware of hemelsche niet gedacht. Vs. 12 luidt vertaald aldus: „En indien gij in eens anders goed niet trouw waart (zooals de rentmeester), wie zal u het uwe geven?” Men moet er maar naar raden, wat met „het uwe” bedoeld wordt. I. p. v. τὸ ὑμέτερον lezen B L τὸ ἡμέτερον, wat de zaak niet duidelijker maakt. Natuurlijk moet de bedoeling zijn: Wie zal u het hemelsche, vrede of heil, geven? De vermaning van vs. 13 (vgl. ook Mt. 6 : 24) om eene besliste keuze te doen tusschen God en Mammon, dus om den Mammon er aan te geven, alle dubbelhartigheid en geldzucht af te sterven, staat volstrekt niet in eenig rapport met de gelijkenis dan alleen in zoover er van *Mammon* gesproken wordt. De gedachtengang van vs. 13 is juist een geheel andere dan die van de gelijkenis.

Zooals ik tevoren opmerkte, vindt men H. 16 eene samenvoeging van allerlei gedachten over het geld. Na de gelijkenis van den onrechtvaardigen rentmeester treft men vss. 10—13

enkele losse spreuken aan en vs. 19—31 de gelijkenis van den rijken man en den armen Lazarus. Dr. Van de Sande Bakhuyzen (Het dogmatisch karakter, dat aan het evangelie van Lukas wordt toegekend, bl. 50) schrijft terecht: „De spreuken 16 : 10—13 hebben met de gelijkenis niets te maken en zijn er aangehangen om het woord *μαμωνᾶς*.”

Ik hoop genoegzaam te hebben aangetoond, dat de „eeuwige tabernakelen” vs. 9 niet thuis behooren en men daarvoor lezen moet: in hunne woningen (*εἰς τὰς σκηνὰς αὐτῶν*). Zoo doende, wordt de zin der gelijkenis veel duidelijker en eenvoudiger.

Almeloo.

J. M. S. BALJON.

## VOOR EN NA DE VESTIGING VAN HET CHRISTENDOM.

---

*Judaism and Christianity. A sketch of the progress of thought from Old Testament to New Testament, by Crawford Howell Toy, Professor in Harvard University (London, 1890).*

*The Hibbert Lectures, 1888. The influence of Greek Ideas and Usages on the Christian Church, by the late Edwin Hatch D. D. Reader in Ecclesiastical History in the University of Oxford. Edited by A. M. Fairbairn, Principal of Mansfield College, Oxford (London, 1890).*

Van deze twee boeken is het laatstgenoemde het eerst verschenen en ook mij het eerst in handen gekomen. Toen ik het gelezen had, stond het ook bij mij vast, dat het in het Theologisch Tijdschrift ter sprake moest komen. Maar tusschen die overtuiging en de verwezenlijking van het plan om er zelf over te schrijven bleek eene klove te liggen, die niet aanstonds kon worden gedempt. Middelerwijl werd mij Prof. Toy's „Judaism and Christianity” toegezonden en alzoo de verplichting opgelegd — eene zeer aangename verplichting trouwens — om ook dit boek bij onze lezers in te leiden. Peinzende over de vervulling van dien tweevoudigen plicht, kwam ik tot het inzicht, dat zij er niet bij verliezen, wellicht zelfs bij winnen zouden, wanneer ik beproefde, de twee geschriften met elkander in verband te brengen. Waar het eene eindigt, schijnt het andere te beginnen: zietdaar al aanstonds een punt van aanraking. Maar dit is volstrekt niet het eenige. Hoe zij dan verder samenhangen, wil ik evenwel liever straks dan nu reeds blootleggen. Iets daarvan heb ik getracht uit te drukken in den titel van mijn opstel: „voor en na de vestiging van het Christendom” liet zich de Grieksohe invloed gevoelen, dien Hatch in de geschiedenis van de kerk,

na de vestiging dus, aanwijst. Doch, zooals ik zeide, daarover later meer.

Vooraf wensch ik den inhoud van de beide boeken te doen kennen. Dat is zelfs in mijne schatting de hoofdzaak. Meer als referent dan als criticus meld ik mij ditmaal aan. Maar zal mijn opstel iets meer zijn dan twee verslagen onder éenen titel en den lezer op weg helpen om de beteekenis van de twee geschriften te waardeeren, dan moet ik mij veroorloven, dat van Dr. Hatch te laten voorgaan, al verplaatst het ons in latere eeuwen dan dat van den Amerikaanschen hoogleeraar.

## I.

Laat mij mogen beginnen met eene persoonlijke herinnering. Toen ik in 1882 te Oxford mijne Hibbert-lezingen hield, heb ik daar Dr. Hatch mogen ontmoeten. Aan den gastvrijen disch van den Master of Balliol College, Prof. B. Jowett, zaten wij naast elkander aan. Dien middag zal ik niet licht vergeten. De hartelijke sympathie van mijn buurman, toen Vice-Principal of St. Mary Hall, was mij een lang niet overbodige en daarom te meer gewenschte steun. Maar bovendien maakte zijne persoonlijkheid op mij een diepen indruk en nam ik afscheid van hem in de overtuiging, dat ik een ernstig, onafhankelijk en scherpzinnig geleerde had leeren kennen. Ik zou dit vooraf geweten hebben, indien zijne Bampton Lectures van 1880, „On the organisation of the Early Christian Churches” (London, 1881), mij vroeger onder de oogen waren gekomen. Die lezingen, in 1882 voor de tweede maal uitgegeven en weldra door Harnack in het Duitsch vertaald, hebben den naam van den auteur voorgoed gevestigd. Spoedig zou blijken, dat hij allerminst voornemens was op de verworven lauweren te gaan rusten. Toen hij mij, vier of vijf jaren geleden, te Leiden bezocht, hield hij zich bezig met de bewerking, in vereeniging met anderen, van eene concordantie op de LXX en de overige Grieksche vertalingen van het O. Testament. In 1888 hield hij zijne Hibbert-lezingen, waarover straks meer. Een jaar later verschenen zijne „Studies in Biblical Greek.” Helaas, dit was de laatste vrucht van zijn scherpzinnigen geest en onvermoeiden ijver. In het begin van 1890 werd hij aan zijn gezin en aan de wetenschap ontrukkt.

Toen Dr. Hatch stierf, waren van zijne twaalf Hibbert-lezingen de eerste acht zoo goed als afgedrukt, maar de laatste vier nog niet gebracht in den vorm, waarin hij ze wenschte in het licht te geven. Dr. Fairbairn, bijgestaan door Prof. Sanday en vooral door Mr. Vernon Bartlet M. A., belastte zich met de moeilijke taak, ze voor de pers gereed te maken. Wij zijn hun grooten dank schuldig voor den arbeid, hieraan ten koste gelegd. Al zouden wij van den auteur zelven iets meer ontvangen hebben, wat zij ons in Lecture IX—XII aanbieden, is toch van hem afkomstig en sluit zich waardig aan bij hetgeen daaraan voorafgaat.

— Welk een afstand tussohen de Bergrede en de Niceensche geloofsbelijdenis! Hoe is uit den godsdienst, die met gene begon, de godsdienst geworden, die zich in deze belichaamde? Zietdaar het vraagstuk, dat Hatch poogt op te lossen. Die verandering in het karakter van het Christendom valt samen met zijne verplanting van den Joodschen op den Griekschen bodem, en het ligt voor de hand te vermoeden, dat zij daarmede ook oorzakelijk samenhangt. Maar dit vermoeden mag niet eenvoudig aangenomen, het moet zoo volledig mogelijk getoetst worden. Zijn wij daartoe in staat? Voor de kennis van de Grieksche wereld gedurende de eerste drie eeuwen der Christelijke jaartelling staan ons talrijke documenten ten dienste. Veel minder overvloedig zijn de Christelijke bronnen uit dienzelfden tijd, vooral uit de zoo belangrijke tweede eeuw. Vandaar dat de wijze, waarop de transformatie plaats greep, niet tot in bijzonderheden kan worden nagegaan. Maar het gelukt ons toch, haren gang aan te wijzen en hare oorzaken in het licht te stellen. Te dien einde moeten wij „begin by looking at the several groups of facts of the age in which Christianity grew, and endeavour, when we have looked at them, to estimate their influence upon it” (p. 12 sq.). Wij moeten acht geven op de opvoeding der jeugd in de Helleensche wereld, op hare letterkunde en haar letterkundig leven, op hare wijsbegeerte, op hare zedelijke denkbeelden en aspiratiën, op de theologische ideeën, die onder de Hellenen in omloop waren, en eindelijk, op hunne godsdienstige behoeften en de daaruit voortgesproten gebruiken. Met al deze groepen van feiten moet dan het oudste Christendom in verband gebracht

en de invloed, dien het daarvan ondervond, zoo nauwkeurig mogelijk bepaald worden (p. 13 sq.). Nadat nog opzettelijk gewezen is op de misvattingen en afdwalingen, waaraan wij daarbij blootstaan en waartegen wij dus op onze hoede moeten zijn (p. 14 sqq.), wordt in de tweede en volgende lezingen het onderzoek zelf ingesteld.

Het eerst is „de Grieksche opvoeding” aan de orde (Lect. II, p. 25—49). Haar algemeen karakter was literarisch. Er werd onderwijs gegeven in grammatica, rhetorica en wijsbegeerte. Al wie prijs stelde op beschaving, liet zijne kinderen daarin onderrichten. Elke stad van eenige beteekenis had hare scholen, die druk bezocht werden. De daaraan verbonden leer-aars werden goed bezoldigd en stonden bij hunne medeburgers in hoog aanzien. Nadat de bewijzen hiervoor aangevoerd en de „survivals” van dit stelsel in de hedendaagsche maatschappij aangewezen zijn, maakt Hatch de slotsom op, die ik — ook om een denkbeeld te geven van den stijl zijner lezingen — met zijne eigene woorden wil mededeelen. „There was a complex system of education, the main elements in which were the knowledge of literature, the cultivation of literary expression, and a general acquaintance with the rules of argument. This education was widely diffused and had a great hold upon society. It had been in work in its main outlines for several centuries. Its effect in the second century of our era had been to create a certain habit of mind. When Christianity came into contact with the society in which that habit of mind existed, it modified, it reformed, it elevated, the ideas which it contained and the motives which stimulated it to action; but in its turn it was itself profoundly modified by the habit of mind of those who accepted it. It was impossible for Greeks educated as they were with an education which penetrated their whole nature, to receive or to retain Christianity in its primitive simplicity. Their own life had become complex and artificial: it had its fixed ideas and its permanent categories: it necessarily gave to Christianity something of its own form. The world of the time was a world, I will not say like our own world, which has already burst its bonds, but like the world from which we are beginning to be emancipated — a world which had created an artificial type of life, and which was



too artificial to recognize its own artificiality — a world whose schools, instead of being the laboratories of the knowledge of the future, were forges in which the chains of the present were fashioned from the knowledge of the past. And if, on the one hand, it incorporated Christianity with the larger humanity from which it had at first been isolated, yet, on the other hand, by crushing uncultivated earnestness, and by laying more stress on the expression of ideas than upon ideas themselves, it tended to stem the very forces which had given Christianity its place, and to change the rushing torrent of the river of God into a broad but feeble stream" (p. 48 sq.).

„Greek and Christian exegesis" — zoo luidt de titel van Lect. III (p. 50—85). Dr. Hatch herinnert ons hier, welk eene breede plaats de oude dichters besloegen in de opleiding van de Helleensche jeugd en hoe inzonderheid Homerus werd beschouwd als voorganger en gids op elk gebied. Het natuurlijke gevolg hiervan was, dat men in Ilias en Odyssee allerlei dingen vond, waaraan de dichter niet had gedacht: de canonicatie van Homerus had tot hare keerzijde de allegorische verklaring van zijne werken, die dan ook zeer verbreid was en stelselmatig vooral door de Stoïci werd gedreven. De Alexandrijnsche Joden brachten haar over op hunne heilige boeken. Weldra vond zij ingang ook onder de Christenen, die haar insgelijks op het O. Testament, inzonderheid op de profetische Schriften toepasten. Voor de Gnostieken, in en buiten de Kerk, werd zij het aangewezen middel om de bedenkingen op te heffen, die tegen de heilige literatuur werden ingebracht. De reactie tegen het allegoriseeren bleef niet uit: de Christelijke apologeten bestreden de toepassing daarvan op de Grieksohe mythologie; de heidensche wijsgeeren keurden het gebruik af, dat de Christenen er van maakten; Julius Africanus en de Antiocheensche school kwamen op voor de handhaving van den historischen zin. Doch in weerwil hiervan bleef zij onder de Christenen eeuwen achtereen in zwang en in eere. Nu eerst is haar tijd voorbij: de eerbied voor het verleden verbiedt ons, daaraan onze denkbeelden te leenen, en aan den waan, dat God toen alleen zich aan den mensch openbaarde, zijn wij allengs ontwassen.

De rhetorica, waarop reeds in Lect. II was gewezen, wordt

in Lect. IV (p. 86—119) van naderbij beschonwd. Wij krijgen hier eene aanschouwelijke voorstelling van het optreden der sophisten en van het karakter hunner openbare prediking. Aan den sierlijken vorm offerden zij de degelijkheid van den inhoud op; de triomf over den tegenstander en de toejuiching der menigte was hun eigenlijk doel. Ernstige lieden doorzagen dit en kwamen er tegen op; zóo vele Stofoijnen en onder hen vooral Epictetus. Toch kon het niet uitblijven, dat ook de verkondiging van het Evangelie door de rhetorica werd aangestoken. De oud-christelijke profetie werd meer en meer vervangen door „de preek”, waarin maar al te vaak de kunst het gemis van echte bezieling moest vergoeden. In de schoone peroratie dezer Lezing spreekt Hatch zijne overtuiging uit, dat die verderfelijke invloed niet beperkt bleef tot de eerste eeuwen onzer jaartelling, maar doorwerkt tot in onzen tijd. „The hope of Christianity is, that the class which was artificially created may ultimately disappear, and that the sophistical element in Christian preaching will melt, as a transient mist, before the preaching of the prophet of the ages to come, who, like the prophets of the ages that are long gone by, will speak only „as the Spirit gives them utterance”” (p. 114 sq.).

Nauw verwant aan dit onderwerp is dat van Lect. V, „Christianity and Greek Philosophy” (p. 116—138). De hoofdgedachte dezer Lezing is, dat onder den invloed van de wijsbegeerte de leer in het Christendom de eereplaats heeft ingenomen, die aan het leven toekomt. Aan de heerschende philosophische stelsels zijn nl. door het Christendom ontleend 1<sup>o</sup> de neiging om nauwkeurig te definiëeren; 2<sup>o</sup> de speculatieve methode — welker kenmerk is „to draw inferences from definitions, to weave the inferences into systems, and to test assertions by their logical consistency or inconsistency with those systems”; 3<sup>o</sup> de hooge waardeering van de langs dien weg verworven waarheid, in één woord: van de orthodoxie. Het dogma zelf is later in het Westen aanmerkelijk uitgebreid en scherper omschreven, maar het geloof aan de waarde der theologische metaphysica is van Griekschen oorsprong, een legaat van Hellas aan het Christendom. „And it has been a dam-nosa hereditas. It has given to later Christianity that part of it which is doomed to perish, and which yet, while

it lives, holds the keys of the prison house of many souls" (p. 138).

Nu volgt de Lezing, die ik, zoo ik kiezen moest, boven al de overige zou plaatsen, over „Grieksche en Christelijke zedenleer" (p. 139—170). Zij begint met een protest tegen de stelling, dat de eeuwen der verbreiding van het Christendom in de wereld zich kenmerkten door diep verval en verregaande zedeloosheid. Inderdaad, het zag er te Rome en in andere groote steden droevig uit, maar — niet droeviger dan nu te Parijs of in Londen. Veeleer moeten die eeuwen worden gekarakteriseerd als een tijdvak van zedelijke hervorming. Het Stoïcisme bewoog zich zeer beslist in de richting der practijk. De wijsgeer werd asceet en trok zich soms voor een tijd uit de wereld terug, om de deugd te beter te beoefenen. Te gelijker tijd werd het zedelijk ideaal gereinigd en tevens godsdienstig gekleurd. „Volg de natuur" en „volg God": in die twee voorschriften laat zich b. v. het uitnemend onderwijs van een Epictetus samenvatten. — Met dat streven komt nu het Christendom in aanraking. Het is er aan verwant door zijn diepen ernst en door zijn practischen zin. Maar tevens verschilt het er van, voornamelijk door de vereenzelviging van het zedelijk goede met den wil van God en, bijgevolg, door de opvatting van het zedelijk leven als gehoorzaamheid aan Gods geboden en van het zedelijk kwaad als zonde. Aanvankelijk was voor de Christenen een heilig leven de hoofdzak. De oudste gemeenten streefden naar verwezenlijking van het zedelijk ideaal en handhaafden het door eene gestrenge tuucht. Doch in den loop der tweede eeuw kwam daarin allengs verandering. Hoe zij plaats greep, is ons, bij gemis van bescheiden en van gelijktijdige berichten, niet volkomen duidelijk. Maar dat zij die vasthielden aan het oorspronkelijk ideaal als kettters werden beschouwd en uitgebannen (Montanisten), staat vast. En even zeker is het, dat in deze allerbelangrijkste omwenteling de Grieksche theorie en de Grieksche practijk eene belangrijke rol speelden. Hatch stelt dit in het licht door te wijzen 1° op de treffende overeenkomst tusschen de nu opkomende Christelijke ascese en de wijsgeerige ascese, die er chronologisch aan voorafgaat, en 2° op het feit, dat de moraal, die door de Christenleeraars werd verkondigd, van de

oud-christelijke zedenleer wezenlijk verschilt en zeer bepaald een Grieksch-wijsgeerig karakter draagt. Ambrosius' geschrift *De officiis ministrorum* — dat de middeleeuwen door druk gelezen en nagevolgd werd — is daar om dit te bewijzen. En hoe is het in onze dagen? Ik kan mij niet weerhouden, het antwoord op deze vraag nog eenmaal door den schrijver zelven te laten geven. „The victory of Greek ethics was complete. While Christianity was being transformed into a system of doctrine, the Stoical jurists at the imperial court were slowly elaborating a system of personal rights. The ethics of the Sermon on the Mount, which the earliest Christian communities endeavoured to carry into practice, have been transmuted by the slow alchemy of history into the ethics of Roman law. The basis of Christian society is not Christian, but Roman and Stoical. A fusion of the Roman conception of rights with the Stoical conception of relations involving reciprocal actions, is in possession of practically the whole field of civilised society. The transmutation is so complete that the modern question is not so much whether the ethics of the Sermon on the Mount are practicable, as whether, if practicable, they would be desirable. The socialistic theories which formulate in modern language and justify by modern conceptions such an exhortation as „Sell that thou hast and give to the poor”, meet with no less opposition within than without the Christian societies. The conversion of the Church to Christian theory must precede the conversion of the world to Christian practice. But meanwhile there is working in Christianity the same higher morality which worked in the ancient world, and the maxim „Follow God” belongs to a plane on which Epictetus and Thomas à Kempis meet” (p. 169 sq.).

De drie volgende Lezingen behooren bijeen en staan onder het gemeenschappelijk opschrift: „Grieksche en Christelijke theologie”. Lect. VII (p. 171—208) handelt over God als Schepper; VIII (p. 209—237) over God als zedelijk wereldregeerder, IX (p. 238—182) over God als het Opperwezen. Voor hen, die mijn verslag tot dusver hebben gevolgd, is de bloote opgave van deze titels voldoende om hun een denkbeeld te geven van den inhoud. Wij zien de Christelijke theologena onder den invloed van de Grieksche filosofie zich

ontwikkelen en ten slotte overgaan in kerkelijke dogmen. Uit den rijken overvloed van feiten, waardoor de gang van dit proces wordt opgehelderd, zou ik gaarne eene keuze doen. Maar ik moet mij bekorten en bepaal mij dus tot het bovenstaande.

De tiende lezing (p. 283—309) brengt ons op een ander terrein. Zij handelt over den invloed der *Mysteriën* op de Christelijke gebruiken. Eerst worden de *Mysteriën*, vooral de Eleusinische, beschreven en deze met andere godsdienstige vereenigingen en hare ceremoniën in verband gebracht. Daarna worden wij gewezen op de geschiedenis van Doop en Avondmaal in de Christelijke kerk. Zij nemen meer en meer het karakter van *mysteriën* aan. Dat dit plaats greep onder den invloed van de Grieksche gebruiken, is op zich zelf waarschijnlijk en wordt nog aannemelijker, wanneer wij acht geven op de vaak treffende overeenkomst in bijzonderheden.

Wij naderen het einde van den weg, dien de Hibbert-lezer zich had afgebakend. Wat hij te zeggen had over den invloed van Grieksche denkbeelden en gebruiken op de Christelijke ideeën en praktijken heeft hij gezegd. Hem blijft nu nog over, zijn betoog samen te vatten en af te ronden. Dat doet hij, vooreerst, in Lect. XI (p. 310—333), „The incorporation of Christian ideas, as modified by Greek, into a body of doctrine.” Men begrijpt, wat daarmede wordt bedoeld. Tot dusver hadden wij alleen gezien, hoe deze en die Christelijke overtuiging allengs was gewijzigd. Thans zal ons worden aange-toond, hoe de aldus gewijzigde denkbeelden bijeengevoegd werden, hoe daaruit één geheel ontstond en hoe dat geheel werd beschouwd. Het laatste is reeds aangeduid in den titel der Lezing: als een *corpus doctrinae*. In het O. Testament en bij de eerste Christenen is het geloof = vertrouwen, bepaald in een persoon. Reeds bij Philo wordt dit anders; onder den invloed van de Grieksche wijsbegeerte neemt hij in zijne beschrijving van het geloof een verstandelijk element op en wordt het bij hem = vertrouwen in Gods waarachtigheid, in Gods openbaring in de Heilige Schrift. Toen zich oock onder de Christenen de behoefte aan zekerheid en vastheid deed gevoelen, sloegen zij eene parallele richting in. Zoo ontstonden onder hen èn de *regula fidei* èn de Canon. Men moet bij Dr.

Hatch zelven (p. 312 sqq.) nalezen, hoe hij zich beider ontwikkeling voorstelt. Als hij ons zijne denkbeelden daarover heeft voorgedragen, vestigt hij de aandacht op hetgeen in de verandering van het geloofsobject en in de wijziging van het karakter des geloofs opgesloten ligt of rechtstreeks daaruit voortvloeit. De vrijheid van den individu werd er aanmerkelijk door beperkt. Wat vroeger aan zijn persoonlijk inzicht was overgelaten, werd nu, dikwerf door een besluit der meerderheid van eene kerkelijke vergadering en tegen den zin eener aanzienlijke minderheid, vastgesteld en aan den individu opgelegd. En wel — want ook dit ligt in den aard van een zoo opgemaakt besluit — niet als de tijdelijke uitdrukking van het gevoelen der meesten, maar als de waarheid, geldig ook voor alle volgende tijden.

Nu blijft dan alleen nog over, de slotsom van het geheele onderzoek op te maken. Zij laat zich samenvatten in het opschrift van de laatste Lezing (p. 334—353): „Transformation of the basis of Christian union: Doctrine in the place of Conduct.” Eerst wordt herinnerd, dat zich aanvankelijk gemeenten vormden op den grondslag van een gemeenschappelijk streven naar heiligheid en van eene gemeenschappelijke hoop op de toekomst. Te gelijker tijd verslapt de tucht en wijzigt zich de opvatting van het karakter der Christelijke Kerk. De verstandelijke overtuiging treedt op den voorgrond. Van de belijdenis wordt het ondergaan van den doop afhankelijk gesteld en zoo ook van overeenstemming daaromtrent het onderling verkeer der gemeenten. Dit alles kwam natuurlijk en als vanzelf voort uit den toestand der Christenheid in de tweede helft der 2<sup>de</sup> en in de 3<sup>de</sup> eeuw. Doch het verkreeg meer vastheid, toen Keizer Aurelianus, zonder zelf uitspraak te doen over de leer, het besluit van de meerderheid der bisschoppen in zake Paulus van Samosata als geldig erkende en diens afzetting bekrachtigde — een voorbeeld, dat door latere keizers werd gevolgd. Zonder verzet geschiedde dit alles niet. De puriteinsche geest, die aanvankelijk de heerschende was geweest, werd niet aanstonds uitgedoofd: het Novatiaansche en later het Donatistische schisma kunnen het getuigen. Ook het monachisme, te beschouwen als een ernstig streven naar de volledige verwezenlijking van het zedelijk ideaal, levert het

bewijs, dat althans sommigen niet bevredigd werden door hetgeen in de schatting der meerderheid de hoofdzaak en toereikend was. Doch in haar geheel gaat de Christelijke Kerk den beschreven weg op: „Doctrine in the place of Conduct” (p. 335—349).

Griekenland leeft voort in de Christelijke kerken, niet in enkele fragmenten van Grieksche denkbeelden en gebruiken, „survivals” van een overigens dood verleden, maar „by the continuation in them (d. i. in de Christelijke kerken) of great modes and phases of thought, of great drifts and tendencies, of large assumptions. Its ethics of right and duty, rather than of love and selfsacrifice; its theology whose God is more metaphysical than spiritual — whose essence it is so important to define; its creation of a class of men whose main duty in life is that of moral exhortation, and whose utterances are not the spontaneous outflow of a prophet’s soul, but the artistic periods of a rhetorician; its religious ceremonial, with the darkness and the light, the initiation and the solemn enactment of a symbolic drama; its conception of intellectual assent rather than of moral earnestness as the basis of religious society — in all these, and in the ideas that underlie them, Greece lives” (p. 350).

Het pleit voor het goddelijk leven van het Christendom, dat het zoo vele vreemde bestanddeelen heeft kunnen assimileeren, voor de waarde van die bestanddeelen, dat zij zoo veel van hetgeen het Christendom oorspronkelijk eigen was hebben kunnen verdringen. Maar hierbij kunnen wij niet blijven staan. De vraag dringt zich aan ons op, welke de onderlinge verhouding is en in de toekomst zijn zal tusschen de oorspronkelijk-Christelijke en de oorspronkelijk-Helleensche elementen. Tweeërlei antwoord op die vraag is mogelijk. De opneming van die vreemde bestanddeelen kan worden beschouwd als ont-aarding, als verontreiniging van het Evangelie, dat van Jezus zelve. „It is possible to urge that what was absent from the early form cannot be essential, and that the Sermon on the Mount is not an outlying part of the Gospel, but its sum.” Maar men kan die verrijking van het oudste Christendom ook opvatten als wettige, door God bedoelde, ontwikkeling. Of het één, of het ander is juist; *tertium non datur*. Doch welke van die

twee beschouwingen wij ook huldigen, in elk geval zijn wij ten volle gerechtigd, veel van het Grieksche element te laten varen. Volgens de ontaardings-theorie is het niet essentiëel; naar de andere theorie kan het, hoezeer voor zijn tijd volkomen gewettigd, op voortdurende geldigheid niet de minste aanspraak maken. Met andere woorden: van stilstand, van berusting in het overgeleverde, mag op Christelijk standpunt geen spraak zijn; daartegen protesteert, met allen nadruk, de geschiedenis van het Christendom. Of zouden wij van die geschiedenis slechts het resultaat moeten aanvaarden en ons hebben te onthouden van zulk eene behandeling harer *data*, waarbij aan ieder, die er toe heeft bijgedragen, het zijne wordt gegeven? Daar zijn er, die dit verlangen. Maar ten onrechte: de godsdienst heeft van de analyse der Christelijke leer en der geschiedenis van het Christendom evenmin iets te duchten, als van de ontbinding der bijbelboeken in hunne bestanddeelen. Integendeel, die analyse zal den weg openen tot eene hoogere ontwikkeling van het Christendom dan tot dus ver werd bereikt. „For though you may believe that I am but a dreamer of dreams, I seem to see, though it be on the far horizon — the horizon beyond the fields which either we or our children will tread — a Christianity which is not new but old, which is not old but new, a Christianity in which the moral and spiritual elements will again hold their place, in which men will be bound together by the bond of mutual service, which is the bond of the sons of God, a Christianity which will actually realize the brotherhood of men, the ideal of its first communities” (p. 350—353).

## II.

De laatste bladzijde van Dr. Fairbairn's voorrede bij het werk van zijn overleden vriend gelijkt wel eenigszins op eene vraag om versoehoning. „Diegenen onzer” — zoo heet het daar — „die hem kenden, weten hoe weinig een boek als dit de volledige uitdrukking is van zijn geest, of teruggeeft al wat hij op dit gebied zou hebben kunnen leveren.” En een weinig verder: „Het boek is eene studie van de historische ontwikkeling, eene ontleding van eenige der formeele factoren, die



een gegeven proces beheerschten en een gegeven resultaat te weeg brachten; maar het houdt zich voortdurend uitsluitend bezig met deze formeele factoren en met de historische omstandigheden, waaronder zij werkten. Het was geenszins zijn plan, òf de transcendentale oorzaken van dat proces op te sporen, òf zich uit te laten over de waarde en de geldigheid van het resultaat. Zijn plan, evenals zijne methode, was wetenschappelijk, en zijn geschrift moet worden bestudeerd en beoordeeld als eene poging tot wetenschappelijke behandeling van den groei en de formulering van zekere ideeën, van de ontwikkeling en invoering van zekere gebruiken in de Christelijke Kerk. Achter en op den bodem van zijne analytische methode lag „a constructive intellect, and beyond his conclusions was a positive and coordinating conception of the largest and noblest order” <sup>1)</sup>. Elke vorm van mechanisch Deïsme was hem vreemd, en indien zijne methode zware slagen toebrengt aan de overleveringen en onderstellingen, waarmede zulk een Deïsme zich nog tracht te handhaven op het terrein der oude kerkgeschiedenis, dan geschiedt dit alleen met het doel om een weg te banen voor eene godsdienstige gemeenschap, meer in overeenstemming met de eischen van den Meester, dien hij liefhad, en van de Kerk, die hij dïfende”.

Het komt niet in mij op, de veelzijdigheid van Dr. Hatch en de diepte van zijn geest te loochenen of in twijfel te trekken. Maar ik kan geen vrede hebben met deze poging om de conclusiën, waartoe zijne Lezingen leiden, te verzwakken en daaraan een onschuldig karakter te geven. Ze zijn wel degelijk negatief, niet tegenover het Christendom — dat zij verre! — maar tegenover het kerkelijk dogmatisch stelsel. Het is mogelijk, hoewel mijns inziens niet waarschijnlijk, dat hij voor zijn persoon zich wel vinden kon in de kerkelijke formules. Maar hij heeft ze dan toch niet vereenzelvigd met de waarheid of voor eene adaequate uitdrukking daarvan aangezien. Zich zelve en anderen achtte hij ten volle gerechtigd om ze te wijzigen en desnoods geheel te verwerpen. Indien dit niet blijkt uit zijne Lezingen, wat leeren zij dan? Wat beteekent

---

1) Ik ben niet zeker, dat ik de bedoeling van Dr. Fairbairn met deze woorden juist zou kunnen teruggeven, en laat ze daarom liefst onvertaald.

de doorgaande onderscheiding van het oorspronkelijk Christendom en zijne latere transformatiën, indien de laatste ten slotte met het eerste op éene lijn geplaatst en even hoog gewaardeerd moeten worden? Het schijnt mij bijna beleedigend voor de nagedachtenis van Dr. Hatch, te onderstellen, dat hij bereid was, door de achterdeur binnen te laten wat hij, ten aanschouwen van allen, door de voordeur naar buiten had geleid. De voorafgaande schets van zijne Lezingen zou zeer gebrekkig moeten zijn, indien zij hieromtrent twijfel overliet.

De zaak is deze, dat aan de kerkelijke rechtzinnigheid in al hare vormen zelden een zwaarder slag is toegebracht dan door het boek van Hatch. Gaarne neem ik aan, met den ontslapen auteur zelven, dat zijn onderzoek in bijzonderheden zal worden aangevuld en verbeterd. Maar in zijn geheel is het onwederlegbaar en de slotsom, waartoe het leidt, onweersprekelijk. De feiten, die hij ons voor oogen stelt, waren niet onbekend, en lang vóór hem wist men, dat de Grieksche wijsbegeerte belangrijken invloed had geoefend bij de vorming van het Christelijk dogma. Maar nog nooit was de zaak zóo diep opgevat en zóo breed uiteengezet als nu door hem in zijne Lezingen. Nu eerst zien wij dan ook duidelijk in, hoezeer bij den overgang van de Joodsche in de Grieksche wereld het karakter zelf van het Christendom eene ingrijpende wijziging heeft ondergaan. Dr. Fairbairn gewaagt van „formeele factoren.” Doch daarmee is niet genoeg gezegd. Het was eene wederzijdsche doordringing van Christendom en Hellenisme — mogelijk gemaakt door beider innerlijke verwantschap, maar niet tot stand gekomen, zonderdat óók het Christendom veel en velerlei in zich opnam, waaraan het oorspronkelijk geheel of zoo goed als vreemd was.

Natuurlijk blijft, ook bij volledige aanvaarding van de door Hatch verkregen resultaten, ruimte over voor uiteenlopende waardeering van die resultaten. Hierop heeft o. a. Prof. Sanday, in eene zeer lezenswaardige en sympathetische aankondiging van zijne Lezingen<sup>1)</sup>, de aandacht gevestigd. Hatch zelf, hierin eenstemmig met Ritschl en zijne school, heeft weinig op met de Metaphysica en is niet ongeneigd, in hare verbin-

1) *The Contemporary Review*, 1891, May, p. 678—690.

tenis met het Christendom achteruitgang en ontarding te zien. Hieromtrent kan men van hem in meening verschillen. Prof. Sanday b. v. oordeelt over de Metaphysica gunstiger. Hij wijst er op, 1° dat hare problemen wezenlijk dezelfde zijn als die van elken, ook van den Christelijken godsdienst, en dat deze, zijne intrede doende in de Grieksche wereld, onmogelijk buiten de Metaphysica blijven kon; 2° — en op dit punt kom ik zelf aanstonds terug — dat reeds de oudste oorkonden van het Christendom, sommige boeken van het N. Testament, eene metaphysica of althans de kiemen daarvan bevatten; 3° dat de beslissingen over het dogma bij meerderheid van stemmen — waartegen Hatch, gelijk wij zagen, zoo groot bezwaar heeft — toch niet als toevallige uitvloeisels van de samenstelling der synoden kunnen worden aangemerkt, maar alle praesumptiën van juistheid vóór zich hebben <sup>1)</sup>. — Overwegingen als deze zou ook Hatch, wel niet beaamd, maar toch toegelaten hebben, mits men hem hadde toegegeven, dat dan toch de metaphysische bestanddeelen van het Christelijk dogma niet als definitief en blijvend kunnen worden aangemerkt en dus het Christen zijn nooit of nimmer van de instemming daarmede afhankelijk mag worden gesteld.

Tot dusver beschouwden wij de Lezingen van Hatch uitsluitend uit het oogpunt der orthodoxie en plaatsten wij ons, in den strijd dien hij als geschiedschrijver tegen haar voert, beelist aan zijne zijde. Het wordt nu tijd, een ander standpunt te kiezen en, zonder te vragen naar het belang van deze of gene partij, de wetenschappelijke waarde van zijn geschrift te bepalen. Het is reeds gebleken, dat ik die zeer hoog meen te moeten aanslaan. Hij schonk ons in zijne Lezingen de rijpe vrucht eener zeer uitgebreide bronnenstudie, voorgelicht door even uitgebreide kennis van de literatuur over elk onderdeel van zijn onderwerp. Toch moeten uit het oogpunt der methode tegen zijn boek twee gewichtige bedenkingen worden ingebracht. Zij betreffen beide den éenen term van de vergelijking, die hij instelt, en wel „het Christendom”.

Wat Hatch onder „het Christendom” verstaat, zet hij nergens opzettelijk uiteen. Nu en dan hoorden wij het hem

1) L. c. p. 689 sq.

veeuzelvigen met de Bergrede. Dit moet natuurlijk *cum grano salis* worden opgevat, maar bewijst toch, dat volgens hem in „het Christendom” alles aankomt op de gezindheid en de daaraan beantwoordende levenspractijk en dat het, in één woord, door en door ondogmatisch is. Nu kunnen wij in de hooge waardeering van „het” aldus beschouwde „Christendom” met Hatch sympathiseeren en zelfs wedijveren. Doch dit mag ons de oogen niet doen sluiten voor het feit, dat het werkelijke, historische Christendom van den aanvang af nog iets meer en iets anders is geweest. Toen het zich begon te vertoonen onder het Joodsche volk en, *a fortiori*, toen het zijne intrede deed in de heidenwereld, had het wel degelijk in zich — ik zeg niet: eene vaste en uitgewerkte dogmatiek, maar — een zeker aantal meer of min scherp bepaalde geloofsovertuigingen, waarmede hij die Christen werd verklaarde, of ondersteld werd in te stemmen. Zonder iets te beslissen aangaande de verhouding van ons Nieuw Testament tot het oorspronkelijk Christendom, mogen wij toch dat Nieuwe Testament gebruiken als bewijs, dat — ik herhaal het: van den aanvang af — het Christendom nog iets meer en iets anders was dan — de Bergrede. Welnu, dit neemt Hatch niet doorlopend, neen, ik mag wel zeggen: in het geheel niet in aanmerking. Aangenomen — wat inderdaad zeer waarschijnlijk is — dat hij den Heidenapostel Paulus, den auteur van vier of meer Paulinische brieven, als historisch erkende, dan moest hij hem ook in rekening gebracht hebben bij de vergelijking, die hij ging instellen.

Met deze bedenking hangt eene tweede nauw samen. Van „het Christendom” wordt evenmin de oorsprong onderzocht, als zijn inhoud nader wordt omschreven. Vanwaar het verschijnsel, dat Hatch korthedshalve „de Bergrede” noemt? Vatten wij het ruimer op, gelijk daareven bleek noodzakelijk te zijn, dan wordt de vraag naar de herkomst nog gewichtiger en dringender. „Het Christendom” en Hellas worden tegenover elkander gesteld. Maar indien nu eens bleek, dat in „het Christendom” zelf de Helleensche elementen niet ontbraken? Ik beslis daaromtrent voorshands niet, maar constateer, dat Hatch die vraag niet gesteld heeft, hoewel het daarop te geven antwoord op den gang van zijn onderzoek en op de

beoordeeling van het resultaat belangrijken invloed kon oefenen. Onder de lezing van zijn boek ontvangen wij den indruk, dat hij — indien ik het zoo mag uitdrukken — doorgaans partij kiest voor het Christendom. Vandaar dat hetgeen er uit het Hellenisme aan wordt toegevoegd zich als vanzelf aan hem voordoet als verontreiniging en dat het wegvallen van een en ander oorspronkelijk bestanddeel onwillekeurig als verlies wordt opgevat. Op supranaturalistisch standpunt kan en mag dat ook niet anders. Maar als het Christendom door ons niet langer wordt beschouwd als het Artemisbeeld door de Ephesiërs, dan — ja, dan kunnen wij nog wel *a posteriori* volkomen instemmen met het oordeel van Hatch over de relatieve waarde van de oorspronkelijke kern en de latere ontwikkeling, maar vervalt alle reden om *a priori* gene steeds boven deze te stellen.

Met opzet stipte ik deze twee bedenkingen slechts even aan. Wat zij inhouden en hoe zwaar zij wegen, zal namelijk vanzelf aan het licht treden, wanneer wij nu kennis gaan nemen van Prof. Toy's *Judaism and Christianity*. Het zou evenwel hoogst onbillijk zijn, dat boek alleen te bezigen als middel tot opheldering van een bezwaar tegen de Lezingen van Hatch. Wij laten dat bezwaar dus nu voor een tijd rusten en beschouwen Prof. Toy's geschrift op zich zelf.

### III.

Uit den tweeden titel van *Judaism and Christianity* blijkt aanstonds, wat de Schrijver beoogt. Hij wil ons geven „a sketch of the progress of thought from Old Testament to New Testament.” Aan die schets laat hij eene inleiding voorafgaan (p. 1—46) „over de algemeene wetten der ontwikkeling van nationale tot universeele (of: wereld-) godsdiensten.” Zij is verdeeld in drie hoofdstukken, waarvan het eerste „den maatschappelijke grondslag van den godsdienst” blootlegt; het tweede over „de algemeene voorwaarden van godsdienstigen vooruitgang” handelt, en het derde, met het opschrift „The actual historical results”, in het licht stelt, welke godsdiensten van nationaal universeel zijn geworden en waarom andere dien hooger trap van ontwikkeling niet hebben bereikt.

Volgens den schrijver zelven is deze inleiding niet meer dan „a meagre outline” (p. V). Het was inderdaad niet wel

mogelijk het rijke onderwerp in nog geen 50 bladzijden volledig te behandelen. Maar er is hier toch in dat korte bestek zeer veel belangrijks bijeengebracht en meer dan éene treffende opmerking gemaakt. Zoo aanstonds kom ik er nog even op terug.

Op de inleiding volgt nu eene nadere omschrijving van het onderwerp (p. 47—51). „De ontwikkeling van de godsdienstige ideeën van het Oude tot het Nieuwe Testament” zal ons worden geteekend. De auteur gaat uit van het midden der 5<sup>de</sup> eeuw v. Chr., de periode van Ezra, en schetst in enkele trekken de toenmalige denkwijze. Daarna legt hij zijn plan bloot. In plaats van die denkwijze als één geheel te behandelen en hare ontwikkeling in den loop der eeuwen na te gaan, splitst hij haar in eenige groepen van onderling samenhangende religieuze ideeën en beschouwt die groepen één voor één. „This plan has the advantage of presenting each doctrine as a unit, and of bringing out under each head more distinctly the continuity of progress” (p. 51).

Aan de uitvoering van dit plan gaat, hoogst natuurlijk, vooraf een overzicht van de literatuur, waaraan wij onze kennis van den gang der ideeën moeten ontleenen (Chapter I, p. 52—76). Dit éene hoofdstuk zou tot een boekdeel zijn uitgedijd, indien de Schrijver zich niet had toegelegd op groote beknoptheid. Hij bespreekt nu kortelijk de profetische geschriften van den tijd na Ezra; de Jeruzalemsche tempelkroniek; Jona, Esther, Judith en Tobit; de gnomische geschriften, Spreuken, Prediker, Jezus Sirach, Wijsheid van Salomo; de Psalmen; de Apocalypsen; eindelijk de boeken der Makkabeën, Flavius Josephus en Philo. Aan de verzameling van de heilige Schriften wordt daarna nog eene paragraaf gewijd. Het geheele overzicht getuigt van zelfstandig, bedachtzaam en vrijmoedig oordeel. De quaestiën op dit terrein zijn, gelijk ieder weet, vele in getal en ingewikkeld. Prof. Toy's beslissing kan dus bezwaarlijk allen bevredigen. Doch hij ontveinst de moeilijkheden niet en laat in het midden wat nog niet kan worden uitgemaakt.

In zes hoofdstukken komen nu de boven bedoelde groepen van godsdienstige ideeën in behandeling. Achtereenvolgens wordt onze aandacht bepaald, in Chapter II (p. 77—140) bij de leer aangaande God; in III (p. 141—172) bij de ondergeschikte

bovennatuurlijke wezens, engelen en demonen; in IV (p. 173—290) bij de leer aangaande den mensch; in V (p. 291—302) bij de zedenleer; in VI (p. 303—370) bij de idee van het koninkrijk Gods; in VII (p. 372—414) bij de leer van de laatste dingen. Een slothoofdstuk (VIII p. 415—435) is gewijd aan „de verhouding van Jezus tot het Christendom.”

Met deze dorre inhoudsopgave kan ik natuurlijk niet volstaan. Doch aan den anderen kant valt er niet aan te denken, de resultaten van des Schrijvers onderzoek volledig mede te deelen. Ik moet mij bepalen tot eene proeve en kies daartoe het zesde hoofdstuk, over het koninkrijk Gods.

Nadat is opgemerkt dat de verwachting eener heerschappij Gods op aarde specifiek-Israëlietisch is en, in telkens gewijzigden vorm, door de geheele geschiedenis van Israël heen zich krachtig laat gelden, wordt zij ons in haren oorsprong en in de hoofdstadiën harer ontwikkeling geteekend. Toen de auteur zijn plan blootlegde om van de periode van Ezra uit te gaan, behield hij zich het recht voor om, zoo dikwerf dit bleek noodig te zijn, hooger op te klimmen. Van dat recht maakt hij thans gebruik. In de geschiedenis der bedoelde verwachting onderscheidt hij (p. 308 sqq.) vier tijdvakken. Het eerste, vóór-profetische, draagt een voorbereidend karakter. Jahwe wordt erkend en gehuldigd als de god van Israël, doch eene daarop gebouwde nationale hoop is nog niet aanwezig, veelmin de ethische opvatting van die hoop. Deze behoort tot het tweede tijdvak, dat der voor-exilische en exilische profeten, die het uitzicht openen op Israëls politieken voorspoed en godsdiens-tig-zedelijke wedergeboorte. Hierbij komt, in het derde tijdvak, de eerste eeuw na den terugkeer uit de Ballingschap, een universalistisch bestanddeel, de verwachting der bekeering van de volkeren tot Jahwe. Het vierde tijdvak begint met de invoering van de Wet door Ezra. De grondslagen der apocalyp-tiek worden gelegd. Uit de herinnering van het verleden ontspruit de hoop, dat een rechtvaardig Davidisch koning zal opstaan, onder wiens aanvoering Israël over zijne vijanden zal triomfeeren, om daarna onder zijn bestuur Jahwe's geestelijke en stoffelijke zegeningen te genieten.

— Ik breek hier even af, om de aandacht te vestigen op het verschil tusschen deze en de gewone voorstelling van de

geschiedenis der Messiaansche verwachting. Met Stade brengt Toy het universalisme tot den na-exilischen tijd. Doch zijn persoonlijk eigendom is de stelling (p. 50 n. 1, 315—318), dat de verwachting van een Messias uit David's geslacht (*Jez.* IX: 5 v.; XI: 1—9; *Micha* V: 1; *Zach.* IX: 9) eerst na Ezra opgekomen en toen in de oudere profetische Schriften geïnterpoleerd is. Waarom ik niet Stade niet kan instemmen, heb ik elders medegedeeld<sup>1)</sup>. Van het goed recht der tweede, hoogst belangrijke afwijking heeft onze schrijver mij niet overtuigd. Doch ik mag hierover thans niet uitweiden en keer tot mijn overzicht terug.

Wij zijn nu genaderd tot den Griekschen tijd. Aanvankelijk bestaat de Messiaansche verwachting voort meer als overlevering dan als bezielend beginsel. Doch de Syrische vervolging brengt hierin verandering. Onder den invloed daarvan ontstaat het boek *Daniël*, straks door andere apocalyptische geschriften gevolgd. De hoop op verlossing en op het aanbreken van de heileeuw herleeft en sluimert nu niet weer in, ook niet in den Romeinschen tijd, zooals blijkt uit de Psalmen van Salomo, sommige Sibyllijnsche orakels en een deel van het boek *Henoch*. Uit allerlei verschijnselen maken wij op, dat omstreeks het begin der Christelijke jaartelling velen in Palestina reikhalzend uitzagen naar het Messiaansche heil en zich in de toen sedert lang als heilig erkende Schriften verdiepten, om daarin bevestiging te vinden van hunne hoop en, zoo mogelijk, zekerheid te erlangen omtrent tijd en wijze van hare verwezenlijking.

Uit den toenmaligen toestand laat zich het optreden van een man als Johannes de Dooper gereedelijk verklaren, evenals het eensdeels nationaal, anderdeels streng-zedelijk karakter zijner prediking: van het een zoowel als van het ander waren de antecedenten aangewezen. Johannes maakte diepen indruk op die hem hoorden. Doch iets blijvends is van hem niet uitgegaan, en buiten Palestina, waar toch ook de behoefte aan hervorming werd gevoeld, vond zijn woord geen weerklank. „A deeper conception of life and a stronger personality were needed to create a new starting-point for the religious-ethical forces of the world” (p. 339). Aan deze eischen voldeed Jezus, wiens werkzaam-

1) *Hc. O.* II<sup>2</sup>: 40 en elders.



heid onder zijn volk op de volgende bladzijden wordt geschetst. Hij legde allen nadruk op de zedelijke en geestelijke zijde van het koninkrijk Gods. Daarentrent kan geen twijfel bestaan. Meer of min onzeker blijft het daarentegen, of hij ook de heidenen tot het deelgenootschap aan de zegeningen van het godsrijk wilde toelaten; welke plaats hij zich zelve in dat rijk heeft toegekend; hoedanige voorstellingen hij zich had gevormd van den verderen gang der wereldgeschiedenis. Maar van deze bijzonderheden, hoe gewichtig ook, hangt het oordeel over Jezus' persoon en werk niet af. Er is van hem een stoot uitgegaan, die krachtig heeft doorgewerkt. Het was slechts de natuurlijke consequentie van zijn onderwijs, dat „het koninkrijk Gods” allengs de nationale kleur verloor en een zuiver universalistisch karakter aannam. In die richting ging Paulus voor. Onder zijnen invloed trad het geloof in Jezus als den Christus voor de vroeger onmisbaar geachte afstamming uit Israël in de plaats. Dit kon niet geschieden en is dan ook niet geschied zonderdat aan de geloofsleer, aan het dogme, veel grooter beteekenis en waarde werd toegekend, dan het in den geest van Jezus zelve had bezeten. Doch dit was de *conditio sine qua non* van de samensmelting der onderscheiden elementen, waaruit het Christendom is opgebouwd.

Zal deze — ik gevoel het: al te vluchtige — schets een zuiver denkbeeld geven van Prof Toy's boek, dan moet ik mij veroorloven, daaraan een tweetal opmerkingen toe te voegen.

1°. Wij hebben den schrijver zijne overtuiging reeds hooren uitspreken, dat er is „continuity of progress” van Oud tot Nieuw Testament. Nu en dan vestigt hij daarop opzettelijk de aandacht. Meestal evenwel laat hij eenvoudig de feiten zelve spreken. En inderdaad, zooals hij ze ons voorlegt, aaneenschakelt en in onderling verband brengt, is hun getuigenis niet dubbelzinnig. Nergens òf eene breuk òf eene gaping. Ook van hetgeen het Christendom nieuws bevat en boven andere godsdiensten vooruit heeft zijn in het Judaïsme en zijne antecedenten òf de kiemen voorhanden, òf de bestanddeelen, waaruit het is opgebouwd, aanwezig. Dit moet evenwel niet zóo worden verstaan alsof, naar de meening van onzen auteur, de godsdienstig-zedelijke ideeën een onpersoonlijk eigen leven geleid en zich als vanzelf ontwikkeld hebben. Integendeel, in

het proces, dat hij ons teekent, hebben de groote mannen eene aangewezen plaats en vervullen zij eene hoogst belangrijke rol. Dit is niet slechts de overtuiging van Prof. Toy, het is meer dan dat: eene der leidende gedachten van zijn boek. Reeds in de inleiding wijdt hij aan „de groote mannen” eene afzonderlijke paragraaf (p. 21—26), waarin hij te hunnen aanzien de navolgende denkbeelden voordraagt, die ik slechts behoef aan te stippen om hunne beteekenis te doen in het oog vallen. Zij zijn — zoo heet het — onmisbaar voor den maatschappelijken, ook voor den godsdienstigen vooruitgang. Zijn zij, aan den eenen kant, het product van hun tijd, er is, aan de andere zijde, in ieder van hen iets onverklaarbaars, het mysterie der persoonlijkheid. Het eigenaardige van hunnen invloed is hierin gelegen, dat zij eenheid brengen in de verstrooide en fragmentarische ideeën en aspiratiën die op een gegeven tijdstip in de maatschappij in omloop zijn. Bepaaldelijk op godsdienstig gebied zijn zij „zowel de profeten en de tolken van de godsdienstige bewustheid hunner dagen, als onafhankelijke en scheppende denkers. Daarom moeten wij, bij het schetsen van de geschiedenis eener religieuse beweging, deze twee momenten in rekening brengen: den godsdienstigen toestand van het tijdvak en de persoonlijkheid van den stichter. Dan-alleen wanneer wij die twee verbinden en in de rechte onderlinge verhouding plaatsen, verkrijgen wij eene heldere voorstelling omtrent de evolutie van het nieuwe godsdienstige beginsel” (p. 25). — Aan dit programma blijft de Schrijver in den loop van zijn onderzoek getrouw. Niet alleen in het hoofdstuk, waarvan ik den inhoud teruggaf, ook elders legt hij er zich op toe, behalve den geest en de behoeften des tijds, ook den invloed van de persoonlijkheid te doen uitkomen. Inzonderheid houdt hem de vraag bezig, welk aandeel in de vestiging van het Christendom als universeelen godsdienst aan Jezus en aan Paulus behoort te worden toegeschreven. Het ligt niet in mijn plan, zijne denkbeelden daarover uiteen te zetten en te beoordeelen. Maar ik moest er op wijzen, hoe hij „the progress of thought”, in den titel van zijn boek genoemd, beschouwt, en dat bij hem van het verdringen der personen door de ideeën geen spraak is.

2°. In één opzicht geeft het door mij uitgekozen VI<sup>de</sup> hoofd-

stuk geen geheel zuivere voorstelling van het boek, waartoe het behoort. Het was niet wel mogelijk, de geschiedenis van de denkbeelden over het koninkrijk Gods te beschrijven, zonder haar in verband te brengen met de lotgevallen van het Joodsche volk in de eeuwen tusschen Ezra en de opkomst van het Christendom. Niemand heeft zich dan ook verwonderd, dat dit in Hoofdstuk VI geschiedt. Maar indien men nu daaruit opmaakte, dat Prof. Toy doorgaans dien — of althans: een met dat pad evenwijdigen — weg bewandelt, dan zou men zich bedriegen. Meestal schetst hij de veranderingen, die de denkwijze in zake van godsdienst heeft ondergaan, zonder te wijzen op de daarmede gelijktijdige, en al of niet samenhangende, wijzigingen in den politieken en maatschappelijken toestand der Joodsche natie. Is dit eene griepe tegen zijn boek? Als zoodanig wil ik het slechts met meer dan één voorbehoud laten gelden. Inzonderheid houde men in het oog, dat dit terugtreden van het politiek en maatschappelijk element het bijna noodwendig uitvloeisel is van het door onzen schrijver gevolgde plan. Hij kon de onderscheiden groepen van godsdienstige ideeën niet wel één voor één behandelen en ze toch doorlopend in verband brengen met het Joodsche volksleven: dit zou tot noodelooze herhaling aanleiding gegeven hebben en soms niet dan op gedwongen wijze hebben kunnen geschieden. Hieruit volgt intusschen, dat mijne opmerking eene wijdere strekking heeft dan men aanvankelijk moest meenen. Men vergunne mij dus, haar, nu afgezien van Hoofdstuk VI waaraan ik haar eerst vastknoopte, te herhalen en toe te lichten.

Er is zekere disharmonie tusschen de Inleiding en de behandeling van het eigenlijk onderwerp in de rest van het boek. De Inleiding heeft tot onderwerp den godsdienst, nader: de wetten zijner ontwikkeling van volks- tot wereldgodsdienst. Aan de beschouwingen, die hierover worden voorgedragen, ligt de overtuiging ten grondslag, dat er een onverbreekelijke samenhang bestaat tusschen den godsdienst van een volk en zijne maatschappelijke en geestelijke ontwikkeling in haar geheel. Dienovereenkomstig wordt er op gewezen, dat de godsdienst den invloed ondervindt van de kunst en van de staatkundige verhoudingen, door de wetenschap wordt gewijzigd, met de zedenleer in eene betrekking van wederzijdsche afhan-

kelijkheid staat; dat het onderling verkeer der volken dikwerf wijzigingen in hun godsdienst te weeg brengt; dat de verbreiding van een godsdienst buiten zijne natuurlijke grenzen afhangt van een aantal voorwaarden, daaronder ook die tot een ander gebied dan dat van de religie behooren. Dit is slechts het een en ander uit den rijken inhoud der Inleiding, maar, gevoegd bij hetgeen ik zoo even mededeelde over de rol der godsdienstige heroën, voldoende om den lezer een denkbeeld te geven van hetgeen hem hier wordt aangeboden. Wanneer wij nu, aldus voorbereid, het boek zelf opslaan, dan vinden wij daarin toch iets anders dan wij verwacht hadden. Om het in één woord, en dus al licht iets te scherp, uit te drukken: meer eene geschiedenis van de Joodsche theologie, dan van den Joodschen godsdienst. Dat blijkt al aanstonds uit de verdeling, in hare hoofdtrekken ontleend aan die der dogmatiek; het blijkt verder uit de geheele behandeling. Nu geef ik aanstonds toe, dat deze zijwaartsche beweging in zekeren zin onvermijdelijk was. In de theologie openbaart en belichaamt zich de godsdienst, en dikwerf staat ons voor de kennis van dezen geene andere bron ten dienste dan gene. Voorts erken ik, dat Toy gedaan heeft wat hij kon om de verwarring van den godsdienst met de theologie te voorkomen, en — o. u. in zijn Hoofdstuk VI — uit het volksleven en zijne geschiedenis heeft geput. Maar het blijft toch een feit, dat in zijn boek de theorie veel meer op den voorgrond treedt dan de praktijk, de gezindheid en de gemoedsstemming. De weg „from Judaism to Christianity” loopt bij hem minder over de Thora en haren invloed op het leven dan o. a. over de apocalypsen van Palestijnschen of Hellenistischen oorsprong, waartrent wij bovendien de vraag kunnen opperen, of zij onder het volk verbreid waren en of de daarin voorgedragen theologumena wel vele andere voorstanders hadden dan hare auteurs en den kleinen kring hunner geestverwanten.

Had de Schrijver een anderen weg kunnen volgen? Deze vraag zou alleen na proefneming met zekerheid kunnen worden beantwoord. Doch als de voortreffelijke Inleiding geacht moet worden het ideaal aan te kondigen, dat den auteur voor oogen stond, dan is hij in zijn boek gebleven beneden hetgeen hij zelf wenschelijk keurde. Immers dan heeft hem voor den geest

gestaan eene geschiedenis van het Joodsche volk sedert Ezra, bepaaldelijk van zijn geestelijk leven, eene geschiedenis die in het optreden van Jezus en de vestiging van het Christendom haar eindpunt bereikte en daarin als het ware uitliep. De bouwstoffen voor zulk een historisch overzicht zijn in het boek, dat wij thans van hem ontvingen, voorhanden. Maar die geschiedenis zelve geeft het ons niet.

Genoeg, naar het mij toeschijnt, om het belangrijke geschrift van den Amerikaanschen hoogleeraar te doen kennen en aan te bevelen. Ik keer thans nog even terug tot de Lezingen van Hatch en de bedenkingen, waartoe zij aanleiding geven.

#### IV.

Aan het slot van Hoofdstuk VI geeft prof. Toy ons eene algemeene beschouwing over het koninkrijk Gods. De idee van dat koninkrijk moge specifiek-Joodsch zijn, hare wezenlijke bestanddeelen zijn algemeen-menschelijk, en de zaak zelve kan alleen tot stand komen door de samenwerking van alle volken en rassen. Het koninkrijk Gods is niet uitsluitend Joodsch, of Grieksch, of Romeinsch, maar dit alles en meer dan dat. Het einddoel van het leven der menschheid is de samensmelting van hare hoogste ideeën in eene harmonische practische eenheid, en het is de groote verdienste van het Christendom, in de richting van dat einddoel een flinken stap voorwaarts te hebben gezet. Reeds in de eerste eeuw vertoont ons de Christelijke kerk eene dooreenmenging van Semietische en Helleensche, zoowel zedelijke als godsdienstige conceptiën. In de sfeer van het goddelijke: majesteit, gerechtigheid en liefde; in die van het menschenlijke: de erkenning van de opperheerschappij van het geweten en van de macht der sympathie en der zachtmoedigheid. Dit was geheel op zich zelf een belangrijke vooruitgang; het was de samenvloeiing van twee breede stroomingen van het menschenlijke denken (p. 370).

Het is op de door mij onderstreepte woorden, dat ik thans de aandacht wenschte te vestigen. Wat Toy de eindbestemming van het menschenlijk noemt, kon, volgens hem, daarom vooral zoo krachtig worden bevorderd door het Christendom,

omdat dit reeds in de eerste eeuw Semietische en Helleensche elementen in zich vereenigde. Stellen wij voor het Christendom der eerste eeuw het nieuw-testamentische Christendom in de plaats, dan kan aan de juistheid van deze karakteristiek geen oogenblik worden getwijfeld. In den Brief aan de Hebreë'n, in het Evangelie en de brieven van Johannes is de Grieksche invloed onmiskenbaar. Maar ook wanneer wij den kring enger trekken en alleen de geschriften in het oog vatten, die gewoonlijk tot de eerste eeuw worden gebracht, de oudere Paulinische brieven dus, blijft Toy's stelling m. i. onweersprekelijk. Het is dan zooals hij zelf het elders uitdrukt: „Paul, the creative mind of the first great organizing period of Christianity, represents Jewish theology constrained and impelled by non-Jewish surroundings” (p. 413) — waarbij men niet uit het oog verliese, dat hetgeen hier Joodsche theologie heet reeds met Grieksche, te Alexandrië door de Joden overgenomen, bestanddeelen doortrokken was.

De conclusie is niet twijfelachtig: al wie de gewone opvatting van de vroegste geschiedenis des Christendoms huldigt, hetzij in den traditioneelen, hetzij in den critisch gezuiverden — laat mij zeggen: den Tübingschen — vorm, moet ook erkennen, dat de Grieksche geest nog op een andere wijze gewerkt heeft en, als ik het zoo mag uitdrukken, dieper zit, dan wij uit de voorstelling, die Hatch ons geeft, zouden opmaken. De vijand was evenzeer binnen als buiten de muren. De tegenstelling, die Hatch doorlopend maakt, wordt eerst, ik zeg niet juist, maar verdedigbaar, wanneer wij òf, met hem, het Christendom beperken tot „de Bergrede”, zooals hij zich puntig uitdrukt, òf wel, met de nieuwste phase der critiek van het N. Testament, de Paulinische schriften tot de tweede eeuw brengen. Evenwel, ook dan nog is de tegenstelling, naar het mij toeschijnt, veel te absoluut. Men vergunne mij, dit, steeds met het oog op onze beide schrijvers, nader te motiveeren.

Het oorspronkelijk Christendom, zoo opgevat, is eene plant van Joodschen bodem, „a Jewish development”, om met Toy te spreken. Maar de Joodsche natie, uit wier schoot het is voortgekomen, was omstreeks het begin onzer jaartelling niet langer afgesloten of geïsoleerd. Met de ontwikkeling van deze

stelling komen wij op een met ijver bearbeid, maar ook op betwist terrein. Terwijl ik dit artikel schrijf, worden mij uit Engeland toegezonden een paar voorlezingen van Prof. Cheyne te Oxford over „Possible Zoroastrian influences on the religion of Israel” en, van denzelfden schrijver, de Bampton Lectures 1889, „On the origin and religious contents of the Psalter,” waarin op meer dan éene plaats hetzelfde onderwerp wordt behandeld. Ongetwijfeld moet al aanstonds met den Perzischen invloed op het Joodsche volk en zijn godsdienst rekening worden gehouden. Maar verder en vooral met den invloed van Griekenland en inzonderheid van de Grieksche wijsbegeerte. Zonder zelf partij te kiezen voor of tegen, vermeld ik enkele feiten uit de geschiedenis der critiek van het O. Testament, die dit in het licht stellen. Stade en zijn medewerker aan de *Geschichte des Volkes Israel*, O. Holtzmann <sup>1)</sup> evenals ten onzent Oort <sup>2)</sup>, brengen *Spr.* I—IX tot de Grieksche periode, de eerstgenoemden vooral op grond van den huns inziens Griekschen oorsprong der daarin voorgedragen opvatting van de Wijsheid. Dezelfde Holtzmann, ditmaal niet door Stade vergezeld, ziet ook in het boek *Job* een product van den Griekschen tijd en beroept zich daarbij zoowel op den vorm van het boek, als op den inhoud <sup>3)</sup>. De geleerden, die in de *Prediker* sporen van de Helleensche wijsbegeerte meenen op te merken, behoeven niet eens te worden opgesomd. Op zijne wijze, d. i. zelfstandig en met de noodige bedachtzaamheid, verklaart ook Toy zich voor de erkenning van Griekschen invloed op sommige boeken van het O. Testament. Zoo oordeelt hij over *Spreuken*, inzonderheid over H. I—IX (p. 58, 100, 293 sq.), over de jongste stukken van *Job*, bepaald over H. XXVIII (p. 98, 157 n.) en over de *Prediker* (p. 58—60). Nu zijn al deze stellingen verre van bewezen of uitgemaakt. Integendeel, de bewering, dat binnen de grenzen van den Canon des O. Testaments de rechtstreeksche inwerking van Hellas zich niet laat aanwijzen, berust op lang niet verwerpelijke gronden. Maar ook zij, die haar voor hunne rekening nemen, zullen moeten erkennen, dat omstreeks het begin

1) Zie het aangehaalde werk, Band II: 216 f.; 292 ff.

2) *Theol. Tijdschrift* XIX: 411—416.

3) L. c. II: 348—352.

onzer jaartelling ook het Palestijnsche Jodendom den Griekschen invloed had ondervonden en nog steeds ondervond. Men overwege slechts, in hunnen onderlingen samenhang, de navolgende feiten.

De Joden, ook in Palestina, waren toen ter tijd sedert meer dan drie eeuwen met de Grieken of, wat hetzelfde zegt, met de Romeinen in aanraking, velen hunner zelfs in dagelijksch verkeer.

Hunne broeders in den vreemde, inzonderheid te Alexandrië, waren geheel gehelleniseerd en onderhielden toch de betrekking met het moederland en met het door den ganschen Joodschen stam erkende heiligdom, den Jeruzalemschen tempel.

De Grieksche vertaling van het O. Testament werd ook buiten haar vaderland, Egypte, menigvuldig gebruikt, zelfs in Palestina, o. a. om hem alleen te noemen, door Flavius Josephus.

Met die vertaling, of als deelen daarvan, verbreidden zich ook de Grieksche Apocriefen des O. Verbonds in de geheele Joodsche wereld, daaronder óók die niet slechts in de Grieksche taal, maar ook onder Griekschen invloed geschreven waren.

Het éene feit, dat de oorkonden van den Christelijken godsdienst Grieksche geschriften zijn en wel, met éene hoogst twijfelachtige uitzondering, niet vertaalde, maar oorspronkelijk-Grieksche geschriften — dat feit alleen spreekt luide. Het moge moeilijk zijn, als met den vinger de Helleensche ideeën aan te wijzen, die in het oudste Christendom waren opgenomen, de loochening van den zijdelingschen, maar daarom te machtiger invloed van den Helleenschen geest is door en door onwaarschijnlijk en nog veel moeilijker vol te houden.

De slotsom onzer beschouwing laat zich in weinige woorden samenvatten. Wij moeten met Dr. Hatch medegaan, maar niet blijven staan waar hij halt maakt. De analyse, waaraan hij, met zoo groot talent en met zoo gelukkig gevolg, de latere theorie en practijk der Christelijke kerk heeft onderworpen, moet niet worden gestaakt als wij tot het oorspronkelijk Christendom zijn opgeklommen, maar ook dáarop worden toegepast. Onze waardeering van den Christelijken godsdienst heeft daarvan niets te vrezen. Die godsdienst wordt er niet



minder om, al ligt de weg „from Judaism to Christianity” open en bloot vóór ons. En dit winnen wij er bij, dat onder die waardeering onze onafhankelijkheid tegenover de traditie geene schade lijdt. Geen enkel „Noli me tangere!” mag ons verhinderen, ons geheel vrij te bewegen en, met volledig behoud van al wat blijvende waarde heeft, het assimilatie-proces voort te zetten, waarvan het Christendom, niet alleen in zijne latere ontwikkeling maar ook in zijnen oorsprong, ons het voorbeeld heeft gegeven.

15 Juli 1891.

A. KUENEN.

## BOEKBEORDEELINGEN.

---

*De opleiding tot den dienst des Woords bij de Gereformeerden. Door DR. H. H. KUYPER. Eerste deel. Inleiding-geschiedenis. Te 's Gravenhage, bij MARTINUS NYHOFF. 1891. 630 bladz.*

Dit lijvig boekdeel, waarop een Tweede Deel, indien niet nog meer, volgen moet, maakt het Academisch proefschrift uit, waarop de Vrije Universiteit te Amsterdam den titel van Doctor in de Godgeleerdheid verleend heeft aan den zoon van Dr. ABRAHAM KUYPER, thans predikant bij de doleerenden te Baarn. Het exemplaar, ons toegezonden, mist den gewonen vorm van zulke proefschriften, zoowel den gebruikelijken titel als de daaraan toegevoegde stellingen, en meldt zich aan als een bloot letterkundig product. Geroepen, om het als zoodanig te beoordeelen, ontveinzen wij niet, dat wij als eerste proeve van het godgeleerd onderwijs, dat aan die inrichting gegeven wordt, liever een wetenschappelijk opstel ontvangen hadden over een meer bepaald theologisch, bijv. exegetisch of dogmatisch, onderwerp. In zoover bracht dit boek, hetwelk wij overigens met onverdeelde belangstelling ontvingen, eene kleine teleurstelling met zich, die ons echter niet verhindert, aan den zuiver geschiedkundigen inhoud alle recht te doen wedervaren.

Wat eerstbeginnenden meer gebeurt, is ook hier het geval geweest: het gekozen onderwerp bleek bij de bearbeiding te omvangrijk te zijn, om binnen een kort bestek volledig afgehandeld te worden. De stof vloeyde, bij nauwkeurig onderzoek, zoo rijkelijk toe, dat voorshands slechts een gedeelte kon gegeven worden. Dit eerste deel behelst alzoo de *Inleiding*, waaraan niet geringe zorg is besteed en waarin de opleiding tot den dienst des Woords, gelijk die bij het opkomen der Reformatie

bestond, in breede trekken beschreven wordt (bl. 1—79), en het *eerste* deel, dat dienen moet, om de veranderingen te doen kennen, door de Reformatoren, bijzonder door Kalvijn, in die opleiding gebracht krachtens hunne beginselen (bl. 80—246). Daaraan is hier toegevoegd van het *tweede* deel een zeer uitvoerig 1<sup>ste</sup> Hoofdstuk betreffende die opleiding bij de Gereformeerden, bepaaldelijk in Nederland, onder de heerschappij der Calvinistische beginselen (bl. 247—612), met twee bijlagen (bl. 613—630). Dit 1<sup>ste</sup> Hoofdst., voor ons het belangrijkste, doch voor de bewerking gemakkelijker dan die, welke nog volgen moeten, omdat de hulpmiddelen daartoe meer onder ons bereik zijn, handelt in 14 §§ over den toestand hier te lande vóór de Reformatie (bl. 249—267), de voorloopige opleiding (bl. 267—291), de eerste kweekscholen (bl. 292—327), kerkelijke bepalingen (bl. 328—398), de Duytsche Clercken, art. VIII (bl. 399—422), de Universiteiten (bl. 423—466), de verhouding tusschen Universiteit, Overheid en Kerk (bl. 466—488), de Kerk en de Theologische Faculteit (bl. 488—523), de inrichting der Theologische Faculteit (bl. 523—543), de Illustre scholen (bl. 544—604), en het plan tot stichting eener Nationale Universiteit, hetwelk berust in het kerkelijk archief van Zuid-Holland (bl. 604—612) en in de Bijlagen, na de lijst der Theol. Professoren in Nederland tot 1800 (bl. 613—618), in extenso is afgedrukt (bl. 619—630). De volgende Hoofdstukken moeten summierlijk, zooals de voorrede zegt, opgeven, hoe de bedoelde opleiding door de Gereformeerden, volgens Calvinistische beginselen, in de onderscheiden landen praktisch geregeld is, waarbij dan afzonderlijk twee perioden ter sprake komen: *a.* toen deze praktijk in overeenstemming was met die beginselen, *b.* toen zij door heterogene invloeden gedeformeerd werd, om daarna in een *derde* deel uit de gewonnen resultaten eensdeels critiek uit te oefenen op wat verkeerd onze Gereformeerde erve binnensloop, en anderdeels te toonen, hoe de opleiding tot den dienst des Woords naar den eisch der gereformeerde beginselen weer op betere paden kan worden teruggeleid.

Uit deze opgave van den inhoud en het geheele plan van dit werk ziet men, op wat uiterst breede schaal het is aangelegd. Er behoort eene niet geringe mate van geduld en vol-

harding toe, om den schrijver met onverminderde belangstelling te volgen op al de paden, soms bijpaden, waarop hij voorgaat. Dat hij een bekwaam leidsman is en geen onderzoek heeft gespaard en dan ook over de vereischte hulpmiddelen heeft kunnen beschikken, ja, waar dit noodig was, tot de bronnen, in kerkelijke en andere archieven verborgen, met noeste vlijt is afgedaald, valt bij de lezing terstond in het oog. Veel heeft hij bijeengebracht betrekkelijk dit onderwerp, wat minder algemeen of in het geheel niet bekend was. Maar wenschelijk ware het, ook voor den beoogden indruk, zoo hij zich bij de mededeeling had weten te beperken en scherper onderscheid had gemaakt tusschen het meer en minder belangrijke. Ook had hij, bij den grooten voorraad der verzamelde stof, van alle uitweidingen zich moeten onthouden. Met den lof, in den *Spectator* door Dr W. P. C. KNUTTTEL aan dezen arbeid, uit een geschied- en letterkundig oogpunt, toegekend, vereenig ik mij gaarne. Men vindt hier als in een schatkamer vele wetenswaardige bijzonderheden bijeen betrekkelijk den oorsprong onzer Universiteiten, den aard en de inrichting van het godgeleerd onderwijs, de opleiding der aanstaande predikanten in ons vaderland en allerlei vroegere kerkelijke toestanden. Over den staat van het onderwijs in de middeleeuwen wordt een helder licht verspreid. Het overzicht van de Illustre scholen in ons vaderland is vollediger dan elders, o. a. bij SEPP, te vinden is. Historisch blijkt, dat Kalvijn en de zijnen, met afschaffing der kerkelijke scholen of seminaria, voor den aanstaanden dienaar des Woords universitaire studie noodig achtten, niet slechts voor enkele, maar voor alle predikanten zonder onderscheid, en tevens voorstanders waren van niet-kerkelijke Universiteiten. Zij, en ook de latere Gereformeerden, zijn hierin den stroom van den tijd gevolgd, doch stelden daarbij twee voorwaarden, t. w. dat, zou aan deze Universiteiten ook de Theologische wetenschap gedoceerd worden, de Overheid professie moest doen van de gereformeerde religie en deze tot grondslag zou stellen van het geheele onderwijs, en dat aan de Kerk bij contract een zeker medezeggenschap over de Universiteit moest worden toegekend, vooral wat betreft de Theologische Faculteit, deels door toezicht op het onderwijs, deels doordat de Kerk gekend werd bij de benoeming

der Theologische professoren. De geschiedenis leert, hoe op deze twee punten het streven der Gereformeerden zich altoos richtte, maar tevens dat het hun op verre na niet overal, met name in ons Vaderland niet, gelukt is, deze wenschen vervuld te krijgen. Kans daarop bestaat in onze dagen allerminst. Op grond hiervan is een pleidooi te verwachten ten voordeele van de vrije Universteit te Amsterdam.

Het valt in het oog, dat KUYPER, bij zijn historisch onderzoek, er steeds onwillekeurig op bedacht is geweest, om de belangen dier Universiteit te bevorderen. Gedurig ontmoet men toespelingen op hetgeen in Calvinistische kringen onder de doleerenden aan de orde is. De § over de continuïteit, door de Reformatoren in acht genomen, in zoover zij het bestaande niet vernietigden, maar er zich bij aansloten en er van uitgingen, tracht het bewijs te leveren, dat de kerkelijken het ambt, dat zij bekleedden, niet nederlegden, maar voortzetten als dienaren des Woords. Zoover ik zien kan, is dat bewijs niet geleverd; maar wien staat daarbij de hedendaagsche doleerende predikant niet voor den geest, die onder zijne geestverwanten eenvoudig de bediening voortzet, onder de diep verfoeide Kerkorde, die hij afzwoer, verkregen? Zoo is ook de verdienstelijke § over de Duytsche Clercken, d. i. ongestudeerden, doch van singuliere gaven, die, volgens art. VIII der Dordsche Kerkorde, na oefening tot den predikdienst worden toegelaten, niet zonder beteekenis, daar zij toont, wanneer en om welke redenen deze oefenaarsopleiding allengs verdwenen is. En dan dat monstrueuse plan tot stichting eener Nationale Universiteit, in de Bijlagen medegedeeld, tot het ontwerpen waarvan MARESIUS wellicht in eene zijner Oratiën aanleiding gegeven heeft, doch hetwelk, zooveel men weet, nooit in ernstige overweging genomen is en welks auteur men niet noemen kan, wie ziet daarin niet eene zijdelingsche reclame voor de Vrije Universiteit, door Dr. A. KUYPER c. s. te Amsterdam tot stand gebracht? Wij maken den discipel dier Universiteit hieraan geen verwijt, doch begrijpen anders niet de mededeeling van het curieuse stuk; hetwelk voor de Theologische Faculteit niet minder dan 14 Professoren verlangd, waarvan enkelen de zaken „wijdloopig”, anderen „summierlijk” moeten bespreken, voorts 5 à 6 Jurisconsulti, 4

Medische professoren, „die de oorzaken van 's menschen gezondheid, ziekte en genezing onder en voor alle dingen *Gode* „toeschrijven en in 't genezen van allerlei passieën of affecten „de H. Schrifteleeraren de hand bieden”, om niet te spreken van de „Naturalisten” of hoogleeraren in de Physica en die der litterarische Faculteit. Zóóver heeft zeker de Vrije Universiteit het nog niet gbracht. Van hare inrichting en werkzaamheid is tot dusver weinig bekend geworden buiten haren kring. Alleen weet men, dat de geneeskundige en wis- en natuurkundige vakken er niet vertegenwoordigd zijn, evenals de hoogleeraren in het Hebreeuwsch en in de Nederlandsche taal en geschiedenis er nog altijd ontbreken, al wordt daarin misschien wel eenig onderwijs gegeven. Zoo moge die instelling, in onderscheiding van de Kweekschool te Kampen, den weidschen naam dragen van „Universiteit”, het wezen en karakter daarvan vertoont zij in geen geval. Mij dunkt, er behoort nog iets anders dan enkel moed toe, om in dezen hoogst onvolmaakten toestand voor haar aanspraak te maken op het *jus promovendi cum effectu civili*.

In verband hiermede komt het mij hoogst ongepast voor, dat de jonge KUYPER in de Voorrede te velde trekt tegen de thans bestaande regeling van het godgeleerd onderwijs en de opleiding der predikanten bij de Hervormden in Nederland en zich, als bewijs van de ontevredenheid daarover, beroept op het beruchte adres van den Amsterdamschen gemeenteraad. Elk weet, uit welke gansch andere bronnen dat adres is voortgevloeid, hetwelk dan ook vooralsnog geen instemming gevonden heeft bij de Regeering. Wat mij betreft, ik neem voor die regeling, die uit een compromis geboren is, de handschoen niet op, noch sluit het oog voor de onvolkomenheden, daaraan eigen. Maar den hoogen toon, waarop een jong mensch, bij het verlaten der school, de profetie niet gewaagd acht, „dat na korter of langer tijd deze pseudo-Theologische „Faculteit van onze Staatsuniversiteiten verdwijnen zal, waar „zij reeds lang haar recht van bestaan verloren heeft,” kan ik niet anders dan onvoorwaardelijk afkeuren. Zulk eene verwantenheid — of is daarvoor een beter woord? — laat zich in den jeugdigen Doctor wel begrijpen misschien, maar niet verontschuldigen. Het standpunt, waarop de inrichting van het

godgeleerd onderwijs beoordeeld wordt en hervormd zou moeten worden naar de beginselen van Kalvijn, waaraan wij ontgroeid zijn, is nu eenmaal niet te verdedigen. Er is, sedert zijn optreden, in den loop van meer dan drie eeuwen te veel gebeurd en veranderd, ook in den boezem der Hervormde Kerk, dan dat zulk eene reoprinstatie niet eene onmogelijkheid zou geworden zijn.

Dat overigens dit Proefschrift onder den invloed der school, waaruit het voortkwam, vervaardigd is, wijst niet slechts de gebezigde terminologie reeds op den titel aan, maar zelfs de schrijfwijze, die, wat stijl en taal aangaat, hare onmiskenbare eigenaardigheden heeft. Jammer, dat een niet gering aantal drukfouten de uitgave ontsiert. De lijst der opgegevene kan met vele vermeerderd worden. Zonderling, dat onder de Leidsche Professoren de beroemde naam van een Coccejus, die in 1650 uit Franeker herwaarts overkwam, is uitgevallen.

Wij scheiden van dit geschrift met den wensch, dat het den bekwamen Doctor gegeven moge worden, met zijne niet gewone gaven dezen begonnen arbeid niet slechts te voleindigen, maar ook vele jaren lang de wetenschap te blijven dienen en de komst van het Godsrijk onder ons te helpen bevorderen.

Leiden, 12 Juni 1891.

J. J. PRINS.

---

*Michael Servet, een brandoffer der Gereformeerde Inquisitie*, door Prof. Dr. A. v. D. LINDE. (Gron. 1891.).

Dit boek, hoewel in onze taal en in ons land verschenen, werd in Duitschland geschreven. Niet voor het eerst treedt de schrijver in ons vaderland, waar hij vroeger ook woonde, als zoodanig op. Door bibliographische studiën is hij bekend; in 1869 en '70 trad hij in den Spectator als machthebbende op, ter bespreking van de uitvinding der boekdrukkunst. Zijn naam als boekverzamelaar zal in ons land blijven leven; immers zijne collectie „Spinozana” werd in 1872, zijne uitge-

breide schaakbibliotheek vier jaren later in de Koninklijke Bibliotheek opgenomen.<sup>1)</sup> Dat hij zich ook op Kerkhistorisch gebied bewoog toonen o. a. „*De Nederlandsche Geloofsbelijdenis*. Naar den oorspronkelijken nederlandschen druk van 1562 uitgegeven (Nijm. 1864)” en „*Het oudste gezangboek voor de openbare godsdienstoefeningen in de Nederlandsche Gereformeerde Kerk* (’s Gravenh. 1869).”

De monographie over Servet, waarvan de titel hierboven volledig werd weergegeven, is, wat den vorm betreft, een zeer eigenaardig boek. Het heeft er, zou men zeggen, soms wat van, of de auteur niet schrijft maar eene voorlezing houdt, die, naar zijne meening, weinig in den smaak valt van zijn publiek. Ten einde nu dat publiek toch te boeien, misschien ook om het wakker te houden, kruidt de spreker zijne voordracht met hem invallende geestigheden, somtijds met hatelikheden aan het adres van dezen of genen; hij gebruikt potsierlijke uitdrukkingen en kluchtige vergelijkingen — ware het eene voorlezing, ze zou ongetwijfeld een publiek, dat geen belang stelt in het behandelde onderwerp, amuseeren. Maar nu is het geene voorlezing, wel een groot boek van 326 bladzijden royaal octavo. Eene voorlezing aanvullen met uien, die, tot het einde toe, werkelijk aardig blijven, dat gaat nog wel. Het repertorium van geestigheden moet belangrijk grooter wezen, zal men er 326 bladzijden druks mee kunnen voorzien. Als men eene aardigheid in eene lezing hoort dan maakt ze een bepaalden indruk, men lacht er om en — ze wordt vergeten. Het komt er dan zoo precies niet op aan; als de spreker een paar maal „een goede” heeft gehad, wordt er al gauw gelachen, als hij eens een minder goede debiteert. Maar zulke aardigheden, goed en minder goed, steeds gedrukt te zien; niets in een tamelijk lijvig werk nog eens te kunnen opzoeken en nalezen, zonder voortdurend over zulke uien te vallen, dat wordt bedenkelijk, te meer omdat er verscheidene onder loopen, die goed zouden zijn op een boerenkermis, maar ook daar alleen!<sup>2)</sup>

1) *Levensberichten van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde*, 1890, blz. 267.

2) Men passe dat toe op „de vrome brandewijntjes met suiker” van blz. 155, op Koning Smoel en Levi Bismarck, aldaar, en op verscheiden andere.



Scherp en zelfs ruw kan Dr. v. d. Linde somtijds over zaken en personen oordeelen; maar hij is daarbij niet altijd billijk en laat zich wel eens verleiden tot ongemotiveerde hatelijkheden. Op blz. 26 bijv. wordt gesproken over Servets bijbelbeschouwing, dan volgt: „Dat op dat standpunt zijne exegese dikwijls in de klem moest raken was onvermijdelijk”. Een cijfertje, achter dien zin geplaatst, verwijst naar eene aantekening op blz. 246. Men verwacht in die aantekening natuurlijk een of meer staaltjes van Servets in de klem geraakte exegese; maar neen — men leest er, dat Prof. Scholten in 1854 de logosteksten uit het vierde Evangelie op het college anders exegetiseerde dan hij later in zijn boek over dat Evangelie deed. „In 't kollege was het evangelie nog van Johannes, in 't boek niet meer, er was derhalve geen tekstverdraaiing meer noodig”. Wat ter wereld hebben we hier met Scholtens exegese te maken! Dat eene bepaalde bijbelbeschouwing eene bepaalde exegese ten gevolge heeft, behoefde, in 't algemeen, niet meer bewezen te worden; het kwam er hier op aan dit van Servet te bewijzen. De beschuldiging van tekstverdraaiing aan het adres van Prof. Scholten is bovendien volkomen ongemotiveerd voor iemand, die lezen kan, wat deze in het bedoelde boek over zijne exegese van de logosteksten schreef. <sup>1)</sup>

Wie deze monographie open slaat in de verwachting dat nu alles omtrent Servet zal worden opgehelderd, dat de lijnen waarlangs zich het leven van dien man heeft bewogen duidelijk en met vaste hand zullen getrokken worden, ziet zich teleurgesteld. Dat is niet de schuld van den schrijver, maar van de bronnen, waaruit de kennis van Servets leven werd geput. Lang laat Dr. v. d. Linde zijne lezers de verwachting van volledige inlichting niet koesteren. Dadelijk, op de eerste bladzijden, krijgen we een overzicht van de onzekere en onderling tegenstrijdige berichten, waaruit schrijvers over Servet hun zekere berichten geput hebben. Zeer veel van hetgeen vast scheen te staan wordt nu op losse schroeven gezet; de arbeid van Tollin wordt doorlopend bestreden, vooral in de aantekeningen. Wat zou Dr. Sepp wel gedacht en gezegd hebben

1) J. H. Scholten, *Het Evangelie naar Johannes* (Leid. 1864), blz. III v.

als hij dit boek nog gekend had! Hij verwachtte van Tollin alle licht over Servets leven en arbeid. <sup>1)</sup>

Plaats en jaar van Servets geboorte zijn niet anders dan door gissing en bij benadering te bepalen; evenmin valt iets zekers te zeggen van de verschillende tochten en reizen, die Servet op jeugdigen leeftijd zal gemaakt hebben. Daardoor wordt zijne persoonlijke bekendheid met enkele beroemde tijdgenooten minstens twijfelachtig.

Dr. v. d. Linde volgt voor de beschrijving van Servets leven en werken een anderen weg dan gewoonlijk bewandeld werd. De boeken van Servet legt hij aan zijn onderzoek ten grondslag; men zou kunnen zeggen: door bibliographie wil hij komen tot biographie. In het tweede hoofdstuk worden twee geschriften van Servet beschreven, nl. *de trinitatis erroribus* en de z. g. herroeping daarvan, de *dialogorum de trinitate libri duo*, telkens met afdruk van den titel van het werk. Bij de bespreking van het tweede boekje wordt ook de herroeping: het „aan den lezer”, afgedrukt. De lezing van de korte uittreksels dezer geschriften is niet geschikt om den indruk te geven, dien Tollin van Servet gekregen heeft; <sup>2)</sup> ze zijn beide nog al heel gewoon.

Het volgende hoofdstuk beschrijft het leven van Servet als corrector te Lyon, of eigenlijk de werken, die hij gedurende dien tijd heeft geschreven. Biographische bijzonderheden ontbreken bijna geheel. In 1535 werd Servet als Michael Villanovanus aan de drukkerij van de firma Trechsel te Lyon geplaatst. Daar zag hij niet alleen de proeven na, maar hij werkte er ook zelfstandig voor de pers. Van die zelfstandigheid moet men zich evenwel niet te veel voorstellen. De uitgave van de aardrijkskunde van Ptolemeus, in 1535 gedrukt, die, naar de snorkende titel vermeldt, door Servet geheel zelfstandig werd bewerkt en omgewerkt, bevat weinig meer dan wat in die van 1525, door Pirokheimer bezorgd, te vinden was. <sup>3)</sup>

---

1) Nieuwe studiën over Servet, in *Studiën en Bijdragen*, dl. III (Amst. 1876), blz. 438—454. Minder hoog gespannen, althans voorzigtiger geformuleerd, zijn de verwachtingen, die wijlen Prof. Rauwenhoff van Tollins studiën koesterde. Zie dit Tijdschrift, Dl. X (jaarg. 1876) blz. 883—889.

2) Rauwenhoff, t. a. p., blz. 385 v.

3) Over de beteekenis van zulke (meest in het Latijn vertaalde) uitgaven der

„Over het letterkundig mijn en dijn hadden de oude boekdrukkers-uitgevers ongeveer dezelfde rekbare begrippen, die tegenwoordig noch in Azië heerschen.”

Uit den corrector komt in dit hoofdstuk de medicus te voorschijn. Servet mengde zich in een standje van hofartsen. Het verkeer onder medici, die in die dagen onderling geducht verdeeld waren, heeft misschien zijn overgang tot de studie der geneeskunst veroorzaakt.

Met Servet's boek over de Siropen, in 1537 te Parijs uitgegeven, wordt het vierde hoofdstuk geopend, dat tot opschrift draagt „Student en Sterrewichelaar.” Aan den leidraad der boeken zijn we nu ook met den schrijver in Parijs terecht gekomen. De titel van het medische boek wordt afgedrukt evenals van de theologische verhandelingen in hoofdstuk II. Maar door zijne beoefening van de sterrekunde<sup>1)</sup> deed Servet te Parijs aanvankelijk meer van zich spreken, dan door zijne medische studiën. Er werd door de Universiteit een proces tegen hem gevoerd, omdat hij, zonder daartoe door een academischen graad gerechtigd te zijn, openbare voorlezingen hield over mathematica (sterrenwichelarij). Servet schreef toen eene verdediging, zoowel van zijne handelwijs als van zijne wetenschap; de inhoud daarvan wordt medegedeeld (blz. 65—81); maar zij kon zijne veroordeeling niet tegenhouden. Bij die veroordeeling werd bepaald, dat de exemplaren van de apologie, die Servet in allerijl had laten drukken en verspreiden, moesten ingeleverd worden; verder, dat hij (hij is nog altijd student) niet meer zal mogen opspelen tegen zijne leermeesters; hij zal geene waarzeggerij meer mogen beoefenen; en, in het algemeen, er zullen geene boeken, boekjes of blaadjes over waarzeggerij gedrukt, verspreid of verkocht worden. Servet, die zich eerst erg ongezeggelijk gedragen had, beloofde zich naar dat vonnis te zullen schikken. Maar na den ongunstigen afloop van dit proces heeft hij Parijs spoedig verlaten, zonder aca-

---

(Grieksche) klassieken zie men Dr. Karl Hagen, *Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter* (Frankf. 1868) Th. I, S. 278—301. Pirkheimers Ptolemeus wordt daar wel genoemd, maar niet beschreven.

1) Sterrekunde en sterrewichelarij werden in die dagen nog niet voldoende onderscheiden. Servet was volstrekt de eenige niet, die astrologie, horoscooptrekken enz. als werkelijke wetenschap beschouwde. Vgl. Hagen a. a. O.

demischen graad. Hij had dan eenigen tijd in de medicijnen gestudeerd; maar niet lang. In 1535 bezorgt hij te Lyon de uitgave van Ptolemeus; in Maart 1538 is het proces in vollen gang; wanneer nu die tijd nog werd aangevuld door voorlezingen over mathematica, dan moeten we ons van Servets medische studiën geen al te verheven denkbeeld vormen. Daar blijft van den Spaanschen dokter der traditie op die wijze niet veel over!

Toen de ongunstige afloop van het proces hem in zijne omgeying onmogelijk gemaakt had, begaf Servet zich naar . . . . ja! waarheen? Voor het tijdvak 1538—1542, van de astrologie tot de tweede uitgaaf van Ptolemeus, ontglipt ons de bibliographische leidraad voor het leven van Servet. In 1542 bezorgde hij te Vienne, op de van Lyon daarheen verplaatste drukkerij van Trechsel, zijne tweede uitgaaf van Ptolemeus en schreef er zelf een opdracht voor, gedateerd Februari 1542.

In dien tusschentijd moet hij toch ergens zijn geweest. Jérôme Bolsec, de schrijver van eene beruchte *Histoire de la vie . . . de J. Calvin*, duidt met een enkel woord aan, dat Servet in Charlieu geweest is en van daar is gegaan, „pour les folies lesquelles il faisoit.” Wat die folies zullen geweest zijn, verhaalt Dr. v. d. Linde in zijn vijfde hoofdstuk, waar hij als titel boven schreef: „De Roman van Charlieu.”

Uit het romantische komen we weer op historisch en bibliographisch gebied in Hoofdstuk VI (De Hervormer te Vienne), met de tweede editie van Ptolemeus. De opdracht aan den Aartsbisschop van Vienne wordt medegedeeld. Verder wordt ook de uitgave van Pagnino's Bijbel behandeld. Deze bijbel werd, dank Servets uitgave, in 1546 op den index gezet<sup>1)</sup>. Deze werken zouden nog geen recht geven om het hoofdstuk, waarin ze beschreven worden, den titel te geven, die er boven staat. Gedurende zijn verblijf te Vienne moet Servet nog een boek hebben geschreven, al werd het pas in 1553, in eene veranderde bewerking, gedrukt; dit boek werd door hem genoemd: *Restitutio Christianismi*. Van het concept stuurde hij een afschrift aan Kalvijn en hij schijnt over of naar aanleiding van dat werk met Kalvijn in briefwisseling te hebben willen

1) Zie ook Sepp, *Verboden Lectuur* (Leid. 1889), blz. 64 v.

trede. Hoe Kalvijn zich in deze zaak heeft gehouden, kunnen we zien uit brieven, die hij, niet aan Servet, maar achter diens rug om, aan anderen heeft geschreven. Reeds in 1546 schreef hij aan Farel dat, als Servet waagde in Genève te komen, hij (Kalvijn) nooit zou dulden dat hij er weer levend van daan kwam. Wat er tusschen Servet en Kalvijn is geschied, is voor de kerkgeschiedenis hoogst belangrijk; zijn dood is het gewichtigste van zijn leven. Heeft Dr. v. d. Linde dit ook op den titel van zijn boek willen aanduiden door te schrijven: *Michael Servet, een brandoffer der gereformeerde Inquisitie?* Er hadden ook andere kwaliteiten kunnen genoemd worden,<sup>1)</sup> als: Servet, ontdekker van den bloedsomloop, desnoods met een P. Het is zeker niet toevallig, dat juist deze wordt genoemd. Werkelijk dankt Servet zijne grootste bekendheid aan zijn martelaarschap — velen kennen hem niet anders dan als den Spaanschen geneesheer, die door Kalvijn werd verbrand, omdat hij van de Drieënheid niet weten wilde; en in de kerkgeschiedenis zou hij zeker een heel wat minder bekende figuur gebleven zijn, als dat niet was geschied.

Servet, de ontdekker van den bloedsomloop, des noods met een P — dat er voor zulk een teeken rede bestaat blijkt uit het hoofdstuk, waarin een heel ander dan een godgeleerd onderwerp wordt behandeld. 't Is eene vreemde gewaarwording uit de geschiedenis, waarmee men eenigermate vertrouwd was, plotseling verplaatst te worden in de historie van een volkomen onbekend vak van wetenschap. Een stukje geschiedenis van de anatomie geeft het hoofdstuk over den bloedsomloop. Wat eigenlijk de kwestie in deze is, zet Dr. v. d. Linde uiteen, en we leeren uit dit hoofdstuk, dat het met deze ontdekking is zooals met andere, die niet plotseling door een gelukkig, of ook wel door een ongelukkig, toeval plaats vinden: daar zijn verscheiden liefhebbers voor de eer, zonderdat nu juist met zekerheid is uit te maken, aan wien ze uitsluitend en met volle recht toekomt.

Kalvijn contra Servet, daarover handelt het laatste gedeelte der monographie. Wat de schrijver daarin geeft behoort (en

---

1) Een lijstje (eigenlijk een lijst) van titels, waarmee Tollin zijn held omschrijft, wordt in Aant. 45 op blz. 265 gevonden.

kele aantekeningen misschien uitgezonderd) tot het meest pikante van zijn boek. Een groot bezwaar tegen dit laatste gedeelte is, dat niet Servet maar Kalvijn de hoofdpersoon is. In eene biographie van Kalvijn zouden de hoofdstukken haast onveranderd kunnen overgenomen worden. Dat is eene fout, die de eenheid verbreekt. Servet had de hoofdpersoon in de beschrijving moeten blijven, ook al was hij niet de handelende partij.

Kalvijn heeft door misbruik van het in hem gestelde vertrouwen Servet verraden en aan de Roomsche Inquisitie in handen gespeeld (Hoofdst. VIII), terwijl hij tegelijkertijd andere ketters, die het met hem eens waren, uit handen van die Inquisitie poogde te redden (blz. 171). Hetzelfde konden we lezen in de bekende Nederlandsche bewerking van Wylie's *Geschiedenis van het Protestantisme* door Dr. C. P. Hofstede de Groot.<sup>1)</sup> De groepeerings der gegevens is dezelfde, maar Dr. v. d. Linde is veel uitvoeriger. Dezelfde gegevens, maar heel anders gegroepeerd, kan men ook vinden in Stähelins biographie van Kalvijn.<sup>2)</sup> Leerzaam in hooge mate is de vergelijking der voorstellingen. Dat Stähelin Kalvijn van al wat leelijk is vrij pleit, zal niemand verwonderen van een schrijver, die de kettervervolging door Protestanten op rekening weet te stellen van . . . Rome.<sup>3)</sup> Doch ook afgezien van de conclusie is de vergelijking leerzaam voor het verschillend gebruik der bronnen, waaruit de kennis van het verleden geput werd. Wat zeggen die? En wat zeggen die

1) *De Geschiedenis van het Protestantisme*, voor Nederland vrij bewerkt door Dr. C. P. Hofstede de Groot, dl. II (Amsterdam 1878), kol. 615—625.

2) Dr. L. Stähelin, *Johannes Calvin. Leben und Ausgewählte Schriften* (Elberf. 1863), Th. I, S. 438—439.

3) Opat de lezer niet al te vreemd opkijke over dezen sprong, wordt het fraais ingeleid met: „Es mag paradox klingen“ a. a. O. S. 424. Eigenaardig is ook het volgende. Servet stuurde, zooals gezegd werd, het handschrift van zijn laatste en voornaamste boek, de *Restitutio Christianismi*, aan Kalvijn ter beoordeeling. Deze weigerde later het terug te geven en wilde er ook niet over correspondeeren. Dat ter beoordeeling zenden van een boek was toch in die dagen, zoo goed als thans, eene beleefdheid en eene erkenning van verdiensten des beoordeelaars, ook al zou dese zich met den inhoud niet kunnen vereenigen. En nu Stähelin hierover: „Man mag die unsinnige Verwegenheit und Eitelkeit des Unglücklichen daraus ermessen, dass er sich nicht scheute eine Abschrift dieser Arbeit eigenhändig an Calvin zu übersenden, so wie sie vollendet war“. a. a. O. S. 433.

omtrent de waarheid? Dat zijn natuurlijk vragen, die èn Stähelin èn Dr. v. d. Linde hebben getracht te beantwoorden. Die beantwoording was moeilijk, omdat men in dit geval achter de schermen kijken moest naar iemand (Kalvijn), die zich opzettelijk verborgen hield. Zoo althans vatte Dr. v. d. Linde de taak op; Stähelin deed dat niet; hij was met het zien van de figuranten tevreden; vandaar het groote verschil. De voorstelling van den een staat lijnrecht tegenover die van den ander.

Het oordeel, dat beide schrijvers over Servet geven, is natuurlijk ook zeer verschillend. Stähelin zoekt als het ware naar woorden om de diepe verdorvenheid van Servet te doen uitkomen; v. d. Linde, die anders voor een hartig woordje niet bang is, verhaalt hier zonder eenige beoordeeling; als hij Servets herroeping tusschen „”, misschien getrouw aan zijn bron, heeft meegedeeld, dan vloeit er evenmin een hard woord uit 'schrijvers pen. „Dit treurig schouwspel van menschelijke nietigheid vereischt geen enkel woord van toelichting” (blz. 144).

Heel iets anders geeft het negende hoofdstuk, dat tot opschrift draagt: „Een gereformeerd Sion”. Als motto staat er een woord van Beza boven: „De vrijheid van geweten is een duivelsch leerstuk”. Uit titel en motto laat zich de inhoud vermoeden. Men kan dit hoofdstuk niet noemen eene beschrijving van het door Kalvijn hervormde Genève op dit of dat tijdstip van zijne heerschappij. Uit de bijna 25jarige onderdrukking worden eenige staaltjes van Kalvijns onhebbelijke heerschappij, van zijne gruwelijke onverdraagzaamheid en partijdigheid genoemd; deze mededeelingen vullen blz. 153—161. Eene volledige beschrijving van Genève onder Kalvijn zou in dit boek niet tehuis behooren; men kan haar elders vinden, o. a. in Kampschulte's biographie van Kalvijn <sup>1)</sup>, en daaraan ontleend in *de Geschiedenis van het Protestantisme*, door Hofstede de Groot bewerkt. Als aanvulling en illustratie van hetgeen daar wordt verhaald, zijn de mededeelingen van Dr. v. d. Linde zeer lezenswaard; in dit boek zijn die mededeelingen voldoende om de handen te karakteriseeren, waarin Servet,

1) F. W. Kampschulte, *Johan Calvin, seine Kirche und sein Staat in Genf.* (Leipz. 1869), Bnd. I, S. 385—463.

als vervolgdde ketter, viel, toen hij in Genève werd gevangen genomen, voldoende ook om den lezer te doen vermoeden, welk lot hem daar wachten zal.

De tweede helft van dit hoofdstuk (blz. 162—169), hoe aardig ze moge wezen, kan zeer gevoelig worden gemist. Dat de begrippen ketter en ketterij geene vaststaande begrippen zijn, was bekend genoeg; het behoorde in geen geval binnen het kader van dit boek te worden aangetoond.

Na de herroeping zijner denkbeelden heeft Servet de gevangenis, waarin hij door de Roomsche Inquisitie was opgesloten, om zijn doodvonnis af te wachten, den 7<sup>den</sup> April 1553 „trouweloos verlaten” (blz. 219). Hij wist te ontsnappen en zwierf rond, totdat hij 12 Augustus te Genève kwam. Stähelin laat hem ongeveer zes weken vroeger in Genève komen; van begin Juli tot half Augustus zal Servet daar met de Libertijnen hebben saamgespannen om Kalvijn ten val te brengen. <sup>1)</sup> Hij liet zich ook als een onzedelijken losbol kennen; so antwoordete er z. B. auf die Frage ob er verheiratet sei: „On trouve bien assez de femmes sans se marier”. <sup>2)</sup>

Deze woorden worden, volgens Dr. v. d. Linde, <sup>3)</sup> Servet in een verhoor verweten, maar hij antwoordde er op dat hij zich dat niet meer herinnerde en het in elk geval boertend had gezegd. 't Betreft hier eene kleinigheid, betrekkelijk zonder waarde; maar welk een verschil maakt het gebruik van dit gezegde in de voorstelling. Het is in dingen van grooter beteekenis evenzoo gesteld; van het gebruik, van de groepeerings der gegevens hangt ontzaggelijk veel af; alles komt aan op de betrouwbaarheid van den schrijver. <sup>4)</sup> Dr. v. d. Linde laat Kalvijn dikwijls met zijn eigen woorden spreken, maar hij citeert slechts zelden; wel geeft hij in de aantekeningen en in de literatuuropgaven alles bijeen, waaruit hij geput heeft; maar een citaat, met nauwkeurige aanwijzing van plaats, is eene zeldzaamheid. Dat maakt contrôle moeilijk, ook al beschikt

1) Meer schrijvers geven deze voorstelling; eene bloemlezing uit hen vindt men in de Aanteekeningen, blz. 236 v. Stähelin wordt daar niet geciteerd.

2) Stähelin a. a. O. S. 439. Note.

3) blz. 92.

4) Men denke aan de zoeven genoemde voorstelling van Dr. v. d. L. omtrent het verraad van Kalvijn, die zelf Servet aan de Inquisitie in handen speelt.



men over het noodige materiaal. De eigen woorden, die worden afgedrukt, maken die contrôle schijnbaar overbodig; wanneer men niet veel sympathie voor Kalvijn en diens werk gevoelt, wordt men licht door Dr. v. d. Linde ingepakt, neemt zijne voorstelling, zijne beoordeeling over. Dat kan geen kwaad, als Dr. v. d. Linde's arbeid werkelijk betrouwbaar is. Nu zijn in dit opzicht wel eens kwade noten gekraakt; bepaaldelijk ook in zake dit boek. Eene leelijke fout wees prof. Fruin aan in *Spectator* 1890 n<sup>o</sup>. 49. V. d. Linde citeert <sup>1)</sup> een stuk uit een brief van Kalvijn aan Farel in het Fransch, terwijl die oorspronkelijk in het Latijn geschreven werd; ongelukkig staat in het Latijn juist het tegenovergestelde van wat het Fransch te lezen geeft; van de oorspronkelijke latijnsche lezing zwijgt Dr. v. d. Linde geheel, en het compromiteerende Fransch gebruikt hij, om Kalvijn een onverdiende klad aan te wrijven.

Is het opzet? Heeft Dr. v. d. Linde Kalvijn willen „afmaken” en heeft hij daarvoor, met weinig nauwgezetheid van historisch geweten, alles genomen wat hij maar grijpen en vangen kon? Of begaat hij bij ongeluk eene fout, gelijk elk historieschrijver er wel eens eene maakt? Het antwoord op die vragen kan de fout niet goed maken, maar kan ook het geschokte vertrouwen in Dr. v. d. Linde's arbeid niet herstellen; en misschien zal men die arbeid te meer wantrouwen, naarmate men zich aanvankelijk daardoor laat inpakken. Tusschen sympathie en antipathie is de afstand dikwijls gering.

Slordige fouten maken, dat heeft Dr. v. d. Linde wel eens meer gedaan. Prof. van Manen wees er eenige aan gemaakt in zijn *Benedictus Spinoza. Bibliographie.* <sup>2)</sup> Een bibliograaf, die titels afschrijft zonder ze gezien te hebben; een historieschrijver, die eene afwijkende fransche vertaling citeert, in plaats van het oorspronkelijk Latijn, kan het niet kwalijk nemen, dat men hem niet op zijn eerlijk gezicht gelooft, wanneer hij met afwijkende oordeelvellingen optreedt. Het zal goed zijn als men, Dr. v. d. Linde's boek lezende, eenige

---

1) blz. 159. Dat is dus in het hoofdstuk getiteld „Een gereformeerd Sion”. De mededeeling dient, gelijk dat gansche hoofdstuk, om de handen te karakteriseeren waarin Servet viel; het is dus van groot gewicht dat de gegevens volkomen juist zijn.

2) *Gids* 1885, dl. III, blz. 360 noot 3.

achterdocht blijft voeden. Hem spoedig narekenen gaat slecht, omdat hij slecht citeert, maar vroeger of later zal hij wel nauwkeurig nagerekend worden; de biograaf van Kalvijn kan dit boek niet voorbijgaan. Misschien worden er dan meer fouten aangetoond, fouten, waarop een oordeel over Kalvijn werd gebouwd — fouten, die maken dat het boek als een gevaarlijk, wellicht als een lichtzinnig boek moet beschouwd worden.

Ook het laatste hoofdstuk „Kalvijn laat Servet verbranden”, is vol van aanhalingen, waaruit duidelijk schijnt te blijken dat de titel juist is gekozen. Allerlei vraagpunten en antwoorden worden afgedrukt, meest vertaald; ook de acte van beschuldiging. Jammer dat de schrijver (blz. 217) zijn voornemen te kennen geeft en later ook volvoert „om den syndicus vrijmoedig in de rede te vallen”. De zotte tusschenvoegsels van blz. 218 v. misstaan in dat stuk. Te vreemder indruk maken ze, omdat Dr. v. d. Linde somtijds slag heeft werkelijk treffende dingen te zeggen. Onmiddellijk na de beschrijving van Servets dood, naar zijne voorstelling het werk van Kalvijn, drukt hij Matth. 7:12 af; „Zoo sluit de *Catechisme par Iehan Calvin* gedrukt te Genève in het jaar 1553”; en elders (blz. 318) geeft hij de titels van Kalvijns verdediging van den moord van Servet, gedrukt in 1554 bij Crespin; achter dien naam voegt hij tusschen haakjes „Uitgever van het gereformeerde martelaarsboek”. Zulke fijne trekken zijn hier en daar meer aan te wijzen; ze vormen een scherp contrast met de ruwe ontboezemingen, die wel van oorspronkelijkheid getuigen, maar van eene oorspronkelijkheid, die liever tot de vischmarkt moest beperkt blijven.

Eene biographie van Servet is dit boek eigenlijk niet. De bibliograaf is veel meer aan het woord dan de biograaf. Hoe is Servet aan zijne denkbeelden gekomen? Hoe is hij gedurig van studie veranderd? Hoe is hij zwak te Vienne, sterk te Genève? Welke zijn zijne lotgevallen geweest en welke was de invloed door die lotgevallen op zijne denkbeelden geoefend? In welke verhoudingen leefde hij? Met welke menschen ging hij om? Deze en dergelijke vragen moesten in eene levensbeschrijving beantwoord worden. Maar Dr. v. d. Linde

wilde (of kan door gebrek aan zekere gegevens) geene biographie in den eigenlijken zin van het woord schrijven. Ontglipt de bibliographische leidraad voor het leven van Servet, dan stapt hij ook over de jaren heen.<sup>1)</sup>

Een uitgegeven boek is in zekeren zin het product van eene bepaalde ontwikkelingsperiode in het leven van den schrijver. Zoo hebben we dan hier de hoofdpunten van Servets leven, duidelijk en helder voorgesteld, door een bibliograaph, die op zijn gebied de sporen reeds had verdiend. Zullen die hoofdpunten eens met voldoende zekerheid en met minder romantische fantasie dan de schrijver aan Tollin te laste legt kunnen verbonden worden?

En wat die fantasie aangaat, zal het voortgezet onderzoek naar Kalvijn's leven en arbeid aan Dr. v. d. Linde het oude spreekwoord toeroepen „Geneesmeester, genees uzelfen”? Deze vragen blijven voorloopig onbeantwoord. Hoe het antwoord op de laatste moge luiden, een boek dat weerlegd wordt heeft toch de verdienste te hebben meegewerkt om de waarheid aan het licht te brengen en juister te doen kennen.

Terwolde, Juni 1891.

I. M. J. Hoog.

---

G. H. LAMERS, *De Wetenschap van den Godsdienst, Leidraad ten gebruike bij het Hooger Onderwijs. Inleiding.* Utrecht, C. H. E. BREIJER, 1891. (*Nieuwe Bijdragen op het gebied van Godgeleerdheid en Wijsbegeerte* door DR. I. CRAMER en DR. G. H. LAMERS, Hoogleeraren te Utrecht. 7<sup>e</sup> Deel, 2<sup>e</sup> Stuk).

Ofschoon deze eerste aflevering reeds door een tweede gevolgd is, bepaal ik mij voor ditmaal tot een korte aankondiging van de eerste, omdat de tweede nog slechts den aanvang bevat van het Historisch Deel, dat beter besproken kan worden, wanneer het in zijn geheel voor ons ligt.

Het was een gelukkige gedachte van den Hoogleraar Lamers, een volledigen, zij 't dan ook beknopten, leidraad ten

---

1) blz. 90. vgl. blz. 38, 53.

gebruike bij het hooger onderwijs in de godsdienstwetenschap samen te stellen en in 't licht te geven. Ook voor studenten, bij wier onderwijs een andere leiddraad gevolgd wordt, kan dit werk van groot nut en gemak zijn, en elk die in de godsdienstwetenschap belangstelt zal het met blijdschap begroeten.

De inleiding bestaat uit slechts twee paragrafen, waarvan de eerste handelt over: De wetenschap van den Godsdienst in 't algemeen beschouwd, de tweede over diezelfde wetenschap in hare hoofddeelen. Doch wat daarin kort is saamgevat, wordt dan uitvoeriger en met verwijzing naar de voornaamste geschriften, die op elk onderdeel betrekking hebben, in afzonderlijk betitelde aantekeningen toegelicht en gerechtvaardigd. Ik breng gaarne hulde aan de helderheid, waarmee de schrijver zijn gedachten ontvouwt en die onder de groote beknoptheid niet geleden heeft. Natuurlijk dat, met name voor de studeerenden, het mondeling onderwijs deze omtrekken zal moeten aanvullen, maar de deskundige kan de bedoeling van den auteur steeds gemakkelijk verstaan.

Niemand verwacht, dat ik Dr. Lamers voet voor voet in zijn beschouwingen zal volgen, nu om instemming daarmee te betuigen, dan om hem te bestrijden. Maar het verheugt mij zeer te kunnen verklaren, dat ik met mijn ambtgenoot, al loopen onze theologische gevoelens ook uiteen, waar het de methode onzer wetenschap geldt, in den regel eenstemmig denk en alleen op enkele ondergeschikte punten van hem moet verschillen. Waar hij opkomt voor het recht onzer wetenschap tegenover hen, die haar met achterdocht beschouwen en in haar een vijandin van den godsdienst, althans van het christendom zien, waar hij haar onafhankelijkheid van alle theologie en haar zelfstandigheid handhaaft, sta ik geheel aan zijn zijde. En vooral daar heb ik hem toegejuicht, waar hij het onmisbare van het historisch, als grondslag voor het wijsgeerig, onderzoek, en de onverbreekbare verbintenis die tusschen beide bestaan moet, in het licht stelt. Zoo maakt hij terecht front, aan den eenen kant tegenover hen voor wie de geschiedenis, ook die der godsdiensten, niet anders is dan een dorre opsomming van feiten, die men niet mag verklaren zonder zijn objectief standpunt te verlaten, aan den anderen kant tegenover hen, die meenen den godsdienst te kunnen verstaan zon-

der een ernstige studie van haar geschiedenis te maken. Of de historie hier evenwel enkel dienstbaar zijn moet en reeds op zichzelf geen belang en waarde heeft, is een andere vraag, waarop mijn antwoord wellicht eenigszins anders luiden zou, dan dat van Dr. Lamers.

Behoef ik wel te zeggen, dat de schrijver ook daar mijn volle instemming heeft, waar hij het behoud van de Faculteit van Theologie verdedigt en diegenen bestrijdt die de godsdienstwetenschap naar de Faculteit van Letteren en Wijsbegeerte willen overbrengen. Want terecht toont hij aan, dat zij uit de oude *Theologia Naturalis* is ontstaan, of liever een nieuwe, wetenschappelijke vorm daarvan is en dus bij de godgeleerdheid behoort te blijven, althans zoolang er faculteiten bestaan. Overal schemert door, dat Dr. Lamers een ruimer opvatting van de godsdienstwetenschap heeft, dan de wetgever van 1876 toonde te bezitten, en dat de tegenwoordige regeling ook voor hem geen ideaal is. Hij verklaart dan ook den lof door Dr. S. Cramer in zijn Inaugureele Rede daarvan gegeven voor niet vrij van overdrijving. Maar hij zegt er, en niet te onrechte, veel goeds van, en was in elk geval in een „Leidraad ten gebruike bij het Hooger Onderwijs” wel genoodzaakt er rekening mee te houden. Niet zonder genoegen zag ik, dat hij met de „geschiedenis der leer aangaande God” een weinig verlegen is. Na gezegd te hebben, dat men haar zou kunnen opvatten als naast de geschiedenis der godsdiensten gesteld op dezelfde wijze als de „geschiedenis der leerstellingen van den christelijken godsdienst” naast de „geschiedenis des Christendoms”, meent hij „ernstig” te mogen „betwijfelen” of de wetgever van 1876 dit wel bedoelde. Op dit punt durven wij hem wel geruststellen. De genoemde wetgever heeft er dit zeker niet mee bedoeld, noch dit, noch iets anders, want hij heeft er blijkbaar niets van begrepen. Een soort van dogmengeschiedenis van de godsdienstgeschiedenis kan het vak reeds daarom niet zijn, omdat het tot de „leer aangaande God” en dus tot één leerstuk beperkt is en volstrekt niet alle hoofdogmen der niet-christelijke godsdiensten omvat. Zoo blijft er dan wel niet anders over te doen, dan zooals de meesten die met het onderwijs dezer geschiedenis belast waren gedaan hebben, namelijk het te beschouwen als de geschiedenis der wijsgeerige

godsleer. Maar men zou met reden kunnen vragen, of dit vak nu wel in de faculteit der theologie thuis behoort.

Anders is het met de Wijsbegeerte van den Godsdienst, waarover de schrijver, vooral op p. 34 vgg. en 50 vgg., veel behartigingswaardigs zegt. Waar hij wijst op het belang der fenomenologie als een harer onderdeelen, waar hij staande houdt dat zij noch den godsdienst, noch de dogmatiek vervangen kan, en op meer andere punten, stem ik geheel met hem in. Alleen omtrent de vraag, welke plaats de metafyzika in de wijsbegeerte van den godsdienst moet innemen, zou ik wat meer licht verlangen, en de vraag, of de zedekunde als een deel der godsdienstwetenschap moet beschouwd worden, moet men, mijns inziens, beslist ontkennend beantwoorden. Zij is een geheel zelfstandige, en ten opzichte der hierologie niet anders dan hulp-wetenschap.

Ten slotte nog een opmerking omtrent een punt van minder gewicht. Nadat Dr. L. de dwaasheid heeft aangetoond, om de godsdienst-geschiedenis „naar embryologische en biologische regelen” te willen behandelen, haalt hij met goedkeuring een woord van Dr. A. Bruining aan (p. 49), waarin deze zegt, dat godsdienst niet uit godsdienst, maar uit den mensch ontstaat. Ik denk niet, dat iemand tegen deze geestige opmerking iets zal hebben in te brengen. Het is volkomen waar, wat daarin beweerd wordt, en men zou hetzelfde van verscheidene andere dingen kunnen zeggen, onder anderen ook van de taal. Maar dit behoeft ons toch niet te verhinderen om, evenals wij blijven zeggen dat het Fransch, het Italiaansch en andere Romaansche talen uit het Latijn zijn voortgekomen, de uitdrukking te bezigen dat bijvoorbeeld het Buddhisme uit het Brahmanisme, gelijk dit uit den Vedischen godsdienst, het Confucianisme uit de ouden Chineeschen rijksgodsdienst ontstaan is, al ontkennen wij niet, dat het eerste in den persoon van den Buddha, het tweede in Kong-tse zijn oorsprong heeft. Het een sluit het ander niet uit.

Juli 1891.

C. P. TIELE.

O. KUTTNER, *Eine neue Religionsphilosophie (Dr. L. W. E. Rauwenhoffs) und der zweifelhafte Wert der Religionsphilosophie als Wissenschaft. (Wissenschaftliche Beilage z. Oster-Programm des K. Gymnasiums zu Gnesen 1891). Posen, W. DECKER & C°. (A. Röstel) 1891. 4°.*

Het voor mij liggend Program, dat ons ter beoordeeling werd toegezonden, is gevloeid uit de pen van een zeer behoudend theoloog, die in de *Vorbemerkungen* betuigt, niet tegen de bijzondere theologische „Stellung” van Rauwenhoff, maar alleen tegen zijne „erkenntnistheoretische Stellungnahme” te willen polemizeeren. Anders zou hij hem voet voor voet hebben moeten bestrijden. Het stuk bevat in een eerste deel een vrij uitvoerige, en zoover ik heb nagegaan nauwkeurige inhoudsopgave van het werk, dat den schrijver uit de Hoogduitsche vertaling van Dr. Hanne bekend is. Hoe welkom dit overzicht ook aan velen zijn moge, voor hen die het werk zelf kennen is het van ondergeschikt belang. Wij hebben ons dus hier uitsluitend bezig te houden met het veel kleiner, maar ook veel gewichtiger, tweede deel van het Program, dat de kritiek van Rauwenhoffs wijsgeerig standpunt bevat.

Vooraf zij gezegd, dat de toon der bestrijding nergens scherp of vinnig, maar altijd waardig is. Onbewimpeld spreekt de schrijver zijn oprechte waardeering uit van 'tgeen Rauwenhoff heeft geleverd. Hij noemt zijn werk een werk van beteekenis, eene „hervorragende litterarische Erscheinung”, waarin godsdienstige geestdrift en pijnlijke wetenschappelijke nauwgezetheid op zeldzame wijze verbonden zijn. Hij acht het zelfs het meestbeteekenende werk over de wijsbegeerte van den godsdienst, dat in de laatste jaren verschenen is. En hij is van oordeel, dat de vlijt en kracht, hier in den dienst van de zuivere zucht naar waarheid gesteld, ook dan niet verspild zijn, als het doel dat men zich gesteld heeft niet bereikt is. Volgens Dr. K. nu heeft Rauwenhoff zijn doel gemist, want het bewijs dat hij beloofd heeft te geven, heeft hij niet gegeven. Wat hij bewijzen wil, is het recht der religie en van 't godsdienstig geloof. Daartoe poogt hij eerst den grondslag van dat geloof vast te stellen in het plichtbesef als gebod, en dit ontleent zijn recht aan zijn algemeenheid en onvoorwaardelijk-

heid, waardoor het geloof aan onszelf tot de hoogst mogelijke zekerheid klimt. Zoo komen wij van stap tot stap tot erkenning van de zedewet als metafysisch feit, wat met erkenning van het recht der religie gelijk staat, en, omdat wij niet in de zedewet kunnen gelooven zonder tevens overtuigd te zijn van de mogelijkheid harer heerschappij, en deze alleen mogelijk is als er een zedelijke wereldorde bestaat, die den natuurlijken samenhang van werking en oorzaak in de dienst stelt van de hoogere orde van doel en middel, worden wij gedwongen tot een teleologische verklaring. En dit postulaat van het zedelijk geloof wordt door de natuurlijke wereldorde niet alleen toegelaten, maar evenzeer gevorderd, omdat, zonder een doel aan te nemen, alle organisch leven in de natuur onverklaarbaar blijft. Tegen deze bewijsovervoering van Rauwenhoff nu brengt Dr. Kuttner een reeks van bezwaren in. Hij geeft niet toe, dat de algemeene geldigheid en onvoorwaardelijkheid van het plichtbesef bewezen is, noch dat de zoogenaamd positivistische afleiding der zedewet door Rauwenhoff zegevierend is weerlegd. Hij meent, dat R. door toe te geven dat het gebiedend karakter van het plichtbesef de vorm van de wet der ontwikkeling in het individu kan zijn, ten slotte aanlandt bij Hoekstra's verklaring, die hij eerst bestreden heeft. Hij tracht met zeer scherpzinnige redeneeringen aan te toonen, dat de bewijzen die R. voor zijn teleologische opvatting heeft bijgebracht volstrekt niet overtuigend zijn, en komt, na al deze en andere tegenwerpingen te hebben toegelicht tot de slotsom, dat R. zijn bewijs niet geleverd heeft, omdat het niet te leveren is; dat de teleologische overtuiging niet uit de natuur en in 't algemeen een wereldbeschouwing niet theoretisch bewezen kan worden. „Somit ist” — ziedaar de slotsom zijner kritiek van deze bewijsovervoering — „weder das Recht des religiösen Glaubens nachgewiesen, noch ist der Nachweis für eine mit ihm untrennbar verbundene sittliche Weltordnung als geglückt zu bezeichnen, noch ist unter der Annahme dieses Postulates die von ihm geforderte teleologische Naturordnung in der mit der Natur vorgenommenen Probe bestätigt.”

Tot hiertoe heeft de schrijver alleen het tweede gedeelte van Rauwenhoffs *Wijsbegeerte van den Godsdienst* bestreden, dat namelijk, waarin hij het recht van den godsdienst en het



godsdienstig geloof poogt te bewijzen. Korter, maar niet gunstiger, is zijn beoordeeling van het andere deel, waarin hij over den oorsprong en het wezen van den godsdienst handelt. Ook hier, meent hij, blijkt de wijsbegeerte van den godsdienst geen wetenschap te zijn. Het antwoord op de vraag naar het wezen van den godsdienst is afhankelijk van de religieuziteit van dengene die dat antwoord geeft. R. zelf begint met een begrip van den godsdienst te formuleeren, en dit begrip kan hij wel stellen, maar tegenover het engere of ruimere begrip, dat anderen zich van de religie vormen, niet bewijzen. Eene van de Dogmatiek, in den ruimsten zin genomen, onafhankelijke wijsbegeerte van den godsdienst is onmogelijk. Want de ongodsdienstige oordeelt over religie en religieuziteit als een blinde over de kleuren; hem ontbreekt de noodige congenialiteit; de godsdienstige daarentegen is altijd te zeer mede geïnteresseerd, om geheel onbevooroordeeld te zijn. Zoo heeft dan de „Religionsphilosophie” „im Unterschiede von der Religionswissenschaft, im Unterschiede von der Dogmatik” geen „gutes Existenzrecht”.

Het is mijn doel niet hier in eene eenigszins uitvoerige beoordeeling te treden van Dr. Kuttners betoog. Dat het belangstelling en overweging verdient, zal men niet kunnen loochenen. Maar evenmin zal men hem van zekere eenzijdigheid en overdrijving kunnen vrijpleiten. Gaan zijn redeneeringen geheel op, dan is niet alleen de wijsbegeerte van den godsdienst, maar ook die van het recht, en eigenlijk ook de natuurfilosofie geoordeeld, althans buiten de wetenschap gesloten. Kan men in de geestelijke, de historische, filologische, anthropologische wetenschappen bewijzen vorderen geheel van dezelfde soort als in de exacte wetenschappen? Of moeten wij het woord wetenschap voortaan, evenals de Engelschen, tot de natuurstudie beperken? Intusschen zie ik in deze, met bijzondere, vooral in een duitsch wijsgeerig schrijver prijselijke, helderheid geschreven verhandeling, een heilzame critiek op de tot nu toe meestal in de wijsgeerige godsdienstwetenschap gevolgde methode, waarmee haar beoefenaars hun voordeel kunnen en moeten doen. Hun die een geheel andere, namelijk de historisch-psychologische methode toepassen, die niet meenen dat de Wijsbegeerte van den godsdienst in de plaats der

Dogmatiek moet treden, omdat zij geheel iets anders bedoelt en ook geheel iets anders zijn moet, die haar ook niet naast en tegenover de godsdienstwetenschap willen stellen, maar haar als een integreerend deel daarvan beschouwen en behandelen — en dat ik mij tot dezen reken, behoef ik wel nauwelijks te zeggen — hen treft veel van 't geen Kuttner in 't midden brengt, en althans zijn wanhopige slotsom niet. Zeker geef ik niet toe dat een godsdienstig mensch te partijdig, of, zooals de schrijver het uitdrukt, te zeer „mitinteressirt” is, om de vraag: wat is godsdienst? anders dan in overeenstemming met zijn eigen godsdienstige overtuiging te beantwoorden. Als het de vraag was: wat is de ware, of wat is de beste godsdienst? of zelfs: wat is voor mij godsdienst? dan was het een ander geval, doch daarmee heeft de godsdienstwetenschap, ook in haar wijsgeerig gedeelte, zich evenmin in te laten als de beoefenaar der taalwetenschap zich vooraf een ideaal begrip van taal zal gaan vormen. Een algemeen begrip dient men te hebben, maar dat is iets anders dan een ideaal begrip en wordt niet willekeurig vastgesteld, maar door inductie uit de waargenomen historische en psychologische gegevens verkregen. En ik zie niet in, waarom de wetenschappelijke onderzoeker een godsdienst, waaraan hij als godsdienstig mensch geheel ontwassen is, ja, die als zoodanig hem afstuit, niet onpartijdig zou kunnen beoordeelen en waarom hij daaraan den naam van godsdienst zou ontzeggen. Of zal de taalkundige beweren dat de Khoi-Khoi de spraak missen, omdat hij hun taal niet kan uitspreken, de anthropoloog weigeren de Boschjesmannen tot de menschen te rekenen, omdat hij het gezelschap van zijn hond boven het hunne verkiezen zou? Wanneer dus Dr. Kuttner zijn critiek van Rauwenhoffs werk tevens wil beschouwd hebben als een bewijs van de twijfelachtige waarde der wijsbegeerte van den godsdienst als wetenschap, dan kunnen wij hem dat slechts ten deele toegeven, maar moeten tevens opmerken, dat er nog een andere opvatting van dat wijsgeerig onderzoek is, waartegen zijn pleidooi niet geldt. Meent hij, dat in Rauwenhoffs bewijsvoering nog een sterke „Niederschlag persönlicher Überzeugung” gevonden wordt, dat geeft hem nog geen recht tot de gevolgtrekking: „dass es eine von der Dogmatik unabhängige Re-

ligionsphilosophie niet giebt". Ware dit zoo, wij zouden ons dan kunnen troosten met hetgeen hij er bijvoegt, dat ook zulk een uiteenzetting eener persoonlijke overtuiging niet hoog genoeg gewaardeerd worden kan, wat wij, ook met het oog op het door hem besproken werk, volgaarne toestemmen. Maar dat ook hier een onderzoek van geen twijfelachtige wetenschappelijke waarde mogelijk is, blijft onze vaste overtuiging.

Juli 1891.

C. P. TIELE.

*De beteekenis van Shaftesbury in de Engelsche Ethiek,*  
door Dr. J. D. BIERENS DE HAAN, Utrecht. — J. L.  
BEYERS 1891.

Wij hebben hier het ons ter beoordeeling gezonden Proefschrift waarmede de Heer B. de Haan den doctoralen graad in de Theologie aan de Utrechtsche Universiteit verwierf.

Een Inleiding ontvouwt de reden, waarom de schrijver zich juist door Shaftesbury aangetrokken gevoelde. Hij zegt: „In de geschiedenis der ethiek doet zich hetzelfde verschijnsel voor dat wij meermalen in de geschiedenis der algemeene wijsbegeerte aantreffen, nam. een zeer sterke tegenstelling van met den tegenwoordigen wetenschappelijken geest nauw verwante denkbeelden, en van zulke die om hun vreemdsoortigheid voor ons met de eerste kennismaking alle wetenschappelijke waarde weg hebben. Zulk een tegenstelling vinden wij in Leibnitz' monadenleer: het elk voor zich-zijn van die „vensterlooze" eenheden, de uitwendig te voren vastgestelde samenhang der monaden, schijnt ons even ongerijmd toe als de denkbeelden van organische ontwikkeling en van bewustzijnsgraden zich aan den modernen geest aansluiten.”

„Evenzoo doet het ons onaangenaam aan, als in de ethiek de zedelijkheid bepaald wordt enkel naar de gehoorzaamheid aan een wet, en zonder overweging van voor ons sprekende konkreete psychische voorwaarden, in abstracte redeneering het zedelijke gelijkbeteekenend geacht wordt met een buiten het menschelijk zieleleven bestaande idee.”

„De nieuwe tijd heeft dergelijke opvattingen overwonnen door een levendig besef der autonomie van den zedelijken persoon, en acht ook de aanwijzing van een buiten den individu bestaanden grond van het zedelijke alleen dan van waarde, als deze leer met die der autonomie van den menschelijken geest is verzoend.”

„De tegenstelling van autonomie en heteronomie in de geschiedenis der ethiek is zoo'n tegenstelling van verwantschap en tegenstrijdigheid; zóó sterk, dat waar eindelijk de zedelijke autonomie in geheelen omvang erkend wordt, dit op ons den indruk maakt van een eersten lentedag”

„Dit trok mij aan in Shaftesbury; zijn stelling in de geschiedenis der ethiek scheen mij iets waarlijk oorspronkelijks, en verwant aan den modernen geest.”

In vijf Hoofdstukken verdeelde de schrijver zijn beoordeellende uiteenzetting der beteekenis van Shaftesbury in de Engelsche ethiek. I. Toelichting van het standpunt van Shaftesbury. Afdeling 1. De grondstelling als resultaat van de ontwikkeling der geschiedenis. Afd. 2. Het formeel van Shaftesbury's wijsbegeerte in tidsverband. II. Het wereldverband en het begrip „Natuur.” (Achtergrond der leer van 't zedelijke in 't algemeen). III. De psychische basis van het zedelijke. Afd. 1. In den afzonderlijken mensch. Afd. 2. In 't verband met de gemeenschap. IV. Het zedelijke en het natuurlijke. Afd. 1. Hoedanigheidsbepaling van het zedelijke als 't natuurlijke, — en bijzonder als altruïstische natuur. Afd. 2. — bijzonder als inwendige harmonie. Afd. 3. Eudaemonistisch-optimistische aanleg der leer van het natuurlijk zedelijke. V. Zedelijkheid en godsdienst. Naschrift (Beteekenis van Shaftesbury in het Frankrijk der 18<sup>de</sup> eeuw) en Registers van de in het geschrift voorkomende eigennamen, en van de daarin behandelde onderwerpen.

Het behoeft niet herinnerd te worden, dat reeds in vele boeken de ethische denkbeelden van Shaftesbury en hun beteekenis en waarde voor de Engelsche ethiek in 't bijzonder en voor de ethiek in 't algemeen zijn uiteengezet en in 't licht gesteld. Dr. Bierens de Haan noemt zelf onder de voornaamste bronnen, die hij raadpleegde: *Leslie Stephen*, *History of Engl. Thought in the 19<sup>th</sup> Century*, *Friedrich Jodl*, *Gesch. der Ethik in der*

neuern Philosophie, en Dr. *H. Ritter*, *Gesch. der Philosophie*, Th. 10 u. 11. Hij vermeldt ook, maar niet als door hem gebruikt, *G. Spicker*. *Die Philos. Shaftesbury's mit Einl. u. Krit. über d. Verh. der Religion zur Philosophie, Freiburg 1872*, en *G. von Gizycki*. *Die Philosophie Shaftesbury's, Leipzig und Heidelberg 1876*.

Onze schrijver vergenoegde zich echter niet met zijn uiteenzetting van Shaftesbury's ethiek saamstellen uit de verschillende verslagen van dat stelsel, die door andere geschiedschrijvers van de ethiek reeds gegeven zijn. Hij raadpleegde zelf de bronnen, verwees er naar, en rechtvaardigde hier en daar zijn uiteenzetting met den engelschen tekst. Voor zooveel ik heb nagegaan, liet hij Shaftesbury zeggen wat deze bedoeld had. Daaruit en in 't algemeen uit de redactie van het geheele Proefschrift blijkt duidelijk, dat Dr. B. de Haan zelf wil denken, en wat hij van anderen leert met zelfstandigheid in zich opneemt; zoodat hij het teruggeeft met individuele eigenaardigheid in zijn eigen frisschen, kernachtigen, ofschoon wel wat ineengedrongen, hier en daar pikanten, ook wel eens, zou ik zeggen, nog wat studentikozen, stijl. Een paar proeven van het laatste Bl. 21. „Hobbes geeft door de wordingsgeschiedenis der maatschappelijke zedelijkheid meê te deelen ons den diepen grond der zedelijkheid te zien, maar sluit daarna weêr het luikje van den uitzichtstoren; want een mensch mocht eens tot het denkbeeld komen, dat hij 't uit zichzelf wel kon; en herhaalt zijn zedelijk gebod: onderwerp u aan den monarch.” Bl. 42. „De fysiologische parallel te zoeken voor ons bewustzijn van goed en slecht, verantwoordelijkheid, geweten enz. mag wel als gekkenwerk veroordeeld.” Bl. 105 „de pedanterie van Reimarus en de waanwijsheid van Nicolai” Bl. 147. „Over de schoonheid van 't zedelijke is hij (Shaftesb.) niet uitgezongen. 't Schoone en 't goede zijn steeds een en hetzelfde. De zedelijke stemming (honesty) ontstaat dan ook op 't zien van het decorum in de handelingen. Deugd is niet anders dan de liefde tot orde en schoonheid in de gemeenschap. In dezen trant zijn heel wat aanhalingen te doen. „Het *καλον* der Grieksche ethiek diende hier ongetwijfeld tot voorbeeld; zooals daar, wordt ook onder de behandeling van Shaftesbury de zedelijke mensch tot een mooiigheid, om naar te kijken in

een pronkkamertje. De wereld — de pronkkamer — is immers zelf zoo schoon? Orde, samenstemming, schoonheid alom; en daarin is geplaatst de mensch, ook zoo schoon; o, 't is alsof we ingedroomd zijn in Eldorado."

Uit deze laatste aanhaling blijkt tevens, hoe weinig onze schrijver met een aesthetische opvatting van het ontwikkelde zedelijke leven en met het daarmede verbonde optimisme van Shaftesbury ingenomen is. Maar daarin ligt niet de belangrijke beteekenis van Shaftesbury in de Engelsche ethiek. Dr. de Haan vindt die beteekenis, vooreerst, in de door Shaftesbury gehandhaafde zedelijke *autonomie*, dat is „het subjektieve standpunt, waarbij de zedelijke beginselen geacht worden niet uit de objektieve wereld in het subjekt neer te dalen, maar in het subjekt zelf, in het subjektieve leven te ontspringen (bl. 137).” Autonomie is „handelen uit eigen zedelijke overtuiging (bl. 162).” *Ten tweede* ligt die beteekenis daarin, dat Shaftesbury op de elementen van het *gevoel* in 's menschen bewustzijn en het daaruit voortgebrachte zedelijke leven allereerst den meesten nadruk heeft gelegd. „Het emotionalisme wilde het denkende deel des geestes tot een beperkter waardeering terugzetten en den invloed van het denkleven stellen beneden dien van 't emotioneele leven.” „De wijsbegeerte niet alleenlijk een werkzaamheid van 't intellektueele denken. Dit was een afwijking van Locke. Dit is de nieuwhed, door Shaftesbury met klaarder besef dan vroeger door Cumberland uitgesproken. Ons leven, onze betrekking tot andere menschen is geen resultaat van overleg, maar uit den natuurlijken aanleg, door middel van onze emotioneele neigingen voortgesproten. Onze geesteswerkzaamheid is niet allereerst denkwerkzaamheid (bl. 45).”

Dat in de krachtige handhaving van beide denkbeelden de beteekenis van Shaftesbury in de Engelsche ethiek uitkomt, stelt Dr. de Haan nauwkeurig in 't licht, door niet alleen uit de schriften van Shaftesbury zelve te putten, maar ook door beoordeelende vergelijking van Shaftesbury's standpunt met de hoofdgedachten van zijn voorgangers: Hobbes, Cudworth, Locke en Cumberland, van zijn tijdgenooten Clarke en Mandeville, van zijn opvolgers: Hutcheson, Butler, Hartley, Hume, Adam Smith, Price.

De door onzen schrijver gegeven „reproduktie van den gees-

tesarbeid" van Shaftesbury, en de daarmee gepaarde toelichting van Shaftesbury's verdiensten *voor de studie der ethiek in zijn tijd* komt overeen met de door de geschiedschrijvers der ethiek vrij algemeen gegeven uiteenzettingen. Een bewijs van de nauwkeurigheid en juistheid zijner exegese van Shaftesbury's schriften. Ten bewijze daarvan neem ik met opzet een auteur, dien Dr. B. de Haan niet noemt onder de door hem geraadpleegde boeken. Onze hoogstgeleerde tijdgenoot, WILHELM WUNDT, teekent, in zijn *Ethiek*, S. 279, Shaftesbury als den man die zich aankant tegen de „einseitig intellectuellen Entwicklung der ganzen bisherigen Ethik," en „zum ersten Male den Versuch einer *emotionalen* Begründung derselben unternimmt." „Die Sittlichkeit besteht ihm nun in dem richtigen Verhältniss der socialen und der egoistischen Affecte, und in dem Fehlen derjenigen, die weder für das eigene noch für das Gemeinwohl dienlich sind. Damit kehrt Shaftesbury zu dem Grundgedanken der Aristotelischen Ethik zurück: das Sittliche ist ihm das Massvolle, Harmonische; aber die Art der Massbestimmung ist bei ihm eine andere: nicht allgemein in der richtigen Mitte zwischen entgegengesetzten Eigenschaften, sondern in der richtigen Mitte zwischen den auf das Gemeinwohl und den auf das eigene Wohl gerichteten Neigungen besteht ihm die Tugend. Indem er den socialen Neigungen die gleiche Ursprünglichkeit einräumt wie den egoistischen, knüpft er an Cumberland an und setzt sich in den bestimmtesten Gegensatz zu Hobbes, aber auch zu Locke. Insbesondere jenen gegenüber bringt er eine optimistische Auffassung der menschlichen Natur zur Geltung. Der Mensch ist ursprünglich nicht wild und feindselig gesinnt gegen Seinesgleichen, sondern friedlich und wohlwollend; aber freilich liegt, wie er zugesteht, dieser Kern der Menschenliebe nicht unmittelbar offen zu Tage, sondern er bedarf der Entwicklung und ist der Vervollkommnung fähig." En evenals Bierens de Haan er zich over verblijdt, „als over een eersten lentedag," dat Shaftesbury „de zedelijke autonomie in geheelen omvang erkent," en ook in zijn Proefschrift aanwijst, zegt Wundt (s. 281): „So wird die *Autonomie des Sittlichen* durch Shaftesbury nach allen Richtungen festgehalten. Das Sittliche ist autonom; 1) gegenüber der *Religion*, der es Gesetze gibt statt solche von ihr zu empfan-

gen; 2) in Bezug auf seine *Motive*, denn es entspringt nicht aus der Reflexion über äussere Erfolge oder aus der Anschauung objectiver Verhältnisse, sondern aus der menschlichen Organisation und den ihr eingepflanzten Affecten; 3) in Bezug auf seine *Zwecke*, denn deze bestaan niet in dem äusseren Nutzen der Handlungen oder in der Belohnung die ihnen zu Theil wird, sondern alleen in dem innern Gefühl der Beseligen, welches das sittliche Erlebniss begeleit."

Het onderzoek van onzen schrijver had echter niet de bedoeling, louter historisch-literarisch te wezen. De beteekenis te schetsen van Shaftesbury voor zijn tijd werd niet alléén beoogd. Wij lezen (bl. 2): „Kritiek is niet polemiek, aanwijzing der gronden van de onwaarheid eener bewering, maar is een toelichting van stelsel of beginsel, waardoor 't verband met de denkwijze der eeuw of de strijd daarmede duidelijk wordt, plus aanwijzing der gronden van waarheid of onwaarheid eener uitspraak die een algemeen menschelijke strekking heeft en uitreikt buiten het speciële gezichtspunt der betrokken periode van het denken. Kritiek heeft dus zoowel een relatief als een op iets absoluuts gelijkend karakter." Hiermede zal wel gezegd zijn, dat de schrijver de denkbeelden van Shaftesbury ook in het licht wil beschouwen, dat er uit zijn eigen door hem voor het juiste gehouden standpunt van ethische levensbeschouwing op valt. Die levensbeschouwing wordt meer aangeduid dan genoemd of ontvouwd. Toch straalt zij misschien door in hetgeen hij schrijft op bl. 11, dat in de „theologische utiliteitsmoraal der Engelsche ethiek „de idee van den godsdienst zoozeer tot eene korruptie vergroeid is, dat de waarlijk religieuze ethiek, zooals wij deze bij Malebranche in de leer der genade zien wortelen, of zooals Calvijn in de *Institutio* haar voordroeg, daar niet in te herkennen is." Vergelijken wij hiermede wat er in Hoofdst. IV over het zedelijke en het natuurlijke voorkomt (bl. 122 sq.)! „Shaftesbury heeft geleerd dat de begrippen zedelijk en natuurlijk ident zijn; de hoedanigheid van het zedelijke is volgens hem het natuurlijke"; „De gelijkstelling van zedelijk en natuurlijk kwam voort uit het inwendigste wezen der nieuwe wijsbegeerte, welke in aard optimistisch was. Toen door Kant de optimistische metafyzika gebroken werd, kon een andere norm in de ethiek worden ingevoerd; eerst toen kon



blijken, dat zedelijk en natuurlijk, verre van twee vrienden te zijn, vaak als twee vijanden met elkaar in conflict staan" (bl. 124). „Met het pogen een zedelijken norm aan te geven in overeenstemming met des menschen natuur is de ethiek der 17<sup>de</sup> en 18<sup>en</sup> eeuw in haar geheel gekenmerkt. De grondslag was foutief. Zonder 't beginsel der algeheele verzaking van den wil, zonder het „bankroet van 't egoïsme" is inderdaad geen zedelijkheid bestaanbaar. Dit heeft het Christendom begrepen. Het christelijk geloof alleen heeft in het beginsel der zelfverloochening en van het wedergebaard worden het ware zedelijk beginsel aangeduid. De wijsgeerige ethiek heeft zich hiertoe niet kunnen verheffen." Als wij hiermede in verband brengen het boven aangehaalde, dat de „waarlijk religieuze ethiek" door Calvijn in zijn *Institutio* is voorgedragen, en den schrijver, tegenover het door hem verworpen „optimisme" van de engelsche ethiek, het pessimisme van 't Calvinisme zien verkiezen (bl. 166), dan mogen wij, dunkt mij, tot het besluit komen, dat met „het christelijk geloof hetwelk in het beginsel der zelfverloochening en van het wedergebaard worden het ware zedelijk beginsel heeft aangeduid," bedoeld is het christelijk geloof der Calvinisten, en dus „het Christendom" beteekent „de interpretatie die door het Calvinisme van het Christendom, waarvan de historische bronnen in het N. T. te vinden zijn, wordt gegeven." „Het beginsel van het wedergebaard worden" zal beteekenen, dat in het Calvinistisch Christendom deze de grondslag van het zedelijke leven is, dat „de Heilige Geest" langs supranaturalistisch gedachten weg in het hart van de uitverkorenen is uitgestort en daarin de zedelijkheid doet ontstaan. Maar, als wij nu (bl. 137 sq.) bij onzen schrijver lezen dat „de autonomie van het zedelijke onmiddellijk volgt uit de identificering van zedelijk en natuurlijk," en wij ons de veroordeeling van dat identificeeren herinneren; vervolgens: „als het zedelijke in des menschen natuur en met noodzakelijkheid uit zijn natuur te voorschijn komt, dan zijn er geen objectieve buiten het menschelijk zieleleven gelegen oorsprongen der zedelijkheid noodig. Het zedelijke komt dan niet voort uit den wil Gods, evenmin als het door een wet gezet kan worden; het is niet *θεσει* maar *φυσει*"; en ons daarbij herinneren, dat de schrijver „de wedergeboorte" van het eal-

vinistisch Christendom" aanvaardt: onze vraag is dan niet bevreemdend, hoe met dat alles de blijdschap te rijmen is, waarmede Dr. B. de Haan in de geschiedenis der ethiek de erkenning van „de zedelijke autonomie in haar geheelen omvang begroette" (bl. 2)? Misschien hebben wij de schijnbare tegenstrijdigheid op te lossen met het onmiddellijk voorafgaande in aanmerking te nemen: „De nieuwe tijd . . . acht de aanwijzing van een buiten den individu bestaanden grond van het zedelijke alleen dan van waarde, als deze leer met die der autonomie van den menschelijken geest is verzoend." Wij zouden dan moeten aannemen, dat Dr. Bierens de Haan dacht aan de autonomie van den niet meer „tot alle kwaad geneigden en tot alle goed onbekwamen" mensch, maar aan de autonomie van den in Calvinistischen zin „nieuwen", „wedergeboren" mensch.

Indien ik mij in de bepaling van het eigen standpunt van wereld- en levensbeschouwing van onzen schrijver niet heb vergist, dan meene men niet, dat ik hem voor een volbloed Calvinist houd. Reeds zijn belangstelling in onpartijdige, eerlijke studie van de geschiedenis der ethiek, als mede den weg banend tot bevredigende oplossing van haar problemen, is een bewijs, dat hij niet een echte „Calvinist" is, die „de waarheid" gelooft te kennen. Dan zou hij ook tot lof van Shaftesbury niet zeggen „dat een dogmatisme, een vastleggen der gegeven werkelijkheid aan roerlooze theorieën verre buiten zijn bedoeling lag" (bl. 40).

*De gegeven werkelijkheid niet vastleggen aan roerlooze theorieën*, dus ook de gegeven werkelijkheid niet bezien met de eens voor altijd geslepen brillenglazen van het in de „Belijdenisschriften" der Ned. Herv. kerk vastgelegde Calvinisme, noch haar interpreteeren onder den invloed van die roerlooze theorieën: dat is een juiste en heilzame gedachte. En zoowel de geleerdheid als de onbevangenheid en zedelijke ernst in 't oordeelen, waarvan dit Proefschrift getuigenis geeft, doet ons de verwachting koesteren, dat die gedachte onzen schrijver zal bijblijven, nu hij bezig is de maatschappij en de individuen in haar met eigen oogen gade te slaan en hun waarde te onderzoeken. Wie met dit Proefschrift kennis hebben gemaakt, zullen met belangstelling ter hand nemen wat de schrijver op dezen Eersteling in de pers moge laten volgen. Ik voor mij

kan hier den wensch niet onderdrukken, dat Dr. de Haan, die in dit Proefschrift volstrekt geen verstokt vijand van alles toont te zijn, wat gezegd kan worden „de nieuwere huidige wetenschap” te vormen, ja, die met ingenomenheid „den modernen geest” (bl. 2) noemt, ons eens een proeve levere, hoe men, op den grondslag van de „werkelijkheid,” zooals die ook in het doen en laten van onze medemenschen „gegeven” is, en aan de hand der meest algemeen geldende uitkomsten van de huidige physiologische psychologie en anthropologie, de leer kan begrijpelijk maken en rechtvaardigen van den „val van den mensch” en het daaruit ontstane „bederf der menschelijke natuur,” zoodat wij, volgens de zuivere leer, verplicht zouden zijn in ons zelve en in alle andere niet calvinistisch wedergeborene medemenschen de neiging op te merken „om God en de naasten te haten.” Mocht onze schrijver deze taak eens op zich nemen, dan neme hij daarvoor ook de studie, niet maar alleen van de engelsche ethiek, maar ook van de wijsgeerige ethiek na Kant, en bepaaldelijk de huidige Duitsche ethiek, ter hand. Hij zal daaruit kunnen leeren, dat die ethiek den empirischen grondslag, „de gegeven werkelijkheid,” die het Calvinisme, met zijn dogmata van den val en de supranaturalistisch gedachte wedergeboorte, „aan roerlooze theorieën vastlegt,” geenszins voorbijziet en voldoende meent te kunnen verklaren. Maar komen er inderdaad te allen tijde, onder alle hemelstreken en in alle kerken, secten, scholen en individuen voor, die aan geschiedvorschers en menschenkenners den indruk van een innerlijke verdorvenheid gaven, waarvan men in de kerkelijke leer van „den mensch als, zoolang hij niet wedergeboren werd, onbekwaam tot eenig goed en geneigd tot alle kwaad” een benaderende formule kan vinden, dergelijke verdorvenheid was zeker nooit zoo algemeen, nooit zoo volslagen en consequent als de leer van de kerkleer, in strijd met geschiedenis en ervaring, ja, zelfs in strijd met Rom. VII, wil. En al erkent men dat het optimisme van Shaftesbury eenzijdig en veel te absoluut was, een beschouwing van de natuur der menschen en den hem in die natuur gegeven aanleg, als de synoptische overlevering aan Jezus toeschrijft, en die te allen tijde in de gegeven werkelijkheid bevestigd bevonden werd door tal van wijsgeeren, dichters, kerkleeraars en eenvoudige

edele zielen, heeft het „calvinische Pessimisme” voorgoed goordeeld. Door een toepassing van het juiste en vruchtbare nieuwere denkbeeld van ontwikkeling, als de wet waaraan al wat leeft gehoorzaamt, een toepassing die met de onvermijdelijke, in den aard der dingen en de samenhangen van alle wereldverschijnsels gegronde belemmeringen en afwijkingen van die ontwikkeling rekening houdt, weet de huidige Ethiek de nuances in het menschelijk zedelijk leven en de verschillende graden van ontwikkeling, waarin het zich voordoet, te laten gelden. Dit denkbeeld van „ontwikkeling,” ook toegepast op het zedelijk leven van ’t menschelijk geslacht en van den individu, is aan Dr. Bierens de Haan niet vreemd. Dit blijkt uit een laatste aanhaling uit dit Proefschrift (bl. 99): „Over ’t algemeen was de achttiende eeuw rationalistisch; dit blijkt het meest uit haar kritiek; ze was hoogst kritisch; maar heel anders kritisch dan onze tijd; wij zijn organiek-kritisch, d. w. z. wij trachten aan te wijzen het noodzakelijke in het standpunt eens schrijvers of filosofen, en noemen hem allermeeft dan onvoldoende, wanneer hij in de ontwikkelingsgeschiedenis een stilstand, een overleving wil vertegenwoordigen; wij zien van binnen uit en begrijpen den organieken samenhang van den algemeenen geest met de afzonderlijke geesten, vertegenwoordigd in het afzonderlijk objekt onzer kritiek; maar zoo deed men in de 18<sup>de</sup> eeuw niet. Men taste uitwendig de dingen aan, en mat ze met den maatstaf eener eigen theorie.” „Dit kwam alles voort uit gebrek aan besef van evolutie. En dit gebrek in de ethiek overgebracht moest het zedelijke doen opvatten als een stokstijf onbeweeglijk verschijnsel, koud, onaantrekkelijk, onhartstochtelijk, zielloos; in één woord als een feit in stilstand. Evenals Lessing in de opvatting van den godsdienst — meer speciaal der godsdienstige voorstellingen — den faktor van evolutie; onder de benaming: opvoeding heeft ingeleid, zoo Shaftesbury te voren in de ethiek door het zedelijke leven te beschrijven als een feit in beweging.”

Men ziet, dat er in dit Proefschrift genoeg voorkomt om met eenige aarzeling en voorbehoud in onzen schrijver een aanhanger van ’t Calvinisme te vinden. Ik verzuimde dan ook niet om mijn vermoeden met eene en andere uitdrukking van

den schrijver te staven. Maar hoe het ook zij, hebbe ik mij al of niet vergist, Dr. Bierens de Haan zal de wetenschappelijke eer van elke richting waartoe hij behoort, of die hem aanvankelijk het meest aantrekt, goed handhaven en mede bijdragen om haar te leiden en te ontwikkelen in een goeden geest.

Groningen, Juli 1891.

F. W. B. VAN BELL.

---

## LETTERKUNDIG OVERZICHT.

---

Van *die Genesis mit äusserer Unterscheidung der Quellschriften* von E. KAUTZSCH u. A. SOCIN<sup>1)</sup> is eene tweede uitgave verschenen, eene op menig punt verbeterde, zooals de titel zegt. Waar de eerste gewijzigd is, geeft de voorrede in bijzonderheden aan. In Th. Tijdschr. XXIII (1889) 124 vv. is door Kuenen op het werk gewezen; het zij mij vergund, er opnieuw de aandacht op te vestigen, opdat het door velen gebruikt worde. Voor iemand die niet eenigermate vertrouwd is met deze studiën is het ongeloofelijk, dat een werk als Genesis inderdaad samengesteld is als ons hier aanschouwelijk gemaakt wordt. Tot onderscheiding der bronnen is het in acht soorten van letterschrift gedrukt, en daaronder is nog een dat allerlei toevoegsels van redactors aanduidt, dus geenszins het werk van één man voorstelt. Een wonderlijken indruk maken sommige hoofdstukken, aan een lappendeken gelijk. Zelfs iemand van het vak zou somtijds gaan twijfelen, of het wel mogelijk is, dat een stuk zóo in elkaar zit. En dit is toch onweersprekelijk het geval. Dat wij omtrent sommige punten geen zekerheid hebben, noch waarschijnlijk ooit zullen erlangen, is zoo begrijpelijk, dat wij gevaar loopen de goede trouw te verdenken van hen, die hieruit een wapen smeden tegen de beginselen waardoor wij ons in deze ontleding laten leiden, en de hoofdresultaten die wij verkregen hebben. Hoe langer hoe beter ziet men in, dat de Pentateuch hierin niet alleen staat, dat het met menig ander boek van Oud en Nieuw Testament juist zoo gegaan is. Onlangs zijn wij hieraan weder op waarlijk treffende wijze herinnerd door een zeer leerzaam stukje

---

1) Freiburg i. B. 1891. De eerste uitgaaf is van 1888.

van Dr. G. Wildeboer in het — immers rechtzinnige? — tijdschrift van Dr. A. W. Bronsveld *Stemmen voor waarheid en vrede* (1891, 429 vv.), getiteld *Het diatessaron van Tatianus en de analyse van den Pentateuch*. Het is de vertaling eener verhandeling van prof. G. F. Moore, in *Journal of Biblical Literature*, 1890. Hierin wordt tot leering van hen, die met de onderstelling dat de Pentateuch is in elkander gezet uit stukken van verschillende tijden, als met iets ongerijmds, lachen, op die evangeliën-harmonie uit de tweede eeuw gewezen; na de ontdekking en uitgave van een Arabische vertaling er van (in 1888) is zij zoo nauwkeurig bekend, dat wij met de vier evangeliën in de hand in bijzonderheden kunnen nagaan, hoe Tatianus gewerkt heeft: stukken uit alle vier overnemende; zoo weinig mogelijk, maar toch eenige weerbarstige gedeelten, weglatende; het gebruikte aan elkaar hechtende met overgangsformulen; soms twee, drie, zelfs vier verhalen kunstig in elkaar vlechtende. In dit geval is twijfel onmogelijk: wij zien het als onweersprekelijk feit vóór ons; indien de vier evangeliën verloren waren gegaan, zou iemand die het Diatessaron had ontleed, zooals wij duidelijk zien dat het ontleed moet worden, evengoed aan bespotting blootgesteld zijn geweest als nu de critici van den Pentateuch bij onkundigen. En dat de oorspronkelijke geschriften die zoo in elkaar gewerkt zijn verloren konden gaan, leert ons de geschiedenis van datzelfde Diatessaron, hetwelk inderdaad voor de Syrische Kerk het evangelie geweest is, in honderde kerken het eenige, niet zonder geweld in de vijfde eeuw vervangen door de vier. Wij kunnen ons best voorstellen, hoe het met de evangeliën had kunnen gegaan zijn als het is gegaan met de boeken waaruit de Hexateuch, Samuel, Koningen, Jezaja enz. zijn samengesteld: eenigen tijd zijn de oorspronkelijke werken naast het samengestelde in omloop, althans bij sommigen in gebruik geweest; het nieuwere viel meer in den smaak, werd herhaaldelijk afgeschreven, terwijl de oudere, in minachting of vergetelheid gerakende, niet afgeschreven werden en zoo te loor gingen: juist zooals het weder met het Diatessaron zelf gegaan is nadat het op zijn beurt door de vier evangeliën verdrongen is: het oorspronkelijke er van is weg; zooals het ook gegaan is met onze evangeliën, zeker met de Synoptische, misschien ook

met het Johanneïsche, altemaal samengestelde of gegroeide boeken, waarvan de stof uit verloren geschriften is bijeenge-gaard. Telkens dezelfde geschiedenis!

De heeren Kautzsch en Socin vergenoegden zich niet met het resultaat hunner onderzoekingen hunnen lezers aanschou-welijk voor oogen te stellen: zij gaven soms in korte aantee-keningen aan den voet der bladzijden rekenschap van afwij-kende lezingen, en van de scheiding der documenten die hun de waarschijnlijkste voorkwam. Dientengevolge is hun boek een uitstekend hulpmiddel voor ieder die bij de lezing van Genesis zich rekenschap wil geven van de samenstelling er van. De verdenking, dat zij door den eigenaardigen vorm hunner uitgaaf in dien zin gezag zouden willen oefenen, dat het eigen onderzoek der leerlingen overbodig gemaakt zou worden, wijzen zij natuurlijk — het zijn verstandige mannen — met beslistheid af.

Nog in een ander opzicht willen de schrijvers dat hun ar-beid gewaardeerd zal worden, nl. als proeve van vertaling. Zij ergeren zich aan de talloze Hebraïsmen der gewone over-zettingen, die vaak juist door zooveel mogelijk letterlijk te zijn den oorspronkelijken zin slecht weergeven. Soms moet zeer vrij vertaald worden, om bij benadering uit te drukken, wat de schrijver heeft willen zeggen. Dit geldt van elke over-zetting, maar baart zeer groote moeilijkheden in het O. T.

Immers, de armoede in vormen en de eentonigheid in zin-bouw, ten gevolge o. a. van schaarschheid in voegwoorden, hangt ten nauwste samen met de geringe verstandelijke be-hoeften der schrijvers. Vaak worden eenige werkwoorden met de relatieve wau aan elkaar geregen, waar wij dringend be-hoefte hebben te vragen, waar de voorzin ophoudt en de nazin begint: de auteur voelde die behoefte niet. Waar de Hebreeuwsche schrijver, door het voornaamwoord vóór het werkwoord uit te drukken of er  $\square$  in te voegen, het subject met nadruk op den voorgrond laat treden, schijnt dit ons soms verkeerd; elders waar hij het nalaat moeten wij het tot recht verstand van den zin doen. Dat *maar* gewoonlijk door dezelfde partikel wordt aangeduid die *en* beteekent, is kenschetsend. De armoede in vormen van het werkwoord — slechts twee modi voor de groote verscheidenheid van verhoudingen, door



onze tijden uitgedrukt — wijst op weinig scherpe voorstellingen dier verhoudingen bij hen die zich er mede vergenoegden. Wij loopen daardoor vaak gevaar, nauwkeurig uit te drukken wat zwevend gedacht is. Maar die moeilijkheden dringen ons te meer, te beproeven, zoo goed mogelijk weer te geven wat de auteur heeft bedoeld, en Kautzsch en Socin hebben een goed werk gedaan, met den sleur te dezen te breken. Dat anderen vaak tot andere vertalingen zullen komen, spreekt vanzelf. In de overzetting van 1:1 vv. zijn zij sedert hunne eerste uitgave van meening veranderd. In 88 vertaalden zij „Dereinst, als Elohim den Himmel und die Erde schuf — es war aber enz. — da gebot Elohim: es entstehe Licht!” enz.; nu luidt het „Im Anfang schuf Elohim den Himmel und die Erde. Es war aber enz. Da gebot Elohim enz.” Zij schrijven in de aanteekening, dat zij zeer ongaarne hunne vorige vertaling met de oude hebben verruild. Zij deden dit, niet omdat zij die der eerste uitgave minder waarschijnlijk vonden, maar omdat zij — daar men terecht op het *Dereinst*, waarmee zij aanhief, aanmerking gemaakt had — geen kans zagen den status constructus van **בראשית** goed weer te geven. Mij dunkt, dit is geen voldoende argument. *Dereinst* komt ook mij niet gelukkig voor; maar liever dit dan de oude vertaling, waartoe zij nu terugkeerden. Immers, wat het zwaarste is moet het zwaarste wegen, en het zwaarste is in dit geval, als immer, den auteur niet iets te laten zeggen wat hij zeker niet heeft willen uitdrukken. „In den beginne schiep God enz.” maakt de schepping van den chaos tot de eerste handeling Gods, waarop de schepping van het licht als tweede volgt, terwijl volgens den schrijver Gods eerste scheppingsdaad is geweest, het licht over den chaos te doen opgaan. Van waar de chaos, zegt hij niet. Is er geen ander middel, om aan den status constructus van **בראשית** recht te laten weervaren? De nieuwe vertaling waaraan wij arbeiden (zie boven, bl. 461 v.) zal waarschijnlijk luiden: „Toen God een aanvang maakte met de schepping van hemel en aarde, terwijl enz., sprak God: Er zij licht! en er werd licht.”

Ten slotte zij het mij vergund, opnieuw mijn groote ingenomenheid met dit kostelijk werk uit te spreken. Inderdaad is het voor studeerenden in het O. T., op en buiten de Uni-

versiteiten, zeer aanbevelenswaardig, Genesis aan de hand van deze gidsen te lezen en te herlezen. Mogen de schrijvers voor hun niet lichten arbeid beloond worden door het ruime gebruik dat van hun boek gemaakt wordt!

Niet zóo gunstig mag ik, tot mijn leedwezen, oordeelen over eene andere onderneming van E. KAUTZSCH, waarin hij bijgestaan wordt door eenige geleerden van goeden naam, nl. eene nieuwe vertaling van het O. T., getiteld *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*, volgens den wensch der Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr te Freiburg. i. B., bestemd om de vierde uitgaaf der vertaling van de Wette te vervangen. Hierbij kon, meent Kautzsch, van eene herziening geen sprake zijn; het werk moest eene zelfstandig bearbeide nieuwe vertaling worden. Dit is zeer waar, al worden hiermede tevens de herzieningen van de Luthersche vertaling en van de Authorised version, waaraan in Duitschland en Engeland in de laatste jaren zooveel moeite is te koste gelegd, uit een wetenschappelijk oogpunt veroordeeld. Uit een praktisch oogpunt mag het zijn aan te bevelen, de oude, geijkte, bij de gemeente bekende en geliefde, overzettingen van de grofste fouten te zuiveren, wie het O. T. naar den tegenwoordigen stand der wetenschap anderen wil doen kennen moet het opnieuw vertolken. Hierbij staat men evenwel voor zeer groote moeilijkheden: tal van plaatsen toch zijn niet te vertalen, daar de tekst corrupt is; soms is deze te verbeteren volgens de oude vertalingen of naar gissing; soms is dit tot nog toe niet gelukt, en is het hoogst onwaarschijnlijk dat het ooit gelukken zal. Wat dan te doen? Kautzsch zegt, dat hij den Mazoretischen tekst overzet; maar waar uit parallelplaatsen in het O. T. of uit de oudste vertalingen of op andere gronden de oorspronkelijke met zekerheid kan gevonden worden, zal hij dezen volgen en met een teeken de afwijking van den officiëelen aanduiden. Aan het einde van het werk zal hiervan nadere verklaring gegeven worden. Glossen worden door het gebruik van kleiner letters aangeduid; onvertaalbare plaatsen door . . . . ., waarbij pogingen tot vertaling opgegeven worden. Tegen deze methode heb ik het ernstige bezwaar, dat de lezer zóo geen ware voorstelling van den toestand van den tekst krijgt. Dat

Kautzsch zelf dit grif zal toestemmen, leert ons de boven besproken uitgaaf van *Die Genesis*, waar op heel wat meer plaatsen twijfel aan de ongereptheid of oorspronkelijkheid van den tekst wordt geopperd — en nog op veel te weinig m. i. — dan in dit werk. Argeloos, om slechts dit éene voorbeeld te geven, leest men in *Die Heilige Schrift* op Gen. 4 : 7 „Ist's nicht also: wenn du recht handelst, so kannst du [dein Antlitz frei] erheben; wenn du aber nicht recht handelst, so lauert die Sünde vor der Thür, und nach dir geht ihr Verlangen, du aber sollst Herr werden über sie!“ *Die Genesis* geeft ongeveer hetzelfde, maar deelt in de noot mede, dat dit niets dan een poging is, aan den zwaren en waarschijnlijk bedorven tekst ten minste in het algemeen een zin af te dwingen.

Dr. Kautzsch heeft nog iets hoogers beoogd dan den lezers een betere vertaling in handen te geven: hij wil hun ook eenig inzicht verschaffen in de samenstelling van den tekst. Op den rand ziet men met P, J, E, D enz. aangeduid, aan welke oorkonden elk gedeelte ontleend is. Hoe hij de beteekenis hiervan zijnen lezers duidelijk zal maken, weten wij niet, daar wij nu slechts op den omslag eene korte verklaring dier letters erlangen. Wanneer de Hexateuch voltooid is — de derde afl. brengt ons eerst in Joz. 15 — zullen wij er wellicht meer van begrijpen. De voorrede zegt, dat de documenten waaruit de profetische boeken zijn samengesteld door jaartallen zullen aangeduid worden. Mij dunkt dit half werk te zijn, en daarom van gering nut. Al dadelijk in Gen. 2 vermoedt de lezer niet, dat het woord *God* na *Jahwe* van een redactor, noch, dat vs. 10—14 een later toevoegsel is. Naast 5 : 28, 29 staat, midden in het stuk met P geteekend, een J, zeker tot verrassing van den niet deskundigen lezer, maar deze kan onmogelijk gissen, dat die J nog betrekking heeft op de laatste twee woorden van vs. 28 *erzeugte er einen Sohn*; immers *erzeugte er* is van P, *einen Sohn* van J. Nu is het wel waar, dat men den leek in het vak nooit geheel op de hoogte kan brengen van de samenstelling der oudtestamentische boeken, maar door deze korthed geeft men hem toch te weinig. En hoe Kautzsch de zeer samengestelde, omgewerkte en met glossen verontreinigde reden, die op naam van Jezaja staan op eene dergelijke wijze zal behandelen, zie ik niet met volkomen

vertrouwen te gemoet. Wat wij in onze vertaling geven zullen (zie alweder hierboven, bl. 461) is — wij weten het uit pijnlijke ervaring — zeer zwaar; wij geven voor elk boek en voor elke afdeeling eene inleiding, waarin zoo nauwkeurig en volledig mogelijk medegedeeld wordt, uit welke oorkonden een boek bestaat en aan welke ieder stuk ontleend is, vullen dit aan in de aantekeningen en geven hierin, naast de noodige verklaringen van den tekst, van alle afwijkingen van den Mazoretischen tekst, zelfs in vocalen, rekenschap. Dit alles kost zeer veel tijd; maar eerst wanneer dit aan het publiek in handen is gesteld, kan eene tekstuitgaaft zonder aantekeningen gegeven worden.

Men ziet, dat mijne bezwaren tegen deze uitgave van ernstigen aard zijn; maar zij verhinderen niet, de waarde te erkennen van hetgeen Kautzsch cum sociis ons geeft, dat in elk geval eene verbetering is van het bestaande, al was het slechts in de juister vertaling van menige plaats. Gaarne voldoe ik daarom aan het verlangen der uitgevers, den omvang en den prijs te vermelden. Het geheel wordt op zestig vel berekend. De vijftien eerste vellen kosten thans 18 Mark. De eerste afl. wordt als proeve gratis toegezonden. Met groote belangstelling zien wij het vervolg te gemoet.

H. O.

## VARIA.

---

*The Classical Review*, een uitmuntend filologisch Tijdschrift, dat sinds eenige jaren te Londen bij David Nutt verschijnt, bevat menigmaal artikelen, ook voor den beoefenaar der godsdienstwetenschap in den algemeensten zin van belang. Wij sommen hier eenige artikelen op, die in het V<sup>e</sup> Deel, jaar 1891, voorkomen en theologen kunnen interesseeren.

Beoordeeling van B. F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews. The Greek Text, with Notes and Essays*, door J. H. Thayer. Het boek wordt zeer geprezen. Het is moeilijk, in de geheele exegetische literatuur een werk te vinden tegelijk zoo rijk van inhoud en zoo beknopt. Alleen heeft de auteur de gebreken zijner deugden en is soms te subtiel in zijn woordverklaringen, en hij vergeet niet zelden dat er een onderscheid zijn moet tusschen den exegeet en den homileet of den dogmaticus.

W. Peterson geeft een waardeerende aankondiging van de uitgaaf van het eerste boek van Quintilianus, *De Institutione oratoria*; E. V. Arnold een vrij uitvoerig verslag van Oldenbergs Prolegomena voor zijn nieuwe uitgave van den *Rigveda*, en een beoordeeling van de twee verschenen afleveringen der *Vedische Studiën* van R. Pischel en K. F. Geldner. Al erkent hij het vele schoone en belangrijke in deze studiën, hij meent toch dat de auteurs, die er aanspraak op maken een nieuwe jaartelling in de beschouwing en verklaring van den Rgveda te openen, van eenzijdigheid en overdrijving niet zijn vrij te pleiten. Willen zij dien als een zuiver indisch werk behandelen, van zeer modern karakter, Arnold meent, dat zij veel wat indo-iranisch en zelfs ario-europeesch is voorbijzien. Het

nieuwe standpunt komt hem nog niet in alles verkieslijker voor dan het oude.

J. G. Frazer, *The golden Bough. A Study in comparative Religion* wordt waardeerend besproken door W. Warde Fowler. In dit werk worden de theorieën van Mannhardt over den Koorngeest, den oogstdemon, toegepast op een oud latijnsch gebruik in het heilig woud van Diana Nemorensis. Volkomen overtuigd is de beoordeelaar niet. Hij verheugt zich, dat de verklaring van grieksch-romeinsche mythen uit Totemisme door Frazer op zijde gezet wordt en de classieke filologen daarvan dus nu verlost zijn, maar vermoedt, dat het met den Koorn-demon wel eens denzelfden weg zou kunnen opgaan, echter niet zonderdat er een neerslag overblijft, waarvoor men dankbaar kan zijn. (Het werk van Frazer wordt door den tegenwoordigen verslaggever besproken in het weldra verschijnend n<sup>o</sup> van het te Leiden uitgegeven *Archiv für Ethnographie*).

Twee werken van den, ook bij ons welbekenden, J. P. Mahaffy worden achter elkander aangekondigd; het eene, *Greek pictures drawn with pen and pencil*, hooggeprezen door H. F. Tozer, het andere, *The Greek World under Roman sway*, om zijn onnauwkeurigheden en oppervlakkigheden gegispit door Cecil Torr, die zich met scherpe ironie uitlaat over de pretensie van den schrijver, om als genie boven geschiedkundige nauwgezetheid, voor hem enkel pedanterie, verre verheven te zijn. Een vrij vinnige correspondentie tusschen auteurs en beoordeelaars, waarin zich ook W. Hobhouse mengt, is een gevolg van deze critiek.

John A. Cross handelt (zooals hij reeds in een vorig deel deed) over de aanhalingen uit het O. T. in het vierde Evangelie, en wil aantoonen, dat het niet aangaat, den schrijver van dat Evangelie voor een Jood te verklaren, omdat sommige zijner aanhalingen den hebreeuwischen tekst nauwkeuriger weergeven dan de LXX. Dezelfde schrijver handelt in een later nummer over de berekening van de uren in het Vierde Evangelie, meer om den tegenwoordigen stand van het vraagstuk uiteen te zetten en daarin licht te vragen, dan om het op te lossen.

Bywater's uitgave van de *Ethica Nicomachea* van Aristoteles wordt uitbundig geprezen door Herbert Richards.

C. P. T.

## INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

---

Mind n<sup>o</sup> LXII (April, 1891). Shadworth H. Hodgson, Free-Will; an analysis; G. F. Stout, Thought and Language; A. F. Shand, the nature of Consciousness; J. P. N. Land, Arnold Geulincx and his works. — Discussion: A. Eastwood, on thoughts-relations; A. Bain, notes on Volition; J. S. Mackenzie, on Psychology and Metaphysic. — Critical Notices. Morgau, Animal Life and Intelligence (G. J. Romanes); Croll, the philosophical basis of Evolution (Th. Whittaker); Ladd, Introduction to Philosophy (J. Seth); Stumpf, Tonpsychologie (J. Sully). — New Books. — Foreign Periodicals. — Notes.

Theol. Studien und Kritiken, 1891, II. Schmoller, das Wesen der Sühne in der alttest. Opferthora; Weisz, die Parabelrede bei Markus; Becker, Zinzendorfs Beziehungen zur römischen Kirche. — Gedanken und Bemerkungen. Röhricht, zur Korrespondenz der Päpste mit den Sultanen und Mongolenchauen des Morgenlands im Zeitalter des Kreuzzüge, Enders, Drei Lutherbriefe; Müller, ein Beitrag zur Geschichte des ältesten prot. Eherechts. — Rezensionen. Lobstein, La doctrine de la Ste cène (von Kirn). — Miscellen. Programm der Haager und der Teyler'schen Theol. Gesellschaft.

Theol. Studien und Kritiken, 1891, III, Kaftan, zum Beweis für die Wahrheit des Christentums; Haller, das Eigentum im Glauben und Leben der nachapostolischen Kirche; Luther und die Bigamie. — Gedanken und Bemerkungen. Häring, zur Frage nach dem Zweck und Leserkreis des Hebräerbriefs. — Rezensionen. Kolde, die Loci communes Philipp Melancthons in ihrer Urgestalt (von Plitt); Sander, D. F. Lücke (von Sander).

Theol. Studien u. Kritiken, 1891, IV. Schlatter, Eupolemus als Chronolog und seine Beziehungen zu Josephus

und Manetho; Schwarz, Jak. 2, 14—26; Knaake, Johann v. Goch. — Gedanken und Bemerkungen. Knoke, Theoduls *Ecloga*; Hartmann Beyers bibl. Historien. — Rezensionen. Riehm's Einl. in das A. T. und Alttest. Theologie (rez. von Kittel); Kühl, die Heilsbedeutung des Todes Christi (rez. von Ziegler).

Jahrb. für prot. Theologie, XVII:2. R. Seydel, Erkenntniss und Glaube bei Kaftan; J. Hillmann, die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas; M. Ginsburger, die Anthropomorphismen in den Thargumim; F. Görres, Kirche und Staat vom Regierungsantritt Diocletians bis zum Constantinischen Orientedict (284 bis 324) (Schluss).

*Zeitschr. f. wiss. Theol.* XXXIII. 3. A. Jacobsen, Zur Kritik der Evangelien; C. Willing, Zur Erklärung des Römerbriefes (cap. I—IV); A. Hilgenfeld, Die christliche Gemeindeverfassung in der Bildungszeit der kathol. Kirche; F. Görres, Weitere Beiträge zur Geschichte des diocletianisch-constantinischen Zeitalters; C. Marold, Ueber das Evangelienbuch des Juvenus in seinem Verhältniss zum Bibeltext; A. Hilgenfeld, Vom Kriegsschauplatze de aleatoribus. — Anzeigen. W. Vatke, Religionsphilosophie, herausgegeben von H. Preiss; H. Preiss, Religionsgeschichte I; W. Brandt, die mandäische Religion; R. Lindemann, die Echtheit der paulinischen Hauptbriefe; J. Gloël, Die jüngste Kritik des Galaterbriefes (A. H.); A. Jahn, Dionysiaca (A. H.); A. Aubé, L'Église et l'État dans la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle, 2<sup>d</sup>e ed. (F. Görres); Sophronii de praesentatione domini sermo ab H. Usnero (J. Dräseke); A. Wiegand, Aus Neander's Leben (G. Frank); W. Smith und H. Wace, A dictionary of christian biography, Literature, Sects and Doctrines, Vol. III, IV (A. H.).

Id. 4. A. Hilgenfeld, Die Johannes-Apokalypse und die neueste Forschung; F. Görres, Zur Geschichte der diocletianischen Christenverfolgung; J. Dräseke, Zu Maximus Planudes; A. Jacobsen, Zur Kritik der Apostelgeschichte; J. Dräseke, Dionysische Lesarten. — Anzeigen. H. v. Soden,



Hebräerbrief, Briefe des Petrus, Jacobus, Judas (A. H.); Tertulliani opera ex recens. A. Reifferscheid et G. Wissova. P. I (A. H.).

Id. XXXIV. 1. C. Holsten; Bibl. theol. Studiën III. Die Bedeutung des Ausdrucksform *ο υιος του ανθρωπου* im Bewusstsein Jesu; A. Hilgenfeld, Paul Ewald's Lösung der Evangelienfrage; E. Egli, Zum Polykarpustag; Fr. Schwally; die Rasse der Philister; J. Dräseke, Paralipomena Christiana, A. Hilgenfeld, Sebuäer und Masbotheer. — Anzeigen. F. Bovet, Les psaumes de Maaloth (F. Hennecke); H. Delff, Das vierte Evangelium (A. H.); E. le Blant, Les actes des martyrs (F. Görres); J. Rendel Harris and S. K. Gifford, The acts of the martyrdom of Perpetua and Felicitas, the original greek text now first edited (A. H.).

Id. 2. A. Hilgenfeld, Thed. Zahn's Geschichte des N. T. Kanons I; Henri Bois, Exegetische Bemerkungen; A. Hilgenfeld, Die neuesten Verteidiger des Aposteldecrets; A. Thenn, Locus Lucaneus II, 1—7 ab Origene graece explanatus. — Anzeigen. P. W. Schmiedel, 1, 2 Thess., 1, 2 Kor. 1er Hälfte. — A. Klöpffer. Der zweite Brief an die Thessalonicher (A. H.); C. J. Neumann. Der römische Staat u. die allgemeine Kirche bis auf Diolectian I (F. Görres); H. Usener, Der heilige Theodosios (J. Dräseke); Maximi Planudis epistolae ed. Max Treu (J. Dräseke); Gebhardt u. Harnack. Texte u. Untersuchungen VI (A. H.); E. Patzig, De Nonnianis in IV orationes Gregorii Nazianzeni comm. (J. Dräseke).

Id. 3. J. A. M. Mensinga, Opfertod u. Auferstehung Jesu; E. Egli, Zweiter Commentar zu Wright's Syrischen Martyrologium; F. Nippold, zu den Aufgaben der heutigen patristischen Forschung; J. Dräseke, Der Kircheneinigungsversuch des Kaisers Michael VIII Paläologos; E. Zeller, Das odium generis humani der Christen; A. Hilgenfeld, Zu dem Martyrium der Perpetua. — Anzeigen. Joseph Langen, Die Clemensromane (A. H.); J. van den Theyn; Acta S. Mamantis m. aramaice (F. Görres); R. A. Lipsius, acta

apost. apoc. I (A. H.); Max Bonnet, *Narratio de miraculo a Michaele archangelo Chonis patrato* (A. H.); Joseph Fürser, *Ein Beitrag zur Lösung der Felicitasfrage* (A. H.); J. H. Kennedy, *Part of S. Hippolytus on Daniel* (A. H.).

Mind n°. LXIII (July, 1891). E. W. Scripture, the problem of Psychology; H. R. Marshall, the physical basis of Pleasure and Pain I; W. Caldwell, Schopenhauer's criticism of Kant. — Discussion. R. Wallaschek and J. Mck. Cattel, on the origin of Music; J. Mark Baldwin, the coefficient of External Reality. — Critical Notices. J. Sully, W. James, the principles of Psychology; Ed. Caird, O. Pfeiderer, Development of Theology in Germany; C. Read, J. N. Keynes, Scope and method of Political Economy; G. F. Stout, A. Lehmann, die Hypnose und die damit verwandten normalen Zustände. — New Books. Foreign Periodicals — Notes.

## ONOMA

### EN DE DOOPSFORMULE IN HET NIEUWE TESTAMENT.

#### I.

Het woord *ὄνομα* is in het Nieuwe Testament lang niet zeldzaam. In zijn gewone beteekenis van „naam” wordt het er overal gebruikt. „Gij zult zijnen naam noemen JEZUS”; „de namen der twaalf Apostelen zijn deze”; „uwe namen staan opgeschreven in de hemelen” Luc. 10, 20; „wier namen zijn in het boek des levens” Phil. 4, 3; — ziedaar een aantal voorbeelden, die ieder naar willekeur kan vermeerderen. Ook in een zegswijs als Apok. 3, 1 „Gij hebt den naam van te leven, maar zie, gij zijt dood” is niets vreemds, want „naam” is in westersche zoowel als in oostersche talen in de beteekenis van „reputatie” gebruikelijk.

Doch buitendien ontmoet men het woord op een heel aantal plaatsen, waar òf het gebruik òf althans de constructie ervan noch aan het grieksche taaleigen noch aan onze manier van spreken en denken beantwoordt.

Teksten en spreuken, waar „de naam Gods” of „de naam van Jezus Christus” of een ander „naam” met of zonder voorzetsel staat, hebben, wanneer wij ze in den vertaalden Bijbel lezen of zij uit het geheugen ons voor den geest komen, in den regel voor ons begrip iets onbepaalds. Van een heel aantal personen, zelfs goede bijbelkenners, die een dergelijken tekst aanhalen, zullen somtijds geen twee er hetzelfde bij denken.

Dit is voor een goed deel hieraan te wijten, dat aan den naam van iemand en aan het woord „naam” op zichzelf



een waarde is toegekend, die er oorspronkelijk alleen bij semitische volken aan werd gehecht. Door den invloed dien de overzetting van het Oude Testament en ook later nog de moedertaal der Joden op het spraakgebruik der Christenen heeft uitgeoefend, is in het Nieuwe Testament, en door den ganschen Bijbel ook bij ons dat vreemde gebruik van het woord ingevoerd. In sommige gevallen dan van lieverlede geijkt, is het in andere gevallen geheel onbepaald of twijfelachtig van betekenis gebleven.

Wij willen trachten de verschillende overdraachtelijke en ten deele geheel vreemde beteekenissen, waarmee het in ons Nieuwe Testament voorkomt, zoo geleidelijk mogelijk te ontwikkelen.

1. Een nomen proprium vertegenwoordigt den persoon, die het draagt. „Zij zullen uwe namen uit de synagoge verwijderen” wil zeggen: zij zullen uwe personen er uit bannen (Luc. 6, 22). De in het Oude Testament waar de stichting des tempels ter sprake komt dikwijls herhaalde zegswijs „een huis bouwen voor den naam van Jahwe” geeft niets anders te kennen dan „een huis bouwen voor Jahwe”, dat hem gewijd of zijn eigendom zal wezen. In het Nieuwe treffen wij deze manier van spreken aan: Act. 15, 14 ὁ Θεὸς ἐπεσκέψατο λαβεῖν ἐξ ἔθνων λαὸν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ: „een volk voor zijnen naam nemen” is: voor zich zelf nemen, een volk vormen, dat iemands eigen volk zal wezen. Bij de Joden staat zelfs (Levit. 24, 11. 16; Deut. 28, 58 en elders, vooral in latere geschriften)  $\text{יהוה}$  absoluut voor „God”.

Hiervan hebben wij in het N. T. één voorbeeld, namelijk in den derden brief van Johannes vers 7 ὑπὲρ γὰρ τοῦ ὀνόματος ἐξῆλθαν μὴδὲν λαμβάνοντες ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν <sup>1)</sup>. Anders staat er een bepaling bij. Zoo 1 Tim. 6, 1 „den naam van God lasteren” = God lasteren.

Christus zegt Apok. 2, 13; 3, 8 „mijnen naam houdt gij vast” „mijnen naam hebt gij niet verloochend”, — een getuigenis aan de gemeente, dat zij hem zelven getrouw is gebleven.

1) Handell. 5, 41 ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος ἀτιμασθῆναι ziet terug op het onmiddellijk voorafgaande τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ. Ook staat tegenover de majuskelcodices, die αὐτοῦ weglaten, de dubbele getuigenis van Origenes. — Vergelijk ook Jac. 5, 14 in cod. B.

Zijnen naam belijden = hem zelven belijden (Hebr. 13, 15 en Matth. 10, 32). De apostel Paulus heeft vóór zijne bekeering „veel vijandigs tegen den naam van Jezus den Nazarener gepleegd” — het was Jezus zelf, dien hij daarbij vervolgde (Act. 26, 9 = vs. 15). De Christenen heeten nu eens *οἱ ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ* (1 Cor. 1, 2; cf. Act. 2, 21), dan eens *οἱ ἐπικαλούμενοι τὸν κύριον* (Rom. 10, 12; 2 Tim. 2, 22).

Uit sommige van de aangehaalde voorbeelden zien wij reeds, dat de naam van God evenals die van iederen mensch een lot heeft in de wereld. Het kan wezen, dat hij wordt gelasterd (Ez. 36, 23; 1 Tim. 6, 1), maar hij kan ook worden geheiligd (Jes. 29, 23; Matth. 6, 9).

Dit lot van zijnen naam nu is God zelven niet onverschillig. Het is er mee als bij ons met de reputatie. Immers dezelfde gevoelens, waarmee iemand mijnen naam noemt, die zal hij ook waar het voorkomt jegens mijn persoon aan den dag leggen. Daarom heb ik iets over voor mijn goeden naam. Uit dit oogpunt is de uitdrukking *יְהוָה יִשְׁמְרֵנִי* te verklaren, waar van God gezegd wordt, dat hij iets zal doen „om zijn naams wil”. Jahwe's naam werd onder Israel geëerd; Israel was zijn volk; men rekende dat er een verbond, een betrekking van solidariteit bestond tusschen Jahwe en dit volk. De profeet zegt: Wij hebben gezondigd, onze vaders en wij zelf: Gij hebt reden om ons te verwerpen, om ons te laten vallen voor het oog onzer vijanden. Maar Uw Naam wordt in ons midden genoemd; bij ons is de zetel uwer eere: met ons zou ook de achting voor U, onzen god, komen te vallen, men zou er voor houden, dat gij niet in staat waart om ons te redden: bedenk dit, o God, zoo zult gij ons onze overtredingen vergeven en ons staande houden: niet om ons, want wij hebben het geenszins verdiend, maar om Uws Naams wil (Jer. 14, 7. 9. 20—21 en dergelijke plaatsen). In dezen zin hebben wij in het Nieuwe Testament 1 Joh. 2, 12 *ἀφέωνται ὑμῖν αἱ ἀμαρτίαι διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ*, hetzij hier nu de naam Gods dan wel die van Jezus Christus is bedoeld.

Want ook Christus' naam, d. i. het lot van dien naam bij de menschen is Gode gansch niet onverschillig. Is niet Christus Zijn afgezant en Zijn gehoorzame getuige geweest? „Daarom

heeft God hem een naam gegeven, die elken [anderen] naam overtreft." <sup>1)</sup> Daarom moet ook een Saulus den naam van Christus „voor heidenen en koningen en Israelieten dragen” — βασιτάζειν natuurlijk in figuurlijken zin, door de prediking, Act. 9, 15. Zoo op de plaats, waar laatstgenoemde uitdrukking aan is ontleend, onmiddellijk volgt, dat dezelfde apostel ook veel zal moeten lijden om dien naam, zoo wordt ons daardoor meteen herinnerd, dat er een nauw verband bestaat tusschen het wereldsche lot van den Christen en het lot, dat den naam van Jezus van Nazareth of van Jezus Christus in de wereld wordt bereid. De Christenen worden immers zelven met dien naam aangeduid (Χριστιανοί Act. 11, 26; Jac. 2, 7; 1 Petr. 4, 16); als men hem beschimpt, worden in dien naam zij zelven beschimpt (1 Petr. 4, 14 *ὀνειδίζεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ*). En zoo kunnen ook zij van hunnen kant door wangedrag dien naam lasteren (Jac. 2, 7); gelukkig óók „in dezen naam” God verheerlijken (1 Petr. 4, 16); volgens 2 Thess. 1, 12 zullen zij, die volhardendende de volmaking naderen, in zich den naam des Heeren Jezus Christus, en in dezen naam weder zich zelven verheerlijken. De naam gaat in den zin van deze voorbeelden niet enkél Jezus, maar hen allen aan, die door hunne belijdenis met hem verbonden zijn, tot hem behooren; of ook maar zijnen naam dragen en tot hem gerekend worden.

2. De rechte naam duidt den aard of het karakter aan van dengene die hem draagt. Tal van voorbeelden hiervoor bij alle semitische volken, en waarschijnlijk ook bij de meeste andere. <sup>2)</sup> In Oud en Nieuw Testament zijn bijzonder sprekend de gevallen, waarin nieuwe namen worden gegeven aan personen, die voortaan in een nieuw karakter mogen optreden. Zoo Genes.

1) Philipp. 2, 9. Op de aangehaalde woorden volgt onmiddellijk „opdat in den naam van Jezus alle wezens boven en op en onder de aarde de knie zouden buigen, en elke tong zou belijden, dat Jezus Christus de Heer is, tot eer van God den Vader.” Hier is „in den naam van Jezus” weer gelijk: in de belijdenis van Jezus' naam, uit eerbied voor Jezus zelf, die door zijn naam wordt vertegenwoordigd. Weisse heeft vers 10 en 11 als een toevoegsel van later hand geschrapt. Zie: Beiträge zur Kritik der paulinischen Briefe an die Galater, Römer, Philipper und Kolosser, von Christian Hermann Weisse. Herausg. von Dr. E. Sulze, Leipzig 1867, S. 54.

2) Ik heb ook voorbeelden uit egyptische bezweringen, voor welke aanhaling hier evenwel niet de plaats is.

17, 5 aan Abram, aldaar vs. 15 aan diens huisvrouw, Gen. 32, 28 aan Jaqob, Matth. 16, 18 aan den jonger Simon. Om dezelfde reden wordt ook Openb. 2, 17 aan elk „die overwint” een nieuwe naam beloofd. En wien zou niet Matth. 1, 21 voor den geest staan: „Gij zult zijnen naam JEZUS noemen, want hij zal zijn volk behouden van hunne zonden”: de Evangelist, geen al te nauwkeurig etymoloog, verklaart den joodschen naam = σωτήρ.

Ten gevolge daarvan, dat de naam, als hij juist is gekozen en terecht wordt gedragen, iemands wezen kenmerkt, is het woord „naam” ook komen te staan in de beteekenis van een kort begrip van iemands specifieke eigenschappen, van iemands bijzonder karakter. Als Jezus tot God zegt, Joh. 17, 6 „Ik heb Uwen naam geopenbaard aan de menschen, die Gij mij uit de wereld hebt gegeven”, dan wil dit zeggen: ik heb hen bekend gemaakt met wat uw naam inhoudt, dat is: met uw karakter. Het vierde Evangelie berust op de stelling, dat in Christus de heerlijkheid Gods is verschenen πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας, dat is vol van die twee voornaamste eigenschappen Gods ἡ ἀληθινή ἡ ζωὴ, zoodat God door Jezus werd geopenbaard: wie hem zag, zag den Vader (Ev. 1, 14; — 14, 9). — In het boek der Handelingen 8, 12 gaat Philippus naar Samaria prediken [τὰ] περὶ τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, dat wil zeggen: zijne prediking loopt over het Koninkrijk Gods en over wie en wat eigenlijk Jezus Christus is.

3. De opvatting van „naam” als titel van een of andere categorie heeft aan dit woord in het talmûdische taaleigen de waarde van „rechtstitel” verschaft. In het Nieuwe Testament staat ook ὄνομα in dezen zin. Het navolgende voorbeeld doet ons meteen zien, hoe die beteekenis zich kan ontwikkelen en ingang vinden ook in een andere taal.

Volgens de paulinische beschouwing zijn de geloovigen met Christus als tot eene plant saamgegroeid (Rom. 6, 5 σύμφυτοι γεγόναμεν). Nu strekt dit tot verklaring van eene plaats als 1 Cor. 6, 11, waar de praepositie ἐν tweemaal en in zoodanige positie voorkomt, dat ze beide malen in denzelfden zin behoort te worden opgevat. De Apostel verzekert den Corinthiers, dat zij op eerlijke wijs erfgenaam zijn geworden van Gods

koninkrijk: „gij zijt afgewasschen”, „gij zijt geheiligd” zegt hij: en ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ Θεοῦ ἡμῶν, dat is: gij zijt gerechtvaardigd (met voorbijzien van uwe zonden in het oordeel Gods rechtvaardig bevonden en vrijgesproken) in den naam van den Heer Jezus (als met Christus zóó verbonden, dat gij mede onder zijnen titel staat en doorgaat) en in den geest onzes Gods (als in dien geest, in de sfeer van God levende). Iets vrijer kan men vertalen: als gedekt door Christus naam en gedragen door Gods geest.

4. Nauw verwant is de beteekenis van ὄνομα =  $\text{נָשָׂא}$  met  $\text{עַן}$  =  $\text{ב}$  in die gevallen, waarin wij den vorm bij letterlijke vertaling zonder moeite verstaan, omdat die beteekenis geene andere is dan bij ons in uitdrukkingen als „in naam des Konings” en „in naam der wet”. Dergelijke uitdrukkingen zijn nochtans niet overeenkomstig onze manier van voorstellen, en schijnen ook eerst uit de taal van den christelijken godsdienst in die van het recht te zijn overgegaan. In gewone spreektaal zeggen wij „uit naam van” of „namens”, evenals het zuiver Grieksch ἐκ τοῦ ὀνόματος τοῦ βασιλέως (door Passow aangehaald uit Diod. XVIII, 57. 60<sup>1</sup>). In het Latijn is de enkele ablativus gebruikelijk om aan te duiden van wiens kant iets wordt verricht (voorbeelden van *nomine* met pron. poss. in de lexika).

In het Hebreeuwsch is  $\text{נָשָׂא ב}$  met deze beteekenis origineel. De verklaring heeft bij eenig nadenken geen bezwaar. Immers, wanneer een profeet spreekt „in den naam” of „in naam” zijns Gods, of iemand een gevoelen mededeelt „in den naam” van dezen of genen beroemden geleerde, dan kan men zeggen, dat de spreker daarbij zichzelf terugtrekt in den persoon van hem, aan wiens meening hij uiting geeft. In zoo ver en voor zoo lang is zijne individualiteit geabsorbeerd door die andere, met welker naam hij zich dekt; hij spreekt als een,

1) Bij de LXX vind ik ὄνομα met ἐκ in deze beteekenis slechts eene maal, nl. Esther 8, 8 γράφετε καὶ ὑμεῖς ἐκ τοῦ ὀνόματός μου. De hebreeuwache tekst is hier  $\text{נָשָׂא ב}$ .



die in dezen andere is opgegaan. De eenheid van den spreker met zijn zegsman illustreert het hebreeuwsche spraakgebruik door te zeggen  $\text{אֲשֶׁר}$ , terwijl onze manier van zeggen „uit naam” alleen den oorsprong der woorden en niet meer den toestand van den tusschenpersoon heeft in het oog gevat. Zoo treffen wij dan *ἐν τῷ ὀνόματι* bij allerlei handelingen aan, die met de autoriteit van den eigenaar des naams worden verantwoord. De beste vertaling is, al naar het geval: „op gezag (autoriteit) van” of „krachtens volmacht, verleend door” of eenvoudig „namens”. <sup>1)</sup>

Dit geldt al aanstonds voor het citaat van Psalm 118, 26 *εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου*, dat in de Evangeliën zesmaal te lezen is; en voor Joh. 5, 43, waar Jezus van zichzelf spreekt als gekomen *ἐν τῷ ὀνόματι*, dat is als gemachtigde, *τοῦ πατρὸς μου*, en van een ander, die *ἐν τῷ ὀνόματι τῷ ἰδίῳ*, dat is op eigen gezag, zal komen. — In hetzelfde evangelie (10, 25) kenschetst Jezus zijne werken als werken *ἀ ἐγὼ ποιῶ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρὸς μου*, dat is krachtens de hem door den Vader verleende volmacht (vgl. 3, 35; 13, 3). — Bij handelingen, die een mensch niet door eigen macht of op eigen autoriteit zou mogen of durven doen, wijst *ἐν τῷ ὀνόματι* op den lastgever of op dengene, van wien men machtiging heeft. De apostel Paulus acht zich door Jezus Christus gemachtigd om een man, lid der gemeente te Corinthe, die bloedschennis heeft bedreven, aan den satan over te geven tot verderf des vleesches <sup>2)</sup>. Evenzoo hebben wij *ἐν τῷ ὀνόματι* bij het werkwoord *παραγγέλλειν* „bevelen” Act. 16, 18 en 2 Thess. 3, 6, waar de spreker of schrijver herinnert, dat hij dit bevel gevende de plaats van Christus inneemt, zoodat 2 Thess. 3, 12 met alleen *ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ* (zonder *ὄνομα*) dezelfde verhouding is aangeduid. Die het bevel geeft is in zoover stadhouder van Christus; hij handelt dan met het gezag van Christus.

Op hetzelfde komt eigenlijk neer, als Act. 9, 27. 28 *παρησιαζέειν* met *ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ* verbonden is: evenals het

1) In het arameesch heeft men ook  $\text{אֲשֶׁר}$ , doch in eene andere beteekenis, waarvan de verklaring in ons tweede hoofdstuk zal worden gegeven.

2) 1 Cor. 5, 4, indien onze synodale overzetting terecht *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* met *παραδοῦναι* verbindt. Met *συναχθέντων* verbonden, is het een zuivere toepassing van den hebreuwschen term  $\text{אֲשֶׁר}$  = „onder het patronaat, de auspicia van”.

geven van een autoritair bevel, zoo berust ook het vrijmoedig spreken op het bewustzijn van een hogere macht te ver-tegenwoordigen en door die macht dus ook te zijn gedekt. <sup>1)</sup> — Er komt hier feitelijk een subjectieve factor in het spel: de christen moet zelf weten wanneer en hoe hij namens Christus mag optreden. De regel zal wel zijn geweest, dat men het geoorloofd achtte tot al die doeleinden, waarop Jezus' eigen werkzaamheid was gericht geweest, dus ter genezing van zieken, ter beveiliging der gemeente enzovoort. De bevelen 1 Cor. 5, 4; 2 Thess. 3, 12 en Act. 16, 18 zijn in het belang van het koninkrijk Gods.

Naar denzelfden maatstaf moeten wij aannemen, dat de vierde Evangelist, als hij in de afscheidsredenen de bekende beloften omtrent het bidden in Jezus' naam mededeelt, ondersteld heeft, dat de discipelen zouden overwegen, wát wel met dien naam mocht worden gedekt, dat is: wat Jezus zelf al of niet van God zou hebben gebeden. Het is misschien niet toevallig, dat hij hiervan voorbeelden heeft gegeven hoofdst. 12, 27. 28 en 11, 41. „Bidden in mijnen naam” is bidden namens Jezus; het is vreemd, dat dit bidden volgens Johs. 15, 16 en 16, 24. 26 tot den Vader, volgens Johs. 14, 13. 14 tot Jezus zelf zal zijn gericht. Wegens laatstgenoemde omstandigheid zou men kunnen meenen, dat *ἐν τῷ ὀνόματι* hier evenals in een aantal andere, aanstonds te behandelen, plaatsen = „onder aanroeping van” of „met beroep op zijnen naam” moest worden verklaard; doch de overige plaatsen pleiten er tegen, vooral 16, 26. 27, waar uitdrukkelijk is gezegd, dat de Vader de bede verhooren zal niet op voorspraak van Christus, maar rechtstreeks omdat hij Jezus' vrienden zelf lief heeft. <sup>2)</sup>

Joh. 16, 23 houd ik de woorden *ἐν τῷ ὀνόματι* voor een glossema. Ze hebben geen vaste plaats in den tekst, en op de moeilijkste plaats, achter *δώσει ὑμῖν*, die èn naar den tekst-kritischen regel èn naar het gewicht der getuigen de voorkeur

1) Zoo in het O. T. Psalm 89, 13. 17 „in den naam Gods juichen”. LXX *ἐν τῷ ὀνόματι σου ἀγαλλιάσονται*.

2) Met dit laatste punt heeft ook H. Cremer, *Bibl. theol. Wörterbuch der newtestam. Gräcität*, Gotha, jongste editie, S. 657 bij zijne verklaring „in Beten . . . sich gründend . . . auf die von Christus ausgeübte Vertretung” geen rekening gehouden. Hij geeft daarvan althans geen blijk.

zou verdienen, geeft de term den onmogelijken zin, dat God de Vader de discipelen zou verhooren als gemachtigde van den Zoon! Ik zie ten minste niet, dat hij zóó geplaatst, dus bij *δώσει ὑμῖν*, iets anders zou kunnen beteekenen dan „namens”.

5. In de prediking der Apostelen vertegenwoordigde de naam van Jezus den Messias de beteekenis, die de persoon van Jezus voor het geloof zijner vrienden had. Met den naam van Jezus Christus zal daarom aan alle volken de bekeering ter vergeving van zonden worden gepredikt (Luc. 24, 47 *κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*). Te Jeruzalem ondernemen zij het eerst en trotseeren zij het verbod der oversten, om te spreken of te onderwijzen met dien naam (*λαλεῖν* Act. 4, 17; 5, 40; *διδάσκειν* Act. 4, 18; 5, 28—*ἐπὶ τῷ ὀνόματι τούτῳ, τοῦ Ἰησοῦ*).

Daar de belijdenis van Christus geschiedt door het noemen van zijnen naam (met mond of lippen Rom. 10, 9; Hebr. 13, 15), zoo is τὸ ὄνομα ook komen te staan voor „de belijdenis des naams”, wat volgens het hiervoren gezegde hetzelfde is als „de belijdenis van” — een gewone rhetorische figuur. Met deze opvatting lezen wij Act. 10, 43 „dezen geven alle profeten getuigenis, dat διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ vergeving van zonden erlangen allen, die aan hem gelooven.” De vergeving van zonden nu wordt bij den doop verkregen, en daarbij moet de doopeling Christus aanroepen (22, 16: *ἀναστὰς βάπτισαι καὶ ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας σου ἐπικαλεσάμενος τὸ ὄνομα αὐτοῦ*). Wij mogen dus vertalen: „dezen geven al de profeten getuigenis, dat door de geloovige aanroeping of belijdenis van zijnen naam vergeving van zonden erlangen allen, die aan hem gelooven.” In het hiervoren aangehaalde Hoogepriesterlijke Gebed luidt vers 11 b: „Heilige Vader! bewaar hen in uwen naam”, dat is: laat hen blijven in de belijdenis van U, zooals zij U door mij hebben leeren kennen; volgens vers 26 zal daaruit voortvloeien, dat de liefde van het goddelijk wezen ook hen gaat vervullen.

Dezelfde elliptische zegwijze keert aan het oude slot des boeks terug: „deze teekenen zijn geboekt, opdat gij, geloovende, het leven moogt hebben in [de belijdenis van] zijnen naam. En zoo overal elders in het Nieuwe Testament, waar

van den haat en het kwaad sprake is, dat Jezus' aanhangers „wegens zijnen naam” hebben te verduren: *διὰ τὸ ὄνομα* Matth. 10, 22; 24, 9; Marc. 13, 13; Luc. 21, 17; Joh. 15, 21; Apok. 2, 3; — *ἕνεκα τοῦ ὀνόματος* Luc. 21, 12; — *ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος* Act. 5, 41; 9, 16; 15, 26; 21, 13. — Evenzoo is in de spreuk Matth. 19, 29, waar Jezus aan hen, die familie en have *ἕνεκα τοῦ ἐμοῦ ὀνόματος* hebben verlaten, groot loon toezegt, te verstaan „wegens de belijdenis van mijnen naam” = „om mij te kunnen belijden.” Marcus, die in dezelfde spreuk (10, 29) *ἕνεκεν ἐμοῦ* schrijft, herinnert ons nog eens, dat de naam van Christus in een zegswijze als deze slechts hem zelf verbeeldt. — Als ellipsis verklaren wij ook 1 Cor. 1, 10 *παρκαλῶ δὲ ὑμᾶς ἀδελφοὶ διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν*, waar de apostel aan zijne vermaning kracht bijzet door den naam Jezus Christus [in herinnering te brengen]. — Voorts de synoptische plaats Matth. 24, 5; Marc. 13, 6; Luc. 21, 8 „Velen zullen komen *ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου*, zeggende: ik ben de Christus”. De synodale overzetting heeft hier „onder mijnen naam”; dit is goed, indien men den term maar verstaat naar analogie van „onder bedreigingen” of „onder tranen.” In deze gezegden hebben wij een verkorte manier van spreken om aan te duiden, dat eene handeling vergezeld gaat met het uiten van bedreigingen of het vergieten van tranen. *Ἐπί* cum dativo geeft juist een vergezeld gaan van het een met het ander te kennen, en zoo is ook in deze plaats de beteekenis eenvoudig: velen zullen komen onder het noemen of opgeven van mijnen naam, zeggende: ik ben de Christus.

Daar *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* op de weinige overige plaatsen, waar het nog voorkomt, gelijk ons in het vervolg zal blijken, ongetwijfeld als een soortgelijke ellipse, d. i. eenvoudig als een korte manier van spreken, is op te vatten, zoo zullen wij wijs doen, met bij deze verklaring te blijven ook daar, waar Jezus zegt, dat een eenvoudig kind bij zich op te nemen dezelfde waarde heeft, als ontving men hem zelve. De spreuk Matth. 18, 5; Marc. 9, 37 en Luc. 9, 48 luidt: „Wie een dergelijk (of volgens Lucas „dit zelfde”) kind ontvangt *ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου*, die ontvangt mij.” Alleenlijk worde hier *ἐπί* cum dativo niet als in de vorige voorbeelden als aanduiding van een vergezeld zijn verstaan. Naar de grammatica heeft men wel recht

om den term ook in deze spreuk te omschrijven „onder aanroeping van mijnen naam”; doch meer in overeenstemming met den geest van het Evangelie is, hier te bedenken, dat *ἐπί* met den dativus ook *propter* en *gratiâ* beteekent. Wij mogen den zin dus als volgt weergeven: „Wie een kind — er is niet eens van een christenkind sprake — opneemt, omdat hij mij belijdt, ter wille zijner belijdenis van mij, die barmhartigheid heb geboden, die ontvangt mij”, waarbij men zich herinnere wat Matth. 25, 40 en 45 wordt gepredikt.

6. Bij het handelen op gezag van Jezus of krachtens de door Jezus verleende volmacht, bij het uitspreken van bevelen met het doel om een wonder te bewerken, een duivel te bannen of een machthebber te intimideeren, lag het voor de hand om dien naam ook ten gehoor te brengen. Daardoor is aan den term *ἐν τῷ ὀνόματι* = „namens”, die toch geen behoorlijk grieksch was en dus aan misverstand bloot stond, allengs het lot wedervaren van te worden opgevat als beteekende hij „onder gebruikmaking van den naam”, evenals in de meeste gevallen *ἐπὶ τῷ ὀνόματι*. Dit in verband met de hievoren behandelde beschouwing van den naam als repraesentant van dengene, die er door wordt aangeduid, heeft het denkbeeld doen ontstaan en doen ingang vinden, dat Christus, terwijl hij zelf van de aarde naar den hemel terugkeerde, zijnen naam bij de menschen had achtergelaten, als eene „gave onder den hemel”, die de discipelen konden aanwenden om werken te doen als die, welke Jezus zelf had verricht: — de naam, zelftandig geworden, wordt ook een wonderdoener.

Bij Paulus nog geen spoor van deze verwarring! In de hoofdbrieven vinden wij behalve op de reeds aangehaalde plaatsen *ὄνομα* met een praepositie in het geheel niet meer, en ook in de latere paulinische brieven wordt het niet dikwijls ontmoet. Maar in de synoptische evangelien en de Handelingen der Apostelen komt de naam van Christus reeds als wondermacht voor. — Bijzonder leerzaam is in dit opzicht het verhaal der genezing van den kreupele aan de Schoone Poort te Jeruzalem door Petrus.

De apostel zegt Act. 3, 6 tot den kreupele: „Zilver en goud heb ik niet, maar wat ik heb, dat geef ik u: In den naam

van Jezus Christus den Nazarener, wandel!" Dit zou op zich zelf geen andere verklaring behoeven, dan „op gezag van Jezus Christus beveel ik u", zooals wij *ἐν τῷ ὀνόματι* reeds bij verba als bevelen, en juist bij *παραγγέλλω* 2 Thess. 3, 6 hebben gehad. Wij zullen echter uit het vervolg zien, dat het anders bedoeld is. In vs. 16 verklaart Petrus met het oog op deze genezing, dat, toen de naam van Jezus bij den man geloof gevonden had, deze naam den kreupelen de sterkte om als een gezond mensch te wandelen heeft verleend (*τοῦτον . . . ἑστερέωσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ*, namelijk *Ἰησοῦ*). Met die inleiding van het bevel in vers zes wil dus Petrus zeggen: over zilver of goud kan ik niet beschikken, maar ik heb beschikking over een naam, die wonderen te weeg brengt. — Hiermee stemt overeen, dat Hoofdst. 4 vers 30 de discipelen God bidden om hun vrijmoedigheid te geven in het prediken „daardoor, dat gij uwe hand uitstrekt tot het geschieden van genezing en teekenen en wonderen door (*διὰ* cum genetivo!) den naam van uw heiligen zoon Jezus" <sup>1)</sup>. Geen wonder dat die naam in hooge achting komt bij degenen, die er slechts vrees voor koesteren, als zij gemerkt hebben, dat die naam niet met zich laat sollen (Act. 19, 13—17)!

De auteur der Handelingen onderstelt trouwens, dat de Joden al van zelf met het bestaan van namen met wonderkracht wel bekend zijn geweest. Zoo stellen de Oversten met het oog op dezelfde genezing Act. 4, 7 aan de discipelen de vraag *Ἐν ποίᾳ δυνάμει ἢ ἐν ποίᾳ ὀνόματι τοῦτο ἐποιήσατε ὑμεῖς*; — wij kunnen na 3, 16 te hebben gelezen niet anders vertalen dan „onder gebruikmaking van welke kracht of van welken naam hebt gij dit gedaan?" Petrus antwoordt vers 10 ten aanzien van den genezen kreupelen: *ὅτι ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου* — *οὗτος παρέστηκεν ἐνώπιον ὑμῶν ὑγιής*, „dat in den naam van Jezus Christus den Nazarener deze gezond voor u staat". Dit antwoord hebben wij zóó te verstaan: hij heeft den naam van Jezus Christus met geloof aanvaard en dien ten gevolge is de kracht van dien naam ook hem ten deel gevallen. Het boek der Handelingen heeft namelijk eene theorie over de genezingen door den naam van Jezus gevormd, die zeer

1) *Παῖς* ook in het boek der Wijsheid niet van *υἱός* onderscheiden. Zie G. H. Dalman, *Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge* (1888) S. 31 Anm.

consequent wordt volgehouden. Zij wordt hoofdst. 3 vers 16 opzettelijk meegedeeld: de genezingen geschieden niet onwillekeurig door den naam; de kracht van den naam doet zich eerst gelden, wanneer hij met geloof wordt aanvaardt: *καὶ [ἐπὶ] τῇ πίστει τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ τούτου — ἑστερέωσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καὶ ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ ἔδωκεν αὐτῷ τὴν δλοκληρίαν ταύτην ἀπέναντι πάντων ὁμῶν.* En Act. 19, 13 wordt dit opgehelderd door het verhaal van de zonen van Skouas, die zich verstoutten, om over bezetenen den naam van Jezus uit te spreken (*δομαζέειν τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*), zeggende: „ik bezweer u bij Jezus, dien Paulus verkondigt”. Die onverlaten moeten ondervinden, dat de klank alleen het niet doet: de booze geest toch antwoordt: Jezus ken ik, en van Paulus weet ik; maar gij, wie zijt gij? en valt hen aan en takelt hen danig toe.

Houden wij dus in het oog, dat aan den naam van Christus een groote macht wordt toegeschreven ten zegen van hen, die hem geloovig aanvaardden, dan is ook de zin van het beroemde woord Act. 4, 12 niet twijfelachtig, al is de tekst zoo onzeker, dat ik alleen durf zeggen: hier wordt verklaard, dat de naam van Jezus Christus de eenige is, die onder de menschen gegeven is om er mee zalig te worden. <sup>1)</sup> De samenhang dezer plaats met het tiende vers, hiervoren aangehaald, bewijst dat *ἐν ᾧ* hier, evenals *ἐν τῷ ὀνόματι* ginds, volgens de verklaring van 3, 16 is te verstaan. Er wordt dus gezegd, dat er geen behoud is, dan alleen door het geloovig aannemen van dien naam, voor welken (zoo mogen wij hier aanvullen) Jezus Christus zelf weer in de plaats zal treden, wanneer hij van den hemel terug komt. Het behoud voor de toekomstige eeuw is slechts een andere toepassing van dezelfde kracht, die de naam bij

1) Wat van dezen tekst wezenlijk vast staat is 1<sup>o</sup> de woorden van het eerste lid: *καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ οὐδενὶ ἢ σωτηρία*; — 2<sup>o</sup> twee letters van een kort woord, waarmee het tweede lid aanving. Deze letters zijn *ου*, en Michelsen heeft, zeer van pas, *τοῦτο* geraden; — 3<sup>o</sup> [*τοῦτο*] *γάρ ἐστιν τὸ δεδομένον ἐν ἀνθρώποις ἐν ᾧ δεῖ σωθῆναι*. Tusschen *ἐστιν* en *τὸ* zal wel *ὕπὸ τὸν οὐρανόν* hebben gestaan: dit ontbreekt wel bij sommige getuigen, maar is toch geen zwerveling in den tekst zooals *ὄνομα* en *ἔτρον*, die nu eens *νόορ* dan eens achter *ἐστιν* staan. Achter *σωθῆναι* hebben vele getuigen nog *ἡμᾶς*, maar de oudste codex (waarvoor ik niet dien van Tischendorf maar B, vaticanus, houd) heeft *ὑμᾶς*; een aantal oude vertalingen en Didymus Alexandrinus, die de plaats tweemaal aanhaalt, *nicls*. De plausibelste verklaring dunkt mij, dat reeds vroeg deze *ἡμᾶς*, gene *ὑμᾶς* heeft bijgeschreven.

het teweegbrengen van lichamelijke genezingen doet gelden.

De werken, die door middel van dien naam worden volvoerd, zijn Matth. 7, 22 opgenoemd: profeteeren, duivelen uitbannen en vele machtuitingen (πολλὰ δυνάμεις). Op deze plaats staat eenvoudig de dativus instrumenti τῷ σῶ ὀνόματι. Elders zijn de termen weer ἐν τῷ ὀνόματι Marc. 16, 17 en Luc. 10, 17 „demonen uitwerpen onder aanwending van Jezus' naam”, of ἐπὶ τῷ ὀνόματι. Dit ἐπὶ Marc. 9, 39 en in de parallel Luc. 9, 49 is van het Marc. 9, 38 gebruikte ἐν niet te onderscheiden, dan alleen in zoo ver als het de wijze nader aanduidt, waarop de naam zal worden aangewend, daar het zeggen wil „onder vermelding van Jezus' naam”. De beteekenis „wegens” of „ten bate van”, die ἐπὶ cum dativo evenzeer heeft, is hier van geen toepassing, omdat er juist van menschen, die Jezus niet volgen gezegd wordt, dat zij ἐπὶ τῷ ὀνόματι [αὐτοῦ] duivelen uitwerpen.

De manier waarop bij dergelijke genezingen de naam van Jezus wordt genoemd is in het Nieuwe Testament onverschillig. Waar het demonen geldt vinden wij een emphatische formule, waarmee den demon uitdrukkelijk wordt te kennen gegeven, dat het gezag van dien machtige tegen hem over staat: Act. 16, 18 en 19, 13. Bij genezing van natuurlijke kwalen is die vorm Act. 3, 6 gebezigd. Maar in hoofdstuk negen brengt vs. 17 Ananias aan Saul te Damaskus de genezing van zijne blindheid door te zeggen: „Saulus, broeder! de Heer heeft mij gezonden, [Jezus] die u onderweg verschenen is, opdat gij weer ziende moogt worden”, en zegt vs. 34 Petrus tot den verlamden Enéas te Lydda eenvoudig: Αἰνέα, λέγει σε Ἰησοῦς Χριστός. Bij de opwekking van Tabitha te Joppe (Act. 9: 36—42) ontbreekt de naam van Jezus in het woord, waarmee zij in het leven wordt teruggeroepen, wellicht omdat het geloof aan Christus bij de overledene reeds aanwezig was. <sup>1)</sup>

De thans door ons gevonden beteekenis van ἐν τῷ ὀνόματι als doelende op een gebruik maken van den naam van Christus, om wonderen te doen, wordt ten volle bevestigd door wat de kerkvaders dienaangaande meedeelen. Justijn de Martelaar laat in zijn dialoog met Trypho den Christen tot den

1) Ταβιθά ἀνάσθητι, in het arameesch מַבְיָרָה קוּמִי, ταβιθα κουμι, kan ook geheel in navolging van Marc. 5, 41 (Μελιρῆα) zijn gevormd.



Jood zeggen, dat een bezwering bij den naam van Christus elken demon overwint. „Een bezwering bij den een of anderen naam uwer groote of heilige mannen zou dat effect niet hebben, alleen bij den God van Abraham en den God van Izaäk en den God van Jakob zou de bezwering wellicht gelukken.”<sup>1)</sup> Irenaeus verzekert, dat de kerk de charismata van exorcisme, profetie, genezing onder oplegging der handen en doodenopwekking in den naam van Jezus Christus, die onder Pontius Pilatus is gekruisigd, ook in zijnen tijd nog dagelijks zonder bedrog en zonder winstbejag uitoefent.<sup>2)</sup> Het moge terloops herinnerd wezen, dat, gelijk reeds uit de aangehaalde voorbeelden blijkt, men den naam van Jezus tot dergelijke doeleinden nog versterkte door toevoeging van het op hem betrekkelijk gedeelte van het symbolum, van de belijdenis, die bij den doop werd afgevraagd en afgelegd. Origenes zegt in zijn strijdschrift tegen Celsus uitdrukkelijk, dat de kracht wordt uitgeoefend niet door [allerlei] invocaties, maar door den naam van Jezus met vermelding van de historische gegevens aangaande hem.<sup>3)</sup>

1) Iust. dial. c. Tryphone iudaeo c. 85 *κατὰ γὰρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ τούτου τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως, καὶ διὰ παρθένου γεννηθέντος καὶ παθητοῦ γινομένου ἀνθρώπου καὶ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου ὑπὸ τοῦ λαοῦ ὑμῶν καὶ ἀποθανόντος, καὶ ἀναστάντος ἐκ νεκρῶν καὶ ἀναβάντος εἰς τὸν οὐρανόν, πᾶν δαιμόνιον ἐξορκιζόμενον νικᾷται καὶ ὑποτάσσεται. Ἐὰν δὲ κατὰ παντὸς ὀνόματος τῶν παρ' ὑμῖν γεγεννημένων ἢ βασιλέων ἢ δικαίων ἢ προφητῶν ἢ πατριαρχῶν ἐξορκίζητε ὑμεῖς* — zij zoudt niet slagen. 'Αλλ' εἰ ἄρα ἐξορκίζοι τις ὑμῶν κατὰ τοῦ θεοῦ Ἀβραὰμ καὶ θεοῦ Ἰσαὰκ καὶ θεοῦ Ἰακώβ — dit zou allicht gelukken.

2) De plaats uit Irenaeus, adv. haer. II, 32, 4, in het oorspronkelijk bewaard bij Eusebius, hist. eccl. V, 7 vermeldt eerst de charismata, zooals ze hierboven zijn meegedeeld. Het laatstgenoemde met de woorden *καὶ νεκροὶ ἠγέρθησαν καὶ παρέμειναν σὺν ἡμῖν ἰκανοὶ ἔτησι*. Dan volgt *καὶ οὐκ ἔστιν ἀριζμὸν εἰπεῖν τῶν χαρισμάτων ὧν κατὰ πάντος τοῦ κόσμου ἢ ἐκκλησία παρὰ θεοῦ λαβοῦσα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου ἐκάστης ἡμέρας ἐπ' εὐεργεσίᾳ τῇ τῶν ἐθνῶν ἐπιτελεῖ, μήτε ἐξαπατῶσα τινὰς μήτε ἐξαργυρομένη. ὡς γὰρ δωρεὰν εἴληφε παρὰ θεοῦ, δωρεὰν καὶ διακονεῖ* (ed. Benedict. van Renatus Massuet, Paris. 1710, p. 166; Euseb. ed. Heinichen, Lips. 1868, p. 224). — In zijne tweede editie der werken van Iustinus Martyr heeft v. Otto p. 305 sq. in de noot (7) een aantal andere plaatsen uit Apologia en Dialogus verzameld.

3) Orig. *κατὰ Κέλσου* I, 5 (edities van den benediktijn De la Rue en van Migne). Er is sprake van de christelijke exorcisten. *οὐ γὰρ κατακλήσσειν ἰσχυεῖν δοκοῦσιν, ἀλλὰ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ μετὰ τῆς ἐπαγγελίας τῶν περὶ αὐτὸν ἱστοριῶν. Ταῦτα γὰρ λεγόμενα πολλάκις τοὺς δαίμονας πεποιήκειν ἀνθρώπων χωρισθῆναι, καὶ μάλιστα ὅταν οἱ λέγοντες ἀπὸ διαθέσεως ὑγιοῦς καὶ πεπιστευκυίας γνησίως αὐτὰ λέγασιν*. Iets verder zegt Origenes, dat, ofschoon wel niet kan worden uitgemaakt hoe (πῶς) Jezus deze dingen doet, toch zeker vaststaat *ὅτι Χριστιανοὶ οὐδέμιᾳ μελέτῃ*

7. Zullen wij ook Jacobus 5, 14 onder deze rubriek rangschikken? De plaats luidt: Is iemand onder u krank? dat hij de presbyters der gemeente (*ἐκκλησία*) roepe en zij over hem bidden, [hem] zalvende met olie *ἐν τῷ ὀνόματι [τοῦ] κυρίου*. Op het eerste gezicht zijn wij genegen, hier met de commentaren van De Wette-Brückner en Meyer de gewone verkorte spreekwijs aan te nemen en te verstaan, dat de zalving zal geschieden onder aanroeping van Jezus' naam. Want „de Heer” is Jezus, evenals vers 7 en 8, waar van de [weder-]komst des Heeren gesproken is. Doch is er tegen, dat, gelijk het voorbeeld van *Ταβιθά ἀνδστηθι* ons leerde, de vermelding van den naam van Christus, die volgens Act. 3, 16 dienen moet om het geloof aan hem te wekken, voor het oor van reeds geloovigen kan achterwege blijven: hier zou ze dan niettemin worden bevolen. Natuurlijk mag men nu wel aannemen, dat die in het boek der Handelingen verkondigde theorie slechts door Lucas gevormd, en aan den schrijver van den Jacobusbrief niet eens bekend was. Maar dan verlieze men ten minste niet uit het oog, dat laatgenoemde in vers 10, dat is maar vier verzen vroeger, pas geschreven heeft, dat de profeten *ἐλάλησαν ἐν [τῷ] ὀνόματι κυρίου*, hetgeen zonder eenigen twijfel volgens *בְּשֵׁם יְהוָה* te verklaren is als een spreken namens den Heer. <sup>1)</sup> Als wij nu in vers 14 al weder *ἐν τῷ ὀνόματι* ontmoeten, is het dan niet eenvoudig een zaak van gezonde hermeneutiek, om het hier in dezelfde beteekenis te laten gelden, en er geen andere aan te hechten, als de zin het maar even toelaat? En als wij er nu over nadenken, dan moeten we immers erkennen, dat de zin met „namens” uitmuntend tot zijn recht komt; en verder, dat ook uit een historisch oogpunt beschouwd, de zaak volstrekt niet mag bevreemden. De hier aanbevolen handeling bij kran-

*ἐπαθῶν χρώμενοι ἐντυγχάνουσιν, ἀλλὰ τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ, καὶ ἄλλων λόγων πεπιστευμένων κατὰ τὴν θείαν γραφήν.* — Ik haal de plaats zoover aan, om meteen te doen zien, hoe veel deze bezweringen dan toch maar hadden van *ἐπαθαί*, vooral daar Origenes immers zelf erkent, dat zij toch ook wel eens zonder „een gezonden en echt geloovigen gemoedstoestand” werden gedaan en — slaagden!

1) *בְּשֵׁם יְהוָה* in het grieksche Oude Testament Daniël 9, 6 *ἐν [τῷ] ὀνόματι κυρίου*. Jeremj. 44, 16 *καλεῖν τῷ ὀνόματι κυρίου*. — Indien Jac. 5, 10 met „Heer” evenals vers 7 en 14 Christus is bedoeld, zoo bedenke men, hoe goed bijv. Jesaja 40, 1—11 als een profetie uit Christus' naam kon worden verstaan. Vergelijk nog Act. 10, 43.

ken kon zeer wel met de autoriteit van Jezus worden gedekt. Er is toch een traditie of althans een meening verbreid geweest, immers Marcus 6, 13 is zij geboekstaafd, dat de Apostelen reeds in de dagen van Jezus „vele zieken met olie zalfden en genazen”. Wie mocht ten overstaan van dit bericht beweren, dat zij deze praktijk niet op gezag en namens Jezus hadden uitgeoefend? — Om nu niet eens er van te spreken, dat Jac. 5, 14 „namens Christus” ook met *προσευξάσθωσαν* kan worden verbonden. Wij hebben geen reden tot deze minder voor de hand gelegen combinatie, doch grammatisch is zij niet ongeoorloofd, en hare exegese zou men in de afscheidreden van Christus naar Joh. 14—16 vinden. Den goeden moed, om voor iederen zieken broeder uit naam van Jezus tot God te bidden, heeft onder de Christenen van dien vroegsten tijd stellig niet alleen Jacobus gehad.

8. Eéne plaats met *ἐν* hebben wij nog niet behandeld. Het is Coloss. 3, 17 *Πάν ὃ τι ἐὰν ποιῆτε ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ πάντα ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ* <sup>1)</sup>, *εὐχαριστοῦντες τῷ Θεῷ πατρὶ δι' αὐτοῦ* — En al wat gij maar doet met woord of met werk, [doet] alles *ἐν ὀνόματι* van Jezus Christus, God den Vader door hem dankende. — „Namens Jezus Christus” kan *ἐν ὀνόματι* hier natuurlijk niet beteekenen; — „in de belijdenis van Jezus Christus” of „als dragers van zijnen naam” geeft ook geen rechten zin, daar men als Christen niet anders loopt of werkt of eet bijvoorbeeld dan als gewoon verstandig mensch. Ook zou bij een dergelijke opvatting het logisch verband met den nazin niet duidelijk wezen. De bedoeling moet veeleer in den geest van 1 Cor. 10, 30 worden gezocht: „Hetzij gij eet, hetzij gij drinkt, hetzij gij iets anders doet, doet het alles ter eere Gods!” Tot deze plaats nu is er een schoone parallel in de Mishna Abóth II, 12/17: R. Josê zeide... *וכל מעשיך יהיו לשם שמים* „en al uwe handelingen moeten zijn ter wille van God” — dat is: laat ze bepaald worden door de betrekking tot God, hetzij om een goddelijk gebod te vervullen, of om iets Gode behagelijks te doen, of kortweg om hem door uwen wandel te eeren. Vat-

1) Zoo A. C. D. F. G.; andere codd. hebben *κυρίου* of *τοῦ κυρίου* met of zonder een of twee der eennamen.

ten wij Coloss. 3, 17 evenzoo op, dan beteekent het hoofdgedeelte van dit vers: „Laat al uwe levensuitingen door Christus worden bepaald, uw leven tot in alle onderdeelen het karakter aannemen, dat Christus aan zijne geloovigen geven wil en ook in het oog der wereld geeft”. En dan wordt ook de nazin volkomen duidelijk: want dat is de manier om God er voor te danken, dat hij als Vader hem gezonden heeft. Voor den echten Christen is nu eenmaal Christus de eenige middelaar. Men kan zich aan God overgeven alleen door zich over te geven aan Christus.

Doch dan hebben wij in deze plaats aan *ἐν ὀνόματι* de kracht gegeven van den hebreuwsch-arameeschen term  $\text{שְׁמֵי}$ , waarvoor het nieuwtestamentische grieksch anders *εἰς [τὸ] ὄνομα* heeft. Ook hebben wij de beteekenis van  $\text{שְׁמֵי}$  nu zoo maar als bekend voorondersteld. Ons tweede hoofdstuk zal aan de beschouwing van den uitheemschen term, van zijne beteekenis en van zijn griekschen vorm zijn gewijd.

Dit alleen zij nog opgemerkt, dat de tekst van Col. 3, 17 den schrijver van den zoogenaamden brief aan de Efeziërs, die een navolging is van dien aan de Colossensen, onverstaanbaar is toegeschenen. Hij heeft zich uit de moeilijkheid gered door den term, in *ἐν ὀνόματι* veranderd, met *εὐχαριστοῦντες* te verbinden, Ef. 5, 20, waardoor hij gemakkelijk verklaarbaar werd, hetzij = „onder aanroeping”, hetzij = „als dragers van Christus' naam”.

---

## II.

Het nomen  $\text{שֵׁם}$ , in het zoogenaamd Chaldeesch, in de taal van den Talmud vooral,  $\text{שְׁמֵי}$  of  $\text{שְׁמֵי}$ ,  $\text{שְׁמֵי}$ , beteekent in de eerste plaats „naam”. Uit deze eerste zijn andere beteekenissen afgeleid.

Een tweede beteekenis van een woord is somtijds slechts een bepaalde opvatting ervan. Zoo gebruikt onze taal evenzeer als de hebreuwsche en aanverwante talen het genoemde woord ook in den zin van „reputatie”. Maar het is dikwijls ook zoo gegaan, dat een waarde, die een woord oorspronkelijk slechts

aan een bepaald verband had te danken, van lieverlede ook buiten zulk verband aan dat woord werd gehecht, en door het spraakgebruik werd geijkt als een bijzondere beteekenis, die het woord vervolgens ook in elk ander verband kon hebben. Dit verschijnsel heeft bij het semitische woord voor „naam” zich mede voorgedaan.

1. Door den naam, die aan iets toekomt, wordt dit iets tot een bepaalde categorie gebracht, en hierdoor niet zelden met een zijne waarde bepaald. Dientengevolge komt **שם** voor in de beteekenis van categorie, rubriek, soort. — Met den naam, dien een bevoegde autoriteit aan eene zaak geeft, wordt zij tot een juridische rubriek gebracht en daarmee over hare wettige kwaliteit beslist. En welken naam eene zaak verdient, dat zal kenmerkend wezen voor haar karakter en voor het doel waartoe zij volgens recht en orde kan strekken. Uit deze eenvoudige waarheden zijn verschillende beteekenissen, die **שם** somtijds en in zekere composita altoos heeft, geleidelijk te verklaren. Een analogon hebben de moderne talen in het aan het Latijn ontleende woord „titel”, dat in de eerste plaats een benaming, bestempeling, maar vervolgens ook een rechtsgrond beteekent.

In de Mishna, masseketh Therûmoth III, 5, wordt uitgemaakt, door welke gezegden het geven van een hefoffer verplichting wordt. „Zoo iemand zegt: de therûma van dezen hoop koren zij er in begrepen, of: zijn tiende zij er in begrepen, of: de therûma van zijn tiende zij er in begrepen, zoo heeft hij, zegt Rabbi Simeon, een rechtstitel geschapen” — d. w. z. dan moet een therûma of een tiende of therûma van een tiende aan priesters en levieten van dien hoop koren worden gegeven. De uitdrukking voor „zoo heeft hij een rechtstitel geschapen” luidt eenvoudig **שם קרא**, en dit komt in dezelfde Mishna nog tweemaal zoo voor.

Laat nu eenige voorbeelden uit den babylonischen Talmud volgen, die ik aan de lexika van Levy ontleen <sup>1)</sup>.

1) Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil des rabbinischen Schriftthums von Rabb. Dr. J. Levy, dritte unveränderte Ausgabe, Leipzig, Baumgärtner's Buchhandlung, 1881, 2 Bde. — Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim von Prof. Dr. Levy, Rabbiner, Leipzig, Brockhaus, 1876—89, 4 Bde.

Masseketh Kerthhûth 13 *b* מן השם אינו מן השם Levy „das gehört nicht dazu“; letterlijk: dat is niet van dezen naam, van deze rubriek of categorie.

M. Makkôth 4 *a* מביאן לדי מכות מביאן Levy „die Schriftstelle, die sie zu Geisselhieben verurtheilt, verurtheilt sie nicht zur Bezahlung“; nader: de hier gezaghebbende en toepasselijke tekst, wetstittel.

M. Shebu'ôth 3 *b* wordt van een strafvordering gezegd: לא מן השם הוא זה אלא משום שנאמר וכו' Levy: „dies (die Bestrafung) rührt nicht davon (nicht von Uebertretung dieses Verbots) her, sondern weil es heisst“. Niet alleen meer letterlijk, maar ook getrouwer zou men vertalen; „de strafvordering vloeit niet uit dezen titel voort, maar daaruit, dat er staat“ enz.

2. In het laatste voorbeeld ontmoeten wij reeds het compositum משום. Dit heeft natuurlijk in zijn oorsprong geheel dezelfde beteekenis als מן השם. Zoo nog in de uitdrukkingen משום מן השם: „uit den rechtstitel van erfenis“ of gelijk wij zeggen „bij wijze van erfenis“ en משום מתנה, „bij wijze van schenking“. Deze beide termen worden door Dr. M. S. Krüger in „Prof. S. D. Luzzatto's Grammatik der biblisch-chaldäischen Sprache und des Idioms des Thalmud Babli“, door hem in 1873 te Breslau in het licht gegeven, bij bl. 108 uit *Baba bathra* 126*b* aangehaald. Luzzatto vermeldt daar de beteekenis van משום, die uit de genoemde voorbeelden blijkt, als een tweede en bijzondere beteekenis van die praepositie. Als eerste beteekenis geeft hij op „in den naam van“ bijv. משום רבי „in den naam van rabbi Simeon“. Doch welbeschouwd vind ik hier niet veel verschil. Wij zullen toch zeker ook mogen vertalen „uit naam van rabbi Simeon“; en dan is „rabbi Simeon“ niets anders dan de rubriek, het hoofd, de titel, waaronder een of andere uitspraak wordt gebracht. Als wij iets zeggen „uit naam“ van een ander, dan wil ook dit immers te kennen geven, dat het door ons medegedeelde niet door onzen naam, maar door den naam van een ander gedekt is en in de memorie van allen, die het hooren, behoort te worden geboekt onder den naam van dien ander, in de rubriek

waarvan zijn naam den titel aangeeft, omdat het een woord uit die rubriek en van dien titel is.

En wederom is evenals bij ons zoo ook in 't Arameesch de uitdrukking in het dagelijksch gebruik dermate versleten, dat men haar meestal bezigde zonder zich van haren letterlijken of woordelijken inhoud rekenschap te geven. In het arameesche taaleigen is משום tot een aequivalent geworden van ons „op grond van” „wegens”. Met dit compositum wordt over het algemeen, kan men zeggen, een causaalverband of een motiveering aangekondigd, waarbij het bestanddeel שום oorspronkelijk diende en vaak nog er toe dienen mag, om den hoorder of lezer te waarschuwen, dat de grond of het motief nu met een enkelen naam of titel of met een enkel characteristicum zal worden aangeduid <sup>1)</sup>).

3. Een tegenhanger van dit משום is לשום of לשם. Het een staat tot het ander gelijk causa of propter tot gratiâ. Duidt משום het vanwaar en waarom aan, zoo לשום het waarheen, waartoe, ter wille waarvan. Wijst משום terug naar den titel, waaronder iets resorteert en waaraan iets zijn kracht en beteekenis ontleent: לשום of לשם wijst vooruit op een titel of naam of characteristicum voor den aard en de waarde, die iets zal erlangen. En ook bij dit compositum is in het gebruik de kracht van het nomen wel eens geheel uit het oog verloren.

Wij beginnen met van dit laatste eenige voorbeelden aan te halen. En wel een uit het hebreuwsche Oude Testament (misschien het eenige onbetwistbare) en eenige uit de Mishna en uit den Talmud.

Josua 9 vers 9. De Gibeonieten zeggen tot Josua „Uit een ver verwijderd land zijn wij, uwe dienaren, gekomen לשם יהוה אלהינו. Want wij hebben het gerucht van hem gehoord en al wat hij gedaan heeft in Egypte enz.” Zij zijn dan gekomen om met het volk van dezen machtigen God een ver-

1) Men ontleene hier en elders tegen onze verklarende omschrijvingen geen bezwaar aan de moderne terminologie. Wij trachten te ontleden wat den auteurs door den genius der taal is ingegeven. Zij zelven hebben dat nooit zoo beproefd. Daarom hebben zij ook de bepaalde termen, die voor zulk een ontleding noodig zijn, niet gezocht noch geschapen.

bond aan te gaan. Het is duidelijk, dat zij hiertoe hebben besloten uit vrees van bij den dreigenden aanval der Israëlieten door den God van Israel te worden vernietigd. Doeh dit is niet wat zij aan Josua vertellen. Zij geven zich bij Josua den schijn van buiten Kanaän te wonen, als behoorden zij in het geheel niet tot de volken die Israels god wilde uitroeien, als hadden zij niets van hem te vreezen. Zij vragen een verbond met Israel, om ook hunnerzijds de gunst van Jahwe te genieten, kortom om dezen god voor zich te winnen. Zij zeggen: Wij zijn van zeer verre gekomen „ter wille van Jahwe uwen God.” De Septuaginta hebben *ἐν ὀνόματι κυρίου τοῦ θεοῦ σου*.

Aboth 4, 11; 5, 17 כָּל בְּגִסְיָהּ (מַחְלֵקֶת) לַישׁם „iedere verbinding (resp. strijd) die plaats grijpt ter wille van God (= om Gods eer) eindigt met zich te handhaven.” — Aboth 6, 1 „wie de Thora leert לשמה = „om haar zelfs wil”.

In den Talmud komt ons te pas de uitdrukking גְּרִים לַישׁם „proseljten [die jood geworden zijn] ter wille van een liefde”; en גְּרִים לְשׁוֹם אִשָּׁה „ter wille van een vrouw”, hetgeen volstrekt niets anders beteekent dan אִישׁ מִפְּנֵי אִשָּׁה<sup>1)</sup>.

4. Daarentegen doet de kracht van שׁ in het compositum, hoewel op verschillende wijs, zich weer gelden in de volgende voorbeelden. Ik neem het eerst een van Maimonides, omdat dit ons bijzonder duidelijk laat zien, wat dat korte לשׁום inhoudt.

a. In den tractaat ‘ebadim, cap. 8, hal. 20 schrijft Maimonides

1) Ik ontleen deze uitdrukkingen deels aan *Dehütsch* (in de tweede uitgaaf van Herzog's Realencyclopaedie, deel XII, bl. 296), deels aan *Aug. Wünsche* (Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien, Göttingen 1878, bl. 285). Volgens eerstgenoemden rekent de palestijnsche Talmud bij den tractaat Qiddûshin אַרְבֵּה לַישׁם tot de onzuivere motieven en heeft men hier dus te denken aan bekeeringen ter wille van een liefde, die slechts onder beding van iemands overgang tot het Jodendom tot een huwelijk kan leiden. *Wünsche* daarentegen verklaart op bl. 286 den term als „uit liefde tot het Jodendom”, dus voor een goed motief. Beide geleerden duiden de plaats, waar zij gelezen hebben, niet nader aan. — *Jebamoth 43b* (beneden) vind ik van proselyten מִירָא מִירָא אֵלָא מִאֲרֵבָה אֵלָא מִירָא עוֹשֵׂין מִאֲרֵבָה „die 't niet uit liefde, maar uit vrees doen”. —



ישראל שתקף גוי קטן או מצא תינוק גוי והטבילו לשם גר  
 הרי זה גר: לשם עבד הרי זה עבד: לשם בן חורין זה בן  
 בן חורין

d. w. z. „De Israeliet, die een heidensch kind geroofd of een heidenschen zuigeling heeft gevonden, indien hij het [kind of den zuigeling] tot den titel van proseliet gedoopt heeft, zoo is het een proseliet; indien tot den titel van een slaaf, zoo is het een slaaf; indien tot den titel van een vrije, zoo is het een vrije”<sup>1)</sup>. Hier ziet men ten duidelijkste, hoe met het op לשם volgende woord de rechtstoestand wordt gecharacteriseerd, die door een handeling zal worden geschapen. Geheel dezelfde beteekenis heeft de term in ons volgende voorbeeld.

b) Talmud jer. Jebamôth f. 8d. Rabbi Chizqija leert in den naam van Rabba: **הא ביני מצא בחוכא תינוק מושלך הטבילו לשום עבד את מוהלו לשום עבד: לשום בן חורין את מוהלו לשום בן חורין:**

— eenigszins vrij vertaald: „Indien een te vondeling gelegd kind door dengene, die het gevonden heeft, **לשום** is gedoopt, zoo zult gij het ook **לשום עבד** besnijden; indien het **בן חורין** is gebeurd, zoo zult gij het ook **לשום בן חורין** besnijden”; dat is in het eerste geval om er een slaaf, in het tweede om er een vrij mensch van te maken. Daar nu geen tweeërlei vorm van besnijdenis of doop aan proselyten wordt toegediend, zoo is in deze gevallen de intentie der handeling datgene, waardoor de strekking ervan wordt bepaald.

c) Talmûd babli Jebamôth 45<sup>b</sup> **אטבלה להחיא נברית לשם** — d. w. z. „hij (een israelitische man) liet een vreemdelinge (blijkens het verband in dit geval eene nog niet gedoopte, hoewel over het algemeen naar de joodsche wet levende vrouw) zich baden **לשם אנהתא**; rabbi Josef zeide: ik kan haar op grond daarvan voor deugdelijk (voor een volkomen legitieme Israeliete) verklaren.” De in dit voorbeeld besproken vrouw heeft geen proselytendoop ondergaan; rabbi Josef nu is van oordeel, dat

1) De raadselachtige volzin bij Delitzsch t. a. p. 297 „Bekommt ein Jude ein heidnisches Kind, so soll er dasselbe taufen im Namen eines Proselyten” is uit het artikel van Leyrer in de eerste editie overgenomen, en berust op eene grove misvatting van de door Leyrer opgegeven en door mij vergeleken plaats van Maimonides.

met dat bad לשם אנתתא toch aan den eisch is voldaan. Er bestaat voor dezen term een uitlegging, volgens welke hier een bad is bedoeld, zooals het voor een echtgenoot, dus voor een vrouw bij haar huwelijk zal zijn noodig geweest. Maar Rashi verdedigt de meening, dat er een niddah-bad is bedoeld. En de ongenoemde oude commentator, die in de Wilna'sche uitgaaf mede kan worden geraadpleegd, is ook van gevoelen, dat de man zijne vrouw dit bad niet voor haar huwelijk, maar eerst toen zij weer in het geval van niddah verkeerde, heeft doen ondergaan. — Het niddahbad kan „een vrouwenbad” genoemd worden, omdat het alleen bij vrouwen te pas komt. Hier wordt dus de handeling gebracht tot die categorie, welke de verrichtingen der vrouw omvat; of, zoo wij uit den afelvorm אטביל het substantivum טבילה in gedachte opnemen: de vrouw ging baden met de bedoeling om het bad te nemen, dat tot het departement der vrouw behoort. Natuurlijk, dunkt mij, met dien anderen ouden commentator, heeft het dus ook de strekking van het niddahbad gehad. Wat rabbi Josef aanneemt is, dat het voor deze vrouw meteen de waarde had van haar tot een volkomen proseliete te maken. Men vergeet niet, dat de proselietendoop als een bijzonder soort טבילה een betrekkelijk nieuw verschijnsel en dus over de noodzakelijkheid ervan nog discussie mogelijk was. — Opmerking verdient nog in den commentaar van Rashi te dezer plaats de uitdrukking לשם טבילת נדה ולא טבילת גרות „om een niddahbad te doen plaats hebben, en niet een overgangabad.”

d) Babyl. 'aboda zara f. 27 a (boven) staat de navolgende barajtha:

ישראל מל את הכותי וכותי לא ימול ישראל מפני שמל לשם הר גרזיים דברי ר' יהודה: אמר לו רבי יוסי וכי היכן מצינו מילה מן התורה לשמה

d. w. z. „Een Israeliet besnijdt een Samaritaan (d. w. z. als een Israeliet een Samaritaan besnijdt, dan is dit eene voor de wet geldige besnijdenis), maar een Samaritaan zal niet een Israeliet besnijden, omdat de Samaritaan הר גרזיים לשם besnijdt. Het zijn woorden van rabbi Jehûda. Rabbi Josê zeide tot hem: En hoe zoo vinden wij uit de wet, dat de besnijdenis לשמה [moet geschieden, om voor de wet van kracht te zijn]?” — De woorden van rabbi Jehûda zijn gemakkelijk te verstaan.

Hij betwist, dat een Samaritaan een wettige besnijdenis zou doen, omdat deze iemand besnijdende het oogmerk heeft om hem te brengen onder den titel van den berg Gerizim, onder diens ressort, in diens afhankelijkheid. <sup>1)</sup> Hij meent dat de besnijdenis eene zaak לשמה is, eene zaak, wier waarde afhangt van de beoogde strekking, eene zaak, die tot haar *eigen* oogmerk moet geschieden, zal zij voor de wet van kracht zijn. Haar eigen oogmerk is voor het denken der twistende wetgeleerden en overal in den Talmud natuurlijk dat, wat haar karakter als joodsche instelling meebrengt. Rabbi José evenwel vraagt: waar staat in de wet, dat de besnijdenis לשמה is? Zoolang hem niet uit de wet bewezen is, dat de besnijdenis לשמה is, gelooft hij, dat zij niet לשמה is. Bij eene zaak, die niet לשמה is, doet de intentie waarmee zij geschiedt niets af. Is de besnijdenis niet לשמה, dan vraagt de wet niet, wat een Samaritaan of een ander er wellicht bij gedacht heeft, maar alleen naar het feit.

In al de aangehaalde voorbeelden zien wij לשם in den dienst der rabbijnsche brevilouquentie. Telkens volgt op לשם een characteristicum, 't zij een algemeen begrip, zooals בן הוריו, עבד, גר, of iets specifieks, zooals טבילת נדה, גרות, ט' גרות, טבילת נדה, en in het allerlaatste voorbeeld het pronomen voor de מילה zelve als joodsche instelling, of de berg Gerizim als het heiligdom, dat een bepaalde gemeenschap kenmerkt en beheerscht. Telkens wil de term eene relatie constateeren, of aanduiden dat een relatie wordt te weeg gebracht van het logische subject tot dat characteristicum in dier voege, dat door dit laatste het eerstgenoemde wordt gedetermineerd — gelijk een voorwerp door den soortnaam, en gelijk een transactie door den rechtstitel.

5. In לשם heeft שם dezelfde eigenaardige beteekenis, wanneer het blijkens het verband wil zeggen „onder den rechts-

1) Winer, Bibl. Realwb. 3e Aufl. II, 371 Anm. 4: „Nach der Gemara bab. Aboda sara f. 43 sollen die Samariter ihre Kinder הר גריזים לשם beschnitten haben.“ Daar dit eenvoudig vanzelf spreekt, schijnt Winer de verkeerde opvatting te hebben gehad, dat hiermee een bepaalde bij de besnijdenis uitgesproken formule zou zijn aangeduid. Een feit is, dat deze opvatting bij vele andere geleerden wordt gevonden, en daarom zij hier geconstateerd, dat op het aangehaalde blad van den Talmud niets te vinden is, dat die opvatting zou kunnen steunen.

titel". Zoo hebben wij het in den griekschen vorm ἐν τῷ δνόματι gevonden 1 Cor. 6, 11 „gerechtvaardigd onder den rechtstitel van den Heer Jezus Christus". — Slechts een bijzondere nuance van deze beteekenis heeft men, waar de bedoeling van den term het gevoeligst met „onder het patronaat, de auspicia, de bescherming van" wordt weergegeven. Zoo gaat bijv. David 1 Sam. 17, 45 den philistijn Goliath tegemoet יְיָ שָׁמַיִם לְפָנָיו LXX: ἐν δνόματι κυρίου τοῦ θεοῦ Σαβαώθ. Het Nieuwe Testament levert daarvan een voorbeeld in het vierde vers van 1 Cor. 5, indien wij hier ἐν τῷ δνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ met συναχθέντων ἡμῶν verbinden: vergaderd zijn Iesu Christo auspice. — Met dezelfde beteekenis staat het in korte, absolute formules, die per ellipsin als zegenbede of invocatie gebezigd worden. Zulk een formule staat in het Nieuwe Testament slechts op ééne plaats, nl. Act. 3, 6 Ἐν τῷ δνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου, περιπατεῖ — waar evenwel de grieksche schrijver, gelijk wij hiervoren bl. 575 vlg. zagen, bij ἔνομα nog het zijne heeft gedacht.

6. Vóór wij van de met שָׁמַיִם gecomponeerde hebreuwsch-arameesche praeposities afstappen, wenschen wij nog even aan te toonen, dat ook het adverbium שָׁמַיִם uit de opvatting van שָׁמַיִם = titel eener categorie, die naar orde en recht bijeen behoort, is te verklaren. Gelijk men weet wordt שָׁמַיִם in de beteekenis van „gelijk" „evenals" gebruikt, om aan te duiden, dat het met zekere zaak in een of ander opzicht evenzoo gesteld is als met een zekere andere. Nemen wij den in Siegfried's Lehrbuch <sup>1)</sup> bl. 63 aangehaalden volzin als een niet bijzonder gemakkelijk voorbeeld. „Zooals (שָׁמַיִם) God de bovenste wateren verdeelde, zoo (כִּי) vergaderde hij die op aarde." De verdeling der bovenste wateren geeft de norm aan van het verdere werken Gods. Het is duidelijk, dat deze norm bestaan moet in het tertium comparationis van het eerste en het latere werk, dat is hier in het scheppen van een doelmatige orde. Ondersteld is, dat de lezer reeds heeft ingezien, dat dat verdeelen der bovenste wateren doelmatig was. Nu wordt dan

1) Lehrbuch der neuhebräischen Sprache und Literatur von Herm. L. Strack und Carl Siegfried, I. Grammatik der neuhebräischen Sprache von Carl Siegfried. 1884. (Porta lingu. or.).

met כשם naar dezen in die voorafgaande werkzaamheid gevonden titel verwezen, om aan te geven, dat ook de volgende onder denzelfden titel van wijze doelmatigheid ressorteert. Als een doelmatige orde scheppende werkzaamheid (dat is de titel, de שם) had God de bovenste wateren verdeeld. Evenzoo (בן), namelijk als een werk, dat mede onder den titel „doelmatige orde scheppende werkzaamheid” thuis behoort, heeft God nu ook de wateren op aarde bijeenverzameld.

Wat de in het voorgaande verklaarde term לשם of לשום te kennen geeft, dat vinden wij in het oudchristelijk Grieksch beurtelings door *εις τὸ ὄνομά τινος, εις ὄνομά τινος*, of, het eenvoudigst en tevens het minst aan misverstand onderhevig, door enkel *εις τινα* uitgedrukt. Hierbij verdient opmerking, dat in het grieksche Oude Testament, bij de Septuaginta, *εις ὄνομα* slechts zeer zelden, en dan eenvoudig als substantivum = naam, reputatie, teeken of voorwendsel, met de praepositie *εις*, niet in de beteekenis van den hebreuwschen en talmúdischen-term לשם of לשום, voorkomt. <sup>1)</sup> In het gezegde der Gibeonieten Josua 9, 9, hiervoren aangehaald, is voor יהוה אלהיך לשם gezet *ἐν ὀνόματι κυρίου τοῦ θεοῦ*. Waar wij dus in het Nieuwe Testament *εις ὄνομα* of *εις τὸ ὄνομα* ontmoeten, terwijl de term klaarblijkelijk aan de praepositie לשם of לשום beantwoordt, daar hebben wij niet te doen met gewoon joodsch-hellenistisch grieksch, maar met een letterlijke vertaling uit het arameesche taaleigen. Wij moeten dan aannemen, dat de plaats of oorspronkelijk in dat idioom is geschreven, of in het grieksch geschreven is door iemand, wiens denken door het spraakgebruik der rabbijnsche school werd beheerscht.

Zonder nu nog uit te maken, wat in elk bijzonder geval de beteekenis moet wezen, kunnen wij constateeren, dat *εις τὸ ὄνομά τινος, εις ὄνομά τινος* en enkel *εις τινα* door de schrij-

1) Indien ik er geen heb over het hoofd gezien, volgens Trommius alleen op deze vier plaatsen: 1 Chron. 22, 5 *οικοδομησαι τῷ κυρίῳ εις ὄνομα και εις δόξαν*. — Nehem. 6, 18 *και γένωμαι αὐτοῖς εις ὄνομα πονηρόν* (voorwendsel). — Jes. 55, 18 *ἔσται κύριος εις ὄνομα και εις σημεῖον (לשם לְאֵלֹהִים)*. — Jer. 33, 9 (slechts in sommige codices) *καὶ ἔσται μοι εις ὄνομα, εις εὐφροσύνην*.

vers des Nieuwen Testaments door elkander worden gebezigd. Zoo staat Ev. Joh. 3, 18 ὁ πιστεύων εἰς αὐτόν parallel met ὁ μὴ πιστεύων . . . ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ; en Paulus construeert het passivum van βαπτίζειν in den eersten brief aan de Corinthiërs nu eens met εἰς τὸ ὄνομα (1, 13 Παύλου; 1, 15 τὸ ἐμόν), dan weer met εἰς cum accusativo des persoons (10, 2 εἰς τὸν Μωϋσῆν). — Dat het ook niets afdoet, of in den meer omslachtigen vorm het lidwoord voor ὄνομα staat dan wel onbreekt, blijkt niet alleen uit een vergelijking van

Matthaeus 28, 19 βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος

met Pseudoclem. hom. 11, 26 εἰς τὸ ὄνομα πατρὸς υἱοῦ ἁγίου πνεύματος,

maar nog sterker uit de Doctrina XII apostolorum, waar in eenzelfde caput (VII) dicht bijeen te lezen staat

eerst βαπτίσατε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐν ὕδατι ζῶντι,

en dan ἔκχεον εἰς τὴν κεφαλὴν τρις ὕδωρ εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος.

### III.

Eἰς [τὸ] ὄνομα staat in het Nieuwe Testament

- a) ter bepaling van verschillende gedragingen, inzonderheid van werken der barmhartigheid.

Matth. 10, 41.42. Een profeet bij zich ontvangen εἰς ὄνομα προφήτου, of een rechtvaardige εἰς ὄνομα δικαίου, en een geringe volgeling van Jezus den dorst lesschen εἰς ὄνομα μαθητοῦ: dat is niets anders dan dien profeet, dien rechtvaardige en dezen geringe het goede bewijzen, omdat men hem tot de categorie der profeten (1 Cor. 12, 28; Eph. 4, 11 etc.), der rechtvaardigen of der discipelen rekent en deze christelijke titels erkent door dengenen, die daaronder zijn gerangschikt, datgene te laten wedervaren, waarop die titels aanspraak geven. Het is dus een respecteeren van verschillende (christelijke) titels. Met slechts geringe wijziging in de richting der gedachte zou er in plaats van die drie bijzondere titels ook de gemeen-

schappelijke „Christus” kunnen staan. Dan stond er te lezen *εἰς τὸ ἔμῳ (Χριστοῦ) ὄνομα*, of arameesch *לְשֵׁם יְהוֹשֻׁעַ*. Het is wel een volkomen bewijs voor de juistheid van onze verklaring, dat Marcus (9, 41) die uitdrukking aldus omschreven heeft *ὁς γὰρ ἂν ποτίσῃ ὑμᾶς ποτήριον ὕδατος ἐν ὀνόματι ὅτι Χριστοῦ ἔστέ* 1).

Hiernaar is dan ook Hebr. 6, 10 verklaren: *Οὐ γὰρ ἄδικος ὁ Θεὸς ἐπιλαθέσθαι τοῦ ἔργου ὑμῶν καὶ τῆς ἀγάπης ἧς ἐνεδείξασθε εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, διακονήσαντες τοῖς ἁγίοις καὶ διακονοῦντες.*

De *ἅγιοι* zijn zoodanigen als tot God behooren. De Hebreërs hadden hun met het oog daarop — men kan zeggen: ter wille van God aan degenen, die met recht Gods naam dragen — liefde bewezen. Daarom gaven deze weldaden bij een rechtvaardigen God aanspraak op belooning: onrechtvaardig zou God moeten wezen, om zoo iets te vergeten.

In Hebr. 6, 10 is door *διακονήσαντες τοῖς ἁγίοις* opzettelijk aangeduid, door welke omstandigheid het liefdebetoon de richting op God heeft erlangd. In andere gevallen wordt dit in het midden gelaten. Als voorbeeld hiervan hebben wij reeds Col. 3, 17 gehad, dat wij aan het einde van ons eerste hoofdstuk met de spreuk *וְכֹל מַעֲשֵׂיךָ יְהוָה לְשֵׁם שְׂמִי* hebben opgehelderd. Onze aldaar bij voorbaat gegeven verklaring zal nu wel geen verdediging meer behoeven. De auteur der spreuk „al wat gij maar doet met woord of met werk, doet het alles ter wille van Christus, ten bate van het christelijk karakter uws levens” heeft dus in den geest van *לְשֵׁם* gedacht; deze uitdrukking nog verstaande, moet hij *εἰς ὄνομα* hebben geschreven. Nu is het wel zeker, dat de brief aan de Colossensen niet in zijn oorspronkelijken vorm voor ons ligt. H. Holtzmann, die vooral een aanmerkelijke ampliatie aanneemt 2), rekent hoofdstuk 3 vers 17 tot het oorspronkelijke document. Wij constateeren, dat de latere redactor dan *εἰς ὄνομα* = *לְשֵׁם* niet meer verstaan, en daarom het vers bedorven heeft door te schrijven *ἐν ὀνόματι*.

1) Z66 te lezen met *NC BC\* A LN Π* enz. — Indien Marc. 9, 37 = Matth. 18, 5 = Luc. 9, 48 bepaaldelijk van een christen kind sprake ware, zouden wij er voor moeten houden, dat hier ook *ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου* voor *לְשֵׁם יְהוֹשֻׁעַ* stond. Zooals het is, dunkt mij een andere, namelijk de hiervoren bl. 574 vg. gegeven, verklaring de voorkeur te verdienen.

2) Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe, Leipzig 1872.

b) bij *συνάγεσθαι*.

Matth. 18, 20 *οὐ γὰρ εἰσιν δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα*, daar ben ik in hun midden. — Men zou hier kunnen volstaan met de versleten beteekenis van *ὄνομα* en vertalen: „waar twee of drie bijeengekomen zijn ter wille van mij” d. i. om mij te zoeken, of te eeren, of te belijden. Maar het springt toch in het oog, dat een strengere opvatting van *ὄνομα* de voorkeur verdient. Bij deze toch wordt de zin: waar twee of drie zijn bijeengebracht om zich onder mijn patronaat te begeben; d. i. om een christelijke gemeenschap te vormen. Of zoo men liever aan een vergadering wil denken: waar twee of drie zijn bijeengekomen om onder den titel van Christus, dat is in hun qualiteit als Christenen met eenig specifiek christelijk oogmerk te vergaderen.

c) bij *πιστεύειν*.

Ev. Joh. 1, 12; 2, 23; 1 Joh. 5, 13 *πιστεύειν εἰς ὄνομα αὐτοῦ, τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ*. Uit *ὄνομα* verklaard, beteekent deze uitdrukking: door het geloof zich onder Christus stellen, om in al de voorrechten en verplichtingen, die de relatie van samenhoorigheid met en ondergeschiktheid aan dit hoofd meebrengt, te deelen. De uitdrukking *πιστεύειν εἰς Χριστόν* of *τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ* (zonder *ὄνομα*) beteekent, gelijk ons reeds bleek, geheel hetzelfde.

d) bij *βαπτίζειν* (en synoniemen van *βαπτίζειν*).

Plaatsen waar *βαπτίζειν* of *βάπτισμα* met *εἰς* of *εἰς [τὸ] ὄνομα* voorkomt zijn:

1 Cor. 1, 13, 15 *εἰς τὸ ὄνομα Παύλου, εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα ἐβαπτίσθητε*.

1 Cor. 10, 2 *εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσαντο*.

1 Cor. 12, 13 *πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν*.

Gal. 3, 27 *εἰς Χριστόν ἐβαπτίσθητε*.

Rom. 6, 3 *ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστόν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν*.

Act. 8, 16 *βεβαπτισμένοι ὑπῆρχον εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*.

Act. 19, 3 *εἰς τί οὖν ἐβαπτίσθητε; εἰς τὸ Ἰωάννου βάπτισμα*.

Act. 19, 5 *ἐβαπτίσθησαν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*.

Hermae Pastor, Visio III, 7 *θέλοντες βαπτισθῆναι εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου*.



Matth. 28, 19; Pseudoclem. hom. 11, 26; *Διδαχή* cap. 7 (tweemaal): de drieledige doopsformule. Zie bl. 592.

Irenaeus, adv. haer. I, 23, 5 wordt de doop der volgelingen van Menander aangeduid als *id quod est in eum baptisma*.

De plaats Marc. 1, 9 *ἦλθεν Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρέτ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην ὑπὸ Ἰωάννου* komt hier niet mede in aanmerking. Evenzoo *Διδαχή* VII, 1 *εἰς ἄλλο ὕδωρ βάπτισον*, en dit geheel op eene lijn met *βαπτ. ἐν ὕδατι ζῶντι, ἐν ψυχρῷ, ἐν θερμῷ*. Dus hebben wij *βαπτίζειν εἰς τι* = *βαπτίζειν ἐν τινι*, waardoor de anders zoo aanlokkelijke conjectuur van J. H. A. Michelsen (om den tekst aldus te herstellen: *ἦλθεν Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρέτ τῆς Γαλιλαίας εἰς τὴν Ἰορδάνην καὶ ἐβαπτίσθη ὑπὸ Ἰωάννου*, Het Evangelie van Markus 1867, bl. 9 ad hunc locum) haar recht van bestaan verliest.

Van deze plaatsen schijnt Handell. 19, 3 het moeilijkst. Op de vraag: „voor (tot) wat zijt gij gedoopt?” komt het antwoord: „voor (tot) den doop van Johannes.” Beteekent dit soms: wij zijn gedoopt, om te gelooven aan de doopprediking van Johannes, of: om ons aan de bij dien doop afgelegde gelofte der bekeering te houden? Zoo te gissen of te beweren is louter willekeur. De verklaring van dit *ἐβαπτίσθημεν εἰς τὸ Ἰωάννου βάπτισμα* wordt daarentegen gegeven door de taal van Rashi, die de woorden van Jebamoth 45<sup>b</sup> aldus verduidelijken wilde *אטבילה לשום טבילת נדה* „hij deed haar zóó baden, dat het bad een wettig *niddahbad* uitmaakte.” De discipelen van Handell. 19 verklaren zóó te zijn gedoopt, dat hun doop de kracht en beteekenis heeft van den door Johannes toegedienden of gepredikten doop. Ze worden in vers 5 overgedoopt *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*. De lezer merkt op, dat de auteur der Handelingen van gevoelen is, dat voor de geldigheid van een christelijken doop vereischt wordt dat die zij voltrokken *לשמה*.<sup>1)</sup>

De uitdrukking van 1 Cor. 12, 13 *εἰς ἐν σῶμα ἐβαπτίσθημεν* wil zeggen: wij zijn door onzen doop geplaatst in de reeks der onderdeelen van één lichaam, zoodat voortaan onze waarde door dit lichaam wordt bepaald, het is de titel waarvan al wat wij beteekenen is af te leiden. Als gedoopten behooren wij tot degenen, wier karakter en recht door het begrip van dat hen allen omvattende lichaam wordt gedetermineerd.

1) Vergelijk hiervoren bl. 589.

Geheel evenzoo is de uitdrukking te verklaren, wanneer in den accusativus achter εἰς of in den genetivus achter εἰς τὸ ὄνομα een eigennaam staat. Dan wil zij zeggen, dat de doopeling door de heilige handeling zich laat rangschikken en zich gaat rangschikken onder het persoonlijk hoofd dat achter εἰς of ὄνομα is aangegeven. Hij neemt dan met den doop de verplichting op zich om niets te wezen wat zijn Heer en Hoofd niet is, gelijk hij tevens het recht ontvangt van alles te wezen wat ook deze is; voor de wereld maakt hij geen aanspraak om anders te worden beoordeeld dan de Heer tot wien hij door den doop is toegebracht. Zoo zou deze of gene Corinthiër zich tot Paulus kunnen rekenen <sup>1)</sup>; zóó behoorden naar de redeneering van 1 Cor. 10, 2 de Israëlieten na den doop in de wolk en in de Roode Zee tot Mozes, zóó naar den wensch van Menander de volgelingen van dezen godsdienstprediker tot hèm <sup>2)</sup>, zóó ieder christelijk gedoopte tot den Heer Jezus of Christus: niet anders dan — om tot het onpersoonlijke terug te keeren — een lid tot het lichaam, of (door de besnijdenis) een Jood tot het godsvolk en een Samaritaan tot den berg Gerizim.

De bewoording zelve van Rom. 6, 3 bewijst, dat „voor (tot) den dood van Christus gedoopt zijn” niet anders mag worden verklaard dan „voor (tot) Christus gedoopt zijn”. De vraag „of weet gij niet, dat zoovelen wij voor (tot) Christus gedoopt zijn, wij voor (tot) zinnen dood zijn gedoopt?” onderstelt òf dat de waarde die Christus voor zijne gemeente heeft geheel ligt opgesloten in zijn sterven, òf dat dit sterven een integreerend moment is in den persoon van Christus, zoodat in beide gevallen, wie in zijn wezen door dat van Christus wordt bepaald, ook door den dood van Christus gedetermineerd wordt. Deze dood nu was een afsterven aan de zonde (vs. 10 ὃ γὰρ ἀπέθανεν τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν); wij worden dus daardoor gedetermineerd om ook onzerzijds dood te zijn voor de zonde (εἶναι νεκροὺς τῇ ἁμαρτίᾳ vs. 11).

1) Naar 1 Cor. 1, 12—15.

2) Verkeerd verstaan is de uitdrukking van Irenaeus *id quod est in eum baptismum* door Pseudo-Tertullianus (Liber adv. omnes haer. II, Corpus haeres. ed. Oehler p. 271 sq.: *negans [Menander] habere posse quomquam salutem, nisi in nomine suo baptisatus fuisset.*

Bij de doopsformule Matth. 28, 19 kan de verklaring van *εις τὸ ὄνομα* uit *לשם* evenzoo worden toegepast. Wij vergelijken die uitdrukking alsdan gevoegelijk met dat *מל לשם דרר* *גרייזים* der babylonische gemara bij 'aboda zara f. 27<sup>a</sup>. De berg Gerizim is door alle tijden heen het meest bekende en voorname characteristicum van den samaritaanschen godsdienst geweest, gelijk in het oog der Samaritanen de tempel op Sion dat van het volbloed Jodendom (Ev. Johs. 4, 20). „De berg Gerizim” is om zoo te zeggen het kort begrip, de formule van het Samaritanendom; wie naar den berg Gerizim gaat wordt Samaritaan.

Het kort begrip, de formule van het Christendom, zooals het zich tot Katholieke Kerk heeft ontwikkeld of nog zou ontwikkelen, is „de Vader en de Zoon en de Heilige Geest.” Wie het met deze trias houdt, wie zich onder de banier met deze spreuk, onder deze leus schaart, diens karakter wordt daardoor als dat van een overtuigd Christen bepaald. „Doopt alle volken voor den Vader en den Zoon en den Heiligen Geest” = „Brengt door den doop alle volken tot deze trias” = brengt ze tot het Christendom. En zoo wij van oordeel zijn, dat Jezus zelf die woorden heeft gesproken, is hiermee ook alles gezegd. Had Hij hier niet de formule van het Christendom in het algemeen, maar een bepaalde Formule voor den Doop gegeven, dan zou onbegrijpelijk wezen en steeds een raadsel blijven, hoe in de paulinische brieven en in het boek der Handelingen de christelijke doop nog met andere termen dan met *εις πατέρα και υιον και ἅγιον πνεῦμα* kon worden aangeduid. Het zou niet helpen te zeggen: „Jezus heeft Matth. 28, 19 geen voor het gebruik verplichte formule gegeven.” Er zou dan toch altoos daar met de hoogste autoriteit in drie woorden zijn gezegd, wat de mensch bij den christelijken doop aanvaardt. Het bleef dan ten hoogste bevreemdend, dat de Doop nog wordt omschreven als *εις Χριστόν, εις τὸν κύριον Ἰησοῦν, εις ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ* geschiedende. Derhalve: is Matth. 28, 19 uit Jezus' mond, zoo behelst deze tekst geen formule voor den doop, ook geene voor facultatief gebruik.

Mogen wij echter het doopsbevel of althans dezen vorm ervan uit lateren tijd dagteekenen, dan behouden wij vrijheid, om toch een bedenking te uiten. Het gebruik van *לשם* moet, gelijk wij bij de ontleding van dezen term gezien hebben, er toe dienen

om de kategorie, waartoe iemand of iets behoort of gebracht zal worden, met een enkel woord te kenschetsen, en hier zijn drie „namen” met, gelijk Pseudoclemens in de elfde homilie en de *Διδαχὴ* kunnen bewijzen<sup>1)</sup>, een betrekkelijken overvloed van voeg- en lidwoorden. Daarenboven ligt in den aard der zaak, dat het characteristicum liefst het ook buitenaf meest bekende moet wezen. Maar ook aan dezen eisch beantwoordt de term „de Vader en de Zoon en de Heilige Geest” niet. Voor een welonderwezen katechumeen moge dit het kort begrip zijner geloofsbelijdenis hebben uitgemaakt: voor de buitenwereld, en over het algemeen zelfs voor het christelijk gevoelen en denken zijn doorgaans andere leuzen van meer beteekenis geweest. „Aanhangers van Jezus” „van Christus” „van den gekruisigde” „van Menander” „van den berg Gerizim” dat waren benamingen, die een ieder kende of toch dadelijk begreep. Als „aanhangers van den Vader en den Zoon en den Heiligen Geest” hebben te geenen tijde, zoover bekend, de Christenen zich zelve, noch anderen hen aangeduid. Om deze zakelijke reden dunkt mij de taalkundige verklaring van *εἰς τὸ ὄνομα* bij de woorden van Matth. 28, 19 onvoldoende. De term is hier gebruikt als elders en met recht bij het verbum *βαπτίζειν*, doch op eene wijs, die duidelijk doet blijken, dat de auteur van het doopsbevel in dezen griekschen vorm niet meer geweten noch gevoeld heeft wat *εἰς* [τὸ] *ὄνομα* eigenlijk beteekent.

Evenals wij, in ons eerste hoofdstuk, de beteekenis van *ἐν* [τῷ] *ὀνόματι* zagen veranderen, omdat men het aramaïsme voor „namens” of „krachtens” niet meer verstond; evenals hier de letterlijke beteekenis van *ὄνομα* zich alras deed gelden en veroorzaakte, dat de grieksch sprekende Christenen slechts dachten aan een aanroepen en gebruiken van den naam, als een middel om krachten te doen: zoo is het ook met *εἰς* [τὸ] *ὄνομα* gegaan. Ὀνομα herwon zijne eerste en gewone beteekenis en de praepositie werd opgevat, zoo goed en zoo kwaad als het ging, om uit te drukken, dat de naam (of de als „naam” beschouwde term) moest worden gebruikt en uitgesproken.

Dat dit werkelijk het geval is geweest, valt met de stukken te bewijzen.

1) Zie hiervoren, bl. 592.

Vooreerst, dat *εις δνομα* reeds vroeg in *εν δνοματι* veranderd werd, bleek ons uit Coloss. 3, 17, waar de eerste tekst nog *εις δνομα* bij *ποιειν* moet hebben gehad. Bij *βαπτιζειν* was men door het veelvuldig gebruik aan *εις* gewoon geraakt. Gelijk wij aanstonds nader zullen zien is — óók reeds zeer vroeg — bij de Christenen in zwang gekomen om bij het toedienen van den doop te zeggen *βαπτιζω σε εις Χριστον* of *εις [τὸ] δνομα τοῦ κυριου Χριστου* of iets dergelijks. Daardoor werd in combinatie met dat verbum *εις* geijkt, en daarom is het in ons grieksche Nieuwe Testament ook steeds bij woorden als „doop” en „doopen” blijven staan. Hoe vroeg men echter er dezelfde beteekenis aan hechte als aan *εν* en *ἐπι τῷ δνοματι* blijkt uit de oude glossemata van dezen vorm bij *βαπτισθῆναι* in het boek der Handelingen 2, 38 en 10, 48. In de eerste van deze twee plaatsen is de lezing zeer onzeker: *εν τῷ δνοματι* of *ἐπι τῷ δνοματι* *Ἰησοῦ Χριστου*, met of zonder *τοῦ κυριου*. In de andere alleen *εν τῷ δνοματι* met *Ἰησοῦ Χριστου* of *τοῦ κυριου* of *τοῦ κυριου Ἰησοῦ* of *τοῦ κυριου Ἰησοῦ Χριστου*. Hier (10, 48) hebben zij ook geen vaste plaats; nu eens vóór, dan achter *βαπτισθῆναι* gezet, zijn zij ongetwijfeld e margine in den tekst gekomen. Daar het toevoegsel evenwel op beide plaatsen in geen enkel handschrift geheel ontbreekt, zoo moet dit *εν* of *ἐπι τῷ δνοματι* bij *βαπτισθῆναι* ouder zijn dan al onze handschriften. — De auteur nu van het aan Jezus in den mond gegeven doopsbevel heeft naar het voorbeeld van oudere en gebruikelijke formules nog *εις τὸ δνομα* geschreven, doch daarbij woorden die geen twijfel laten, of hij heeft gedacht dat dit hetzelfde beteekende als *ἐπι τῷ δνοματι*. Wij moeten dus deze plaats niet naar het aramesche taaleigen verklaren, maar naar de misvatting van het aramaïsme bij de grieksche Christenen. Hetzelfde geldt natuurlijk van de plaatsen in de *Διδαχῆ* en bij Pseudo-clemens.

De geschiedenis der doopsformule stel ik mij voor als volgt. De christelijke doop was een doop der toebrenging tot Christus, en werd derhalve genoemd een *מבילה לשם ישוע* (1 Cor. 1, 13), *לשם משיחא* (Gal. 3, 27), *לשם ישוע משיחא* (Rom. 6, 3f), *לשם מרא ישוע* (Act. 8, 16; 19, 5). Door letterlijke vertaling hiervan werd het christelijk grieksch een aramaïsme rijker.

Aanvankelijk was het geen gewoonte, om bij het toedienen

van den doop de strekking der plechtigheid opzettelijk uit te spreken. De apostel Paulus ten minste heeft het stellig niet gedaan: hoe kon hij anders onderstellen, dat zijne doopelingen allicht zouden meenen לשם פולרם te zijn gedoopt? Had hij bij het bedienen van den doop geregeld gezegd: βαπτίζω σε εις Χριστόν Ἰησοῦν of εις τὸ ὄνομα Χριστοῦ, dan had hij omgekeerd alle reden om te betreuren, dat niet alle Corinthiërs door hem gedoopt waren, omdat hij in dit geval ook allen had kunnen te binnen roepen, dat zij niet tot Paulus maar tot Christus waren toegebracht. (Vergel. de bekende plaats 1 Cor. 1, 12—16). Wat Paulus nog niet placht te doen is evenwel van lieverlede in gebruik gekomen, en wel reeds vóór de invoering der driedelige formule. Bekend is immers uit de brieven van Gyprianus en uit het boek *De Rebaptismate*, dat Christenen, die deze formule niet hadden aangenomen, niettemin den enkelen naam van Jezus bij den doop aanriepen. Waarschijnlijk is 't alras wenschelijk gebleken, om de christelijke handeling van den joodschen proselytendoop te onderscheiden, die naar mijn oordeel buiten Palestina onder de grieksche Joden ontstaan is en daar reeds gevonden werd, toen de palestijnsche wetgeleerdheid er nog geen rechtsgrond aan had gegeven.

Daar de gewoonte om bij den doop de strekking der heilige handeling met eenige woorden of met een invocatie kenbaar te maken vanzelf en in verschillende streken was opgekomen, zoo waren er onderscheidene formules in zwang. Behalve de reeds genoemde vormen εις τὸν κύριον Ἰησοῦν, εις Χριστόν, εις Ἰησοῦν Χριστόν en dergelijke, zijn er waarschijnlijk ook tweeledige in gebruik geweest. Niet alleen doen de tweeledige doxologieën in de oudchristelijke literatuur, meestal luidende op God den Vader en op Jezus Christus zijnen Zoon, dit vermoeden; er is meer en sterker bewijs. Het is toch onmiskenbaar, dat de heilige namen, die over den doopeling werden uitgesproken, het kort begrip vormden van het symbolum, dat hij vooraf had moeten leeren en onmiddellijk vóór de heilige handeling moest belijden. En nu is bij nauwkeurig onderzoek van de bronnen voor de geschiedenis van symbolum en regula fidei<sup>1)</sup> uit de stukken gebleken, dat in de oudste doopsbelij-

1) Vooral door C. P. Caspari in diens werken: *Ungedruckte, unbeachtete und we-*

denissen hier en daar de belijdenis des Heiligen Geestes nog ontbrak. Daaruit valt te besluiten, dat diens naam ook niet bij den doop werd aangeropen. Ondersteund wordt deze conclusie nog door een verschijnsel in het Elchasaïsme, gelijk wij het uit de Philosophūmena (van Hippolytus, te Rome) kennen. De oorspronkelijk joodschgezinde godsdienstvorm is hier door een zijner voorstanders door christelijke namen en termen voor Christenen smakelijk gemaakt <sup>1)</sup>, en laat de doopen voltrekken *ἐν ὀνόματι τοῦ μεγάλου καὶ ὑψίστου θεοῦ καὶ ἐν ὀνόματι υἱοῦ μεγάλου βασιλέως.* <sup>2)</sup> Al was deze formule misschien reeds bij het oudere joodsche Elohasaïsme gebruikelijk, dan is toch het feit van beteekenis, dat men de Christenen er voor meende te kunnen winnen zonder er ook den Heiligen Geest in op te nemen. — En wij behoeven misschien niet eens dezen verren omweg te maken. In de Openbaring van Johannes zijn de honderdvierenveertigduizend heiligen „uit de menschen gekocht als eerstelingen voor God en het Lam” en dragen zij „den naam des Lams en den naam Zijns Vaders” op hunne voorhoofden (hoofdst. 14, 1—5). Met het oog hierop en in verband met de geheel oudtestamentische pneumatologie der Openbaring mag gerust worden beweerd, dat de auteur of de christelijke bewerker van dit boek den doop alleen op die twee namen kende, — indien ten minste bij hem een waterdoop onder aanroeping of vermelding van heilige namen gebruikelijk was.

Hoe dit nu in den kring van den apokalyptischen ziener zij geweest, wij begrijpen, dat het gebruik in betrekkelijk korten tijd algemeen geworden was en wel verdiende te worden gehandhaafd. In dit geval echter was van groot belang om er ook eenheid in te brengen. Toen — het was in den tijd, dat het evangelie naar Mattheus zijn kanonieke vorm ontving, en waarschijnlijk juist bij deze gelegenheid — heeft de bisschoppelijke autoriteit de zaak geregeld, door een bepaald bevel aangaande den doop van Jezus zelf, na zijne her-

---

nig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, Christiania, 3 dln. (1866, 1869, 1875). — Alte und neue Quellen zur Gesch. d. T. u. d. Gl. 1879. In het kort bij Harnack PRE<sup>3</sup> „Apostol. Symbol” en Dogmengeschiedte 1e ed. I, 107 f. 258 f.

1) Nader aangetoond in mijne Mandäische Religion (Leipzig 1889) bl. 229.

2) Philos., IX, 15, ed. Cruice (Paris 1860) p. 450.

rijzenis uit den dood, te doen uitgaan. Wij stellen de laatste redactie van Mattheus in de eerste tien of twintig jaren van de tweede eeuw onzer jaartelling. Misschien is het ook nog in het laatst der eerste eeuw geweest. Zooveel is zeker, dat omtrent het midden der tweede eeuw Iustinus Martyr het noemen der drie goddelijke personen bij den christelijken doop als een vast gebruik eenvoudig constateert. Hij zegt in zijne beschrijving van die plechtigheid *Apologia maior LXI* (ed. Otto p. 166 sq.): ἐπ' ὀνόματος γὰρ τοῦ πατρὸς . . . καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου τὸ ἐν τῷ ὕδατι τότε λουτρὸν ποιῶνται, en iets verder: ἐν τῷ ὕδατι ἐπονομάζεται τῷ ἐλομένῳ ἀναγεννηθῆναι καὶ μετανοήσαντι ἐπὶ τοῖς ἡμαρτημένοις τὸ τοῦ πατρὸς τῶν ὄλων καὶ δεσπότου θεοῦ ὄνομα . . . καὶ ἐπ' ὀνόματος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ ἐπ' ὀνόματος πνεύματος ἁγίου . . . ὁ Φωτιζόμενος λούεται. — In de Pseudoclementinen is het gebruik dezer doopsformule aangeduid met de woorden ἐπὶ τῇ τρισμακαρίᾳ ἐπονομασίᾳ (hom. 9, 19; 11, 26) of zonder praepositie en lidwoord (9, 23; 13, 4); de Recognitiones vertalen: *sub appellatione trinae beatitudinis*.

Slechts in enkele boeken vinden wij later nog sporen van den doop met eenvoudige invocatio nominis Iesu. Aan twee, te weten den Pastor van Hermas en de pseudoclementijnsche Recognitiones, kunnen wij niet eens de waarde hechten van historische getuigenissen voor den tijd waarin zij zijn geschreven.

In de Recognitiones is behalve het *baptisma trinae invocationis* (1, 63) het *baptizari in nomine Iesu, invocato eius nomine* (1, 39. 73) geboekstaafd. De Recognitiones nu zijn de goed katholieke latijnsche bewerking van de grieksche homilien, die ook reeds door een katholizeerenden auteur naar een boek van ebioneesche gnosis voor romans lezende Christenen zijn bewerkt. De latijnsche uitgever heeft in zijn eerste hoofdstuk zelfstandig een groot deel van een ebioneesche geschiedenis der Apostelen opgenomen, en tot deze behooren die plaatsen 1, 39 en 73. Als wij die ebioneesche Acta Apostolorum aandachtig overlezen, merken wij alras, dat zij uit de elementen der kanonieke Acta saamgesteld, en dus slechts een navolging van deze zijn. Desgelijks in den Ποιμὴν visio III, 7 is βαπτισθῆναι εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ontleend aan het boek der Handelingen. Met ὁ κύριος toch duidt Hermas anders overal waar



de bedoeling uit den samenhang kan worden opgemaakt God, niet Christus, aan: behalve visio III, 5 in den evenzeer met het oog op den tijd der Apostelen en dus in navolging van plaats en als Luc. 21, 12; Act. 5, 41; 9, 16; 15, 26; 21, 13 gevonden term *οἱ παθόντες ἕνεκεν τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου*. Het zijn de twee eenige plaatsen in Hermas' boek, waar van *ὄνομα τοῦ κυρίου* wordt gewag gemaakt.

Een volkomen afdoende getuigenis hebben wij daarentegen in de tijden het geschil over de geldigheid van den door ketters bedienden doop tusschen Karthago en Rome geschreven vertoogen. Daar is vooreerst een briefwisseling van en met Cyprianus, die er tegen opkomt, dat de naam van Christus, die over doopelingen van ketterschen huize alleen was aange-roepen, voldoende zou wezen om aan de kettersche handeling het karakter van een echten doop te geven. Hij wil niet herdoopen, maar de zoodanigen zijn volgens hem nog in het geheel niet gedoopt <sup>1)</sup>. Wat de karthaagsche bisschop ten stelligste ontkent wordt omgekeerd en met dezelfde termen, als een terugslag op diens brieven, in het boek *De Rebaptismate* gesteld en gehandhaafd. Dit geschrift, welks oorsprong in de omgeving van paus Stephanus mag worden gezocht, <sup>2)</sup> strekt ter

1) S. Thasci Caecili Cypriani opera omnia rec. etc. Guilelmus Hartel, II p. 789 sqq. Epp. LXXIII, 16 sqq. Cyprianus Iubaiano, LXXIV Cyprianus Pompeio, LXXV Firmilianus Cypriano.

2) Het boek *De Rebaptismate* „Non debere denuo baptizari qui semel in nomine Domini Iesu Christi sunt tincti” is door een enkelen codex tot ons gekomen. Dit handschrift, dat in het klooster van St. Remigius te Reims werd bewaard, is het eerst gepubliceerd in den complete Cyprianus van Rigault (1648), en was hiervoor door Sirmundus afgeschreven. Later heeft nog Baluzius het handschrift voor zijne editie (1717 sqq.) gecollationneerd. Toen bleek, dat Sirmundus op een aanmerkelijk aantal plaatsen onnauwkeurig had gewerkt. Baluzius heeft ze verbeterd, maar van zijnen kant niet behoorlijk telkens aangeteekend, of hij volgens den codex of coniectura verbeterde. Dit is vooral jammer, omdat het handschrift verloren is. Toen Hartel voor de editie van Cyprianus in het Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum (Vindob. 1871) het gebruiken wilde, was het te Reims niet meer te vinden. Waarschijnlijk is het tegelijk met een aantal andere, mede zeer oude, handschriften verbrand. Zie Hartel's Praefatio (ed. t. III) p. LXII — *De Rebaptismate* is een mooi boek. De auteur ontwikkelt sommige zeer schoone gedachten naar aanleiding van teksten in het Nieuwe Testament: ex quibus uniuersis ostenditur fide emundari corda, spiritu autem ablui animas; porro autem per aquam lauari corpora, sanguine quoque festinantius perueniri per compendium ad salutis praemia (cap. XVIII, Hartel p. 91). Het verdiende wel eens een vertaling.

verdediging van het gevoelen, dat zij, die wel „in haeresi” maar toch *in nomine Iesu Christi* zijn gedoopt, wanneer zij later bij de katholieke kerk het heil komen zoeken, geen herdoop maar alleen de handoplegging door een bisschop ter verkrijging van den Heiligen Geest noodig hebben. In dit document ligt voor ons meer dan het bewijs, dat in de derde eeuw in christelijke gemeenten, die buiten het katholieke kerkverband stonden, de doop met aanroeping van Jezus en zonder die des Heiligen Geestes gebruikelijk is geweest. De katholieke auteur betuigt zelf, dat de aanneming van zóó gedoopten zonder herdoop *vetustissima consuetudine ac traditione ecclesiastica* heeft plaats gehad (ed. Hartel p. 69. 92). Het lijkt dus geen twijfel, of die ketterij was niets dan de onveranderde voortzetting van het weleer goed christelijke gebruik in kringen, die met de ontwikkeling der katholieke kerk niet waren meegegaan; bij conservatieven zooals de later „joodsch christelijk” geheeten nuances, die door de episcopale meerderheid allengs ter zijde, steeds meer naar den uitersten omtrek der christelijke gemeenschap zijn gedrongen en ten deele zonder eigen toedoen het karakter van haeretische secten hebben verkregen.

In die kringen daarentegen, die voor de ontwikkeling der katholieke rechtzinnigheid de richting hebben aangegeven, zou de drieledige formule zelfs door den vorm waarin men bij de toediening des doops te werk ging worden ingeprent. Tertullianus zegt, *adv. Praxean* c. 26 (ed. Oehler II, 690):... *mandans [Christus] ut tingerent in patrem et filium et spiritum sanctum, non in unum. Nam nec semel sed ter ad singula nomina in personas singulas tinguimur*. Misschien heeft hij zelf dit gebruik ingevoerd. In ieder geval is het niet volgens het doopsbevel bij Mattheus, maar eerder er tegen; het luidt immers niet *εις τὰ ὄνόματα*, maar beschouwt, blijkens den singularis *ὄνομα*, de drie „namen” als een enkelen term. De bedoeling dezer redactie was nog geen andere dan om de gemeenten door eene voor allen bruikbare formule tot eenheid te brengen. Tertullianus echter wil door die manier van doopen uitdrukking geven aan de leer der drie personen in het goddelijk wezen, welke leer ten minste door hem het eerst opzettelijk is ontwikkeld of voorgedragen. Eerst later, wanneer zij katholiek geworden is, blijkt uit de getuigenissen van Chrysosto-

mus en anderen, dat ook het driemaal besproeien een algemeen gebruik is geworden. <sup>1)</sup> Omstreeks dezen tijd is de doopsformule een criterium geworden van orthodoxie of heterodoxie in de godsleer: laat iemand de voegwoorden tusschen Vader, Zoon en Heiligen Geest achterwege, dan loochent hij het zelfstandig bestaan der drie hypostasen. Zoo beweert Paulus Orosius in zijn commonitorium aan Augustinus aangaande Priscillianus: *Trinitatem autem solo verbo loquebatur, nam unionem absque ulla existentia aut proprietate adserens sublato „et” patrem filium spiritum sanctum hunc esse unum Christum docebat* <sup>2)</sup>.

Nergens, bij ketters zoo min als bij orthodoxen, nergens buiten het Nieuwe Testament, blijkt bij de doopsformules aan iets anders te zijn gedacht, dan aan de namen en het uitspreken daarvan ter aanroeping van de personen, die er door worden aangeduid. Van de latijnsche Patres is Tertullianus, zoover mij bekend, de eenige, die ten minste nog in het oog houdt dat *et* in het Latijn door *in* met den accusativus moet worden weergegeven. *De Baptismo* c. 13 haalt hij het doopsbevel met *in nomen* aan <sup>3)</sup>. In het boek *De praescriptione haereticorum* c. 20 omschrijft hij het aldus: *iussit ire et docere nationes tingendas in patrem et in filium et in spiritum sanctum*. <sup>4)</sup> Deze en de hiervoren aangehaalde plaats adv. Praxean c. 26 bewijzen, dat hij wel grammatisch goed weet te vertolken, maar zelfs

1) Zie de plaatsen in de aantekening van Oehler bij de woorden *ter mergitamus* in *De Corona* cap. 8 (Tert. opp. ed. Oehler I p. 421, noot g).

2) Ed. G. Schepss, als toevoegsel bij Priscilliani quae supersunt in het achttiende deel (1869) van het door de akademie te Weenen uitgegeven Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, p. 154 sq. — Men zie ook de door Ad. Hilgenfeld in zijn Ketzergeschiede des Urchristenthums (1886) p. 576 aangehaalde, volgens hem op patripassiaansche Montanisten betrekking hebbende plaats van Didymus Alexandrinus († 394 of 399): *Φρυγὰς δὲ διὰ τὸ μὴ εἰς τὰς τρεῖς ἁγίας ὑποστάσεις βαπτίζεῖν ἀλλὰ πιστεύειν τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα*. — Door anderen is op de voegwoorden (*καὶ — καὶ*) geen gewicht gelegd: zij ontbreken volgens Tischendorf op drie plaatsen bij Epiphanius, den orthodoxen haereseoloog, en eens bij Cyrillus.

3) Oehler I, 632: *Itē, inquit, docete nationes, tingentes eas in nomen patris et filii et spiritus sancti*.

4) Oehler II, 18. Bij het gerundivum in deze reproductie van het doopsbevel vergelijk in cap. 8 (Oehler II, 11): *praecipit viderent ad docendas et tingendas nationes*.

daar, waar hij het woord achterwege laat, toch de gedachte koestert, dat bij het doopsbevel is voorgeschreven om door het uitspreken van drie namen de strekking der handeling aan te duiden, nog wel een drievoudige strekking!

Zelfs de oostersche bijbelvertalingen geven geen blijk, dat hare auteurs de kracht van *ὄνομα* met *εἰς* hebben overwogen. Itala en Vulgata schrijven niet *in nomen* maar *in nomine*. De syrische vertalingen, zoowel de Peshittâ als de tekst van Cureton, hebben voor de formules met *ὄνομα* overal **ܘܢܡܐ** gezet onverschillig of er in 't oorspronkelijk juist *in* dan wel *in* of *εἰς* bij stond. 1) Speciaal het doopsbevel luidt in het syrische Nieuwe Testament **ܠܘܘܐܝܢܐ ܠܝܚܘܢܐ ܠܘܚܘܢܐ ܘܢܡܐ ܠܘܢܐܘܪܝܢܐ** 2) **ܠܘܢܐܘܪܝܢܐ** en in het syropalestijnsche Evangeliarium **ܠܘܢܐܘܪܝܢܐ ܠܘܢܐܘܪܝܢܐ ܠܘܢܐܘܪܝܢܐ ܘܢܡܐ ܠܘܢܐܘܪܝܢܐ**. Zijn de composita met **ܘܢܐ** aan het syrische idioom vreemd geweest 4), dan wordt de zaak er toch niet beter om, daar men immers had kunnen omschrijven. De waarheid is, dat de katholieke christenen in Syrië evenmin als de kettersche aan iets anders dachten, dan aan het uitspreken van heilige namen. Het is met de orthodoxe doopsformule niet anders dan met die der Markosiërs, welker arameesche bewoordingen Irenaeus in transcriptie heeft bewaard, en die met *βασιμα* (= **ܘܢܡܐ**) begint 5), en niet anders dan met de veelvuldige ter genezing,

1) Zelfs *εἰς Χριστόν* en *εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν* Gal. 3, 27 en Rom. 6, 3 luiden in het Syrische Nieuwe Testament **ܠܘܢܐܘܪܝܢܐ** en **ܠܘܢܐܘܪܝܢܐ ܘܢܡܐ**. Een plaats als Act. 15, 14, waar de Syriaca **ܘܢܡܐ** heeft, komt hier niet in aanmerking, daar „voor zijnen naam” aldaar geen formule is in den bedoelden zin.

2) Ed. Leusden et Schaaf secunda, Lugd. Bat. 1717. Cureton's codex is op deze plaats niet bewaard gebleven.

3) Evangeliarium Hierosolymitanum ex codice Vaticano palestino ed. Franc. Miniscalchi-Erizzo, Veronae 1861. In de door Land gepubliceerde londensche en petersburgsche fragmenten (Anecdota Syriaca, Lugd. Bat. 1875) komt Matth. 28, 19 niet voor.

4) Mij is geen voorbeeld van **ܘܢܡܐ** of **ܘܢܡܐ** bekend, en te vergeefs heb ik ook anderen er om gevraagd. — In het Mandeesch zijn er ook niet met zekerheid aan te wijzen. **ܘܢܡܐ** = *auspiciis* is zeer gebruikelijk, maar **ܘܢܡܐ** komt in het geheel niet voor; **ܘܢܡܐ** en **ܘܢܡܐ** *promiscue* waarschijnlijk overal = *voor of ten bate van den naam* (om dien aan te roepen of om de aanroeping daarvan te bevorderen), dus **ܘܢܡܐ** niet als *praepos. composita*. Zelfs daar waar van goede werken gezegd wordt, dat zij **ܘܢܡܐ** worden gedaan, schijnt aan het *nomen* van den naam gedacht (zie het voorbeeld in mijne Mandäische Religion bl. 211).

5) Irenaeus adv. haer. I, 21, 2 (ed. Massuet p. 94 sqq.), of Cap. XIV, 2 (ed.

duivelbanning en zondenvergeving strekkende doopen van het christelijk aangekleed Elchasaïsme, die *ἐν ὀνόματι* van den grooten en hoogsten God enz. moesten geschieden. Pseudo-clemens, die den ouden vorm van het evangelisch doopsbevel zeer goed kent en *ὄνομα πατρὸς υἱοῦ ἁγίου πνεύματος* citeert, vindt er evenzeer slechts in aangeduid wat hij noemt een doop met de *τρισμακαρία ἐπονομασία*.

Aan die namen is veel gewicht gehecht.

Het verschijnsel behoeft niemand te verwonderen. Een godsdienstige beweging behoudt hare frischheid, haar karakter van echt, oorspronkelijk leven slechts zelden tot in het tweede geslacht. En zoodra zij dit eerste stadium achter den rug heeft, begint het hechten aan namen. Nog één stap verder — of is het reeds met denzelfden stap? — gaat men gelooven, dat het uitspreken van den heiligen naam een magische kracht in beweging zet.

Aanvankelijk, en bij meer nadenken ook later, is het idee, dat de met dien naam aangeroepen godheid hare kracht doet gelden om hare eer of haar karakter te handhaven. Laat nog maar weinig tijd verloopen, en de gedachten zullen zich bepalen bij den naam alleen: men acht hem als een toovermiddel, de een probeert het er mee, de ander is er bang voor.

Hoe dit met den naam van Christus is gebeurd, hebben wij in ons eerste hoofdstuk, uit plaatsen als Marc. 9, 38. 39 en Matth. 7, 22 in de Evangelien, en vooral uit het boek der Handelingen gezien. Het is ook met de drievoudige formule geschied. De meest geoorloofde toepassing was voorzeker die bij den doop: door deze plechtige handeling werd naar het christelijk geloof, zoo oud als de doop maar is, een betrekking van den mensch tot Christus tot stand gebracht. Een onder-

---

Wigan Harvey I pag. 188 sqq.). Hier komt in vier formules *in nomine* = *auspiciis* voor. Het is waar, dat in den grieksehen tekst de eerste daarvan met *εἰς* begint; doch is dit *εἰς* wellicht door het voorafgaande *βαπτίζειν* naar analogie van de christelijke formule veroorzaakt (*οἱ δὲ ἔγρουσιν ἐφ' ὕδαρ καὶ βαπτίζοντες οὕτως ἐπιλέγουσιν*: *Εἰς ὄνομα ἀγνώστου Πατρὸς τῶν ὕλων κτλ.* een transcriptie van het origineel ontbreekt). Van de andere drie, welke Irenaeus ook in transcriptie meedeelt, begint de eerste *Βασεμαχαιοσηβαα* . . . = *κδσδω ρσδ* *κδκ*, en behelzen de beide laatste formules *κδσδω ρσδ*, *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ ἰαώ*, waarbij dan gezegd wordt *Εἰρήνη πᾶσιν ἐφ' οὓς τὸ ὄνομα τοῦτο ἐπαναπαύεται*: *pac omniū in quos hoc nomen requiescit* (Harvey l. c. 188).

deel van die handeling is weldra het uitspreken van den naam van Jezus, vervolgens het noemen van den Vader en den Zoon en den Heiligen Geest geworden. Toen was het redelijk om ook aan te nemen, dat deze namen, over den doopeling uitgesproken, meewerkten om die betrekking te weeg te brengen.

Alleen van Paulus weten wij, dat hij nog aan geen naam of namen, maar alleen aan den persoon van Christus heeft gedacht. Het verdient de ernstige overweging van allen, die de echtheid der paulinische brieven tot voorwerp hunner studiën maken, dat de waarde van *eis ὄνομα* =  $\epsilon\iota\varsigma$  = *eis*, die in de tweede eeuw geheel is uit het oog verloren, aan den schrijver van de kanonieke brieven ad Romanos I—XI, ad Corinthios, ad Galatas en aan den eersten auteur van den brief aan de Colossensen volkomen duidelijk en juist voor den geest heeft gestaan.

Voor de vertaling van het doopsbevel in zijn geheel (Matth. 28, 19. 20) moet de aandacht op de volgende punten zijn gevestigd.

1<sup>o</sup>. *μαθητεύσατε*. *Μαθητεύειν* = tot „leerlingen” maken, tot *μαθηταί* in den zin, dien ook het Boek der Handelingen aan dit woord heeft gegeven, dus: tot Christenen maken; waarvoor wij plegen te zeggen „tot het Christendom bekeeren” of „toebrengen”. Evenzoo Handell. 14, 21.

2<sup>o</sup>. *πάντα τὰ ἔθνη*. *Τὰ ἔθνη* zijn in het bijbelsche Grieksch de Heidenen in tegenstelling tot de Joden.

3<sup>o</sup>. *βαπτίζοντες*, codd. B, D en 49 *βαπτισαντες*. Ik houd dezen aoristus, die bij geen enkelen kerkvader voorkomt, voor secundair, ontstaan door den invloed van het voorafgaand *μαθητεύσατε* en misschien ook van het latijnsche *baptizantes*.

4<sup>o</sup>. Het participium praesens *βαπτίζοντες* geeft te kennen, dat *μαθητεύειν* en *βαπτίζειν* eene en dezelfde handeling uitmaken: bij en door den doop wordt men een Christen; met deze plechtigheid heeft de opneming in de gemeente van Christus plaats.

5<sup>o</sup>. Evenzeer echter moet nu uit het volgende participium praesens *διδάσκοντες*, daar het door geen voegwoord met *βαπτί-*

*ζουτες* is gecoördineerd, worden opgemaakt, dat het op dezelfde wijs aan *βαπτίζειν*, als *βαπτίζοντες* aan *μαθητεύειν* gesubordineerd is. Evenals de kerstening met het doopen, zoo moet de doop met een zeker *διδάσκειν* worden ten uitvoer gelegd.

6°. Voorwerp van dit *διδάσκειν* is niet: alles, wat ik (Christus) u heb geboden; maar: het onderhouden van dit alles. Derhalve wordt een zedelijk, paedagogisch *διδάσκειν* bedoeld, een *διδάσκειν* als alleen met leiding en vermaning kan geschieden. Bij de voltrekking van den doop heeft men natuurlijk slechts voor een vermaning tijd en gelegenheid.

Onze opvatting van dit punt wordt ten volle bevestigd door de *Διδαχή*. Deze behelst, gelijk men weet, cap. I—VI eene uiteenzetting van den weg des levens en den weg des doods: in vermanenden toon. In cap. VII volgt dan het voorschrift omtrent den doop. Lezen wij nu in den aanhef van dit voorschrift *ταῦτα πάντα πρειπόντες βαπτίσατε κθε.*, zoo blijkt hieruit, dat wij de voorafgaande uiteenzetting der Twee Wegen hebben te beschouwen als een voorbeeld van het volgens onzen tekst (Matth. 28, 19. 20) bij den doop behoorende *διδάσκειν*.

7°. *ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμί.* Deze woorden doelen op den noodigen bijstand bij het werk der prediking en bekeering. Terecht verwijst Holtzmann in zijn commentaar naar Handell. 18, 9. 10: „De Heer zeide des nachts door een visioen tot Paulus: Vrees niet, maar spreek en zwijg niet. Want ik ben met u, en niemand zal u aanranden om u kwaad te doen, want ik heb een talrijk volk in deze stad.”

8°. *ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος* is een apokalyptische term en ziet op den dag, met welken de tijd, die tot aan de wederkomst van Christus nog moet verstrijken, in zijn geheel zal zijn afgeloopen.

9°. De vertaling van *εἰς τὸ ὄνομα κθε.* zou streng taalkundig moeten luiden: „doopen voor (om te doen behooren tot) den Vader en den Zoon en den Heiligen Geest.” Volgens de bedoeling echter van den auteur, die dit niet met linguïstische kennis heeft opgesteld, geven wij het doopsbevel aldus weer: „Gaat en brengt alle heidenen tot het Christendom met ze te doopen op den naam des Vaders en des Zoons en des Heiligen Geestes onder vermaning om te onderhouden al wat ik u geboden heb. En zie, ik ben [bij het volbrengen van deze

taak] uw bijstand al de dagen tot aan de voleinding van het thans nog loopende tijdperk."

---

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

De opvatting van „naam" in die beteekenis, waardoor het met gewone praeposities gecombineerd tot een samengestelde praepositie kan worden, schijnt in de semitische talen zeer oud te wezen.

In het Assyrisch heeft men *ashshûm* „omdat" en „opdat"; in het Aethiopisch *əsmä* „omdat." In de *Beiträge für Assyriologie* van 1890 heeft Kraetzschmar deze beide woorden met elkander vergeleken, en Praetorius het aethiopische naar het arabische nomen *ism* = naam willen verklaren. Een bezwaar tegen dit laatste was echter daarin gelegen, dat de aethiopische taal niet zooals de arabische een vocaal in het begin van het woord voor „naam" heeft. Het ligt nu voor de hand te vermoeden, dat in de korte e in den aanhef van *əsmä* een praepositie, versleten van vorm, zal schuilen.

Nu verklaart de assyrioloog P. A. Jensen te Straatsburg het assyrische *ashshûm* als gecontraheerd uit \**ana-shûm*, hetgeen geheel gelijk אנשום is, zijnde *ana* = אנ. Een assyrisch \**ina-shûm* zou, als het voorkwam, evenzoo = אנשום wezen. Daar in het Aethiopisch de praeposities *ana* noch *ina* voorkomen, zoo mag men vermoeden, dat het voorzetsel *əsmä* een overblijfsel is van een verloren vorm *ən-səma*, die aan het assyrische \**ana-shûm* (*ashshûm*) of een assyrisch \**ina-shum* (\**ishshûm*) beantwoordde.

Ik geef dit een en ander weer, zoo als het mij door JENSEN wordt meegedeeld. Bedenklijk blijft, gelijk men ziet, schoon misschien geen overwegend bezwaar, dat in het Assyrisch juist het compositum van *ina* met *shûm* en in het Aethiopisch de geheele praepositie *en* ontbreekt. Maar *ashshûm* = *ana-shûm* houd ik voor uitgemaakt.

Straatsburg, Juni 1891.

BRANDT.



## NOG EENS: DE REGELING VAN HET KERKELIJK BEHEER BIJ DE HERVORMDEN IN NEDERLAND.

---

Dr. T. CANNEGIETER, Uitstel, geen afstel  
De bevoegdheid der Synode tot regeling van  
het kerkelijk beheer opnieuw gehandhaafd.  
Utrecht 1891.

Een zonderling geval! In het Theol. Tijdschrift van dit jaar (bl. 62—77) plaatste ik een zeer beknopt opstel *over de regeling van het kerkelijk beheer bij de Hervormden in Nederland*. Aanleiding daartoe gaf mij een zeer uitvoerig, ten jare 1890 verschenen, geschrift van Dr. CANNEGIETER, waarin hij de bevoegdheid der Synode tot regeling van dat beheer bepleitte en haar ernstig aanried, om van hare bevoegdheid hoe eer hoe beter gebruik te maken. Mijn doel met de aankondiging van dat geschrift was allermint, daarvan tot in bijzonderheden verslag te geven en het op alle punten te beoordeelen of te wederleggen. In dat geval had ik niet met enkele bladzijden kunnen volstaan. Het was mij veeleer, zooals uit het opschrift bleek, voornamelijk te doen, om zonder veel omhaal den weg aan te wijzen, dien de Synode, naar mijn inzien, had in te slaan, ten einde, zonder van hare vermeende bevoegdheid gebruik te maken of daarvan afstand te doen, — hetgeen mij in de gegeven omstandigheden en bij het bestaand verschil van gevoelen daaromtrent hoogst bedenkelijk voorkwam — tot eene eenigszins voldoende regeling van dat beheer te geraken. Het was alzoo meer eene opportuniteitsvraag, die ik zocht te beantwoorden, dan wel de principieele, tot wier bespreking en beslechting, zoo mogelijk, C. zich had aangeord; en voor dat standpunt kwam ik dan ook onbewimpeld uit. De beoordeeling

van zijn boek scheen mij meer of minder overbodig; maar overigens was ik niet karig met den lof, daaraan toegekend. Met zeldzame volledigheid en niet geringe scherpzinnigheid is daarin, zeide ik, alles bijeengebracht, wat ten voordeele van de bevoegdheid der Synode te dezer zake kan worden aangevoerd. Zelfs betuigde ik niet vreemd te zijn aan den wensch, om daarmede onvoorwaardelijk te kunnen instemmen. Dit laatste echter was mij niet mogelijk. Er waren bij mij bezwaren overgebleven, die mij daarin verhinderden. Zonder nu de bedoelde bevoegdheid der Synode, waarvoor in abstracto zeer veel te zeggen valt, bepaaldelijk te ontkennen of te bestrijden, vergenoegde ik mij met de verdediging der stelling, dat hare bevoegdheid ook door het betoog van C. niet boven allen twijfel verheven is; dat deze althans in art. 65 al. 2 Alg. Regl., waarop men zich pleegt te beroepen, niet ondubbelzinnig staat uitgedrukt. Meer behoefde ik niet, dacht mij, om met den vereischten nadruk den weg aan te bevelen, die, naar mijne bescheiden meening, leiden zou tot eene, indien al niet afdoende, dan toch zeer wenschelijke en in elk geval bereikbare verbetering van den tegenwoordigen toestand op dit gebied, die, waar zoo genaamd vrij beheer gevoerd wordt, niet weinig te wenschen overlaat.

Wat is er echter nu gebeurd? De Synode van 1890 heeft bezwaar gemaakt, om den weg, door C. aangewezen, op te gaan, en al de daartoe haar gedane voorstellen ten slotte afgestemd. Dit was, toen ik schreef, reeds geschied, alzo buiten invloed van mijn schrijven. Maar C., door die teleurstelling niet afgeschrikt, heeft begrepen, dit moeilijk vraagstuk opnieuw ter Synodale tafel te moeten brengen, en wel door middel van een adres, waarbij hij verlangde, dat de Synode er onverwijld toe zou overgaan, om hare, zooals het heet, wèl omschreven en wettelijk gesanctioneerde bevoegdheid te constateeren en eene doelmatige regeling van het kerkelijk beheer, naar art. 62 Alg. Regl., aan het oordeel der *Kerk* te onderwerpen en tot stand te brengen. „Uitstel, geen afstel!” roept hij haar toe in het geschrift, aan het hoofd dezes genoemd. Elke bladzijde van dat geschrift toont, hoezeer zijne overtuiging aangaande de beweerde bevoegdheid der Synode, ook na hare beraadslagingen daarover, onwrikbaar vast staat. Daarvan getuigt ook

de hartstochtelijke toon, dien hij, vooral tegen het einde, heeft aangeslagen. Maar nu wordt ook mijn opstel, gelijk te verwachten was, duchtig, soms min vriendelijk, onder handen genomen, mijn standpunt als niet zuiver, althans niet principieel genoeg, luide afgekeurd en het Algemeen College, waaraan ik lof had toegekend, de voorname oorzaak genoemd, waardoor de Synode vroeger en later verhinderd werd, het hare te doen. Ware dit geschrift van C. tijdig verschenen — het verscheen eerst, kort vóór de Synode van dit jaar bijeenkwam —, het ware niet ongeschikt geweest, om door zijn doctrinarisme, buiten de werkelijkheid om, dezen en genen harer leden te verbijsteren. Het is echter gebleken, al zijn hare *Handelingen* nog niet in druk verschenen, dat de Synode dezes jaars, althans hare meerderheid, tegen zóó sterken aandrang volkomen is bestand geweest. Den weg, door C. gewezen, heeft zij ten minste niet ingeslagen. Wat meer zegt, in eene missive, d.d. 18 Aug. jl. aan het Algemeen College gericht, heeft zij zich „volkomen bereid” verklaard, om door hare gevraagde medewerking de toetreding van gemeenten, die nog niet zijn aangesloten, te helpen bevorderen. Op dat genomen besluit, dat overeenstemt met mijne wenschen, kom ik straks nader terug. Maar wie gevoelt niet, dat het thans post festum zijn zou, dit laatste geschrift van C. nog tot in bijzonderheden te beoordeelen? Ik kan mij daarvan ontslagen rekenen, ook omdat zulk eene beoordeeling, indien al te dezer plaatse gepast, zoo zij zeer uitvoerig werd — hetgeen niet te vermijden ware —, niet zou mogen rekenen op de onverminderde belangstelling der lezers van dit Tijdschrift. Ik moet mij daarom, mijns ondanks, beperken en veroorloof mij slechts, het een en ander hier bij te brengen, wat door C., in weerwil zijner vlijtige nasporingen, óf voorbijgezien, óf niet naar eisch vermeld, óf ook buiten zijne schuld hem onbekend gebleven is, en toch, eer men de conclusie, waartoe hij gekomen is, opmaakt, in ernstige overweging verdient genomen te worden.

---

Ten jare 1850, derhalve nog vóórdat het thans vigeerend Algemeen Reglement voor de Nederlandsche Hervormde Kerk vastgesteld, door den Koning bekrachtigd en wettig ingevoerd was, is door Prof. MUUBLING, namens eene Commissie, rapport uitgebracht over de bevoegdheid der Synode in zake het kerkelijk beheer. Daarin wordt gezegd, dat het „niet tot hare „bevoegdheid behoort, reglementen op het beheer *vast te stellen*, in den zin van *invoeren*”. „Maar wat mag zij dan?” wordt er gevraagd. Het antwoord is: „Wij herhalen het: een- „voudig *vaststellen* en *invoeren* vermag de Synode in dezen „niet; *ontwerpen* mag zij; de initiatieven nemen; voorts provi- „sioneel *arresteren*; daarna wijzigen naar de gemaakte beden- „kingen; eindelijk ook *finaal* arresteren en aan de bekrachtig- „ging des Konings onderwerpen; en zij *mag* dit niet alleen, „maar zij *moet* dit zelfs doen, waar het belang der Kerke „zulks vordert, wil zij zich niet aan pligtverzuim schuldig „maken. Maar wat boven en buitendien wordt vereischt, om „het werk der Synode te voltooijen en een Reglement voor „het beheer der kerkelijke goederen, door haar ontworpen, *in „werking te brengen*, dat is *de vrije toetreding der gemeenten*” (Handd. 1850, bl. 413, 414). Aan het einde van het rapport wordt hierop nog met nadruk teruggewezen (ald. bl. 420). Deze beschouwingswijze nu was in overeenstemming met die der hooge Regering, die zeide, eene herziening der bestaande Reglementen te willen, *die uit den boezem der kerkgenootschappen zelve uitgaat* (ald. bl. 412). En met het door MUUBLING geadviseerde in zake het beheer der kerkelijke goederen heeft de Synode zich vereenigd (ald. bl. 412). Uitdrukkelijk staat er, dat zij, genaderd tot de algemeene behandeling van het conceptreglement op het beheer der kerkelijke goederen, na deliberatie besloten heeft, overeenkomstig de beschouwingen van het rapport, de bevoegdheid der Synode uit te spreken, om, wegens dat beheer, te reglementeeren en te handelen *in voege als in dat rapport is omschreven* (ald. bl. 516). Mij dunkt, duidelijker kon het al niet. Daarop zijn dan toen ook de conceptreglementen op het beheer zoowel als op het bestuur door de Synode van 1850 voorloopig gearresteerd en ten fine van consideratie en advies verzonden, dat op het beheer, behalve aan de Provinciale Kerkbesturen, ook aan de Colleges van

Toezicht en de kerkvoogdijen. Met welk een ongunstigen uitslag dit laatste geschied is, kan men nalezen in de *Handelingen* van 1851, bl. 410—430. Geen wonder, dat de Synode het hoogst bedenkelijk achtte, de indiening van het Reglement op het Bestuur, zooals het op bijkans elke bladzijde der Handd. van 1850 en 1851 genoemd wordt, uit te stellen tot op het tijdstip, waarop men met dat op het Beheer gereed zou zijn, hetwelk intusschen na de opgedane ervaring verder dan ooit verwijderd scheen. Daarom lichtte men alle bepalingen, die tot het ontwerp op het Beheer in eenige betrekking stonden, er uit, vergenoegde zich, in plaats daarvan, met de inlassching van art. 65 al. 2 en gaf aan het ontwerp op het bestuur den naam van *Algemeen Reglement voor de Hervormde Kerk*. Wie kan, dit alles aanmerking genomen, aan die naamsverandering de beteekenis hechten, door C. daaraan toegekend, alsof de Synode zich daarmede bevoegd verklaard zou hebben, om ook het beheer, volgens art. 62 Alg. Regl., eigenmachtig te regelen? Uitdrukkelijk heeft zij zelfs verklaard, dat „al wat in „haar Ontwerp omtrent reglementen en verordeningen verder „voorkomt, en alzoo ook art. 68 (nu 62), alleen op het bestuur van toepassing zijn kan”: eene beslissing, uitgelokt door eene desbetreffende vraag van haar medelid Jhr. Mr. W. L. F. C. Ridder VAN RAPPARD, President van het Prov. Gerechtshof van Gelderland (Hand. 1860, bl. 449). Die beslissing, genomen op zulk een tijdstip, werpt een hoogst ongunstig licht op het voorstel, door C. thans gedaan, om juist met behulp van gezegd art. 62 de regeling van het beheer kerkelijk in te voeren. Duidelijk blijkt toch, dat de Synode aan iets dergelijks niet gedacht heeft. Zij heeft veeleer hare beste pogingen aangewend, om voor haar ontwerp op het beheer de toestemming te verkrijgen van Colleges van Toezicht en kerkelijke administratiën. Vóór dat daarvan was afgezien, werd het bestuursreglement aangenomen en bekrachtigd. Zoo bleef het, hetgeen het ab initio was, een Algemeen Reglement op het Bestuur der Hervormde Kerk. Dit karakter verloor het noch door de naamsverandering, die was ingevoerd en gehandhaafd bleef, noch door de inlassching van al. 2. art 65, die enkel geschied is met het oog op het nog niet afgedaan concept op het beheer. Behoef ik meer te zeggen, om te bewijzen, dat

bedoelde al. geene attributieve wetsbepaling behelst, geen impératief mandaat, aan de Synode eenmaal gegeven, maar enkel is van enuntiatieven of commemoratieven aard, waaruit omtrent de bevoegdheid der Synode niets is af te leiden? Dat de onbestemde bewoordingen der al., waarop ik vroeger (Theol. Tijdschr. bl. 67, 68) gewezen heb, deze historisch juiste opvatting volkomen bevestigen, behoef ik hier niet te herinneren.

Laat mij aan dit betoog, ontleend aan de rechtsgeschiedenis van het Algemeen Reglement, nu nog eenige mededeelingen toevoegen, die, blijkens den hoogen lof, door C. toegekend aan den Minister PICKÉ, voor hem vermoedelijk nog wel iets nieuws bevatten!

Tien jaren ongeveer waren er verloop, nadat de Synode te vergeefs getracht had *uit den boezem der Kerk* de macht of bevoegdheid te verkrijgen tot het *verbindend* regelen van het beheer der kerkelijke goederen. In al dien tijd, al kwam de zaak in de Synodale Commissie soms ter sprake, had de Synode ten haren opzichte niets van zich doen hooren. De Provinciale Colleges van Toezicht bleven voortbestaan op den ouden voet, in weerwil van den vrij algemeenen wensch naar verbetering. Toen, in 1861, scheen de Regeering, het werkeloos wachten moede, tot vervulling van dien wensch te zullen overgaan. Op voordracht van den Minister JOLLES werd door Z. M. eene commissie van *vijf* leden benoemd, ten einde eene nieuwe regeling te ontwerpen en te dier zake advies te geven. Het standpunt, waarop de Regeering zich plaatste, blijkt uit den lastbrief, aan de leden dier commissie gegeven. Nog altijd, verklaarde zij, was de regeling van het beheer in hare handen, en het was gebleken, dat de Synode in tien jaren „noch feitelijk noch rechtens”, op grond van het Bestuursreglement, het beheer had kunnen regelen. Zoo was de Regeering thans geneigd, om tot eene herziening der bestaande bepalingen te komen, „zonder vooralsnog het beginsel te bepalen, waarvan zulk eene herziening behoort uit te gaan”, doch, werd er bijgevoegd, „buiten twijfel mag en kan het Staatsgezag niet worden uitgesloten”. De Commissie, waartoe ik de eer had met de Heeren SPIJKER, v. D. LAAN, JORDENS en BOELES te behooren, toog aan den arbeid en maakte, na ernstige beraadslagingen, haar rapport gereed, terwijl inmiddels de Heer

Dr. H. J. SPIJKER was opgetreden als Administrateur van kerkelijke zaken en daardoor aan hare eindwerkzaamheden verhinderd werd deel te nemen. Ik meen mij te herinneren — want schriftelijke bescheiden ontbreken mij —, dat wij te zamen een nieuw Algemeen Reglement op het beheer vervaardigden, hetwelk, door de Regeering geöctrooieerd, het beheer met geleidelijken overgang brengen zou op zuiver kerkelijk terrein. Doch toen wij ons werk hadden voltooid en met eene uitvoerige Memorie van Toelichting mochten indienen, was inmiddels JOLLES afgetreden en door OLIVIER vervangen. Deze vond, schijnt het, bezwaar in de octrooieering, als laatste daad der Regeering, en ging toen reeds zwanger van den stap, door zijn opvolger PICKÉ gedaan, doch vond tegenstand bij zijne toenmalige ambtgenooten, aan wier goedkeuring zijn plan onderworpen werd. Zoo bleef de zaak onuitgevoerd, totdat PICKÉ, weinige dagen na zijn optreden, het plan, dat hij gereed vond liggen, als bij verrassing uitvaardigde bij Koninklijk Besluit van 9 Febr. 1866, zonder medeweten, althans zonder medewerking, zoo men meent, van den Administrateur SPIJKER. Hiermede was de knoop doorgelukt en de grond gelegd tot latere verwarring en onzekerheid. Ik laat het gaarne aan C. over, om voor dezen Minister de loftrumpet op te steken. Mijns inziens heeft hij aan de Kerk, al erkende hij hare rechten, een waren ondienst bewezen. Opmerkelijk is het intuschen, en niet gunstig voor het standpunt, door C. verdedigd, dat hij, aan de Kerk in haar geheel of, gelijk v. BOSSE het uitdrukte, aan de gemeenten de regeling van het beheer overlatende, met voorbijgang der Synode, een Algemeen College voor drie jaren instelde, waarin drie leden der Synode zouden zitting hebben. Even opmerkelijk acht ik het, dat de Synode in hare buitengewone Vergadering den 18 April 1866, bij de benoeming dier drie leden voor het Algemeen College, van alle impératief mandaat, ja, van alle inmenging in de regeling van het kerkelijk beheer zich principieel zorgvuldig onthouden heeft, het aan de benoemde leden geheel overlatende, om de bedenkingen, die gerezen waren, zoowel omtrent de wijze, waarop dat Kon. Besluit in het leven geroepen was, als omtrent zijne onderscheidene bepalingen, bij het A. C. ter sprake te brengen. Bevreemdend mag het heeten, dat er in de ver-

gaderingen van gezegd College van geene zijde ooit op is aangedrongen, om op de eene of andere wijze eene Synodale regeling van het beheer uit te lokken of te bevorderen. Algemeen hield men zich overtuigd, dat de tegenzin of tegenstand der gemeenten, vroeger zóó duidelijk gebleken, niet zou zijn te overwinnen. Vandaar, dat het A. C., ten einde, bij het wegvallen van alle bestaande bepalingen en reglementen betrekkelijk het beheer op 1 Oct. 1869, de te vreezen heerloosheid te voorkomen, ten langen leste besloot, een Reglement van voorloopige organisatie aan de gemeenten *aan te bieden ter goedkeuring*. Zoo plaatste het zich vrij wel op het standpunt der Synode van 1851 en deed, wat deze achterliet te doen, zonder zich te ontveinzen, dat de stap hachelijk was en de uitkomst hoogst onzeker. Op den 13 Oct. 1868 is het besluit tot die voorloopige organisatie gearresteerd en door tusschenkomst der Provinciale Colleges ten uitvoer gelegd <sup>1)</sup>. Inmiddels en daarna heeft, behalve een Utrechtsch comité, onder den invloed van Prof. LINTELO DE GEEB, ook Dr. A. KUYPER geen middel onbeproefd gelaten, om die uitvoering tegen te werken onder voorgeven, dat de gemeenten, die zich hadden aangesloten, voorgoed gebonden waren, terwijl Friesland zich terugtrok om de slechts tijdelijke erkenning van de rechten der floreenplichtigen. Desniettemin kon het nieuw Algemeen College zich op 1 Oct. 1869 constituëeren, omdat het door meer dan 900 gemeenten gesteund werd, nadat, met machtiging des Konings, bij Kabinetsbeschikking van 22 Aug. te voren, aan hetzelfde namens den Staat de zorg voor het beheer enz. was overgedragen. Van dat belangrijk feit is den 5 Oct. bij circulaire aan de gemeenten kennis gegeven. Die kennisgeving is door al de leden, ook door de drie gecommitteerden der Synode en één der Commissie tot de zaken der Waalsche kerken, onderteeënd. Daarop zijn op het nieuw ontworpen Algemeen Reglement de consideratiën van al de toegetreden gemeenten ingewonnen en is dat Reglement, hetwelk tot op heden onveranderd vigeert, op 17 Juni 1870 définitief vastgesteld. In het dubbel College, als wetgevende vergadering

---

1) Tot het doen van benoemingen werden geene andere gemeenten toegelaten dan die zonder voorbehoud zich verklaarden te onderwerpen aan de définitieve organisatie (Circul. 22 Maart en 31 Juli 1869), en hierin is, meen ik, de ware rechtsgrond gelegen, die aan het *wettig* terugtreden in den weg staat.



daartoe bijeengeroepen, hadden niet minder dan zes leden der Synode en twee Waalschen zitting en stem en was ook de Oudminister JOLLES, namens Zuidholland, aanwezig. Van het begin tot het einde hebben zij tot dit alles meegewerkt, zonder eenig protest hoe ook genaamd te doen hooren, zonder blijk te geven van verschil in fundamenteele beginselen. Niemand ook heeft er, zoo veel ik weet, aan gedacht, dat eene gemeente, na zich formeel te hebben aangesloten, rechtens mocht terugtreden of redenen hebben zou, om later met het uiterst vrijgevig Reglement te breken. En de kunstmatige tegenstand van het Utrechtsch comité zou, verwachtte men niet zonder grond, welhaast een einde nemen. Ik behoef niet te zeggen, dat deze medewerking der Synode van groote beteekenis in rechten is, daar zij van 1866 tot 1870 *met woord en daad* gerenuntiëerd heeft aan hare thans stoutweg beweerde bevoegheid, om het beheer der kerkelijke goederen zelfstandig te regelen. Ik durf zelfs met grond onderstellen, dat, had de Synode na 1870 haren veelvermogenden invloed gebruikt, zooals men na het gebeurde had mogen verwachten, om de algemeene toetreding krachtig te bevorderen, binnen weinige jaren de bodem, waarop het gebouw der nieuwe organisatie rust, al vaster en vaster zou geworden zijn. Dit is echter, helaas! niet het geval geweest. De Synode, in plaats van mede te werken, heeft veeleer tegengewerkt. Onder den invloed van Prof. HOFSTEDE DE GROOT spreekt zij in 1872 hare bevoegdheid uit tot regeling van het kerkelijk beheer, giet het Algemeen Reglement, door het A. C. vastgesteld, om in den vorm van een Synodaal Reglement en tracht nu daarvoor propaganda te maken ook bij de gemeenten, die onder het A. C. stonden, zeggende dat het College toch geen macht had, om zich behoorlijk te handhaven, en dat elke gemeente, die zich had aangesloten, ook weêr kon terugtreden. Dat deze op ééns zóózeer veranderde houding der Synode tegenover het A. C. de verontwaardiging van dat College opwekte, laat zich begrijpen. In de Groninger Courant werd daarover zelfs een vrij heftige pennestrijd gevoerd tusschen HOFSTEDE DE GROOT en BOELES, uitgelokt door eerstgenoemde. De twist eindigde welhaast door het échec, dat de Synode met haar conceptreglement in 1874 leed, een échec grooter dan in 1851. Waaraan nu deze inconsequente omkeer in de gezindheid en het gedrag

der Synode moet zijn toe te schrijven, weet ik niet te zeggen. Misschien had het haar ontstemd, dat de dubbele vergadering van het A. C., bij de vaststelling van het Algemeen Reglement, slechts aan één lid der Synode, in plaats van aan drie, zitting verleende in het A. C. Dit is echter niet geschied dan op aandrang der gemeenten, die zich hadden aangesloten en één lid der Synode voldoende achtten, en ook uit beginsel van bezuiniging, bij de onzekerheid, waarin men verkeerde, of men de onkosten, daaraan verbonden, uit de quota's zou kunnen strijden. Hoe dit echter ook zijn moge, dit alles ligt thans reeds zeer verre achter ons en kan vergeten worden, nu de Synode zich „volkomen bereid” verklaard heeft, om mede te werken tot bevordering der toetreding van gemeenten, die nog niet zijn aangesloten aan de bestaande organisatie. Die verklaring is dan ook door het A. C. met ingenomenheid begroet geworden. Er zijn echter aan de medewerking der Synode enkele wenschen verbonden, die het karakter van voorwaarden vertoonen. Maar het is te hopen, dat men zich daaromtrent onderling zal kunnen verstaan. Het ontbreekt toch aan de zijde van het A. C. niet aan voorkomende welwillendheid, al mag het zich niet ontveinzen, dat de weg, in art. 42 A. R. aangewezen tot het brengen van veranderingen in het Beheersreglement, te omslachtig is dan dat men dien tengevalle van kleine wijzigingen kan inslaan. Misschien echter heeft de ervaring de wenschelijkheid van meerdere verbeteringen geleerd. In elk geval is een nader overleg onvermijdelijk. Mag het met gunstigen uitslag bekroond worden, dan is met de medewerking der Synode veel gewonnen, en het vraagstuk, waaraan C. ter elfder ure zijne beste krachten heeft besteed, is voorgoed van de baan.

---

Hier zou ik kunnen eindigen. Men veroorlove mij echter nog een tweetal opmerkingen!

*Voorreest.* Er zijn ter Synode wel eens klachten geuit over ongerechtigheden in het kerkelijk beheer onder toezicht, die tot schade der gemeenten ongehinderd zouden hebben plaats gehad of voortduren. De mogelijkheid hiervan, ook bij het scherpste toezicht, moet worden toegestemd. Maar die klachten vermelden doorgaans geene gepréciseerde feiten, noch voeren bewijzen aan. De be-

doelde gemeenten worden zelfs niet bij name genoemd. De Heer HEINEKEN o. a. heeft onlangs zulk een klacht luide doen hooren, door C. mede vermeld. Vermoedelijk geldt zij niet zijne eigene standplaats; want *Amerongen* heeft vrij beheer. Is het nu te veel gevegd, wanneer men nadere aanwijzing verlangt en daardoor een gewenscht onderzoek uitlokt? Zoolang dit niet geschiedt, staat het A. C. machteloos tegenover zulke klachten en is het Prov. College, waarover geklaagd wordt, buiten staat zich te rechtvaardigen.

*Ten andere.* Mijn vroeger opstel sprak van een „vijandig mensch”, die uitgegaan was, om „onkruid onder de tarwe te zaaien”. C. verklaart tot mijne groote verbazing niet te weten, wien ik hiermede bedoelde. Nomina sunt odiosa, zegt men. Ik verwijs hem daarom slechts naar zijne naaste omgeving. Het kan hem niet moeilijk vallen te *Utrecht* te vernemen, wie de anonieme, doch wèlbekende auteur mag zijn geweest o. a. van de brochure, in 1874 te *Utrecht* bij C. van Bentum verschenen en getiteld: *De Synode en het beheer der kerkelijke goederen en fondsen in de Herv. Kerk. Opmerkingen omtrent het door de Synode op dit beheer ontworpen Reglement.* Sapienti sat!

Leiden, 1 Oct. 1891.

J. J. PRINS.

## BOEKBEORDEELINGEN.

---

*Nog eens: Oorsprong en Grenzen der kennis. Inwijdingsrede, uitgesproken op 6 October 1890 bij de aanvaarding van het Hoogleeraarsambt aan de Rijksuniversiteit te Utrecht door Jhr. Dr. B. H. C. K. VAN DER WIJCK. Utrecht, TEN BOCKEL HUINIK, 1890.*

De rede, waarmede Dr. Van der Wijck als opvolger van zijn leermeester Opzoomer te Utrecht optrad, vormt eene merkwaaardige bijdrage tot de jongste geschiedenis van het wijsgeerig denken ten onzent. Een der eminentste vertegenwoordigers van de school van Opzoomer legt hier als in eene „openbare biecht” getuigenis af van de wijziging, die zijne denkbeelden omtrent oorsprong en grenzen onzer kennis, omtrent het meest kenmerkende punt van Opzoomers stelsel dus, allengs hebben ondergaan.

Die wijziging is zeker opmerkelijk. Voor 27 jaar, in de rede, waarmede de auteur zijn loopbaan als hoogleeraar in de wijsbegeerte te Groningen begon, was betoogd, dat „al onze begrippen, zelfs die van het noodzakelijke en oneindige, uit bestanddeelen der ervaring samenvloeien”; was de slotsom van het onderzoek naar den oorsprong der kennis aldus samengevat: „Wie onder de vanen van het idealisme strijdt, doet ervaring hierdoor ontstaan, dat hetgeen in onzen geest van nature voorhanden is, met eene stof, die van buiten komt, verbonden wordt. Dit antwoord werd door ons onhoudbaar bevonden. Wij leeren: dit is ervaring, dat de geest, voor zoover zijne krachten reiken, de werkelijkheid, gelijk zij hem gegeven is, in zich opneemt, zonder er iets aan toe te doen. Indien onze

kennis verre uitmunt boven die van de dieren des velds, indien de mensch, en hij alleen, op wetenschap roemen mag, zoo danken wij dit niet aan eene aangeboren rede, wier taak het zou zijn, der werkelijkheid op te dringen, hetgeen niet door haar tot ons wordt gebracht, maar wel aan den voortreffelijken aanleg van den geest des menschen, die hem veroorlooft, zui-verder dan eenig ander schepsel, dat met hem deze aardsche woonplaats deelt, de werkelijkheid in zich af te spiegelen". Dit empirisme nu, dat „al ons weten uit de ééne bron der ervaring afleidt", wordt hier onomwonden dood verklaard. Als eene algemeen erkende en onweersprekelijke waarheid wordt hier op den voorgrond gesteld, dat „schoon alle waarheden uit de ervaring zijn ontstaan, vele meer behelzen dan in de ervaring gegeven is". Ervaring toch brengt nooit tot het algemeene en noodzakelijke. Zoo gaat wel alle wetenschap van ervaring uit, zijn wij „al den inhoud van ons weten aan ervaring verschuldigd", maar „wortelt wetenschap tevens in den geest, in onderstellingen, welke de denkende mensch op eigen gezag en door motieven van zijn denken bestierd, aan de feiten der ervaring toevoegt".

Ter nadere ontwikkeling dezer algemeene stelling wordt nagegaan, hoe het denken er toe komt, de bonte, rijke wereld der ondervinding ten slotte te verklaren als „geen echte werkelijkheid, maar enkel symbool van werkelijkheid te zijn, symbool, dat even weinig overeenkomst heeft met wat er door wordt aangeduid als een vlag gelijk op trouw aan vorst en vaderland"; en daarentegen als „het waarachtig zijnde" een kosmos te erkennen „van geen ruimte beslaande, steeds aan zich zelf gelijk blijvende, onverwoestbare, in vasten rythmus dansende krachtcentra", eene wereld, waarin „oorzaak en werking van denzelfden aard zijn, de oorzaak geheel in hare werking opgaat, de werking slechts herhaling der oorzaak is". Ook hier is onbetwistbaar ervaring het uitgangspunt. Het begrip van eene blijvende materie zou nooit gevormd zijn, indien de ervaring ons enkel worden en geen zijn, enkel verandering en geen duurzaamheid vertoonde, indien niet zijn en worden in de werkelijkheid, bij de dingen der ervaring, steeds vereenigd voorkwamen. Toch verklaart dit niet het streven om verandering als schijn, als bloote plaatsverandering op te vatten,

waarbij het zijnde blijft gelijk het is. Dit streven kan alleen verklaard worden uit den denkenden mensch, uit den aard van het bewustzijn, van het denken. Omdat het bewustzijn — waaronder wij niet te verstaan hebben een steeds identisch ding, een wezen dat zeggen kan: ik ben, maar eene steeds identische functie, zonder welke wij van niets, zelfs niet van ons eigen bestaan besef zouden hebben, en die bestaat in verbinding — omdat dat bewustzijn zelf eenheid, steeds identische eenheid is, daarom streeft het overal door samenvatting naar eenheid, en tracht het ten slotte de veranderlijke dingen der ervaring uit eene onveranderlijke stof op te bouwen, eischt het als grond dier wereld vol wisseling, waarin wij met onze zinnen leven, eene materie, die niet wordt maar eenvoudig is, eeuwig dezelfde is. De wetten van behoud van arbeidsvermogen, van onvernietigbaarheid van kracht en stof zijn logische wetten. Het empirisch bewijs van behoud kan men alleen leveren doordat men het axioma van behoud alreeds in het laboratorium medebrengt. Immers, men kan niet bewijzen, dat de stoffen, verkregen door analyse eener chemische verbinding, dezelfde zijn als die, welke in de synthese waren opgenomen; gelijkheid van gewicht kan men waarnemen, identiteit van dingen kan men enkel aannemen. Evenzoo kan men enkel opvolging van werking aantoonen, geenszins omzetting van energie. Dat axioma van behoud nu, waarop aldus het empirisch bewijs van behoud steunt, vloeit voort uit de eenheid van het denken, van het bewustzijn. „Een onveranderlijke materie en een steeds identisch geschieden zijn de objectieve keerzijde van eenheid van bewustzijn”.

De hier ontwikkelde stelling zal, wat hare grondgedachte betreft, wel bij niemand, eenigszins der zake kundig, nog tegenspraak vinden. Dat, zooals de hoogleeraar het ten slotte in een enkel woord samenvat, de wereld van den mensch den stempel draagt van den mensch, is in onzen tijd als een onbetwistbaar en onbetwist resultaat van het wijsgeerig onderzoek te erkennen. En niemand zal ook, verwacht ik, ontkennen, dat de empirische school, door op dit punt meer opzettelijk de aandacht te vestigen, inderdaad aan diepte wint. Wij hebben dan, meen ik, in deze rede eene verblijdende verschijning te begroeten. Moge den hoogleeraar in zijn nieuwen werkkring

tijd en kracht geschonken worden om het hier in schets gegeven in een uitgewerkt stelsel ons te schenken; een stelsel, dat, het deugdelijke van het oude empirisme behoudende en de eenzijdigheid daarvan corrigeerende, aan de wijsgeerige ontwikkeling ten onzent groote diensten zou kunnen bewijzen.

Eene rede als deze, waarin uit den aard der zaak slechts enkele hoofdpunten, en deze niet dan vluchtig, kunnen worden aangeroerd, is niet de geschikte aanleiding voor kritiek op een wijsgeerig stelsel. Eene enkele opmerking en bedenking echter kan ik niet nalaten te maken.

In de eerste plaats, op bladz. 18 worden ruimte en tijd genoemd de waarnemingsvorm van het bewustzijn. Zij worden gezegd, het kader te vormen, waarin het bewustzijn de verscheidenheid der gewaarwordingen opneemt. In verband nu met de in den aanvang gemaakte scheiding tusschen inhoud en vorm van ons weten, de eerste aangebracht door ervaring, de laatste afstammend uit het ik, ligt hierin, meen ik, opgesloten, dat ruimte en tijd niet behooren tot de werkelijkheid, waarvan immers ervaring alleen getuigenis geeft, m. a. w. dat zij zijn, niet bestaansvormen van het zijnde, maar bloot subjectieve waarnemingsvormen. Maar dan kan ik niet nalaten te vragen: Wordt hier niet te veel toegegeven aan de vroeger bestreden leer van Kant; eene leer, waarvan toenmaals — en immers niet geheel zonder grond — was gezegd, dat zij ervaring tot eene phantasmagorie, al ons weten tot ijdelheid maakt? Het is toch eene bekende en, naar mij voorkomt, onafwijsbare bedenking, dat wij geen grond hebben om met Kant achter onze voorstellingswereld een noumenon te onderstellen, tenzij in dat noumenon inderdaad de grond te vinden is dier voorstellingswereld. Wij kunnen van tweeën een: of ons bepalen tot onze voorstellingswereld, het eenige waarvan wij onmiddellijke zekerheid hebben, en deze eenvoudig beschouwen als product van onzen geest; of aannemen, dat aan die voorstellingswereld iets objectief bestaands correspondeert, dat de voorstelling in onzen geest doet ontstaan. Maar dan moet dat objectief bestaande ook zoo gedacht worden, dat uit de werking daarvan op onzen geest de voorstellingswereld zich laat verklaren. Moet dan echter niet onmiddellijk althans aan den tijd, de

absolute voorwaarde voor verandering, objectiviteit worden toegekend? De voorstelling van eene voortdurend veranderende wereld, van een wereldstroom, zooals wij die hebben, is toch ondenkbaar als product van de werking van een volstrekt onveranderlijk noumenon op een, dan immers in werkelijkheid ook onveranderlijk, bewustzijn.

Ik kan hier verwijzen naar H. Lotze, die in zijne *Metaphysik* dit punt heeft ontwikkeld op eene wijze, die, meen ik, aan helderheid niets te wenschen overlaat. In zijne leer over de ruimte gaat Lotze in de hoofdzaak met Kant mede. Evenals Kant, ofschoon, ten deele althans, op andere gronden dan deze, kent ook Lotze aan onze ruimteaanschouwing een bloot subjectief karakter toe. De ruimteverhoudingen, waarin wij de dingen zien, zijn volgens hem eenvoudig symbolen van zekere bovenzinnelijke — voor ons aan den ruimtevorm gebonden voorstellen en denken natuurlijk volstrekt onbegrijpelijke — betrekkingen tusschen de realia onderling. Geldt nu, vraagt hij dan, ditzelfde ook niet van den tijdsvorm? Kan en moet ook deze niet worden beschouwd als symbool enkel van zekere ander-soortige betrekkingen tusschen de realia; in dier voege, dat de werkelijkheid een stelsel vormt, waarvan de deelen in eene betrekking van onderlinge afhankelijkheid staan — soortgelijk b. v. aan de onderlinge verhouding van de leden van eene logisch samenhangend stelsel, waarbij het eene lid voorwaarde is voor het ander, logisch daaraan voorafgaat — en dat deze verhouding zich in het bewustzijn afspiegelt als successie in den tijd? Maar daartegen verheft zich volgens hem een onoverkomelijk bezwaar. „Wanneer een en hetzelfde tijdelooze wezen door zijne tijdelooze voorstellingswerkzaamheid aan het eene deel van het bestaande aldus het karakter van verleden, aan een ander dat van tegenwoordig, aan een derde, onbekende, dat van toekomstig toekende, dan moest het, om tijdeloos te zijn, hierin niet veranderen. Het verleden moest nooit heden zijn geweest, dit nooit tot verleden worden, en de toekomst moest onveranderd hetzelfde onbekende donkere zijn. Treedt allengs de onbepaalde inhoud van het toekomstige in de werkelijkheid van het heden en gaat het daardoor heen in dat andere niet-zijn van het verleden over, kan daarbij de voorstellende werkzaamheid deze opeenvolging niet veranderen, dan moet nood-



wendig niet bloot in deze werkzaamheid, maar in den inhoud der werkelijkheid, dien zij voorstelt, eene opvolging in bepaalde richting plaats grijpen". Zoo komt hij dan tot de conclusie: „Het tijdelijk verloop verwijderen wij onmogelijk uit de werkelijkheid; het is eene volstrekt hopelooze poging, ook de voorstelling daarvan als een apriorischen, bloot subjectieven voorstellingsvorm te verklaren, die in eene tijdelooze realiteit, in het bewustzijn van geestelijke wezens, zich ontwikkelt" <sup>1)</sup>). Ik kan niet anders zien, of dit is inderdaad onweerlegbaar en afdoende. Dat eene buiten den tijd staande werkelijkheid zich in het subject in eene veelheid van vormen zou uitdrukken, en dat het subject, krachtens zijne eigenaardige organisatie, deze veelheid in den tijdsvorm geordend zou waarnemen, moge geene logische tegenstrijdigheid in zich sluiten <sup>2)</sup>; wél is het eene logische tegenstrijdigheid, de voorstelling niet enkel van tijdsverhoudingen, maar van verandering daarin, van een tijdelijk verloop der dingen, af te leiden uit de werking van eene onveranderlijke werkelijkheid op een onveranderlijk subject.

Met de ruimte is het zeer zeker een ander geval. Dat eene werkelijkheid, bestaande uit eene veelheid van onderling in betrekking staande momenten, ofschoon zelve niet in de ruimte, als uitgebreidheid, bestaande, in het subject de voorstelling wekt van eene in de ruimte bestaande wereld, dat de veranderingen in de onderlinge relatie dier momenten zich voordoen in den vorm van beweging, van onderlinge plaatsverandering, is op zich zelf niet ondenkbaar. Daarbij, de gewaarwordingen, die aan den geest de bouwstof leveren der voorstellingswereld, bezitten niet zelve uitgebreidheid en staan niet in de ruimte naast elkander. De geest produceert dus in ieder geval de voorstellingen van uitgebreidheid en ordening in de ruimte op grond van andersoortige gegevens. Er is dan inderdaad plaats voor twijfel, of wat hij aldus produceert, eenvoudig reproductie mag en moet geacht worden van wat in de werkelijkheid bestaat. Daarbij blijft het echter de vraag, in hoeverre de stelling, dat de door ons aanschouwde ruimteverhoudingen bloot

1) ll. (2te Aufl.) pag. 297.

2) Dr. G. Heymans, *Schets eener kritische geschiedenis van het causaliteitsbegrip* enz., pag. 380.

subjectief zijn, niet slechts logisch mogelijk is, maar ook op voldoende grond rust en dus gewettigd mag heeten. Dit hangt grotendeels af van de vraag, aan welke van beide partijen in dezen de bewijslast moet worden opgelegd. Daarin hebben wij ons hier echter niet te verdiepen. Zal het objectief bestaande kunnen erkend worden als de achtergrond der voorstellingswereld, als datgene waarvan die voorstellingswereld de, zij het ook subjectief gekleurde en daardoor eigenaardig gemodificeerde, verschijning is — en met dat te laten vallen, zouden wij, zooals ik vroeger reeds opmerkte, eenvoudig ons zelve allen grond om achter onze voorstellingswereld iets objectief bestaands te onderstellen, onder de voeten weggraven — dan moet in ieder geval als vaststaande erkend worden, dat dat objectief bestaande, om zoo te zeggen, trek voor trek — ik zeg niet: overeenkomt met, maar — correspondeert aan onze voorstellingswereld, dat dus ook — zooals Lotze ook uitdrukkelijk erkent — aan iederen trek onzer ruimteaanschouwing eene eigenaardigheid van het werkelijk zijnde correspondeert, die het ontstaan daarvan bepaalt. Maar vervalt daarmee niet het recht om de ruimte te verklaren voor den subjectieven waarnemingsvorm in tegenstelling met den door de gewaarwordingen aangebrachten inhoud; de grond om den ruimtevorm voor te stellen als een aan het bewustzijn eigen kader, waarin die inhoud wordt opgenomen en tot een geheel verbonden? Vorm en inhoud zijn dan beide even subjectief, de een niet meer noch minder dan de ander; ruimte is dan subjectief in geheel denzelfden zin, waarin ook kleur en geur en toon, in het kort, ieder element van het complex der gewaarwordingen subjectief is. En het apriorisch bezit van den geest ten opzichte van de ruimte is dan hetzelfde als ten opzichte van alle overige bestanddeelen der voorstellingswereld. Het bepaalt zich tot het vermogen om zekere eigenaardigheden in de ontvangen indrukken, zekere combinaties van indrukken om te zetten in de voorstelling van ruimtebetrekkingen, een vermogen, geheel op ééne lijn staande met het vermogen om bepaalde aandoeningen van zenuwen om te zetten in gewaarwordingen van kleur en toon enz.

Mijne tweede opmerking betreft de voorstelling der wijze, waarop de mensch komt tot een achter de wereld der zinnen

verborgen werkelijkheid. Het denken, wordt opgemerkt, eenmaal door de waarneming aan het werk gezet, gaat weldra verder dan de waarneming en vindt ten slotte het waarachtig zijnde in „een werkelijkheid, die, schoon naar het type van de wereld der zinnen gevormd, nogtans onzinnelijk mag heeten . . . (in) een kosmos van geen ruimte beslaande, steeds aan zich zelf gelijk blijvende, onverwoestbare, in vasten rythmus dansende krachtcentra”. Nu wordt de vraag gesteld: Hoe komt het daartoe? Wat is de verklaring van „het raadsel, dat men de veranderlijke dingen der ervaring uit een onveranderlijke stof tracht op te bouwen, dat terwijl wij met onze zinnen in een wereld vol wisseling leven, in een wereld van ontstaan, groei en vergaan, het verstand als grond van dit alles een materie eischt, die niet wordt, maar eenvoudig is, eeuwig dezelfde is”? Het antwoord luidt dan, zooals wij boven reeds zagen: Dat vloeit voort uit de eigenaardigheid van het denken, uit de eenheid van het bewustzijn.

Nu is zeer zeker die eenheid van bewustzijn van beslissende beteekenis voor het tot stand komen onzer kennis. Zonder haar zou niet alleen wetenschap, maar ook de meest elementaire ervaring eenvoudig onmogelijk zijn, zou het blijven bij opeenvolging van ieder op zich zelve staande gewaarwordingen, zonder dat zelfs, daar immers herinnering niet zou bestaan, die opeenvolging zou worden waargenomen. Of het echter aangaat, onmiddellijk en uitsluitend daaruit de theorie van een blijvenden ondergrond der verschijnselen af te leiden, eene onveranderlijke materie en een steeds identisch geschieden eenvoudig te verklaren voor de objectieve keerzijde van eenheid van bewustzijn? Dan worden toch, dunkt mij, stelsels als dat van Heraclitus, die enkel een eeuwig worden kennen, onverklaarbaar. Of moet niet een onmiddellijk postulaat van het bewustzijn noodwendig eene plaats vinden in, ten grondslag liggen aan elk wijsgeerig stelsel? Ja, wij kunnen, meen ik, verder gaan. Wat niet in elk, dus ook reeds in het gewone wereldbeeld, dat der zinnelijke aanschouwing, opgesloten ligt, kan onmogelijk rechtstreeks en onmiddellijk voortvloeien uit de eigenaardigheid van het bewustzijn. Immers, elk wereldbeeld is product van het bewustzijn en moet dus de eigenaardigheid daarvan afspiegelen. Ik zou dan meenen, rechtstreeks uit de

eenheid van het bewustzijn laat zich enkel in het algemeen de erkenning van verband en samenhang der verschijnselen affeiden, gelijk die inderdaad gevonden wordt in elk door den mensch gevormd wereldbeeld, in de wereld vol wisseling, waarvan onze zinnen spreken, zoo goed als in dien kosmos van onvernietigbare krachtcentra, waartoe de natuurphilosophie ons brengt, in de wijsgeerige stelsels, die enkel een eeuwig stroom van verschijnselen, een eeuwig worden kennen, zoo goed als in die, welke een onveranderlijk zijn poneeren. Wat boven dat algemeene uitgaat, eischt eene andere verklaring.

En wordt dan hier niet aan de ervaring eene te geringe beteekenis, een te klein aandeel toegekend? Wel wordt nadrukkelijk uitgesproken, dat ook hier ervaring het uitgangspunt is, dat wij het begrip van eene blijvende, onveranderlijke materie niet zouden hebben, indien de ervaring ons enkel verandering, en niet ook duurzaamheid vertoonde. Maar even nadrukkelijk ook, dat het streven om zich de werkelijkheid zóó voor te stellen, dat daarin alles behouden wordt, niet uit ervaring is af te leiden. Ervaring toont ons enkel eene wereld vol wisseling, eene wereld, waarin wel betrekkelijke, maar ook slechts betrekkelijke, duurzaamheid bestaat; dat de wetenschap dan komt tot eene blijvende materie, is alleen hieruit te verklaren, dat wetenschap niet enkel in ervaring haar oorsprong heeft, maar tevens wortelt in den geest, in onderstellingen, welke de denkende mensch op eigen gezag en door motieven van zijn denken bestierd aan de feiten der ervaring toevoegt. M. a. w. de wetenschap wordt wel door ervaring in gang gezet en van de stof voor hare begrippen voorzien; maar dan gaat zij, slechts door behoeften van het denken geleid, daarboven uit, tot op zekere hoogte daartegen in. Wordt hierbij niet uit het oog verloren, dat de gewone ervaring van den alledaagschen mensch niet de eenige en volledige ervaring is, en dientengevolge het feit miskend, dat het wetenschappelijk denken voortdurend door ervaring, in den vorm van wetenschappelijke proefneming enz., wordt geleid en zoo stap voor stap aan hare hand tot zijne resultaten, zelfs tot zijne meest abstracte, verst van de gegevens der elementaire ervaring afwijkende resultaten komt?

Het is in het oog vallend, dat, waar de hoogleeraar in dit verband spreekt van „de werkelijkheid”, daarbij twee be-

grippen telkens, om het zoo uit te drukken, door elkander spelen. Hij begint, zooals wij zagen, met die werkelijkheid te beschrijven als een kosmos van in vasten rythmus zich bewegende krachtcentra. Maar bij de verdere beschouwing speelt dan daardoor heen telkens het begrip van een onveranderlijk zijnde. Het scherpst komt dit uit, waar hij spreekt van „het streven om verandering *als schijn, als bloote plaatsverandering* op te vatten.” Maar die beide, de erkenning van een complex van zich bewegende krachtcentra en die van een onveranderlijk zijnde, zijn toch niet identisch. Zij zijn zelfs, als ik wel zie, in zekeren zin heterogeen. Het laatste toch, de erkenning van een onveranderlijk zijnde als het diepste wezen der dingen, is zuiver product van bespiegeling en dan, zou ik meenen, te verklaren — niet, zooals de hoogleeraar wil, uit de eenheid van bewustzijn, maar — uit de onmacht van het abstracte denken om de vereeniging van wisseling en continuïteit, zooals de werkelijkheid ons die te aanschouwen geeft, in hare begrippen vast te houden. Het eerste daarentegen, de erkenning van de werkelijkheid als een complex van zich bewegende, maar wat hun wezen betreft, onveranderlijke atomen, is wel ook oorspronkelijk uit bespiegeling voortgekomen, maar dan toch al dadelijk uit eene bij de ervaring zich aansluitende en daarmede rekening houdende bespiegeling; en dan overgenomen door de wetenschap, en dat niet maar willekeurig, maar op grond dat het met hare ervaring in overeenstemming was; daarmede overgegaan in den kring van het op grond van wetenschappelijke ervaring erkende. Wanneer dan ook de hoogleeraar aan het slot zijner rede zegt: „Atoomtheorieën, onvernietigbaarheid van stof en kracht, de groote beginselen der continuïteit en van den voldoende grond traden niet als uitkomst van proefneming en waarneming in de wereld, maar ontsproten op den bodem der philosophie om vervolgens in de wetenschap der natuur te worden ingelijfd”, dan is dit zeker wel waar, maar het is toch, bepaaldelijk ten opzichte van het in de eerste plaats genoemde, slechts de halve waarheid. Of is niet de volle waarheid deze: Abstracte bespiegeling is begonnen met, beurtelings uitgaande van de verschillende begrippen — eenheid, veelheid, zijn, worden — waarin het abstracte denken zich genoodzaakt zag, de volheid der werkelijkheid te ontbinden om die onder haar be-

reik te brengen, een aantal uiteenlopende stelsels te geven — naast de leer van een onveranderlijk zijn die van een eeuwig worden, naast eenheidsleer atomistiek —, stelsels, die meer of minder nauw zich bij de aanschouwelijke werkelijkheid aansloten. Daaruit heeft dan de wetenschap het hare gekozen, bij die keus door hare ervaring geleid.

Door dit voorbijzien van het aandeel, dat ervaring heeft gehad aan het tot stand komen van het begrip der achter de wereld der zinnelijke aanschouwing gelegen werkelijkheid, door de afleiding van dat begrip onmiddellijk uit de eigenaardigheid van het denken, komen dan het wereldbeeld der zinnelijke aanschouwing en dat der wetenschap in scherpe tegenstelling te staan. Ervaring, heet het zooals wij zagen, toont ons enkel eene wereld vol wisseling, eene wereld, waarin wel betrekkelijke, maar ook slechts betrekkelijke duurzaamheid bestaat; dat de mensch dan komt tot eene blijvende materie, is alleen hieruit te verklaren, dat wetenschap niet enkel in ervaring haar oorsprong heeft, maar tevens in den geest, in onderstellingen, welke de denkende mensch op eigen gezag en door motieven van zijn denken bestierd aan de feiten der ervaring toevoegt. Hier staat het wereldbeeld der wetenschap als het subjectieve tegenover dat der zinnelijke aanschouwing als het door ervaring gegevene, objectieve. En dit is toch zeer zeker onjuist. Al dadelijk is wat hier het door ervaring gegevene heet, reeds voor een goed deel het werk van het subject. Reeds daarin toch — de hoogleeraar wijst er zelf op — is de geest ordenend en verbindend werkzaam geweest. Zijne werkzaamheid is begonnen, zoodra eene groep van gewaarwordingen tot eene voorstelling verbonden en omgewerkt worden. Al wat boven gewaarwordingen uitgaat, komt op rekening van het subject. En wat aldus het subject doet tot vorming van dat zoogenaamde wereldbeeld der ervaring, dat zet het immers wezenlijk slechts voort, waar het van daar uit tot het begrip van eene diepere werkelijkheid, van een kosmos van onverwoestbare, in vasten rythmus zich bewegende krachtcentra opklimt. „De blijvende materie kan geen geschenk van ervaring heeten” zegt de hoogleeraar. In zekeren zin volkomen waar; wanneer wij nl. het begrip ervaring beperken tot het onmiddellijk van buiten af den geest toekomende. Maar onwaar, meen ik, wanneer

wij ervaring nemen in den ruimen zin, waarin de hoogleeraar in dit verband voortdurend dien term gebruikt, zoodat hij al het in de gewone aanschouwing gegevene, het geheele wereldbeeld van den alledaagschen mensch, insluit. Of wordt niet reeds in wat hier ervaring heet, krachtens motieven van het denken als achtergrond van allerlei wisseling van verschijnselen iets blijvends, een veranderend en toch zich zelf blijvend ding erkend; en is het niet enkel eene voortzetting, eene uitbreiding daarvan, rustende op voortgezette waarneming, dat ten slotte een door alle wisseling van verschijnselen heen voortdurend blijvend iets wordt erkend? „Gelijkheid van gewicht kan men waarnemen; identiteit van dingen enkel aannemen”, wordt ons voorgehouden. Maar is wat het wetenschappelijk denken doet, wanneer het de waarneming van gelijkheid van gewicht bij de ontleding eener chemische verbinding omzet in de erkenning van het gebleven zijn der stof, niet geheel hetzelfde, wat geschiedt bij hetgeen hier ervaring heet, zoo dikwijls eene opvolgende reeks van verschijningen beschouwd wordt als eene reeks van opvolgende toestanden van een en hetzelfde ding? 's Hoogleeraars voorstelling graaft inderdaad tusschen het wereldbeeld der zoogenaamde ervaring en dat van het wetenschappelijk denken eene kloof, die, zoover ik zien kan, in de werkelijkheid niet bestaat.

En hierin ligt dan, als ik mij niet bedrieg, de verklaring eener m. i. hoogst bevreemdende en in het geheel van de in deze rede gehuldigde beschouwing niet passende pericoop. Op bladz. 15 wordt nl. de bekende uitspraak gememoreerd, dat de mechanische wereldbeschouwing onvoldoende blijkt, daar zij het feit van het bewustzijn onverklaard laat. En daarop wordt nu geantwoord, dat de vraag, hoe eene wereld van bewogen atomen gewaarwording van geluid, van kleur, m. a. w. bewustzijn kan te voorschijn roepen, inderdaad een onoplosbaar probleem is, doch „enkel omdat het een valsch probleem is, een probleem op zijn kop gezet.” „Men vrage niet: hoe komen wij van aethertrillingen tot gewaarwordingen van licht en kleur, hoe van luchtgolven tot gewaarwordingen van geluid? . . . . Beweging staat in dezelfde betrekking tot gezicht en gevoel als geluid tot gehoor; het spreekt dus wel van zelf, dat beweging zich niet in geluid laat omtoveren. . . . Indien aan beweging-

gen schijnbaar eene hoogere werkelijkheid toekomt, dan aan geur of kleur of toon, is dat wijl bewegingen onafgebroken tot onze beschikking staan. Leefden wij even onafgebroken in een wereld van geuren of kleuren als thans te midden van ruimtebetrekkingen, dan zou misschien geur of kleur zich als de echte werkelijkheid aan ons voordoen". „Wij moeten", luidt het dan ten slotte nog eens, „niet vragen: hoe komen wij van atomen tot gewaarwordingen. Het spreekt van zelf, dat geen weg te vinden is, waar geen weg bestaat. Wij moeten omgekeerd vragen: hoe komen wij van gewaarwordingen tot atomen?"

Niet ten onrechte nu noemde ik dit zeker eene bevreemdende pericoop. Immers, die kosmos van zich bewegende krachtcentra, die op de voorgaande bladzijde was voorgesteld als de door het denken achter de wereld der zinnen ontdekte werkelijkheid, blijkt hier eenvoudig eene bloot subjectieve voorstelling te zijn. Niet alleen dat de stelling, dat het geheel der verschijnselen in de natuur te verklaren is uit verandering van plaats en van onderlingen afstand van in zich zelf niet veranderende elementen, niet alleen, zeg ik, dat deze stelling wordt verklaard geen anderen grond te hebben, dan dat wij menschen toevallig voortdurend verkeerden te midden van ruimtebetrekkingen en dientengevolge met de voorstelling van beweging het meest vertrouwd zijn; aan het begrip van dien kosmos wordt ook kortweg alle objectieve beteekenis, aan dien kosmos alle realiteit ontzegd. Dit toch ligt inderdaad opgesloten in dat kort en goed op zijde zetten van de vraag, hoe wij van bewogen atomen kunnen komen tot bewustzijn, in de verklaring, dat dit geen probleem, immers slechts een valsch probleem is. Immers, wanneer aan die krachtcentra wel realiteit toekomt, wanneer zij werkelijk zijn het als diepere grond achter de wereld der verschijnselen liggende, dan is het wel degelijk eene vraag, eene niet te ontwijken vraag, hoe nu daaruit die wereld der verschijnselen, inclusief de bewustzijnsverschijnselen, zich laten afleiden. Dan zijn er twee vragen, die zich hier aan ons opdringen, twee vragen van geheel verschillenden aard. Vooreerst: hoe komen wij tot kennis van die dieper gelegen realiteit? Daarnaast: hoe ontwikkelt zich uit dien dieperen grond datgene wat wij om en in ons waar-



nemen. Alléén wanneer die krachtcentra bloot scheppingen zijn van onzen geest, wanneer zij zijn onderstellingen, waartoe wij krachtens den aard van ons geestelijk wezen komen en moeten komen, maar zonder dat wij recht hebben om aan te nemen, dat daaraan in de werkelijkheid iets correspondeert, vervalt uit den aard der zaak de tweede vraag en is dus, zooals de hoogleeraar wil, enkel de eerste te stellen. Bedrieg ik mij, wanneer ik meen, dat in deze pericoop, die toch, zooals ik reeds opmerkte, in het geheel van 's hoogleeraars denkbeelden niet past — immers, zeer zeker, blijktens het tweede gedeelte zijner rede, kent hij aan die krachtcentra realiteit toe, heeft ook in zijn oog de mechanische wereldbeschouwing, al levert zij geen volledig wereldbeeld, objectieve beteekenis — zich de consequentie van de boven besproken voorstelling doet gevoelen, maar dan ook het foutieve daarvan sterk doet uitkomen?

Ten slotte nog een enkel woord over wat de hoogleeraar in het laatste gedeelte zijner rede zegt over de waarde van de pogingen der bespiegeling om door te dringen tot de diepste werkelijkheid. De mechanische wereldbeschouwing, is bladz. 22—28 betoogd, kan niet beschouwd worden als de volle uitdrukking der werkelijkheid. Natuurkennis, die zich niet bekreunt om wat er in het zijnde omgaat, maar enkel om wat er tusschen het zijnde geschiedt, zich dus, om zoo te zeggen, enkel bezig houdt met den buitenkant der werkelijkheid, levert zoo doende geen volledig wereldbeeld. Het mechanisme kan ten slotte slechts beschouwd worden als „omhulsel van daarachter verborgen werkelijkheid”. Is die innerlijke werkelijkheid te bereiken? Tal van denkers, daaronder in den laatsten tijd nog weer Fechner, Martineau, Lotze en Wundt, hebben getracht den sluier van Isis op te heffen. 's Hoogleeraars oordeel over deze pogingen valt niet gunstig uit. „De vlucht der phantasie is uit den aard der zaak hier zeer beperkt. Wil is het eenige ons bekende type van kracht, en vandaar de geneigdheid om het universum te bezielen, wat men buiten zich aanschouwt te verklaren door wat men in zich voelt”.

Toch, „met zulke bespiegelingen verlaat men het gebied der strenge wetenschap”. Het is waar, „ze te verbieden ware ongegrond. Als redelijk wezen tracht de mensch de ervaring

af te ronden tot een harmonisch geheel; hij roept daartoe de hulp van onderstellingen in, die zoo zij niet door de ervaring kunnen bevestigd worden, ten minste evenmin met haar in strijd zijn". Maar wij kunnen het toch ten slotte niet anders noemen dan eene zwakheid, zij het ook eene natuurlijke zwakheid, van den mensch. Immers, het is „een kloppen aan dichtgemetselde deuren". Het heet dan ook iets, waardoor „zelfs de uitnemendsten worden gekweld". En de conclusie luidt: „De objectieve wetenschap onthoudt zich van hypothesen, die haar geen stap verder kunnen brengen. Zij loochent de werkende krachten niet, maar acht het ijdel haar signalement te willen geven; zij begrijpt, dat niet de grond, maar enkel de orde der natuurverschijnselen kan worden vastgesteld".

Is dat oordeel juist? Ongetwijfeld, met bespiegeling over het innerlijke wezen der dingen verlaat men het gebied der strenge wetenschap. Maar is nu dat gebied het eenig voor ons toegankelijke, staan wij aan het einde daarvan voor dichtgemetselde deuren, of ligt daarachter een veld, dat wij niet enkel kunnen betreden om er in den blinde rond te dolen, maar waarop nog althans enkele aanwijzingen te vinden zijn, die den te kiezen weg bepalen? Wanneer denkers als Lotze en Wundt, om slechts deze beiden te noemen, alle werking afleiden uit een primitief willen, is dat dan bloot willekeurige phantasie, herleving eenvoudig van het aloude anthropomorphisme? Zelf zegt ons de hoogleeraar in het onmiddellijk voorafgaande: „De stofelementen richten zich in hunne bewegingen naar den afstand, die ze van elkander scheidt. Dit is onbetwistbaar. Maar we zullen toch niet meenen, dat zij dien afstand kennen, hem telkens zorgvuldig meten, zich dan op weg begeven. Wat afstand voor den beschouwer is, moet door toestand in de dingen zelve vertegenwoordigd zijn, zal het op de gedragingen der dingen invloed oefenen." Inderdaad, willen we ons niet in hopelooze tegenstrijdigheden verwarren, dan moeten wij dit aannemen. Is daarmede echter niet althans één vast punt op het gebied der bespiegeling gegeven? En wanneer wij dan letten op het feit, dat in ons, die toch een deel zijn van het, overal samenhang vertoonend, geheel der dingen en naar de lichamelijke zijde van ons wezen behooren tot wat wij noemen de stoffelijke natuur, bewustzijn, gevoel

en wil zich openbaren, voorts, dat geestelijke werkingen, werkingen, bewegingen van het stoffelijk organisme opwekken en omgekeerd, moeten wij dan niet, om niet in ondenkbaarheden te vervallen, in elk geval, hoe wij ons verder ook de betrekking tusschen de geestelijke en de stoffelijke zijde van ons wezen denken, aannemen, dat die beide, en dan ook geest en stof in het algemeen, niet volstrekt heterogeen zijn? Staan wij niet in één woord voor het dilemma: of de mensch eene eenheid, die slechts twee verschillende zijden, eene geestelijke en eene stoffelijke, vertoont, maar dan ook te erkennen, dat stof in het algemeen naar hare binnenzijde, om het zoo uit te drukken, iets geestelijks is, daar immers de elementen van ons organisme eenvoudig deel uitmaken van het geheel der stof; of de mensch samengesteld uit twee verschillende elementen, geest en stof, maar dan toch tusschen die beide verwantschap aan te nemen, daar anders wederkerige werking ondenkbaar is? Is er dan niet alleszins voldoende grond om bovenbedoelde toestandsveranderingen der zoogenaamde stoffelijke elementen — niet: gelijk, maar — in aard verwant te stellen aan wat wij in ons zelve als gevoel en wil kennen? Meer dan dat wordt toch niet bedoeld met de stelling, dat de diepste grond van alle werking in gevoel en wil te zoeken is? Kan nu daartegen als argument worden aangevoerd, dat wij ons niet in een oester of een steen kunnen veranderen en dus onmogelijk kunnen bepalen, wat de oester gevoelt bij het openen en sluiten van zijn schelp, de steen bij het snijden van de lucht?

Overigens, „de objectieve wetenschap onthoudt zich van hypothesen, die haar geen stap verder kunnen brengen. Zij loochent de werkende krachten niet, maar acht het ijdel, haar signalement te willen geven; zij begrijpt, dat niet de grond, maar enkel de orde der natuurverschijnselen kan worden vastgesteld”, aldus luidt, zooals wij zagen, 's hoogleeraars conclusie. Maar is dit, in het verband waarin het hier voorkomt, niet eenvoudig onvoorwaardelijke huldiging van het positivisme? Kan het dan echter nog „wijze gematigdheid” heeten van Opzoomer, dat hij, in tegenstelling met zijne meer positivistische geestverwanten, weigerde op het voorbeeld der natuurwetenschap ook de feiten van het geestelijk leven enkel te

beschrijven als een stuk natuur, met uitsluiting van alle waardeering? Ik zou meenen, die „algemeen menschelijke natuur”, op de erkenning waarvan Opzoomer, volgens den hoogleeraar (bladz. 9) terecht, de leer bouwt, „dat er niet enkel op het gebied van het vergelijkende en het causale denken, maar ook waar getaxeerd wordt, voor allen geldige waarheid is”, die algemeen menschelijke natuur is ook een stuk innerlijke werkelijkheid, waartoe slechts bespiegeling doordringt. Ontzegt men aan bespiegeling het vermogen om tot waarheid te leiden, dan kan men ook op het gebied der geestelijke wetenschappen, waar men — niet met „den mensch”, maar — met de verschillende menschelijke individuen te doen heeft, enkel beschrijven en verklaren, en daarbij door vergelijking komen tot het aan alle menschen gemeene en bij allen geldende; tot eene daarboven uitgaande algemeen menschelijke natuur en voor allen geldige waarheid komt men niet.

A. BRUINING.

---

K. R. HAGENBACH'S *Lehrbuch der Dogmengeschichte*.  
*Sechste Auflage bearbeitet von D. KARL BENRATH, A. O.*  
*Professor der Theologie in Bonn. Leipzig, Verlag von*  
 S. HIRZEL. 1888.

Eene zesde uitgave van Hagenbach's Dogmengeschiedenis ligt ter aankondiging voor ons. Hoe weinig wetenschappelijke werken worden zooveelmaal herdrukt! Wel een bewijs, dat Hagenbach's arbeid zijne groote verdiensten bezit.

Hij zelf heeft aan deze zesde editie van zijn Leerboek voor Dogmengeschiedenis zijne goede zorgen niet meer mogen besteden. Sedert de door hem zelve in 1866 vermeerderde en verbeterde vijfde uitgave is hij overleden, en daar het werk bij voortdoring gevraagd werd, besloot Hagenbach's familie, toen het eindelijk uitverkocht was, te beproeven, of zij een Duitsch theoloog kon vinden, die den waarlijk niet lichten arbeid op zich nemen wilde, om in de behoefte van een zesden druk te voorzien. Zij wendde zich met dat doel tot Prof. Benrath te Bonn en, ofschoon deze eerst aarzelde de taak op zich

te nemen, verklaarde hij zich eindelijk bereid. In 1887 kon de uitgeverfirma Hirzel te Leipzig aan de aanvraag om Hagenbach's Lehrbuch op nieuw voldoen.

Prof. Benrath heeft Hagenbach's Dogmenhistorie, wat plan en bewerking betreft, nagenoeg onveranderd gelaten. Maar desniettemin valt er nog verschil genoeg tusschen de vijfde en de zesde editie op te merken. Het zoo rijke litterarische materiaal van Hagenbach's Lehrbuch, heeft eene grondige revisie ondergaan. Verwijzingen naar verouderde, niet langer bruikbare werken zijn weggelaten en daarentegen is de litteratuur bijgewerkt tot op het jaar der zesde editie. De nauwkeurigheid en volledigheid waarmee dit is geschied, vallen niet genoeg te roemen. In den tekst der paragrafen heeft Benrath geene verandering gemaakt, tenzij het strikt noodzakelijk was. Zoo heeft hij b. v. in § 41, handelende over de Johanneïsche logosleer, de volgende wijziging aangebracht. In de 5<sup>de</sup> editie staat t. a. p. dat het Evangelie van Johannes de volkomene persoonlijke Godsopenbaring in Christus den logos noemde „übereinstimmend mit der nur im Ausdruck verschiednen paulinischen Lehre". Eene dergelijke bewering kon natuurlijk niet blijven staan. In de 6<sup>de</sup> editie lezen wij dan ook in plaats van de aangehaalde woorden het volgende: „sich von der paulinischen Lehre unterscheidend". Eene kleine, maar niet onbeteekenende verandering, gelijk men ziet. Bij dergelijke wijzigingen waar schuwte Benrath ons echter, dat niet Hagenbach, maar hij aan het woord is. Door asterisken aan het begin en aan het einde wordt er onze aandacht op gevestigd. Op dezelfde wijze is gehandeld met een paar nieuwe paragrafen, die ingevoegd zijn op pag. 627 sq. en handelen over de nieuwe dogmen in de hedendaagsche Roomsche Kerk, dat van de onbevleete ontvangenis van Maria en de onfeilbaarheid des pausen § 288 en het oud-Katholicisme § 289. In het voorbijgaan zij opgemerkt dat in deze paragrafen en de talrijke daaronder geplaatste aantekeningen, zeer veel belangrijks wordt medegedeeld omtrent den strijd, die in de laatste deceniën, de Ecclesia una meer verdeelt, dan oppervlakkig schijnt. Evenals veranderingen in den tekst van Hagenbach's paragrafen en nieuw ingevoegde paragrafen met asterisken aangewezen worden, zoo ook de wijzigingen in de noten onder den tekst. En legt men de 5<sup>de</sup>

en de 6<sup>de</sup> editie naast elkander, dan ziet men, dat het aantal dier varianten niet gering is en dat daaronder zeer belangrijke gevonden worden. Ook hiervan een voorbeeld. Waar Hagenbach handelt over het apostolisch symbolum vermeldt hij in eene noot wel, dat de legende van den apostolischen oorsprong van het symbolum, reeds door Laurentius Valla en Erasmus betwijfeld werd, terwijl de oudste Protestanten haar geloof schonken. Maar bij die sobere mededeeling laat hij het blijven. Zij die de 6<sup>de</sup> editie gebruiken, kunnen daarenboven § 20. 2. prof. Benrath's gevoelens vernemen over het ontstaan van het symbolum. Kort maar zakelijk deelt hij meê, hoe vooral in den strijd tegen de haeresie, zich uit de doopsformule, de regula fidei en uit deze het officieel geformuleerde en geïnterpreteerde symbolum apostolicum ontwikkeld heeft. Zulke proeven van uitbreiding der noten onder den tekst, zouden wij er meer kunnen aanhalen, en dat daardoor de waarde en bruikbaarheid van het Lehrbuch niet weinig verhoogd wordt behoeft geen betoog. — En wat ons bij de vergelijking der laatste en voorlaatste uitgave vooral trof, was de zorg waarmee ook hier, het jongste nieuws, als wij het zoo noemen mogen, is meegedeeld. Ook daarvan mogen wij door eene enkele aanhaling zeker wel het bewijs leveren. In § 85 wordt gesproken o. a. over de Priscillianisten. Nu is in den jongsten tijd (cf. het opstel over Priscillianus van Dr. Brandt. Theol. Tijdschr. Juli 1891) over Priscillianus en diens aanhang een geheel nieuw licht opgegaan, ten gevolge van het vinden van een codex op de bibliotheek te Würzburg door Dr. Schepps, in 1886. Dat handschrift bevat elf tractaten van Priscillianus, wiens denkbeelden men tot nog toe, alleen door zijne tegenstanders kende. Het manuscript is uitgegeven in 1889. Nu vinden wij in de 6<sup>de</sup> editie van het Lehrbuch 85. 3 reeds de volgende notitie van professor Benrath: Durch einen von Dr. Schepps auf der Würzburger Bibl. 1886 gemachten Fund, welcher 11 Traktate Priscillians umfassen soll — die Ausg. wird im Corpus Scr. Eccl. Lat. erfolgen — sind alle bisherigen, auf gegnerische Berichten fussenden Angaben über Pr.'s Anschauungen hinfällig. Vorderhand lässt sich schon soviel constatieren, dass das Zusammenstellen der Priscillianisten mit den Manichäern eine gehässige Taktik der Gegner gewesen.

Vgl. Schepps, ein neu aufgef. lat. Schriftst. d. 5. Jahrh. Würzburg 1886." Men ziet het, prof. Benrath draagt zorg, dat ook het laatste wat uitkwam, ter kennisse van de gebruikers van het Lehrbuch komt. — Het komt ons dan ook voor, dat men alle reden heeft om zich te verblijden, dat hij zijn aarzeling om aan het verzoek der familie van Hagenbach te voldoen, overwonnen heeft. — Heeft hij dit kunnen doen, in de overtuiging, dat hij met het bezorgen dezer 6<sup>de</sup> editie een wezenlijken dienst bewees aan de studeerende jongelingschap, die zich ongaarne van de hulp van Hagenbach's leerboek verstoken zag, wij vertrouwen, dat menigeen, ook die niet meer tot de studenten gerekend kan worden, maar desniettemin nog wel eens voorlichting noodig heeft op het uitgestrekte terrein der dogmenhistorie, hem oprecht dankbaar zal zijn voor de uitnemende wijze, waarop hij zich van zijne taak gekweten heeft. Toch kunnen wij zijne aarzeling zeer goed verklaren. Wij zeiden straks, dat de aanhoudende vraag naar Hagenbach's Lehrbuch kan gelden als bewijs voor de groote verdiensten van het werk, en wij nemen die verklaring geenszins terug. Maar daarmee is nog niet gezegd, dat wij het als een model beschouwen van een leerboek voor dogmengeschiedenis in den tegenwoordigen tijd. Daaraan ontbreekt zeer veel. Vooreerst kan het niet anders, of een boek als het Lehrbuch, waarvan de eerste uitgave voor eene halve eeuw het licht zag, en dat sedert wel wat bijgewerkt, maar niet omgewerkt is, zoodat dan ook de editie van 1888 inderdaad hetzelfde boek is als de eerste uitgave van 1840, — het kan niet anders, of zulk een werk moet den stempel dragen van den tijd, waarin het werd geschreven en die nu reeds zoover achter ons ligt. Een gering bezwaar zou dit opleveren, als de laatste halve eeuw op theologisch gebied een tijdvak van rustige rust ware geweest, maar het tegenovergestelde is het geval. Maar juist dat rechtvaardigt den twijfel, of Hagenbach's Lehrbuch in onze dagen nog wel de meest gewenschte gids mag worden geacht bij de studie der dogmengeschiedenis. — Daarbij komt nu nog, dat Hagenbach's leerboek is ingericht naar eene methode, waarvan, naar onze meening, de nadeelen grooter zijn dan de voordeelen, die wij niet willen loochenen. Wij bedoelen de zoogenaamde locaalmethode. Het is niet te ontkennen, dat het

Lehrbuch een door en door vervelend boek is, iets wat wij voor een handboek een allesbehalve aanbevelenswaardige eigenschap achten. Het is droog en dor, en dat is te wijten aan de methode, om de verschillende loci in elk tijdvak afzonderlijk te behandelen. En werd het boek nu daardoor nog maar alleen „schwerfällig”, — maar de locaalmethode heeft nog andere, meer wezenlijke nadeelen. Juist dat na en naast elkaar behandelen der verschillende dogmata, maakt het moeielijk den onderlingen samenhang te vatten. Aan hem, die het Lehrbuch gebruikt, wordt geen blik gegeven in den dogmenhistorischen ontwikkelingsgang. Hij krijgt de boomen te zien, maar niet het bosch. Dat is in onze oogen geen gering bezwaar tegen de locaalmethode. Men kan dat zoeken te voorkomen, zooals Hagenbach dit ook doet, door in elke periode aan de „specielle Dogmengeschichte”, eene „allgemeine” te laten voorafgaan, maar dan zou, dunkt ons, dat algemeene deel dan toch nog anders ingericht moeten zijn, dan in het Lehrbuch het geval is, als men daaruit een helder inzicht zal putten in de geestesrichtingen, die in elk tijdvak de dogmenhistorische ontwikkeling beheerschen. Men vergelijkte eens Hagenbach's Lehrbuch, met het Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte van dr. F. C. Baur, waarvan de eerste editie in 1847 het licht zag. Baur volgt ook de locaalmethode, die hem voor het onderwijs het meeste aanbeveling scheen te verdienen. Evenals Hagenbach laat hij in iedere periode aan hetgeen hij noemt de „Geschichte der einzelnen Dogmen”, een algemeen deel als „Einleitung” voorafgaan. Maar hoeveel meer geeft hij nu niet in zijne „Einleitung”, b. v. van de eerste periode, die van den apostolischen tijd tot op Nicaea, dan Hagenbach in zijne „Allgemeine Dogmengeschichte” van ongeveer hetzelfde tijdvak. Om van niets anders te spreken, Baur geeft een bepaald overzicht van de geschiedenis der Apologetiek, die tot recht verstand van eene periode, waarin juist de dogmenformatie zoozeer door apologetische belangen wordt beheerscht, niet kan worden gemist. Met zulk eene „Einleitung” wordt men inderdaad in de dogmenhistorische beweging ingeleid; de „einzelnen Dogmen” houden op losstaande feiten te zijn; men begint ze in hun onderlingen zamenhang te kennen en juist daardoor hunne waarde en beteekenis als noodzakelijke



momenten in de ontwikkeling van den Christelijken geest te verstaan. Naar wij meenen, wordt dat bij Hagenbach te zeer gemist. Wij betwijfelen dan ook, of zijn Lehrbuch iemand ooit werkelijk dogmenhistorie geleerd heeft. Met zijn rijk en overvloedig materiaal kan het bij de studie der dogmengeschiedenis zeer wezenlijke diensten bewijzen. Men zal er telkens weer naar grijpen, gelijk men bij taalstudie grijpt naar een lexicon, maar evenmin als een lexicon, hoezeer een onschatbaar hulpmiddel, iemand eene taal zal leeren verstaan, evenmin zal Hagenbach's Lehrbuch iemand de mysteriën der dogmenformatie onthullen. — Dat heeft Prof. Benrath, al zegt hij het niet met evenzoovele woorden, ook gevoeld, naar wij meenen, en van daar mede zijne aarzeling. Vinden wij haar, gelijk uit het bovenstaande blijkt, volkomen verklaarbaar, wij herhalen, dat wij reden hebben ons te verheugen, dat zij overwonnen werd. Daaraan danken wij deze 6<sup>de</sup> uitgave, die inderdaad eene verbeterde mag heeten en die, naar wij vertrouwen, al achten wij haar niet zonder groote gebreken, nog dikwijls met goed gevolg geraadpleegd zal worden, door allen, niet alleen studenten, die zich in een of ander tijdvak der dogmenhistorie willen inwerken.

Idaard, Aug. '91.

BRUINS.

## LETTERKUNDIG OVERZICHT.

---

Onder den titel *Physical Religion* (London, Longmans, Green & C° 1891; f 6.85) gaf Max Müller de tweede serie zijner Gifford Lectures, waarvan ik de eerste serie, getiteld *Natural Religion*, in den vorigen jaargang (bladz. 631 vlg.) aankondigde.

In aansluiting aan het slot der vorige serie wordt hier in de eerste lezing herinnerd, dat de indruk van het oneindige of goddelijke bij den mensch langs drieërlei weg is gewekt. 1° heeft hij het ontdekt in de groote verschijnselen der natuur; 2° in menschen, in ouders en voorvaders, na hun dood; 3° in de diepten van het eigen ik. Vandaar drie fasen van natuurlijke godsdienst, de physische, de anthropologische en de psychologische, waaromtrent men als algemeenen regel kan stellen, dat de physische in tijdsorde de eerste is, dat daarop de anthropologische in ontwikkeling is gevolgd, terwijl de psychologische — die wij eenigermate ontwikkeld het eerst aantreffen in de Upanishads, in de leer van den Âtmâ, Pratyagâtmâ, Paramâtmâ, voorts terugvinden bij Sokrates, in de erkenning van een Daimonion, bij de Christenen, in de leer van den Heiligen Geest — de jongste moet worden geacht. Deze drie fasen gaan echter steeds samen. Geen enkel volk der Oudheid heeft uitsluitend natuurgoden vereerd, nog minder zich uitsluitend aan dienst der voorvaderen gewijd. En de derde phase, hoewel in ontwikkelden vorm behoorende tot later tijd en dan meer het karakter dragende van filosofie dan van godsdienst — maar deze beiden hangen volgens schrijver ten nauwste samen — ontbreekt toch in geen enkelen godsdienst geheel; overal immers, waar eenig besef van onsterfelijkheid of van verwantschap met de goden ontwaakt is, is zij aanwezig.

Voor eene systematische behandeling is het evenwel wenschelijk om ieder afzonderlijk tot voorwerp van onderzoek te stellen. Deze serie lezingen is dan gewijd aan de eerste phase. Het doel daarvan is dus, na te gaan hoe de menschheid is gekomen tot de erkenning van natuurgoden en daardoor heen opgeklommen tot het geloof aan een Hoogste Wezen, Schepper en Vader, wijs en liefderijk bestuurder van het heelal. Nu draagt echter natuurgodsdienst een ander karakter, naarmate een volk in eene andere natuurlijke omgeving leeft: daarom is het best, den oorsprong en den groei van natuurgodsdienst te bestudeeren met het oog bepaald op één land en dan in de tweede plaats het oog te vestigen op andere landen, waar dezelfde ideeën in andere omgeving zich ontwikkeld hebben.

Daarmede is het algemeene plan dezer serie gegeven. Wat de uitwerking betreft, het uitgangspunt is — natuurlijk, mag ik hier wel zeggen — de Veda, juister gezegd, de liederenbundel van den Rig-veda. Nergens beter dan in dien Veda kunnen wij volgens schrijver — hij wordt niet moede, dat telkens en telkens uit te spreken — de wording en den groei van den natuurgodsdienst bestudeeren. Niet dat de Veda ons de oudste gedachten geeft, die in een menschelijk brein zijn opgerezen; noch ook, dat daarin niet veel gekunstelds voorkomt, veel dat alreede een langen ontwikkelingsgang veronderstelt. Maar daarnaast geeft hij ons ook toch de primitieve, niet reeds als ontwikkeling van voorafgaande eenvoudiger te beschouwen voorstellingen; en dit meer dan eenige andere oude literatuur. Overal elders zien wij enkel het resultaat of op zijn best slechts de laatste fasen van het proces van de wording der godsdienstige voorstellingen. In den Veda slaan wij dat proces van zijn aanvang tot zijne voltooiing gade, zien wij stap voor stap uit het physisch verschijnsel den god zich ontwikkelen. Daarom kan, wie den godsdienst in zijne wording wil leeren kennen, niet buiten kennis van den Veda, moet hij bepaald van dezen uitgaan. Daar steekt, om zoo te zeggen, de sleutel nog in het slot.

Als type van ontwikkeling kiest de auteur dan de geschiedenis van Agni. Met overvloed van citaten toont hij aan, hoe Agni oorspronkelijk eenvoudig is het vuur, aan den hemel zich vertoonende als zon, als bliksem uit de wolken te voorschijn

springende, op aarde geboren uit den vuursteen of, door wrijving, uit het hout, en hoe dat vuur, dat om zijn raadselachtigen oorsprong, zijne schitterende verschijning, en vooral om zijne deels weldadige, deels verwoestende eigenschappen, in hooge mate de aandacht van den natuurmensch moest trekken, dan geleidelijk wordt een hooger wezen, de onsterfelijke onder de stervelingen, vriend der menschen, helper in den strijd, bode tusschen de menschen en de goden enz., totdat Agni eindelijk voor ons staat, ontdaan van zijn stoffelijk kleed, als de hoogste en eenige god, schepper, wereldbestuurder en rechter. Aan deze biographie van Agni sluit zich ten slotte eene korte beschouwing aan van de plaats, die het vuur in andere godsdiensten inneemt, en een vluchtige blik op de ontwikkeling van andere natuurgoden.

Aan deze hoofdzaak worden voorts tal van uitweidingen vastgeknoopt, die tot het eigenlijke onderwerp in meer of minder nauw verband, soms ook daarmede niet in verband staan. Zoo b.v. mededeelingen over het leven en de onderlinge verhouding van Arische en niet-Arische bewoners van Hindostan, voorts beschouwingen over het dualistisch karakter van den Avesta, over den stand der Oud-Testamentische kritiek, — waarbij de schrijver de reeds in 1860 verkondigde theorie handhaaft, dat het Israëlietisch monotheïsme zijn oorsprong heeft, niet in een gewaand monotheïstisch instinct der Semieten, maar in het genie van Abraham —, over de uitvinding van het letterschrift — dat volgens schrijvers gissing zal dagteekenen uit de 6<sup>e</sup> eeuw v. C., die eeuw van bewonderingswaardig opgewekt intellectueel leven door de geheele, toenmaals bekende wereld — enz.; niet te vergeten vooral, eene uitweiding over den Veda, over den algemeenen geest daarvan, over de literatuur, die zich aan de liederenbundels, de Sanhita's, heeft vastgeknoopt, Brâhmana's, Aranyaka's, Upanishads, Purâna's enz., over de studie van den Veda in Indië, bekendheid van oude volken, Chinezen en Perzen, met den Veda, bekendwording en studie daarvan in Europa enz. enz., eene uitweiding, die herhaaldelijk in bijzonderheden verloopt, zoodat ons b.v. zelfs de mededeeling van het aantal woorden en syllaben in den Veda niet onthouden wordt, en die dan ook meer dan 100 bladzijden, bijna een derde van het geheele boek, beslaat. De

meest belangrijke dezer uitweidingen — en die ook het naast met het eigenlijk onderwerp in verband staat — zijn een tweetal lezingen, over de mythologische ontwikkeling van Agni en over „religion, myth and custom”, waarin veel gezegd wordt, dat over den oorsprong der mythologie en over hare verhouding tot godsdienst inderdaad licht verspreidt. Natuurlijk wordt daarin een sarcastische aanval op de zoogenaamde ethnologische school niet gemist, evenmin als eene bestrijding van de leer, dat fetisisme de laagste en oudste godsdienstvorm zou zijn.

Of nu deze lezingen aan den eisch van het onderwerp beantwoorden? Ongetwijfeld wordt er veel wetenswaardigs in gezegd, veel ook, wat ter zake dient. Maar of zij ons ten slotte, zooals beloofd wordt, de wording der godsídee tot in haar hoogsten vorm verklaren? Al dadelijk staat, dunkt mij, daaraan in den weg, dat de schrijver niet alleen van den Rig-veda uitgaat, maar ook inderdaad tot de gegevens daarvan zich bepaalt. Want de blik op wat daarbuiten ligt, is slechts zeer vluchtig. Daardoor blijft wat in de ontwikkeling van den godsdienst boven den Veda uitgaat — en hoe voortreffelijke en verheven gedachten ook in den Veda voorkomen, deze geeft ons toch de hoogste ontwikkeling van den godsdienst niet — nagenoeg geheel buiten beschouwing. Zoo wordt, om maar iets te noemen, de verzedelijking van den godsdienst (*s. v. v.*), in minder dan ééne pagina afgedaan, in de opmerking, dat de tegenstelling tusschen dag en nacht, licht en duisternis, de tegenstelling afspiegelt en in 's menschen binnenste doet ontwaken tusschen goed en kwaad, en de telkens herhaalde overwinning van het licht op de duisternis het geloof wekt, dat het goede in de wereld machtiger is dan het kwade en recht en waarheid op den duur de zege zullen behalen. Daarover was toch wel iets meer te zeggen geweest. En ook binnen de grenzen, waarbinnen de auteur zich beperkt, geeft hij, dunkt mij, niet zooveel als, en juist het voornaamste niet, dat wij mochten verwachten. Hij wil de historische methode volgen; dat is, zooals in *Natural Religion* uitvoerig ontwikkeld was, de eenig ware. Maar dat moet dan toch de historisch-psychologische zijn. Het vraagstuk is toch in den grond der zaak een psychologisch vraagstuk. Maar juist de psychologische zijde wordt slechts vluchtig aangeroerd. Het is waar, de auteur begint met het vrij diep te

zoeken. Voor de verklaring van het ontstaan van de eerste kiem der godsvoorstelling wil hij geen beroep toelaten op een oorspronkelijk animisme der natuurvölker. Animisme, personificatie, anthropomorphisme, alles „words, words, words”, zegt hij ergens. Wij moeten de *vera causa* zoeken. Die *vera causa* ligt hierin, dat de wortels der woorden oorspronkelijk klanken waren, die eene handeling begeleidden, de oudste woorden dus alle eene handeling aanduiden. De primitieve mensch kon dan de dingen in het algemeen, dus ook de natuurverschijnselen niet anders aanduiden dan als iets doende, als *agentia* — met althans gedeeltelijke instemming haalt schrijver hierbij de uitspraak aan van Prof. Tiele in zijn *Mythe van Kronos*: „Goden zijn wat men in onze meer abstracte taal factoren, krachten, levensoorsprongen zou kunnen noemen” — en stelt ze dan onwillekeurig voor als op menschelijke wijze handelende wezens. De oude bekende theorie dus, dat mythologie is een „disease of language”? Tot op zekere hoogte ja. Maar die uitspraak verliest haar paradoxaal karakter door de toelichting, dat taal en gedachte in ontwikkeling volkomen parallel gaan, in allen deele aan elkaar correspondeeren, zoodat het hierop neerkomt, dat de primitieve mensch de natuurverschijnselen zoo noemde en moest noemen, omdat hij ze zich zoo dacht en niet anders kon denken — waarmede Max Müller dan, naar mij voorkomt, weer dichter bij de animistische verklaring komt, dan het „words, words, words” zou doen verwachten. Intusschen, hier is dan eene psychologische verklaring gegeven. Maar verder beschrijft hij nu eigenlijk enkel den gang van zaken zonder veel zich bezig te houden met het psychologisch proces, dat daaraan ten grondslag ligt. Kenmerkend voor zijne methode mag, dunkt mij, heeten wat wij ergens lezen: „Het kost ons eenige moeite om ons voor te stellen, dat twee zoo verschillende verschijnselen als het vuur op den haard en de zon aan den hemel konden worden opgevat als een en hetzelfde object. Maar hier als elders is een blik op andere godsdiensten zeer dienstig om onze bezwaren weg te nemen”; waarop dan eenvoudig wordt aangetoond, dat die vereenzelving ook in andere godsdiensten voorkomt.

Of de auteur dan ook het doel, dat hij zich stelde, zal hebben bereikt? Dat doel is, zooals de laatste lezing — „What does

it lead to? — ons onderricht, eigenlijk tweeërlei: 1° tegenover de aanvallen van het atheïsme op den godsdienst in het licht stellen, dat godsdienst is natuurlijk, noodzakelijk en algemeen, 2° tegenover de orthodoxe theorie van eene bovennatuurlijke openbaring handhaven, dat de natuur zelve eene openbaring is, volkomen toereikend om den mensch te leiden tot God. Maar wat het eerste betreft, de atheïst kan zich, dunkt mij, hier kortweg van Max Müller afmaken met een: Zeker, geloof aan goden is, blijkens de algemeenheid er van, een noodwendig verschijnsel op lager ontwikkelingsstandpunt; maar bewijst dit, dat wij op ons standpunt daaraan niet zijn ontgroeid? En wat het laatste aangaat, bij de door Max Müller zelve erkende onmogelijkheid om de chronologische volgorde der bestanddeelen van den Rig-veda met eenige zekerheid vast te stellen, zie ik niet in, waarom wat wij hier geeft b.v. den „grand old man” zou behoeven te schokken in zijn geloof aan eene oorspronkelijke openbaring, die alleen in het O. T. zuiver bewaard is gebleven, terwijl zij bij alle overige volken der Oudheid slechts sporen heeft nagelaten te midden van een overwoekerend bijgeloof.

Intusschen betwijfel ik volstrekt niet, dat deze lezingen haar gehoor hebben geboeid. De helderheid van behandeling en gemakkelijheid van dictie doen ze zeer nabij komen aan het ideaal van populair-wetenschappelijke lezingen, terwijl eene behoorlijke dosis gemoedelijkheid, niet sterk tot hinderlijkwordens toe, er een stichtelijk cachet op drukt.

Reeds te lang verzuimde ik de aandacht der lezers van het Theol. Tijdschr. te vestigen op een hoogst interessant werk van den bekenden Jena'schen hoogleeraar Rudolf Eucken, getiteld: „*Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems von Plato bis zur Gegenwart.* (Jena, 1890; prijs 10 M.)

De strekking van dit geschrift is, zegt ons de Inleiding, niet, te verzamelen wat de groote denkers van vroeger en later tijd zoo al gezegd hebben over waarde en doel van het menschelijk bestaan, eene bloemlezing te geven van uitspraken over menschelijk leven en menschelijk geluk. Zoo iets zou slechts betrekkelijke waarde hebben. Omvang en inhoud toch van zulke uitspraken zijn van allerlei toevalligheden afhankelijk. Spreekt

de een over die dingen gaarne en breedvoerig, een ander komt er moeielijk toe, zijne diepste overtuigingen dienaangaande uit te spreken, en geeft ze slechts, verborgen in het geheel van zijn arbeid. Wat in zulke uitspraken tot openbaarheid komt, is ook niet altijd de hoofdzaak. Oogenblikkelijke opwellingen, oppervlakkige stemmingen vinden vaak het gemakkelijkst den weg naar buiten; zelfs ontbreekt het niet aan denkers, die niet bloot voor anderen maar ook voor zich zelve schuilhoekje spelen. Uitspraken als de hier bedoelde mogen dan voor den biograaf interessante stof leveren, voor het hier beoogde doel zijn zij bijzaak. Dat doel is nl., over de uitspraken der denkers dienaangaande, ja over hun eigen bewustzijn heen door te dringen tot de feitelijke beteekenis van hun arbeid, te vragen, welk licht daarin op het menschelijk bestaan valt, hoe in hunne wereld zich ons leven als geheel voordoet.

Daarmede heeft schrijver in de eerste plaats eene praktische bedoeling. De Inleiding begint met er op te wijzen, hoe ten gevolge van de verbazende veranderingen, waarvan de laatste eeuwen en tientallen van jaren getuige zijn geweest, veranderingen, die het geestelijk leven in zijne grondslagen hebben geschokt, de beschaafde wereld over hare geheele uitgebreidheid eene merkwaardige tegenstelling vertoont van overstromenden rijkdom ter eener, bittere armoede ter anderer zijde. Naast schitterenden vooruitgang in de wetenschappelijke en technische overmeestering der natuur, in het wederopnemen van al wat de menschheid ooit deed en beleefde, in de organisatie van de voorhanden krachten tot gemeenschappelijken arbeid, volkomen onzekerheid ten opzichte van laatste beginselen, leidende ideeën. Zoo openbaart zich dan ook meer en meer een geestelijk noodgevoel. Door de sociale bewegingen, door den strijd om den godsdienst, door den arbeid aan de principiële vragen van opvoeding heen klinkt, al zijn de handelende personen zelf zich daarvan niet duidelijk bewust, het verlangen naar een nieuw ideaal. Nog is het een onklaar begeeren, een tastend zoeken; maar steeds meer wordt de eigenlijke behoefte voelbaar. En steeds meer onafwijsbaar daarmede een zelfstandig aanvaarten van het principiële geestes- en levensprobleem. Welnu, als voorbereiding daarvoor heeft volgens schrijver eene historische beschouwing, als hij hier heeft trachten te geven, groote waar-



de. In den loop der tijden heeft de menschheid boven het zinnelijk-natuurlijk bestaan, dat in den aanvang zijn geheele wezen scheen, eene geestelijke werkelijkheid in het aanzijn geroepen. De scheppingen der groote, der leidende denkers vertegenwoordigen de hoofdmomenten van dezen arbeid. Niet dat zij bij uitsluiting dien arbeid hebben verricht. In hunne scheppingen komt slechts tot verwerkelijking wat telkens in de geschiedenis der menschheid was voorbereid. Maar daar eerst wordt ook werkelijkheid wat hier slechts voorbereid was. Wel staan nu de stelsels der verschillende denkers vaak scherp tegenover elkander. Maar achter die stelsels ligt iets anders. Nieuwe problemen zijn aan de orde gesteld, nieuwe feiten aan den dag, nieuwe bewegingen in gang gebracht. En met betrekking daartoe is telkens de opvolger de schuldenaar van zijn voorganger. Zoo zijn inderdaad de schijnbare tegenstanders medearbeiders aan een gemeenschappelijk werk — den opbouw eener geestelijke werkelijkheid in het rijk der gedachte — en vormt de gedachtenarbeid der gezamenlijke denkers eene voortloopende beweging, waarin ten slotte het heden zijn oorsprong en zijne verklaring vindt. Maar de resultaten van dien arbeid worden toch niet rechtstreeks in den stroom des levens opgenomen, zij werken daarop slechts middellijk, door meer of minder verwijderde gevolgen. Daarom is eene historische beschouwing als deze, die ons wat in zijne gevolgen van alle zijden op ons werkt, in zijne volle werkelijkheid doet zien, een krachtig middel om het heden tot klaarheid te brengen, ons daarin meer te doen ontdekken dan wat uitsluitende beschouwing van dat heden te zien geeft, en zoo ons het ons gestelde probleem in zijne rechte beteekenis te doen verstaan.

Ook afgezien overigens van deze praktische beteekenis zijn, meent schrijver, aan eene beschouwing van den gedachtenarbeid der groote denkers, die bepaaldelijk uitgaat van hunne opvatting van het levensprobleem, eigenaardige voordeelen verbonden. In de eerste plaats verkrijgen wij daardoor meer aanschouwelijke en krachtige beelden dier denkers. In den regel ontbreekt de scherpe voorstelling van het eigenaardige van de helden der gedachte; in den nevel van vage voorstellingen trekken zij ons als levenlooze, eenvormige schimmen voorbij. Een historisch onderzoek, hoe in hun arbeid het geheel van het menschelijk

leven zich voordoet, welke hunne verhouding was tot de grondproblemen van ons bestaan, kan er toe bijdragen om die beelden vleesch en bloed voor ons te doen krijgen. Zoo ergens toch, dan moet bij dit punt hunne eigenaardigheid krachtig zich doen gelden, hunne geestesrichting duidelijk aan het licht komen, terwijl zij bovendien bij een probleem, dat ons allen voortdurend bezig houdt, ons als menschen nader komen te staan. Verder kan de philosophische arbeid zelf hierdoor bevorderd worden. Bij de levensopvatting toch in den hier bedoelden zin komen noodwendig de hoofdproblemen der filosofie in haar geheel ter sprake. En wij zien daarbij die problemen op het punt, waar zij ontspringen, in hun nauwen samenhang met de diepste eischen, de wezenlijke behoeften van het geestelijk bestaan. Van daar uit verkrijgen zij eene eigenaardige doorzichtigheid en aantrekkelijkheid; de motieven worden duidelijk; zij verliezen het karakter van abstracte vraagstukken en verkrijgen daarmede macht over den geest. Zoo wordt de ontwikkeling der levensopvattingen eene inleiding in de hoofdproblemen der filosofie.

Ziedaar een en ander uit Voorrede en Inleiding, dat dienen kan om eenig denkbeeld te geven van wat de auteur met dit werk bedoelt en wat hij daartoe geeft. Ik kan tot nadere karakteriseering daaraan nog toevoegen, dat naar de opvatting van schrijver de geheele geschiedenis van het wijsgeerig denken zich beweegt om deze groote tegenstelling: „auf der einen Seite das unermüdliche Streben, wie das Engmenschliche so alles Persönliche aufzugeben und durch die Einordnung unseres Daseins in ein unermessliches All unpersönlichen Seins auf die Höhe des Lebens zu kommen, ein selbstloses Wesen aus der Wahrheit der Dinge zu erreichen; auf der anderen dagegen das glühende Verlangen, zur allbeherrschenden Einheit einer Weltpersönlichkeit durchzudringen, aus solchem Zentralpunkt die ganze Wirklichkeit mit kraftvollem Leben zu erfüllen und damit allererst eine Befreiung aus dem Bannkreis schattenhafter Begriffe, die Erhebung in ein Reich wahrhaftigen, wesenbefriedigenden Geschehens zu vollziehen”. „Alle grossen Systeme haben Teil an diesem Gegensatz persönlichen und unpersönlichen Seins, des Selbstlebens und des Allebens, deren jedes mit eigenthümlichem Inhalt auftritt und wirkt.

Dieser Kampf ist die Seele der ganzen Bewegung; ihn mit seinen Wendungen und Ergebnissen hat die Untersuchung vor allem deutlich hervorzuheben". Dat overigens de schrijver de verwachting, althans wat de wetenschappelijke beteekenis van zijn arbeid betreft, niet te hoog spant, dat het hem werkelijk gelukt, door zijne eigenaardige keuze van uitgangspunt ons een nieuwen, interessanten kijk op de dingen te geven, men behoeft maar op te slaan wat hij b. v. over Kant schrijft, om zich daarvan te overtuigen.

A. B.

Onlangs zagen twee kleine geschriften, beide de kritiek der Hoofdbrieven rakende, het licht, waarvan ik als van curiosa heb melding te maken. Beide, ofschoon in Duitschland verschenen, hebben met de echtheidshypothese gebroken. Beide schijnen er op aangelegd om, zij het dan ook met zeer verschillende middelen, de aandacht van het lezend publiek van meet aan in beslag te nemen. Het doet mij leed er te moeten bijvoegen, dat beiden ons te leur stellen, in zoo ver zij de verwachting van eenig belangrijk resultaat voor de wetenschap bij ons mochten verwekken. Doch ter zake:

I. Het eerst verschenen geschrift draagt tot titel: *Der Römerbrief beurtheilt und geviertheilt. Eine kritische Untersuchung von Carl Hesedamm*. Erlangen 1891. Meer nog dan deze titel zelf moet het door den schrijver gekozen motto onze bevreemding wekken. Het luidt: „Ich will euch ein Räthsel aufgeben" (Richter 14, 12). De vraag rijst als vanzelf bij ons op: Is deze z.g. kritische Untersuchung van den z.g. Carl Hesedamm een serieus werk van een werkelijk persoon van dien naam? Wij worden in onze twijfelingen versterkt door hetgeen wij in de voorrede lezen. Voorwaar geheel wat anders dan Montaigne's: „Ceci est un livre de bonne foy", luidt het woord, waarmede deze schrijver zich bij zijne lezers introduceert. De man ver raadt van meet aan zijne dubbelhartigheid. Schijnbaar verheven boven de vrees voor verkettering, is hij er blijkbaar op uit, zelf, terwijl hij zijne pijlen schiet, buiten schot te blijven. Schijnbaar rondborstig en open zijn zijn werk als een eenvoudige bijdrage voor de wetenschap aankondigende, gebruikt hij zoo- veel halve woorden, opereert hij met zooveel dubbelzinnigheden

en reticentiën, dat zijn toelig om den lezer te verstrikken, alleen voor onnoozelen kan verborgen blijven. Slechts in zoo verre kan men hier van een „livre de bonne foy” spreken, als men, op het motto wijzende, zou kunnen beweren: de schrijver heeft van den aanvang af ten duidelijkste zijn ware bedoeling uitgesproken; wie geen lust heeft in het oplossen van raadsels, hij is behoorlijk gewaarschuwd. Wie onnoozel genoeg is hier geen onraad te bespeuren, wel, hij heeft het zichzelf te wijten, dat hij bedrogen wordt.

Doch hooren wij des sehrijvers eigen woorden: „Wenn ein Buch erscheint, welches die Meinung vertritt, nicht bloss, dass wir nicht wissen, wer den Römerbrief geschrieben hat, sondern auch, das wir es nicht zu wissen brauchen, so kann man natürlich nicht erwarten, dass besondere Auskunft über den Verfasser dieses Buches gegeben werden solle. Und ein Schriftsteller, der behauptet, der sogenannte Brief Pauli sei ein pseudonymisches Werk, darf sich nicht wundern, wenn die Leser den Verdacht hegen, dass sein eigenes Werk pseudonymisch ist.

Sollten die Leser sogar vermuthen, der Verfasser habe nicht bloss seinen Namen, sondern auch seine eigene Meinung verhehlt, so ist mir nicht daran gelegen, einer solchen Vermuthung zu widersprechen. Dessenungeachtet wird die Untersuchung hoffentlich nicht zwecklos erscheinen”.

Is dit niet een beroep op het vernuft der lezers, die moeten uitvinden of hier de draak wordt gestoken met de onnoozelheid der zich scherpzinnig wanende critici, dan wel met die van de al te licht geërgerde vromen? Zooveel is zeker, dat wij te doen hebben met een auteur, tegenover wien men op zijne hoede moet zijn, als hij aan het publiek raadsels opgeeft. Op de luchtigste wijze redeneerende, legt hij ons de grofste drogredenen voor. Zonder schijnbare aanleiding wisselt hij den toon van historischen verslaggever met dien van subtielen dialecticus af. De inleiding zouden wij voor een eenvoudig referaat kunnen houden van de jongste ontwikkeling der Paulinische kwestie, ware het niet dat wij hier verrast werden door de bewering, dat het z.g. probleem van de echtheid der Paulinische Brieven heden ten dage voor de kritiek, welke het supranaturalisme verwerpt, geen probleem meer is, daar

immers Paulus canonicus onder andere de opstanding van Jezus als een feit aanvaardt. Ligt hier het streven niet voor de hand om de geheele nieuwe kritiek als eene aprioristische, onoprechte en overtollige vertooning te signaleeren?

Waar de S. zijn eigen arbeid op bl. 10 begint met een aperçu van de verschillende „Lehrbegriffe”, gaat hij uit van de kritiek van het Oude Testament, welke volgens hem bewezen heeft, dat in den regel alle geschriften des O. T. uit verschillende bestanddeelen zijn samengesteld. Van dit feit uitgaande, beweert hij, moesten wij als zeker aannemen, dat ook de geschriften des N. T. hetzelfde karakter dragen. Alsof in dit opzicht de gevolgtrekking van het eene gebied op het andere de natuurlijkste zaak der wereld ware! Alsof zulk eene lichtvaardigheid, zulk een oppervlakkig oordeel over het geheel der litteratuur, zulk een schromelijk verwaarloozen der détails, zulk hanteeren van de grove bijl, den naam van wetenschappelijke kritiek zou verdienen! In navolging van de beoefenaars der jongste hexateuch-kritiek, duidt de S. de verschillende auteurs van den Brief aan de Romeinen met letters aan. De vierendeeling geschiedt op grond der waarneming, dat in sommige stukken God als de eenige bewerker des heils, in andere daarentegen Christus als zoodanig voorkomt. In beide categorieën komen nog verschilpunten, wat de dogmatiek betreft, voor. Zoo komt onze S. tot de onderscheiding van G<sup>1</sup>, G<sup>2</sup>, J. C. en C. J., tot aanduiding van de vier auteurs van den Brief. De beide laatstgenoemden verkregen hun letters wegens den naam Jezus Christus of Christus Jezus respectievelijk door hen gebruikt. Men ziet, de methode, zoo al niet de juiste, is eenvoudig genoeg. Men heeft waargenomen dat de termen Christus Jezus en Jezus Christus afwisselend voorkomen en dat er enkele pericopen zijn, waarin in het geheel geen sprake is van eene heilsvermiddeling door J. C. of C. J. Fluks is de conclusie gereed: hier hebben wij reeds drie verschillende auteurs. Dan ontdekt men nog eenige nuances in de verschillende G-stukken, waaruit dan even snel tot twee G-auteurs wordt besloten. Meer was niet noodig om onzen criticus tot de onderstaande analyse = vierendeelen de vrijmoedigheid te geven.

G <sup>1</sup>	G <sup>2</sup>	J. C.	C. J.
I. 18—II. 15	III. 1—20.	I. 1—17	VI. 2—VII. 6
II. 17—29	III. 27—IV. 24	II. 16.	VIII. 1—39
XII. 9—XIII. 13	VII. 7—24	III. 21—26	XII. 1—8
XVI. 17—20	IX. 6—33	IV. 25—V. 21	XIII. 14—XV. 7
	XI. 1—36	IX. 1—5	XV. 14—33
		X. 1—21	XVI. 1—16
		XV. 8—13.	
		XVI. 21—27	

Het komt niet in mij op, deze ontleding aan een ernstig onderzoek te onderwerpen. Wij hebben hier niet met een stevig gebouw, wij hebben hier met een los getimmerte te doen. De gebreken der constructie verraden zich op het eerste gezicht. Ik kan hier volstaan met een paar aanduidingen. Zoo zij opgemerkt, dat 1<sup>o</sup> Rom. III. 24 de naam Christus Jezus voorkomt; 2<sup>o</sup> XIII, 14 en XV. 6 omgekeerd Jezus Christus staat; 3<sup>o</sup> stukken waarin de naam eenvoudig Christus luidt, beurtelings aan C. J. en J. C. worden toegeschreven; 4<sup>o</sup> waar in den tekst geen schijn is van kunstmatige samenvoeging, toch hier en daar interpolatie of omwerking wordt aangenomen, met de opmerking dat de latere redacteur bijzonder wel slaagde in het gladstrijken der voegen; 5<sup>o</sup> wordt ondersteld, dat nu en dan van de oorspronkelijke stukken het begin of het eind werd afgesneden en voor ons verloren ging.

Toch doet de gezette bewijsvoering tot staving van het samengestelde, d. w. z. niet-einheitliche karakter van den Brief, ons denken aan ernstig gemeenden arbeid. Ook is het laatste deel dezer argumentatie (Die historischen Gesichtspunkte) met zooveel klem, helderheid en eenvoud geschreven, dat de onderstelling, als zou de auteur hier eigen meening niet hebben willen openbaren, te eenenmale ongerijmd voorkomt. Door en door gezond dunkt mij de redeneering, die ten doel heeft de grove fouten der heerschende apologetiek in het licht te stellen. Deze pseudo-kritiek, welke met kwalijk geconstateerde overlevering als met historische feiten opereert, wordt hier met verdiende gestrengheid getuchtigd. Onweerlegbare feiten vormen hier het vaste uitgangspunt, de onwrikbare basis van Hesedamm's betoog. Met groote bedrevenheid wordt partij getrokken van de zwakheid der tegenstanders. De historie der inleiding en exegese des N. T. met name van de vier Evan-

geliën en de Paulinische Brieven en meer in het bijzonder nog van den Brief aan de Rom., levert onzen schrijver eene macht van scherpe en doeltreffende wapenen. Wel is waar heeft hij niet alles bewezen wat hij beweert; zoo b. v. ontbreekt elk bewijs voor hetgeen hij zegt ten aanzien van de samenstelling van onzen Brief in zijn geheel en het datum van de onderscheidene bestanddeelen, waaruit deze gezegd wordt te bestaan. Doch onze auteur zal de eerste zijn om te erkennen, dat de beknoptheid eischte het een en ander, wat hem approximatief zeker toescheen, op geheel positief concrete wijze uit te drukken. Telkens moet hij erkennen dat, wegens gebrek aan de noodige gegevens, gissingen noodzakelijk zijn. Zeker zou hij zich ongaarne gedwongen zien tot het leveren van een strikt bewijs voor zijn beweren op pag. 85, dat G<sup>1</sup> tusschen 80 en 90, G<sup>2</sup> tusschen 100 en 110, J. C. tusschen 115 en 125 en C. J. tusschen 130 en 140 n. C. geschreven heeft. Immers in dergelijke data hebben wij niet meer te zoeken dan eene aanduiding van de wijze, waarop H. zich de mogelijke wordingsgeschiedenis van den brief voorstelt. Daarentegen is het onmiskenbaar juist wat hij zegt van de zwakheid der uitwendige getuigenissen voor de echtheid van onzen Brief. Afdoende zijn almede zijne opmerkingen over de vermeende bewijskracht der z. g. citaten in I Clemens, Ignatius, Barnabas, Justinus, Hermas en Polykarpus. Met de woorden van Steck wordt de objectie ontzenuwd als zou de pia fraus van pseudo-Paulus de geheele Christenheid hebben bedrogen. Heeft Paulus ad Romanos (III. 7) zijne handelwijze niet als een Gode gevallen bedrog verdedigd? (bl. 92).

Daarentegen valt het mij moeilijk aan 's mans ernst te gelooven, waar hij voorgeeft het bewijs te leveren voor de stelling, dat de onbekendheid met de personen der bijbelsche schrijvers de religieuze waarde hunner geschriften verhoogt. Hier moet ik verlof vragen voor een uitvoerig citaat. bl. 93 lezen wij: „Warum sollte es der Fall sein, dass in der heidnischen Welt bedeutende Männer bedeutende Schriften erzeugten, während in der älteren christlichen Kirche die bedeutende Männer nichts schrieben und die tonangebenden und wirklich geistreichen Schriften jener Zeit von lauter unbekanntem und unbedeutenden Personen verfasst wurden? Ist es jedenfalls nicht an und für sich unwahrscheinlich, dass der Thatbestand sich so ge-

staltet haben würde? Nun, es liegt uns nicht ob, alle solche Fragen zu beantworten. Unsere Aufgabe ist, die Thatsachen zu ermitteln, nicht alles ganz natürlich und begreiflich erscheinen zu machen. Dennoch dürfen wir versuchen einen Grund anzugeben, warum es am besten ist, dass wir von den Verfassern unser Bibel nichts wissen. Freilich hat man es gern, sich den Verfasser eines interessanten Buches zu vergegenwärtigen. Man pflegt gerne grosse Schriften grossen Männern beizulegen. Aber das ist doch nur eine kindische Schwachheit. Der Werth des Geschriebenen hängt nicht von dem Schriftsteller ab, sondern ist etwas an sich Seiendes. Was wahr und lehrreich ist, ist eben wahr und lehrreich, gleichviel ob wir etwas vom Verfasser wissen oder nicht. Eigentlich ist es besser von ihm nichts zu wissen. Denn wenn wir an die Person denken, da werden wir leicht durch die wirklichen oder vermeintlichen Charakterzüge des Verfassers beeinflusst, anstatt durch den selbständigen Werth der Wahrheit. Es ist also als Fugung einer gütigen Vorsehung zu betrachten, dass völlige Dunkelheit den Ursprung unserer biblischen Bücher verbirgt, so dass wir nicht versucht werden, die grossen Wahrheiten zu vergessen, indem wir diejenigen verherrlichen, welche sie geäussert haben.

Freilich ist es wenig reizvoll, wenn wir, anstatt von den Worten eines Moses, eines David, eines Johannes, eines Paulus sprechen zu dürfen, von biblischen Verfassern fortan nichts wissen oder höchstens die willkürlich erfundenen Bezeichnungen J, E, D, P, JE, G, JC. u. s. w. benutzen können. Das ist aber in der That das eigentlich Schöne und Erhabene in der Wirkung der Kritik, dass Persönlichkeiten verschwinden, dass persönliche Eigenthümlichkeiten kein Gewicht haben dürfen. Wie in der Algebra grosse Wahrheiten am besten ausgedrückt werden, wenn die Quantitäten durch an sich unbedeutende Buchstaben bezeichnet werden, so in dem höheren Reich der religiösen Wahrheiten haben wir den höchsten Punkt erreicht, wenn wir nichts wissen von den Personen, welche zuerst grosse Wahrheiten oder unsterbliche Schriften hervorgebracht haben. Deshalb wäre es eigentlich gut, wenn alle Schriften anonymisch oder pseudonymisch wären, wenn alle Redner ungesehen redeten, oder (da selbst die laute Stimme oft etwas Verfängliches an sich hat) wenn überhaupt kein Redner da wäre, und alles



Gedachte und Ausgedrückte nur in der kalten Form der anonymen Schrift zu finden wäre. Dann würde Jedermann ganz unbefangen über alle Gegenstände urtheilen, und ohne Zweifel würde die ganze Welt viel früher als sonst einig werden in Bezug auf alle wichtigen Fragen. Man sollte sich daher freuen, wenn die Kritiker die vermeintlichen Spuren persönlicher Verhältnisse und Eigenthümlichkeiten von den bedeutendsten Erzeugnissen des menschlichen Geistes austilgen. Wenn das geschieht, dann ragt der nackte Gedanke, die reine Wahrheit empor, wie eine grosse Pyramide, deren einfache, erhabene Form man ansehen und bewundern kann, unbeirrt durch Rücksichten auf den König oder den Baumeister der das grosse Werk ursprünglich ausgedacht oder ausgeführt hat”.

Toegegeven dat deze redeneering niet geheel van waarheid ontbloomt is, maken de woorden toch meer den indruk eener karikatuur dan eener ernstig gemeende objectieve behandeling der zaak in kwestie. In ieder geval hebben wij hier met eene hoogst eenzijdige beschouwing te doen. Anonieme geschriften kunnen natuurlijk een hoogstbelangrijken inhoud bezitten. Doch dat pseudoniemiteit, waarbij toch altijd zeker opzettelijk bedrog in het spel moet zijn geweest, de waarde van stichtelijke lectuur zou verhoogen; dat de valsche schijn van reële levensvolheid eene aanbeveling zou zijn voor geschriften, waaraan de Christenheid als aan gewijde boeken den tol van haren eerbied betaald heeft en nog betaalt; dat de namen der heilige schrijvers voor ons bijzonder dierbaar moeten zijn omdat zij in waarheid evenals algebraïsche formules en letters slechts abstracte grootheden vertegenwoordigen, dat is wel wat veel van ons gevergd.

Neen waarde Heer Hesedamm! Wij willen ons niet afpijnigen om het raadsel hier ons voorgelegd op te lossen. Allermintst zijn wij geneigd uit uwe anoniemiteit of pseudoniemiteit de bijzondere waarde van uw geschrift af te leiden <sup>1)</sup>.

1) In de Prot. Kirchen Zt. van dit jaar N<sup>o</sup>. 33 bl. 772 vind ik omtrent den naam Carl Hesedamm deze hoogstwaarschijnlijke gissing door den ons welbekenden Rud. Sterk voorgedragen: Wenn ich recht sehe, so ist es derselbe Mann, der im Januarheft von Zöckler's Beweis des Glaubens nicht ohne Geschick die These durchführte, man könne eben so gut die Unechtheit von Seneca's Werken behaupten, als die der Paulinischen Briefe. Das Pseudonym Carl Hesedamm ergibt als Anagramm den Namen Charles M. Mead (ein englischer Revd. der sich zur Zeit in Berlin aufhält).

Aan mijn collega Völter zij het overgelaten, indien hij daartoe lust gevoelt, te antwoorden op hetgeen in den „Nachtrag” voorkomt over „die Komposition der Paulinischen Hauptbriefe”.

Wij nemen nog even nota van Hesedamm's afscheidsworden aan zijne lezers. Zij zijn aan het slot van Shakespeare's „Midsummernightsdream ontleend en luiden aldus:

„Wenn wir Schatten euch beleidigt,  
O so glaubt — und wohl vertheidigt  
Sind wir dann! ihr alle schier  
Habet nur geschlummert hier,  
Und geschaut in Nachtgeschichten (Lees: Nachtgesichten)  
Eures eignen Hirnes Dichten.”

Verraadt dit citaat onzen schrijver niet duidelijk genoeg? Treedt hij hier niet op als een Puck, een spotgeest, die ons vizioenen voortoovert om ons ten slotte te doen gelooven dat wij zelve het waren die gedroomd hebben? Nu, dan moet ik zeggen is zijn spot van een verdacht allooi en zoodanig met ernst saamgeweven, dat de humor en poëzie ons ontgaat en wij in het geheele product van dezen zoogenaamden Hesedamm niet anders kunnen zien dan de mislukte poging van iemand die, met de zaak die hij ter sprake bracht nog niet tot klaarheid gekomen, aan anderen een raadsel op gaf om hun te doen gelooven, dat hijzelf de oplossing er van zou kunnen geven. Hoe het zij, dit is niet de wijze waarop een ernstig man wetenschappelijke vraagstukken behandelt. Wellicht hebben wij hier te doen met een scepticus, die in de orthodoxe omgeving, waarin hij zich geplaats zag, onraadzaam vond zich in zijne ware gedaante te vertoonen en toch te zeer ingenomen was met de vruchten zijner scherpzinnige kritiek om deze aan de wereld te onthouden.

---

II. Niet minder duidelijk kondigt zich het tweede geschrift, door mij hier te bespreken, als curiosum aan. Ik behoef slechts den titel en het begin der voorrede af te schrijven, om begrijpelijk te maken wat ik bedoel. De titel luidt: *Di unechtheit des galaterbrifes. Ein beitrug zu einer kritischen geschichte des urchristentums von J. Friedrich (Maehliß) Halle a. d. S. Druck und ferlag von C. A. Kaemmerer & ko. 1891. —*

Op de eerste bladzijden lezen wij:

Forvort

(zugleich probe einer fereinfachteren rechtschreibung).

Inderdaad behelst dat Forvort behalve eenige opmerkingen over een vroeger geschrift van denzelfden auteur niet anders dan eene verdediging van de door hem aangenomen duitsche spelling, die echter, als wij het voorwoord mogen gelooven, reeds door duizenden in Duitschland, als verbetering der bestaande orthographie wordt aangemerkt. Intusschen, hoeveel gewicht ook de Heer Maehliis . . . . waarom plaatste de S. zijn naam tusschen haakjes? Hangt dit samen met zijne vereenvoudigde rechtschreibung? <sup>1)</sup> . . . aan deze eigenaardigheid moge hechten, voor ons Hollandsche theologen is het van meer belang met den inhoud van zijn geschrift kennis te maken, en te weten, op welke gronden zijn oordeel over de onechtheid van den Brief aan de Galaten berust.

Laat mij in de eerste plaats constateeren, dat wij hier zonder twijfel te doen hebben met den arbeid van een letterkundige, die zonder omwegen het gestelde vraagstuk als een zuiver wetenschappelijk probleem behandelt en op eenvoudige wijze de redenen aangeeft, waarom hij met de jongste Paulus-kritiek medegaat. Alleen dit kan ik niet nalaten te zeggen: het doet mij ter wille van de studie, die mij waard is, leed, dat de schrijver zich door zijne afwijkende orthographie, als een soort van zonderling heeft gesignaleerd en daardoor aan de tegenstanders der nieuwe hypothese aanleiding heeft gegeven, om zich met een spotlach van de zaak in kwestie af te maken.

Vraagt men mij of ik veel verwachten zou van het boekje, indien het in minder opzichtigen vorm ware gekleed, ik moet antwoorden: grooten invloed zou ik in geen geval van dit boekje kunnen verwachten. Het brengt niets nieuws en geeft niet eens een volledig verslag van den staat, waarin op dit oogenblik het kritische probleem zich bevindt. Natuurlijk constateer ik met vreugde het feit dat in Duitschland eene stem zich verheft, die op zeer duidelijke wijze te verstaan geeft, dat de tijd van het

---

1) Bij het ter perse leggen van dit overzicht kan ik deze vraag beantwoorden. De Heer Maehliis namelijk had vroeger een paar werkjes het licht doen zien met verzwijging van zijn geslachtsnaam. Thans wil hij op den titel zijne identiteit met dezen J. Friedrich aanduiden.

echtheid's axioma onherroepelijk voorbij is. Of deze stem eene vox clamans in deserto zal zijn, moeten wij afwachten.

Om het geschrift van den heer Maehliss <sup>1)</sup> althans eenigszins nader te kenschetsen, laat ik hier eene opgave van den hoofdinhoud volgen. De inleiding bevat een zeer vluchtige schets van de geschiedenis der kritiek den brief aan de Galatiërs betreffende. Na de vermelding van Steck lezen wij . . . (Ik veroorloof mij dit citaat tot nadere kennismaking met de curieuse orthografie) het navolgende „Wenn si (di fir hauptbrife) als fingirt nachgewisen sind, so tritt an die stelle der chimärischen arbeit der theologen di wirkliche arbeit der forschung, di den widerspruch der historischen foraussetzungen der apostelgeschichte und der sogenannte paulische brife 'ans licht ziht und erklärt u. s. w. Dan volgt nog eene beknopte motiveering van de keuze van het bepaalde onderwerp, dat de schrijver, met terzijdestelling van andere Paulinische kwesties, zich ter behandeling koos.

De eerste Abschnitt handelt over de oudste getuigenissen, (argumenta externa) van den brief aan de Gal. bl. 8 en 9. In den tweeden vinden wij een korte opsomming van Bruno Bauers argumenten (bl. 9—15); in Abschnitt 3 wordt gesproken van het gebruik door den auctor ad Galatas gemaakt van andere geschriften des N. T. (blz. 15—23). In den volgenden Abschnitt geeft de S. een karakteristiek van den brief aan de Gal. naar zekere eigenaardigheden. (bl. 23—36.) Het opschrift Abschnitt vijf luidt: Geschichtliche unwahrscheinlichkeiten und anderes anstößige. (bl. 35—39).

De zesde of laatste Abschnitt bevat niet anders dan een excerpt uit Stecks boek, tot bevestiging van de thesis: „Die Unechtheit des Briefes an die Galater.“ (bl. 39—67.)

Men ziet: een groot gedeelte van het zeer beknopte werkje heeft Maehliss aan anderen ontleend. Waar hij zijn eigen weg gaat, toont hij meer doordrongen te zijn van de waarheid zijner stelling dan van de noodzakelijkheid om de diep gewortelde

---

1) Of de heer Maehliss tot de vaktheologen behoort is mij onbekend. Dat hij voor dezen zich bezig hield met studiën over Goethe en Schiller blijkt uit zijne voorrede. Uit een brief aan mij zag ik dat zijn titel philos. candidatus is. — Later bleek mij dat de heer M. de theologie slechts „nebenbei“ heeft beoefend en zich bijna uitsluitend met philologische studiën heeft bezig gehouden.

meening van andersdenkenden door een samenhangend geheel van deugdelijke beschouwingen te weerleggen. Zijn werkje bevat niet veel meer dan eenige haastig op het papier geworpen losse opmerkingen, grootendeels aan anderen ontleend. Eene grondige, veelzijdige en behoorlijk gedisponeerde behandeling van het onderwerp zoude men hier niet. Trouwens de titel belooft niet meer dan eene bijdrage tot de kritische geschiedenis van het Urchristenthum. Moge het boekje door zijn beknopte vorm en zijn doorzichtigen inhoud bevorderlijk zijn om velen op te wekken zich in het aan de orde gestelde probleem met grooter toewijding en inspanning te gaan verdiepen.

Amsterdam,  
15 Augustus 1891.

A. D. L.

---

#### V A R I A.

De lezers van het Theologisch Tijdschrift vinden in deze aflevering het prospectus van een door Prof. Ed. Reuss te Straatsburg nagelaten werk: eene nieuwe vertaling van het O. Testament en de oud-testamentische Apocriefen met inleidingen en aantekeningen. Zou het noodig zijn, hen op dat prospectus en de daarin opgenomen proeven opmerkzaam te maken? De naam van Reuss zal wel voldoende zijn om hunne belangstelling te wekken. Wie kon verwachten, dat het den Straatsburger veteraan vergund zou zijn, aan zijn groot Fransch Bijbelwerk nog eene Duitsche bearbeiding althans van het O. Testament toe te voegen? De werkkraft, waarvan de verwezenlijking van dit plan getuigenis aflegt, vervult ons met bewondering. Dat met de uitgave een goed werk verricht en met de verbreiding daarvan in ruimen kring aan het beschaafde publiek in Duitschland een belangrijke dienst bewezen wordt, behoeft geen betoog. Doch laat ieder het prospectus inzien en zelf oordeelen!

A. K.

# INHOUD.

## VERHANDELINGEN.

	Bladz.
Dr. H. U. MEYBOOM, Marcion en Paulus in de Clementijnen.	1.
Dr. H. P. BERLAGE, De juiste verklaring van Gal. 6 : 2.	47.
Dr. J. J. PRINS, Over de regeling van het kerkelijk be- heer bij de hervormden in Nederland. Naar aanleiding van Dr. T. Cannegieter. De bevoegdheid enz. . . .	61.

## BOEKBEOORDEELINGEN.

Dr. C. H. RIS LAMBERS, De Kerkhervorming op de Ve- luwe 1523—1578. Bijdrage tot de geschiedenis van het Protestantisme in Noord-Nederland, door Dr. L. A. VAN LANGERAAD . . . . .	78.
--	-----

## LETTERKUNDIG OVERZICHT.

Dr. G. Heymans, Schets eener kritische geschiedenis van het Causaliteitsbegrip in de nieuwere wijsbegeerte, door A. B. . . . .	94.
Dr. F. Buhl, Kanon u. Text des alten Testaments; Dr. E. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes in Zeitalter J. C. I; Dr. A. Dillmann, Der Prophet Jesaja; R. Travers Herford, The Prophecies of the Captivity; Dr. Strack, Hebr. Grammatik, 3 <sup>te</sup> Aufg., door H. O.	97.
Dr. Joh. Werner, Der Paulinismus des Irenaeus; The- ologischer Jahresbericht IX; Der Protestant, volkska- lender; Dr. R. Pfeleiderer, Das Münster in Ulm; Darwin's Biologische Meesterwerken, voor Nederlan- ders bewerkt, door W. C. v. M. . . . .	109.
Petri Bod Historia Hungarorum ecclesiastica, door A. K.	119.



# THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT,

ONDER REDACTIE VAN

F. W. B. VAN BELL, H. P. BERLAGE, A. BRUINING,  
S. HOEKSTRA BZ., A. KUENEN, A. D. LOMAN, W. C. VAN MANEN,  
H. OORT EN C. P. TIELE.

25<sup>ste</sup> Jaargang. — 4<sup>de</sup> Stuk.  
1<sup>o</sup> JULI.



Leiden,  
S. C. VAN DOESBURGH.  
1891.

c







# INHOUD.

---

## VERHANDELINGEN.

	Bladz.
Dr. A. J. H. W. BRANDT, 'ONOMA en de Doopsformule in het N. T. . . . .	565.
Dr. J. I. PRINS, Nog eens: de regeling van het kerkelijk Beheer bij de Hervormden in Nederland. (Naar aanleiding van Dr. T. Cannegieter, <i>Uitstel, geen afstel</i> ). . . . .	611.

---

## BOEKBEOORDEELINGEN.

Jhr. Dr. B. H. C. K. van der Wijck, Nog eens: Oorsprong en grenzen der kennis. Inwijdingsrede, door Dr. A. BRUINING. . . . .	622.
K. R. Hagenbach's Lehrbuch der Dogmengeschichte. 6 <sup>e</sup> Aufl. von Dr. Karl Benrath, door Dr. J. A. BRUINS . . . . .	638.

---

## LETTERKUNDIG OVERZICHT.

F. Max Müller, Physical Religion. — R. Eucken, Die Lebensanschauungen der grossen Denker, door A. B. C. HESEDAMM, Der Römerbrief beurtheilt und geviertheilt. — J. F. MAEHLISS, Di unechtheit des galaterbrifes, door A. D. L. . . . .	644.
	653.

---

## V A R I A.

Reuss, Duitche vertaling van het O. T. door A. K. — De Ridder, Ernstige gedachten, door H. O. . . .	663.
---	------













